

# All'ombra del "maligno": considerazioni sulle due anime dell'individualismo moderno

## *In the Shadow of "The Devil": Consideration on the Two Faces of Modern Individualism*

Giovanni Giorgio\*

Nell'individualismo moderno è possibile riscontrare due anime, quella irrazionalista ed eccessiva e quella razionalista e controllata. Nell'articolo si cercano di trovare dei punti di contatto tra queste due anime, qui esemplarmente rappresentate dalla figura irrazionalista del Faust di Marlowe e dalla figura razionale di Cartesio. Sia Cartesio, sia il Faust di Marlowe emergono nel loro individualismo da un confronto con la figura del "maligno", con esiti tuttavia differenti: un ego luminoso e freddo in Cartesio, un ego oscuro e caldo in Marlowe, preannunciando un conflitto interiore all'individuo che resta vivo ancora oggi.

*In modern individualism it is possible to find two souls, the irrationalist and excessive on one hand, and the rationalist and controlled on the other. In the article we try to find points of contact between these two souls, here exemplarily represented by the irrationalist figure of Marlowe's Faust and the rational figure of Descartes. Both Descartes and the Faust of Marlowe emerge in their individualism from a confrontation with the figure of the "evil", with different outcomes: a bright and cold ego in Descartes, a dark and warm ego in Marlowe, heralding an inner conflict with the individual who remains alive even today.*

**Keywords: Individualismo moderno, Razionalismo, Irrazionalismo, Maligno.**

«Il termine "individualismo" comprende le cose più eterogenee»<sup>1</sup>: la considerazione di Max Weber, che auspicava una rinnovata analisi del concetto che fosse storicamente orientata, in modo da aggiornare le classiche formulazioni di Jacob Burckhardt<sup>2</sup>, rimane ancora attuale. Non è perciò difficile essere d'accordo con Elena Pulcini<sup>3</sup>, nel considerare che chi voglia oggi tentare di definire l'individualismo, si trova gettato in un concetto complesso<sup>4</sup>, investito di significati diversi e proteiformi, a secon-

\* Giovanni Giorgio, già docente di Filosofia teoretica presso PUL Roma.

da del contesto nel quale il concetto viene collocato. Passiamo dall'individualismo metafisico a quello logico, da quello religioso a quello storico, da quello etico a quello politico, da quello economico a quello metodologico<sup>5</sup>, tanto per citarne alcuni. Non potrò certo risolvere la questione nei limiti di questo articolo, il quale vuole mettere a fuoco qualcosa di diverso. Perciò, per introdurmi nell'argomento, mi rifarò – nonostante la sua datazione – alla classica considerazione di Jacob Burckhardt. Secondo la sua ricostruzione storica, nel Rinascimento italiano emerge un chiaro tratto antropologico che distingue l'uomo medievale da quello rinascimentale:

l'uomo [medievale] non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di cui quasi interamente viveva la vita. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare lo Stato e tutte le cose terrene da un punto di vista *oggettivo*; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'italiano il sentimento di sé e del suo valore personale o *soggettivo*: l'uomo si trasforma nell'*individuo*, e come tale si afferma. [...] l'anatema che prima aveva pesato sull'individualità è rimosso per sempre, e a migliaia sorgono le personalità dotate d'un carattere decisamente proprio<sup>6</sup>.

Probabilmente questa visione deve essere in qualche modo ricondotta ad una maggiore continuità tra Medioevo e Rinascimento, poiché, come sosteneva Ernst Cassirer,

sembra innegabile che l'opposizione tra 'l'uomo medioevale' e 'l'uomo del Rinascimento' rischia di diventare sempre più inafferrabile e sfuggente quanto più si cerca di condurla *in concreto*, quanto più progrediscono le *singole ricerche biografiche* su artisti, pensatori, eruditi e politici del Rinascimento<sup>7</sup>.

Tuttavia, nonostante questa precisazione, la distinzione sembra permanere, se diventa possibile distinguere, storicamente parlando, le caratteristiche proprie de "l'uomo medievale" da quelle proprie de "l'uomo rinascimentale". Scrive a proposito de "l'uomo medievale" Jacques Le Goff :

gli stessi uomini del Medioevo riconoscevano una realtà che bisognava chiamare *l'uomo*? [...] La risposta è senza dubbio affermativa e si deve anche sottolineare che poche epoche hanno avuto quanto il Medioevo cristiano occidentale dei secoli XI-XV la convinzione dell'esistenza universale ed eterna di un modello umano. In questa società, dominata, impregnata fino alle sue più intime fibre della religione, un tale modello,

evidentemente, era definito dalla religione e, in primo luogo, dalla più alta espressione della scienza religiosa: la teologia<sup>8</sup>.

Gli fa eco Eugenio Garin, che, a proposito de “l'uomo rinascimentale” sostiene:

fino dalle origini del Rinascimento, l'idea del 'rinascere', del nascere a nuova vita, accompagnò come un programma e un mito vari aspetti del movimento stesso. L'idea che una nuova età e nuovi tempi fossero ormai nati circola insistente nel XV secolo, tanto che non pochi storici, in anni non troppo lontani, vi hanno battuto a lungo, giungendo fino a considerarla un carattere distintivo dell'intero periodo. Se una conclusione del genere è molto discutibile, è invece da tenere presente che quello che *rinasce*, che si riafferma, che si esalta, non è solo, e non è tanto, il mondo dei valori antichi, classici, greci e romani, a cui si ritorna programmaticamente. Il risveglio culturale, che caratterizza fino dalle origini il Rinascimento, è innanzitutto una rinnovata affermazione dell'uomo, dei valori umani, nei vari campi, dalle arti alla vita civile. Non a caso quello che più colpisce negli scrittori, e negli storici, fino dalle origini, è questa preoccupazione per gli uomini, per il loro mondo, per la loro attività nel mondo. Se la famosa battuta di Jacob Burckhardt – tratta del resto da Michelet – che “la civiltà del Rinascimento scopre per prima e mette in luce l'intera, la ricca figura dell'uomo”, è intrisa di retorica, e oramai divenuta quasi insopportabile, è pur vero che essa affonda le radici in una realtà in cui le storie degli uomini, i casi degli uomini, le figure e i corpi stessi degli uomini, sono centrali: in cui pittori e scultori ritraggono indimenticabili figure umane, e in cui i filosofi ripetono: “grande miracolo è l'uomo (*magnum miraculum est homo*)”<sup>9</sup>.

Testimonianza pregnante di questa nuova coscienza di sé dell'uomo rinascimentale emerge nel genere letterario della biografia, straordinariamente presente. Sono le storie di uomini (e donne!) nella loro singolarità che vengono alla ribalta, sia, per dirla con Isaiah Berlin, nella loro *libertà negativa* da interferenze nella propria vita privata, sia nella loro *libertà positiva* di orientare il volere secondo proprie idee e finalità, senza delegare ad altri il potere sulla propria vita. Questo è il fatto nuovo che viene affermandosi:

questa dottrina [individualista, e molto discussa, di essere un uomo con una propria vita da vivere] è relativamente moderna. Nel mondo antico non troviamo, praticamente, nessuna discussione della libertà individuale come ideale politico consapevole [...]. Il senso stesso della privacy, dell'area delle relazioni personali come di qualcosa di sacro in sé, deriva da una

concezione della libertà che, pur con tutte le sue radici religiose, non risale, nella sua forma sviluppata, più in là del Rinascimento o della Riforma<sup>10</sup>.

Tuttavia, nota ancora Isaiah Berlin, questa nuova idea di uomo che si va affermando, si muove in un conflitto, poiché si trova diviso tra un io “alto” che domina, che viene identificato, generalmente, con la ragione, e un io “basso” che scalpita, che viene identificato, generalmente, con l’impulso irrazionale, il desiderio incontrollato. Io “basso” che, dunque, ha bisogno di essere disciplinato rigorosamente, se mai vuole ergersi in tutta la statura della sua “reale” natura. Tant’è che, annota Berlin:

la concezione ‘positiva’ della libertà come signoria di sé, con la sua immagine di un uomo diviso e in lotta con se stesso, si è prestata più facilmente, sul piano storico, dottrinale e pratico, a questa scissione in due della personalità fra un’istanza di controllo trascendente e dominante e il garbuglio empirico dei desideri e delle passioni, che devono essere disciplinati e sottomessi<sup>11</sup>.

Questa figura scissa dell’uomo moderno, appena sbocciato nella storia, apprezzato nella sua individualità, troverà poi una più compiuta manifestazione nell’“uomo barocco”, espressione inconsueta che vuole riferirsi ai protagonisti di un periodo storico difficile, quello del XVII secolo, che così viene sinteticamente presentato da Rosario Villari:

l’aspetto peculiare della conflittualità barocca, [...] non è tanto il contrasto tra soggetti diversi quanto invece la presenza di atteggiamenti apparentemente incompatibili o evidentemente contraddittori all’interno dello stesso soggetto. La convivenza di tradizionalismo e ricerca del nuovo, di conservatorismo e ribellione, di amore della verità e cultura della dissimulazione, di saggezza e follia, di sensualità e misticismo, di superstizione e razionalità, di austerità e ‘consumismo’, dell’affermazione del diritto naturale e dell’esaltazione del potere assoluto, è fenomeno di cui si possono trovare esempi innumerevoli nella cultura e nella realtà del mondo barocco. A lungo la cultura storica, di fronte alla difficoltà di penetrare il mistero di questa contraddizione strutturale e interiore, e suggestionata dalla potenza dell’immagine negativa che l’età barocca ha trasmesso di se stessa, delle sue tensioni e dei suoi mali, ha dato per scontato, per quel periodo, una sorta di offuscamento della capacità di contribuire con ampi movimenti di idee e con un impegno collettivo al progresso della civiltà. Contraddizione e conflittualità sono state a lungo considerate il segno dell’ingorgo e della stasi delle forze propulsive. [...] Sullo sfondo, alcune personalità d’eccezione sono state considerate piuttosto come anticipatrici

che come autentiche espressioni del loro tempo: Bruno, Galilei, Bodin, Bacone, Cartesio, Harvey, Sarpi, Spinoza...<sup>12</sup>.

Questa conflittualità che anima fin dall'inizio il concetto di uomo tipico dell'individualismo moderno, vorrei ora metter sotto la lente di ingrandimento, perché è in questo conflitto che vanno delineandosi le due anime dell'individualismo: l'anima *irrazionalista* e quella *razionalista*, secondo una terminologia che riprendo da Ernst Troeltsch, decontestualizzandola dal suo sito originario<sup>13</sup>, per declinarla secondo gli scopi di questo articolo.

## 1. Miti dell'individualismo irrazionalistico moderno

L'anima irrazionalistica dell'individualismo può trovarsi rappresentato in miti letterari come Faust, don Chisciotte, don Juan e Robinson Crusoe, personaggi letterari che incarnano alcuni dei tratti caratterizzanti l'individualismo ben prima delle riflessioni di un Locke o di un Tocqueville. Questo, almeno, è quello che ha proposto il noto critico letterario Ian Watt (1917-1999) ripercorrendo le vicissitudini delle opere in cui questi personaggi compaiono: i primi tre meglio del quarto. Ciò che accomuna i primi tre, pure nelle loro differenze, è che

hanno un Io esorbitante, quello che tutti e tre decidono di tentare è qualcosa che nessun altro ha mai fatto, è effetto di una loro scelta totalmente libera, perseguita ad ogni costo – e, nel caso di Faust e don Juan, non solo a costo della vita, ma anche della dannazione eterna<sup>14</sup>.

Aggiunge ulteriormente Ian Watt, quasi che essi fossero scolpiti nella posizione tragico-prometeica di coloro che hanno visto sgretolarsi la sicurezza dell'olismo medievale, che

tutti e tre adottano la postura dell'*ego contra mundum*. Inoltre vivono le loro vite senza preoccuparsi, anzi senza neppure notare l'esistenza di intermediazioni tra se stessi e le realtà sociali e intellettuali che li circondano<sup>15</sup>.

Il *mundum* sembrerebbe essere il grande utero sociale dal quale si sono affrancati per scelta. Essi consistono in se stessi e non sentono il bisogno di una patria o di una qualche appartenenza: sono viaggiatori indefessi, tendenzialmente nomadi e solitari. Sono avventurieri<sup>16</sup> che escono dalla norma, dalle regole, dalle strade condivise dagli altri, e intraprendono il proprio cammino. Del resto «i nostri protagonisti non hanno legami fa-

miliari o quasi: non hanno genitori, fratelli, mogli o figli di cui si sappia, oppure si sono allontanati dagli altri membri della famiglia; nessuno di loro fa un normale matrimonio»<sup>17</sup>. In questo vuoto domestico e/o familiare, in cui viene rifiutato anche il più piccolo universo olistico, quello della famiglia, il rapporto più intimo è quello che hanno con il rispettivo servitore, astuzia letteraria che

fornisce all'eroe un interlocutore e permette la presentazione di un altro punto di vista, spesso molto diverso. Ma, nel contesto in questione, consente soprattutto all'eroe di conservare un forte grado di isolamento dal mondo [quello normale] che lo circonda<sup>18</sup>.

## 2. Una figura dell'individualismo razionalistico moderno

La postura di un *ego contra mundum* non sembra riguardare solo la letteratura, ma estendere il suo *imprinting* anche nell'ambito del pensiero filosofico. Esemplarmente qui richiamo la figura di René Descartes (1596-1650), senza alcuna preoccupazione di ortodossia filologica, per così dire, quanto piuttosto per la piega che il suo gesto speculativo può assumere in questo breve percorso. L'aspetto che mi interessa mettere sotto la lente di ingrandimento non è tanto quello legato all'epistemologia, che resta indiscusso, quanto il lavoro di purificazione che egli propone perché la mente possa essere liberata da ciò che la inganna.

Già nella seconda parte del *Discorso sul metodo* pubblicato nel 1637, è chiaro che «la ricerca della Verità è un'impresa solitaria, una missione individuale»<sup>19</sup>. Troviamo così Cartesio che ci racconta il clima che avvolge il suo pensare: gli studi compiuti furono portatori di tanti dubbi ed errori che lo avevano istruito, a suo dire, solo nella crescente scoperta della sua ignoranza. Non diversamente erano andate le cose nei viaggi che compì, poiché dagli usi e dai costumi dei diversi popoli e dalla frequentazione di ambienti cortigiani e militari non aveva trovato particolari motivi di sicurezza, riscontrando una diversità di opinioni tra le persone che era pari solo a quella delle opinioni dei filosofi. Così, racconta Cartesio, «mi trovai come costretto a cominciare ad essere la guida di me stesso [... per] ricercare il vero metodo per giungere alla conoscenza di tutte le cose di cui il mio ingegno sarebbe stato capace»<sup>20</sup>. La vicenda andò così, come ci racconta ancora Cartesio:

presi un giorno la risoluzione di studiare anche in me stesso e di impiegare tutte le mie forze nella scelta della vita che dovevo seguire. Il che mi riuscì molto meglio, credo, che se non mi fossi mai allontanato dal mio paese o

dai miei libri. Mi trovavo allora in Germania, e [...] l'inizio dell'inverno mi bloccò in un accampamento dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse e non avendo, per fortuna, preoccupazioni o passioni che mi angustiavano, rimanevo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri<sup>21</sup>.

Nella stessa solitudine si aprono le *Meditazioni di Filosofia prima*, pubblicate nel 1641. Anche in questo caso, Cartesio non cerca la verità attraverso il dialogo, alla maniera platonica, non segue la concezione che lega il sorgere della domanda filosofica ad una questione particolare su cui si vuole trovare un accordo, ma sceglie la via di

una meditazione *solitaria* che sorge da se stessa e che si lascia unicamente guidare dall'esigenza di *liberarsi* da ogni falsa opinione per potersi appropriare di un sapere certissimo [...]. La sfiducia nel sapere tramandato e comunemente condiviso si è irrigidita nel gesto filosofico del dubbio metodico ed il filosofo deve abbandonare il terreno del dialogo per cercare da solo il cammino<sup>22</sup>.

Nell'itinerario delle *Meditazioni* – diverso e più radicale di quello del *Discorso*, in cui non compare la figura del genio maligno – via via viene posta nella sospensione del giudizio non solo l'*episteme* delle scienze, ma anche la *doxa* dell'esperienza comune, fino ad ipotizzare che Dio stesso ci abbia creati proprio così, come soggetti votati all'errore, cosa che tuttavia ripugna all'idea di un Dio buono, e che Cartesio mette momentaneamente da parte per tornare poi sull'argomento nella terza meditazione. E tuttavia, se l'idea di un Dio perfetto impedisce di pensarlo come ingannatore, pure questa strana idea risorge immediatamente dopo sotto la maschera del notissimo *genius aliquid malignus*, non meno potente ed astuto che ingannatore, che potrebbe avere impiegato tutta la sua abilità per distoglierci dal vero. Si tratta, come si sa, di uno stratagemma metodologico, ma non per questo da sottovalutare nel suo valore metafisico: la sospensione del giudizio che ne deriva è un gesto distruttivo, ma è insieme anche «l'espressione di una libertà che prelude ad una costruzione nuova e definitivamente fondata»<sup>23</sup>. Posso dubitare di ciò che penso ed esperisco, ma non di pensare ed esperire. È noto che nella seconda delle *Meditazioni*, Cartesio propone così il suo ragionamento:

mi sono persuaso che assolutamente nulla esiste al mondo: né cielo, né Terra, né menti, né corpi; forse che allora non esisto neanch'io? Al contrario, esisteva certamente, se mi sono persuaso di qualcosa. Ma esiste

un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre. Senza dubbio, allora esisto anche io, se egli mi fa sbagliare, e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa. Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente<sup>24</sup>.

*L'ego sum, ego existo*, in quanto verità certa, non è frutto di un sillogismo, ma è il rinculo, per così dire, del dubbio lanciato come anatema su ogni cosa. In effetti sembra che proprio *l'ego sum*, raggiunto a partire dalla posizione di un genio maligno che rinchiude la mente nella sua solitudine metafisica indubitabile, costituisca il *sum* dell'*ego*, appunto, *contra mundum*. *L'ego*, pertanto, pur a partire dalla preoccupazione epistemologica che guida il pensiero di Cartesio, non si pone semplicemente come mero pensiero, quanto come volontà libera<sup>25</sup>, di proporzioni immense: «Dio ci ha dato una volontà senza limiti. Così è principalmente a causa di questa volontà infinita che è in noi, che si può dire che ci ha creati a sua immagine»<sup>26</sup>. Poiché è infinita, questa volontà può essere detta libera. La libertà dell'arbitrio, o più direttamente, il libero arbitrio, a giudizio di Cartesio, è una nozione primitiva, né più né meno di quella dell'infinito, con la quale si confonde, ma, come tutte le nozioni primitive, risponde ad un dato d'esperienza. E l'esperienza ci dice che:

in me non c'è niente altro di tanto perfetto o grande che io non intenda poter essere ancora più perfetto o più grande. Infatti, se considero ad esempio la facoltà di intendere, riconosco subito che essa è in me molto esigua e finita [...]. Allo stesso modo, se esamino la facoltà di ricordare, o di immaginare, o qualsiasi altra, non ne trovo assolutamente alcuna che non intenda tenue e circoscritta in me, immensa in Dio. C'è solo la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio, che sperimento in me tanto grande da non poter apprendere l'idea di nessuna altra più grande<sup>27</sup>.

Proprio per questo essa eguaglia, a modo suo, quella stessa di Dio, tanto da poter far dire a Cartesio che «è soprattutto attraverso di essa che intendo di portare in me una certa immagine e somiglianza di Dio»<sup>28</sup>. Indubbiamente, la volontà è «senza paragone più grande in Dio che in me, sia in ragione della conoscenza e della potenza che ad essa sono congiunte e la rendono più solida ed efficace, sia in ragione dell'oggetto, poiché essa si estende ad un numero maggiore di oggetti»<sup>29</sup>. Ma questa inferiorità le viene dall'intelletto, che non le presenta mai se non un esiguo numero di cose da



volere, oppure dal corpo, tramite il quale essa deve passare per agire. Ma «considerata in sé formalmente e precisamente, non sembra più grande [in Dio che in me]»<sup>30</sup>.

E, per andare più a fondo, in che consiste questa volontà?

In questo soltanto, che possiamo fare o non fare (ossia, affermare o negare, ricercare o fuggire) una stessa cosa, o, piuttosto, in questo soltanto, che siamo portati verso quel che l'intelletto ci propone di affermare o di negare, ossia di ricercare o di fuggire, in modo tale da non sentirci determinati a ciò da alcuna forza esterna<sup>31</sup>.

Questa libertà, come potrebbe suggerire il testo, non deve tuttavia essere intesa come mero esonero da costrizione, cioè nella sola *spontaneità* dei nostri atti. Piuttosto essa implica una «potenza reale e positiva di autodeterminarsi»<sup>32</sup>. Essa, in altre parole, quasi come Dio, che è *causa sui*, è fonte dei propri atti, in quanto questi dipendono esclusivamente da essa. Nulla di esterno ad essa può costringerla a volere né impedirglielo. Ciò che ne sottolinea, assieme alla illimitatezza, la sua *indipendenza*. La quale si manifesta, soprattutto, come sostiene Jean Laporte, in una «*indifferenza d'elezione* – il potere, quale che sia la nostra propensione verso una soluzione, di scegliere in contrario»<sup>33</sup>.

Il primato della libertà risulta evidente ne *I principi della filosofia*, pubblicati nel 1644, lì dove la certezza della libertà è il fondamento su cui si può costruire l'*ego cogito, ergo sum*, che segue<sup>34</sup>. Dopo aver messo in dubbio anche le dimostrazioni matematiche ed i principi ritenuti per sé noti, giustifica questa presa di posizione introducendo la figura di Dio onnipotente dal quale noi uomini siamo stati creati. E prosegue così:

Non sappiamo, infatti, se egli non ci abbia forse voluto creare tali che ci sbagliamo sempre, anche in ciò che ci appare notissimo; giacché questo non sembra essere stato meno possibile dello sbagliarsi talvolta: cosa che abbiamo sopra notato che accade. Se poi vogliamo fingere che non veniamo da un Dio onnipotente, ma da noi stessi, o da chiunque altro: ebbene, quanto meno potente sarà l'autore che assegneremo alla nostra origine, tanto più sarà credibile che noi siamo tanto imperfetti da sbagliare sempre. Ma già fin d'ora, da chiunque noi infine veniamo, e per quanto costui sia potente, per quanto sia fallace, cionondimeno facciamo esperienza che c'è in noi questa libertà per cui possiamo sempre astenerci dal credere quelle cose che non sono certe e scandagliate fino in fondo; e possiamo così badare a non commettere mai errori<sup>35</sup>.

La figura del genio maligno, come si evince, è stata rimossa, ma rimane quella di un *Deus omnipotens et absconditus*, tanto misterioso da non poter sapere, almeno per via di lume naturale, se egli sia o meno fallace. Contro la possibilità dell'inganno proveniente da «chiunque noi infine veniamo (!)» e del conseguente errore nostro, sorge la libertà, certa di potersi astenere dal credere cose incerte e non scandagliate a fondo, obbedendo quindi alla ragione<sup>36</sup>. Questa certezza viene immediatamente *prima* del famoso *ego cogito, ergo sum*. Di essa, sostiene ancora Cartesio, «noi siamo così consapevoli, che non v'è nulla che comprendiamo in modo più evidente e perfetto»<sup>37</sup>. La lotta contro il genio maligno, secondo quanto qui richiamato, si direbbe una lotta interna all'*ego*, quasi si tratti della stessa lotta che Sant'Ignazio di Lojola propone nei suoi *Esercizi spirituali* fra lo spirito buono e lo spirito cattivo, nemico del nostro bene e della salute eterna, ma trasposta su di un altro piano<sup>38</sup>. Tale lotta, ultimamente, prova che «dal primo all'ultimo momento del suo esercizio, il libero arbitrio, considerato in se stesso, manifesta un'attività che si sottrae all'analisi come pure alle direttive dell'intelletto»<sup>39</sup>. Esso dà così prova di sé a se stesso. Come scrive Cartesio a Mesland:

sempre ci è possibile infatti ritrarci dal perseguire un bene conosciuto chiaramente, o dal dare il nostro assenso ad una verità evidente, purché soltanto pensiamo che sia un bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio<sup>40</sup>.

Tutto questo suggerisce che l'*ego*, nel cammino che gli permette di giungere al *sum*, non sembra porsi tanto e solo come mero pensiero, quanto come libertà che, metodicamente, attesta prima di tutto se stessa, come condizione di possibilità di un retto pensare. È questa libertà che sceglie di dubitare, ed è sempre questa libertà che resta presupposta nel momento in cui essa si lascia disciplinare da una ragione che ha come regola di assentire solo a ciò che si presenta con evidenza, pur potendo la libertà sospendere il giudizio anche di fronte all'evidenza. È la libertà dell'*ego*, pertanto, che si afferma nel *sum* – prima del *cogito* – come libertà assicurata a se stessa, padrona di sé, perché certa di sé, trasparente a se stessa. Nessuna fessura la separa da sé: è, appunto, *in-divisa*, pienamente aderente a se stessa, senza residui<sup>41</sup>. Essa costituisce l'uomo nella sua somiglianza con Dio e consiste in una radicale indipendenza, come sostiene Cartesio nella quarta meditazione, più sopra richiamata. Nella perfetta indipendenza dal mondo l'*ego*, pura libertà indivisa e padrona di sé, si afferma *contra mundum*.

A tutto questo si aggiunga che Cartesio vive con orgoglio la novità del suo pensiero<sup>42</sup>, sia nella finta modestia con cui apre il *Discorso sul metodo*, sia in precise affermazioni che dicono di sé: prima di me nessuno (*nemo ante me*)<sup>43</sup>, Cartesio si affanna dall'un lato a sminuire, limitare, occultare ogni antecedente, come Isack Beeckman, suo ispiratore su alcuni temi chiave quali il meccanicismo, il copernicanesimo, l'idea che Dio abbia creato il mondo secondo parametri quantitativi, e altro<sup>44</sup>; e dall'altro si affanna a confutare le obiezioni degli autori più diversi, non evitando toni anche dispregiativi verso alcuni di coloro con cui discuteva<sup>45</sup>. Per non parlare dei teologi nemici e degli scolari infedeli<sup>46</sup>. Egli stesso, da questo punto di vista, si presenta secondo la postura dell'*ego contra mundum*.

### 3. All'ombra del “maligno”: il gioco della libertà in Cartesio e Marlowe

Christopher Marlowe (1564-1593) compose il suo *Doctor Faustus*<sup>47</sup> negli ultimi anni della sua breve vita, conclusasi in circostanze oscure. Alcuni critici sostengono che l'opera datata prima del 1590, altri propendono per considerarla la sua ultima opera teatrale delle sette che scrisse negli ultimi suoi sette anni trascorsi a Londra. L'opera venne stampata postuma in due versioni corrotte, una ridotta del 1604 (testo A) e una del 1616 (testo B) con censure e aggiunte attribuite a due autori minori, William Birde e Samuel Rowley. Non ci troviamo, pertanto, di fronte ad un'opera coeva con quelle di Cartesio. E tuttavia la presenza del “maligno” in un caso e nell'altro, mi pare, possa essere quell'elemento comune che ci permette di cogliere, anche in questo caso, le due anime dell'individualismo di cui più sopra dicevo.

Una prima osservazione è di carattere letterario. Cartesio, sia nel *Discorso* che nelle *Meditazioni* usa, in genere, la prima persona singolare, e anche, ma come *plurale majestatis*, la prima persona plurale. Di tono più trattatistico sono i *Principi*, in cui è prevalente la prima persona plurale, anche se qualche ricaduta nella prima persona singolare pure rimane. In ogni caso, quando Cartesio racconta di sé e ragiona, prendendo il suo caso personale come esemplare, comunque ci fa trovare di fronte ad un lungo monologo. Una cosa analoga succede nel *Doctor Faustus*, non nel senso che spariscano i dialoghi, ma almeno nel senso che sono i monologhi di Faust ad essere i punti più densi della tragedia, lì dove Marlowe riesce a dare il meglio della sua scrittura. Non sempre, del resto, Faust parla in prima persona singolare, ma spesso usa la seconda persona, quasi dialogasse con se stesso. Rilevante, tuttavia, per quanto capisco, è il monologo che, in entrambi i casi, fa emergere un chiaro tratto individualistico già nel modulo letterario prescelto.

Proseguo con le analogie. Si direbbe che la scena di inizio del *Doctor Faustus*, subito dopo il Coro I di ingresso, sia alquanto analoga alla descrizione di Cartesio nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, più sopra richiamata. Anche Faust se ne sta chiuso nel suo studio e, come il Cartesio della prima parte del *Discorso*, passa in rassegna le varie discipline, non per cercare in quale di essa si possa ritrovare un metodo certo di conoscenza, ma per decidere a quale di essa votarsi: «Decidi i tuoi programmi, Faust, comincia / a sondare a fondo ciò che professerai»<sup>48</sup>. Così Faust prende in considerazione la logica, la medicina, la giurisprudenza e la teologia, per scegliere alla fine la «metafisica dei maghi»<sup>49</sup>, i libri di negromanzia che Cartesio pure conosce, poiché annota, sempre nella prima parte del *Discorso*, che, non contento delle scienze che gli insegnavano, aveva consultato tutti i libri che gli erano capitati tra le mani, anche quelli che trattavano delle «scienze ritenute le più curiose e rare»<sup>50</sup>. Ma mentre Cartesio li lascia da parte, Faust ne rimane affascinato. Viene colto da un'ebbrezza<sup>51</sup> che rasenta il delirio di onnipotenza quando dice a se stesso:

O quale mondo di profitto e di delizia  
di potere di onore e onnipotenza  
è promesso a un artefice d'ingegno!  
Tutto ciò che si muove tra i poli fermi  
sarà ai miei ordini<sup>52</sup>.

Si tratta dell'ebbrezza derivante da una libertà che prova a vivere interamente se stessa, fino in fondo, in una *hybris* che sembra aver scoperto la strada per varcare ogni limite. Certo, come sostiene la D'Agostino, «a seconda del codice di decifrazione che si adotta, il progetto di Faust può essere letto come una colpa o come una virtù, come saggezza o come follia»<sup>53</sup>. L'impressione che io colgo è che, se di follia si tratta, si tratta di una follia che parla della libertà come di una *volontà di eccedenza* rispetto a ciò che ordinariamente si incontra nel mondo.

L'analogia può andare avanti rilevando un ulteriore elemento di comunanza, che riguarda il gioco della libertà tra affermazione di se stessa e vincolo ad altro. Ho cercato più sopra di mostrare che per Cartesio la libertà è condizione di possibilità della ragione, la quale tuttavia, da parte sua, vincola la libertà alle sue regole: «Cartesio vuole un punto d'appoggio, un angolo caldo e sicuro vicino alla stufa [... della sua camera]. La certezza della verità è non andar oltre, è non avventurarsi, è rimanere al sicuro vicino alla stufa dell'intelletto»<sup>54</sup>. Per questo la libertà non deve andare oltre, non deve eccedere. Per Cartesio, la ragione rappresenta «il freno che trattiene la licen-

ziosità della volontà, ove essa oltrepassi i limiti della ragione. La ragione è non-libertà. Esclude più di quanto include»<sup>55</sup>. Se la libertà può sospendere il giudizio anche di fronte all'evidenza e può acconsentire anche al non evidente, andando oltre la mera ragione, si lascia tuttavia vincolare non dalla pleora delle regole della logica, ma da alcuni fondamentali precetti<sup>56</sup> cui obbedire, supponendo, affianco a questi, che governavano il rigore del ragionamento, il principio cardine di non contraddizione. Questo *ordine* del ragionare, tanto tassonomico quanto regolativo, ci dice però una cosa: che la ragione non può che essere monovalente, per così dire, poiché si muove nell'universo dell'*aut-aut*. Solo così si possono raggiungere punti fermi, evidenze chiare e distinte. Anche nel *Doctor Faustus* assistiamo ad un progressivo vincolarsi della libertà. E anche qui assistiamo ad una progressiva inversione di posizione e di potere, poiché nel momento in cui Faust sceglie la magia come via del compimento di ogni suo desiderio – la magia gli darà infatti tutto ciò che brama e scioglierà tutti i suoi dubbi (!) – la sua libertà si lascia irretire dalla magia, con quanto promette, e si impadronisce di lui: «È la magia, la magia che m'ha sedotto»<sup>57</sup>. Come bene dice la D'Agostino,

nella sua scelta Faust è insieme attivo gettandosi con *hybris* nella magia e assumendo tutte le responsabilità dell'azione, e passivo, perché nessuno in quel contesto spirituale sfugge alle trame del diavolo che è l'ingannatore di professione<sup>58</sup>.

Una libertà che si nutre della sua eccedenza cade sotto il potere della magia, che, in Marlowe, viene nobilitata come metafisica<sup>59</sup>, nel senso etimologico di scienza delle cose sovrannaturali, poste al di là della natura. Ma la libertà faustiana, che varca i limiti della natura e si porta in un oltre di cui non riesce a vedere i confini e misurarne la portata, rapita dalla magia, viene ad assumere una posizione ambivalente, tipica della tragedia: non *l'aut-aut*, ma *l'et-et* governa l'intreccio tragico, poiché la libertà, proprio nel momento in cui si mostra in tutto il suo spessore, diventa artefice del suo suicidio. Così mentre la libertà in Cartesio rimane padrona dei passi che compie, proprio vincolandosi alla ragione, in Faust la libertà deborda verso un al di là di se stessa che sfugge al suo potere<sup>60</sup>. Sicché, come nella tragedia greca, non è tanto l'agente a spiegare l'azione, quanto l'azione che, rivelando a cose fatte il suo significato autentico, ricade sull'agente, svelandogli ciò che egli è e ciò che ha compiuto senza rendersene conto, accecato dall'ebbrezza del suo gesto titanico.

In questa cornice è da inquadrare la figura del *genio maligno* per Cartesio e del personaggio di *Mefistofele* per Faust. Partiamo da Cartesio. Come

visto più sopra, la figura del genio maligno compare nelle *Meditazioni* e si accompagna ad un ragionamento su Dio che, al contrario, è presente sia nel *Discorso* che nelle *Meditazioni* che nei *Principi*. Mi pare che proprio quanto scritto nei *Principi* ne sia l'attestazione più chiara<sup>61</sup>. Un possibile collegamento con il nominalismo francescano del XIV secolo mi pare ben colto dal Blumenberg, che così scrive:

il Dio nominalistico non è il *genius malignus*, ma solo il Dio che non dà all'uomo la certezza di non esserlo. Il *deus absconditus* e *deus mutabilissimus*, non vincolato alla propria bontà e affidabilità al di fuori delle condizioni di salvezza rivelate, poteva essere messo in conto filosoficamente solo come se egli fosse, per la certezza umana del mondo, il *genius malignus*<sup>62</sup>.

Certo, si obietterà, non si può dimenticare che si tratta di una finzione metodologica. Questo non lo nego, ma l'artificio cartesiano manifesta qualcosa di più rilevante, poiché la libertà umana pone se stessa come diffidente verso una figura divina divenuta imperscrutabile, che, quindi, *potrebbe* anche ingannarci. Certo, Cartesio, grazie a questa finzione, riesce a raggiungere un obiettivo notevole, che è quello di aprire una strada in mezzo allo scetticismo imperante dell'epoca<sup>63</sup>. Ma il prezzo pagato è altissimo, poiché, nonostante ripercorra più avanti, sia pure a suo modo, la via anselmiana, si vede bene come la figura divina venga a confondersi con quella diabolica, ingannatrice per eccellenza. Sicché non mi pare errato scovare in quello che dice il testo, al di là delle intenzioni dell'autore, una legittimazione della libertà dell'*ego* che si pone *contra mundum*, includendo in questo anche Dio:

così dunque, mentre rigettiamo tutto ciò di cui possiamo in qualche modo dubitare, e anzi fingiamo che sia falso, supponiamo bensì facilmente che non v'è un Dio, non v'è un cielo, non vi sono corpi; e inoltre che noi stessi non abbiamo mani, né piedi, insomma non abbiamo corpo alcuno; ma non per questo possiamo supporre che noi, che pensiamo ciò, non siamo nulla: è assurdo, infatti, ritenere che ciò che pensa, per il tempo stesso nel quale pensa, non esista. E pertanto questa conoscenza: 'io penso, dunque sono', è tra tutte la prima e la più certa che si presenti a chi filosofi con ordine<sup>64</sup>.

In questo senso si compie la svolta della filosofia moderna che si è soliti iniziare con il pensiero di Cartesio. In lui il tema antropologico subentra al tema teologico che domina la filosofia medievale. Egli si direbbe concludere un cammino che, iniziato con Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, trova in

lui una sistemazione che influenzerà il prosieguo del pensiero occidentale. Il progetto scolastico di una relazione pacifica tra fede e ragione muore già con il nominalismo, e, dopo l'avvento del luteranesimo, troverà la sua fine definitiva. Il risultato più evidente, per quanto qui ci riguarda, sarà quello di porre filosoficamente la figura di Dio come presunto rivale della libertà umana individuale, o feticcio antropologico, o avviatore del movimento cosmico che prosegue da sé, o ancora, tutt'al più, come un elemento, tra gli altri, dell'esperienza culturale dei vari gruppi umani. Ogni teologia razionale o metafisica, nel senso classico, sarà preclusa, e diventerà possibile al massimo una filosofia della/e religione/i, di cui il primo protagonista sarà Spinoza.

Questa sfida lanciata al Dio cristiano percorre anche le pagine del *Doctor Faustus*, allorché, dopo nemmeno cento versi, e in opposizione all'avvio della tragedia, riemerge il modello medievale faustiano, quello dell'uomo scisso e conteso tra il bene e il male, con l'apparizione dei due angeli, quello buono e quello cattivo. La tragedia marlowiana si sviluppa, tuttavia, in modo da interiorizzare nell'eroe tragico gli elementi della moralità medievale<sup>65</sup>, invertendone però la valenza! Infatti lo spazio del valore *bene*, quello dell'angelo buono,

diventa la sfera dominata dal dio nascosto, tirannico, e dal suo dogma, cioè la sfera della predestinazione inaccettabile, della servitù e della privazione; e [... lo spazio del valore *male*, quello dell'angelo cattivo,] per converso il campo della libertà e della positività come possesso, piacere, conoscenza, ecc.<sup>66</sup>.

Il modello medievale, in tal senso, sembra attrarre più volte, con la sua forza di gravità, la novità introdotta dalla tragedia di Marlowe, tant'è che la trama potrebbe ridursi ad una serie di conati impotenti di Faust a rimettere in discussione la scelta fatta inizialmente, seguiti però ogni volta dal riaffermarsi della tendenza opposta, quella della fedeltà alla scelta compiuta. Quando Faust, all'inizio della scena terza del primo atto, si rivolge a Lucifero e ai quattro diavoli, apparsi in alto sul palcoscenico, entra in scena Mefistofele, al quale viene ordinato da Faust di cambiare immediatamente aspetto e di apparire nelle sembianze di un vecchio frate minore, in evidente polemica con il cattolicesimo. E quando Mefistofele esce di scena per cambiare sembianze, Faust commenta:

Sono davvero potenti le mie parole celesti!  
Chi non vorrebbe eccellere in quest'arte?

Com'è docile questo Mefistofele,  
com'è ubbidiente, com'è umile  
sotto il mio forte incanto.  
Ormai Faust, sei un mago laureato  
se dai ordini al grande Mefistofele.

Il quale non può evitare, nostalgicamente, un tuffo nel passato, quando ricorda di aver visto il volto del Signore e di sapere cos'è il cielo. Di fronte a questa debolezza, Faust lo rimprovera con parole che hanno tutta la potenza di chi si erge titanico dinanzi al soprannaturale, e oppone al sistema teocentrico una visione tutta antropocentrica:

Impara da Faust a essere forte come un uomo  
e disprezza la felicità che hai perduta<sup>67</sup>.

*Learne thou of Faustus manly fortitude*, recita il testo inglese, in una *hybris* esaltata ed esaltante. La cosa è confermata all'inizio del secondo atto, quando per Faust è chiara la sua sorte e, nonostante una voce all'orecchio gli sussurri di rinnegare la magia e di tornare a Dio, dice sprezzante:

A Dio? Ma Dio non ti ama.  
Il dio che servi è il tuo desiderio (*appetite*)  
e in esso è piantato l'amore del diavolo<sup>68</sup>.

Il «*Consummatum est*»<sup>69</sup> che segue più avanti, ripetendo le parole di Cristo sulla croce, non è solo e tanto blasfemia, quanto consapevolezza lacerante di un atto che, col suo peso enorme, merita, si direbbe, quelle parole solenni: esse sole sembrano dare il senso della grandezza e della inesorabilità di una scelta che diventa destino<sup>70</sup>: «le cose profonde che attirano spiriti arditi / a esperire ciò che il cielo ha proibito», sono state quelle che Faust ha desiderato e scelto, pagando con la dannazione eterna<sup>71</sup>.

#### 4. Conclusioni

Tirando le somme di questo confronto, mi pare di poter sottolineare come l'enfasi antropologica, tipica della Modernità, si declini in questi nostri autori in una chiara prospettiva individualista. L'uomo moderno, sia nella via razionalista che nella via irrazionalista – in questo caso, tragica – viaggia da solo, si direbbe. Solitario pensa, come Cartesio, solitario combatte e vive come Faust. E tuttavia questa esplosione dell'*ego*



che emerge dalla vita corporata del Medioevo, si declina diversamente. Il razionalismo cartesiano, come ogni razionalismo, non riesce ad evitare di diventare sistema chiuso, rigido depositario di verità chiare e distinte: spiegazioni univoche del mondo che sono in grado di dare risposte ad ogni domanda, chiudendo il *mundum* entro i confini dell'*ego*, che diventa sua condizione costitutiva di possibilità. Dio resta una remota presenza di difficile collocazione, fino a diventare mera idea o mero postulato etico con Kant. Ma se il razionalismo aborrisce ogni ambiguità e trova un posto per ogni cosa, mettendo ogni cosa al suo posto, non è così per la via tragica che ci propone il teatro elisabettiano di fine Cinquecento. L'istanza individualista, presente nella sua enormità, sfida cielo e inferi, e si fa luogo di un conflitto inesausto. L'*ego* appare in tutta la sua problematicità irriducibile al concetto, portando sulla scena il suo ermetico e sacrale mistero. Così come il *mundum* appare abitato da forze non così facilmente dominabili dall'*ego*: esso è ambiguo e irriducibile ad un significato univoco. Da questo punto di vista, se in Cartesio la libertà si lascia limitare dalla ragione, in Marlowe essa esplode nel ripetuto «*I will*» che costella i versi del dramma. Il *Doctor Faustus* di Marlowe, pertanto, sollecita il discorso verso il bisogno di dare corpo al desiderio, all'ignoto, alla follia, di portare all'aperto il lato oscuro e caldo della coscienza umana, contrapponendolo al lato luminoso e freddo della *reine Vernunft*. Faust, come don Chisciotte, se di primo acchito può apparire perduto nel suo destino infernale, si fa paladino proprio di quelle passioni smisurate, di quella *hybris* che il razionalismo sembra voler addomesticare. Faust diventa una cartina al tornasole per rivelare l'inganno di una ragione troppo sicura di se stessa, e che alla fine vuole incasellare ogni cosa.

La sapienza tragica pone soltanto un interrogativo che risulta da tutti gli interrogativi di cui vive e in cui si riscatta il personaggio che domina la scena. All'uomo, per vivere, è necessario avere delle certezze, e poter spiegare e giudicare. Ma il tragico sa che la verità è inattuabile, e che il mondo in cui l'uomo escluso dal vero per sempre viene gettato può solo mostrarsi in una forma enigmatica che rende necessaria un'interpretazione ininterrotta, che è, a sua volta, un interrogarsi senza fine<sup>72</sup>.

Quello che sostiene la D'Agostino è vero e, personalmente, mi trovo affascinato dalle figure tragiche che hanno abitato anche l'ambito filosofico: basti ricordare il solo Friederich Nietzsche. Tuttavia non vorrei indulgere ad un tragicismo che terremota ogni certezza, segando il ramo sul quale sta seduta la vita umana. Qui la D'Agostino pecca proprio dello

stesso peccato che rimprovera al razionalismo, quello di porre l'*aut-aut*. Se *la verità* è inattuabile, *la verità* resta l'ideale regolativo di ogni ricerca umana, anche di quella tragica. E la presunta condanna ad un interrogarsi senza fine pure riesce, in una misura semplicemente umana, a trovare qualche risposta che renda la vita vivibile, cosa che non è affatto esclusa dalle possibilità umane.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Puttini a rilievo e paesaggi dipinti con architetture* - 1790-1810 - ceramica modellata a stampo e a barbottina, invetriata, cm 43 x 20 x 20 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino - piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

<sup>1</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905, 1944), con *La storia di una controversia*, di E. FISCHOFF, *Introduzione* di G. Galli, Rizzoli, Milano 2002<sup>12</sup>, nota 23, p. 251.

<sup>2</sup> J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia (1860, 1869)*, edizione integrale, con *Introduzione* di L. Gatto, Newton Compton, Roma 2020. «La prima trattazione importante dei concetti impliciti nei termini individuale e individualità si trova nello studio, ancora oggi classico, di Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). La seconda delle sei parti dell'opera, intitolata *Lo svolgimento dell'individualità*, tratta del contrasto tra gli uomini delle società più antiche e il fiorire senza precedenti della "libera personalità" nell'Italia del Rinascimento e specialmente a Firenze», I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno. Faust, don Chisciotte, don Giovanni, Robinson Crusoe* (1996), Donzelli, Roma 2007<sup>2</sup>, p. 105. Il volume del Burckhardt è stato rieditato in tedesco nella *Gesamtausgabe* di 14 voll., edita dalla Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1929-1934, come vol. V. Sulla figura di Burckhardt, si veda l'opera di K. LÖWITZ, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia* (1984), Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>3</sup> E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 9.

<sup>4</sup> Cfr. A. PIEPER, *Individuo*, in H. KRINGS, H.M. BAUMGARTNER, CH. WILD (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia* (1973-1974), 3 voll., Queriniana, Brescia 1982, vol. II, pp. 1029-1038; S. CREMASCHI, P. BARROTTA, *Individualismo*, e G. MORRA, G. DELLA NORA, *Individuo*, in *Enciclopedia filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. VI, alle voci.

<sup>5</sup> Cfr. CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle idee*, Sansoni, Firenze, 1977 alla voce *Individualismo*.

<sup>6</sup> J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, cit., pp. 113-114. Si tratta dell'inizio della parte seconda dedicata a *Lo svolgimento dell'individualità*. Mi pare rilevante che Burckhardt richiami anche le figure di alcune donne, di cui abbiamo notizia nelle loro biografie, come Giovanna Malatesta, Paola Gonzaga, Orsina Torella, Bona Lombarda, Riccarda d'Este e le donne più importanti della famiglia Sforza. «Fra esse c'è più d'una *virago*, cui non manca nemmeno l'ultimo perfezionamento dell'individualità, una elevata cultura umanistica», p. 114, nota 4.

<sup>7</sup> E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (2002), Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 7.

<sup>8</sup> J. LE GOFF (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, 2005<sup>18</sup>, p. 3.

<sup>9</sup> E. GARIN (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, 2002<sup>5</sup>, pp. 1-2. Sul concetto di "uomo del Rinascimento", si veda l'ampia trattazione di A. HELLER, *L'uomo del Rinascimento. La rivoluzione umanista* (1967), pgreco, Milano 2013, edizione che ripropone in copia anastatica l'edizione del 1977 de La Nuova Italia di Firenze.

<sup>10</sup> I. BERLIN, *Libertà* (2002), Feltrinelli, Milano 2005, p. 179. Nella nota 17 della stessa pagina, l'autore aggiunge che «la fede cristiana (nonché ebraica e musulmana) nell'autorità assoluta delle leggi divine o naturali, o nell'uguaglianza di tutti gli uomini al cospetto di Dio, è molto diversa dalla fede nella libertà di vivere come si preferisce».

<sup>11</sup> I. BERLIN, *Libertà*, cit., p. 184.

<sup>12</sup> R. VILLARI (a cura di), *Luomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, 2001<sup>2</sup>, pp. IX-X.

<sup>13</sup> «Si può parlare di un individualismo *razionalistico*, che trae origine dal diritto naturale svincolato dal fondamentalismo cristiano, e di un individualismo *irrazionalistico*, che scaturisce dall'esigenza di libertà della fede e della cultura di fronte all'onnipotenza dello Stato», E. TROELTSCH, *L'essenza dello spirito moderno* (1907), in *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 127-174, qui p. 137. Nel caso dell'individualismo razionalistico prevale il principio dell'uguaglianza naturale degli individui e l'esigenza di uno Stato capace di realizzare gli scopi vitali del singolo: siamo già in una fase in cui il liberalismo ha mostrato il fianco alla critica, in quanto dottrina che tutela solo la borghesia. La democrazia di Rousseau rientra in questo spirito, come tutte le dottrine che seguiranno fino alla socialdemocrazia. Nel caso dell'individualismo irrazionalistico prevale il presupposto di una totale libertà della vita che deve essere difesa dall'onnipotenza dello Stato e deve essere guidata alla propria realizzazione. Un progetto realizzabile solo a condizione di poter controllare costantemente lo Stato stesso affinché renda sempre possibile una tale libertà, o a condizione che lo Stato sia ridotto ad uno "Stato minimo", «ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti», come recita Robert Nozick nel

suo *Anarchia, Stato e utopia* (1974), Le Monnier, Firenze 1981, p. 353. Per una storia del liberalismo, si vedano: P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo* (1987), a cura di A. Campi e G. De Ligio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992, 2004; D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>14</sup> I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno*, cit., p. 106.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>16</sup> Come Galileo Galilei, Cristoforo Colombo, Caravaggio e altri, che si vivono come protagonisti di imprese rischiose e nuove, rispetto al passato.

<sup>17</sup> I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno*, cit., p. 107.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>19</sup> J. Campbell, *La grande bugia. La necessità e l'utilità della menzogna in natura, nella storia, nella politica, in amore e nelle arti* (2001), Garzanti, Milano 2002, p. 97.

<sup>20</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo e Saggi*, in *Opere 1637-1649*, edizione bilingue, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 41-43.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>22</sup> P. SPINICCI, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000, p. 66.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>24</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, in *Opere 1637-1649*, edizione bilingue, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 713-715.

<sup>25</sup> Per Cartesio il libero arbitrio o libertà e la volontà sono una medesima cosa: «non c'è nessuno che, allorché consideri solo se stesso, non sperimenti che volontario e libero sono una sola e identica cosa», R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Terze obiezioni e risposte*, XII, p. 937.

<sup>26</sup> *Lettera a Mersenne*, 25 dicembre 1639, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, edizione bilingue a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 1105.

<sup>27</sup> *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Quarta meditazione*, p. 755.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 757.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*. Cfr. anche R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 35, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 1735.

<sup>32</sup> *Lettera a Mesland*, 2 maggio 1644, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1913.

<sup>33</sup> J. LAPORTE, *Il razionalismo di Descartes* (1945), intr., trad. e note di M.V. Romeo, Morcelliana, Brescia 2016, p. 340.

<sup>34</sup> Si vedano, dopo l'enunciazione del *cogito*, le considerazioni in R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 37 e 39, in *Opere 1737-1649*, cit., pp. 1735 e 1737.

<sup>35</sup> R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 5-6, in *Opere 1737-1649*, p. 1715. In I, 7 si sostiene: «così dunque, mentre rigettiamo tutto ciò di cui possiamo in qualche modo dubitare, e anzi fingiamo che sia falso, [...] non per questo possiamo supporre che noi, che pensiamo ciò, non siamo nulla: è assurdo, infatti, ritenere che ciò che pensa, per il tempo stesso nel quale pensa, non esista. E pertanto questa conoscenza: 'io penso, dunque sono' è tra tutte la prima e la più certa che si presenti a chi filosofi con ordine».

<sup>36</sup> Per Cartesio la teoria dell'errore gioca tutto su questo vincolo. Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Meditazione IV. Il vero e il falso*, pp. 751-763.

<sup>37</sup> R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 41, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 1739.

<sup>38</sup> Cfr. I. DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone s.j., Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988. Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola furono tradotti in lingua latina dal p. Andrea Freux, umanista di chiara fama e approvati da Papa Paolo III con il Breve *Pastoralis officii* il 31 luglio 1548. Il riferimento al pensiero di Ignazio di Loyola – in generale e per quanto riguarda il genio maligno – mi pare possa essere pertinente, anche se non documentato né nelle biografie, né nelle lettere. Cartesio era un credente e aveva studiato presso il Collegio gesuita di La Flèche per circa nove anni, dalla Pasqua del 1605 all'agosto del 1613, secondo le tesi più accreditate. Ignazio, nei suoi esercizi, punta sulla insostituibilità dell'*esperienza personale*, pur se guidata da colui che dà gli esercizi. Colui che segue gli esercizi è chiamato ad *isolarsi*, o meglio, a seguire Gesù nel deserto. «Lontano dal proprio ambiente di lavoro, nella serenità e nella pace, rifletterà, in distensione e libertà – ma anche con impegno e generosità – sull'esistenza e sulla maniera di realizzarsi nel migliore dei modi», P. SCHIAVONE, *Introduzione*, in I. DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., p. 11. Si noti inoltre come, secondo Ignazio, per cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita bisognerà

servirsi soprattutto dell'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni, quasi fosse, appunto, un *metodo*, fatto di vere e proprie *regole*, tra cui spiccano, tra le *Regole per avvertire e conoscere in qualche modo i vari movimenti che avvengono nell'anima*, ad esempio, la regola 2<sup>a</sup> b: «è proprio del cattivo spirito rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti» (n. 315, p. 223); la regola 12<sup>a</sup> b: «è proprio del nemico indebolirsi, perdersi d'animo e indietreggiare con le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali si oppone con fermezza alle sue tentazioni» (n. 325; p. 231). Come pure tra le *Regole utili allo stesso scopo attraverso un maggiore discernimento degli spiriti*, ad esempio, la regola 5<sup>a</sup>: «Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri» (n. 333, p. 236); la regola 6<sup>a</sup>: «[...] conviene molto esaminare subito il corso dei buoni pensieri che egli [il nemico della natura umana] le suggerirà e l'inizio di essi e come, a poco a poco, cercò di farla scendere dalla soavità e dal godimento spirituale in cui si trovava, fino a trascinarla al suo intento depravato. b. Questo affinché per mezzo di tale esperienza, fatta propria e ben ribadita, possa guardarsi in seguito dai suoi soliti inganni» (n. 334, p. 238). Se Ignazio vuole una lotta contro il nemico della natura umana, al fine di trovare nell'equilibrio sobrio dell'anima la volontà di Dio e la sua consolazione, obbedendo a precise regole di metodo, in Cartesio tutto questo sembra trasposto in termini di lotta contro il genio maligno e ogni forma di possibile inganno, al fine di giungere alla certezza fondata, obbedendo a precise regole di metodo.

<sup>39</sup> J. LAPORTE, *Il razionalismo di Descartes*, cit., p. 343.

<sup>40</sup> R. DESCARTES, *Lettera a Mesland*, 9 febbraio 1645, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere*, cit., p. 1969.

<sup>41</sup> Con le parole di Cartesio circa la *mens*: «c'è una grande differenza fra la mente e il corpo, per il fatto che il corpo è per sua natura sempre divisibile, mentre la mente assolutamente indivisibile. [...] io sono una cosa assolutamente una ed intera. [...] e neppure le facoltà di volere, di sentire, di intendere, ecc. possono essere dette sue [della mente] parti, perché a volere, sentire, intendere è una sola e medesima mente», R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., p. 795.

<sup>42</sup> Almeno rispetto alla Scolastica allora diffusa. Ma è noto che l'argomento cartesiano era stato già proposto da Agostino di Ippona, per esem-

pio, nel suo *De Trinitate*, 10, 10, 14: «Di vivere tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza, se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera», nell'edizione bilingue, con *Introduzione* di A. Trapè e M.F. Sciacca, tr. it. di G. Beschin (Opere di Sant'Agostino, IV), Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>, p. 415. Si tratta di una delle formule più efficaci e vive del principio dell'autocoscienza, da cui comincia il filosofare agostiniano.

<sup>43</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia prima*, cit., *Settime obiezioni e risposte*, III, *Note*, p. 1381: «E poiché esse [che Dio esiste e che l'anima è immortale] sono state da me così provate – e da nessuno prima di me, almeno per quel che so –, non mi sembra che...»; *Note contro un certo programma*, in *Opere 1737-1649*, cit., p. 2259: «Infatti nessuno prima di me, a quel che so, ha affermato che essa [l'anima razionale] consista nel solo pensiero, o nella sola facoltà di pensare, e in un principio interno (si aggiunga: di pensare)».

<sup>44</sup> Cfr. G. MORI, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, pp. 19-26.

<sup>45</sup> È nota la polemica con Thomas Hobbes, di cui danno testimonianza le *Terze obiezioni con le risposte dell'autore delle Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 909-943. Nella *Lettera a Mersenne* del 21 aprile 1641, in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, p. 1447, Cartesio sostiene quanto segue: «non ho creduto di dovermi dilungare più di quanto abbia fatto nelle mie *Risposte* all'Inglese [Thomas Hobbes], poiché le sue *Obiezioni* mi sono sembrate così poco verosimili, che rispondergli in maniera più estesa sarebbe stato accordar loro troppo valore».

<sup>46</sup> E. GARIN, *vita e opere di Cartesio* (1967), Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 173-180.

<sup>47</sup> C. MARLOWE, *Il dottor Faust*, edizione bilingue a cura di N. D'Agostino, con un saggio di T. S. Eliot, Mondadori, Milano 1992. Come già ci diceva il libro di Ian Watt, la leggenda di Faust, come anche quella di don Giovanni, rappresenta un leit-motiv dell'arte occidentale per mezzo millennio.

<sup>48</sup> C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 29-30, dove il verbo *professe*, in inglese, significa professione lavorativa e professione di fede.

<sup>49</sup> *Ivi*, I, 76.

<sup>50</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 29. «nell'uso del Seicento si chiamavano scienze curiose (*sciences curieuses*) le scienze note a pochi, in possesso di segreti particolari, come la chimica, quella parte dell'ottica che fa vedere cose straordinarie mediante specchi e lenti, e molte altre scienze vane per mezzo delle quali si crede di vedere il futuro, come l'astrologia giudiziaria, la chiromanzia, la geomanzia, a cui si uniscono anche la cabala, la magia ecc.», in CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1986, vol. I, nota 4, p. 294.

<sup>51</sup> «Che ebbrezza mi dà quest'idea!», C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 105.

<sup>52</sup> *Ivi*, I, 80-84.

<sup>53</sup> *Ivi*, nota al verso I, 29, p. 216.

<sup>54</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 315 e 317.

<sup>55</sup> J. CAMPBELL, *La grande bugia*, cit., p. 97. Né si può dimenticare l'idraulica delle passioni, altra fonte d'errore: «il rimedio più generale e più facile da praticare contro tutti gli eccessi delle passioni, è che, quando sci si sente il sangue così in sommovimento, bisogna stare all'erta e ricordarsi che tutto quanto si presenta all'immaginazione tende a ingannare l'anima e a farle sembrare le ragioni che servono a persuaderla riguardo all'oggetto della sua passione molto più forti di quanto non siano, e molto più deboli quelle che servono a dissuaderla», R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, III, 211, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 2525.

<sup>56</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., p. 45: «Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non avessi conosciuto con evidenza essere tale: vale a dire, evitare con cura la precipitazione e la prevenzione e non comprendere nei miei giudizi nulla più di ciò che si presentasse così chiaramente e distintamente alla mia mente da non avere motivo alcuno per metterlo in dubbio. Il secondo era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminassi in tante piccole parti, per quanto fosse possibile e per quanto fosse richiesto per meglio risolverla. Il terzo era di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e facili da conoscere, per risalire poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più composti; supponendo un ordine anche tra quelli in cui gli uni non precedono naturalmente gli altri. E

l'ultimo di fare ovunque delle enumerazioni così intere e delle revisioni così complete da essere sicuro di non omettere nulla».

<sup>57</sup> C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., I, 137. Il testo inglese recita: «'Tis magick, magick, that hath ravischt me». Per cui mi permetto di enfatizzare la traduzione di Nemi D'Agostino che così traduce: «È la magia, la magia che m'ha innamorato». Il senso, mi pare, è che Faust sia stato, incantato, sedotto, affascinato, rapito dalla magia, che, nella frase originale, è soggetto dell'azione su Faust.

<sup>58</sup> *Ivi*, nota al *Primo monologo di Faust*, p. 216.

<sup>59</sup> «Questa metafisica dei maghi, /questi libri di negromanzia sono divini!», *ivi*, I, 76-77.

<sup>60</sup> Tale inversione diventa palese nel secondo atto, allorché Faust è invaso dal rimorso per la scelta compiuta, cosa che determina l'arrivo in forze dei potentati infernali e il rovesciamento della figura faustiana, da eroe superbo a suddito umile e atterrito. I grandi diavoli mettono in evidenza in Faust «la capacità umana, tristemente nota, appunto, in tempi di processi di stato e campi di concentramento, di adeguarsi alla sopravvivenza anche in condizioni intollerabili. La vittima si allea con l'aguzzino, regredisce a condizioni di dipendenza infantili», *ivi*, nota ai versi II, 618 e ss.

<sup>61</sup> Cfr. *supra*, nota 33.

<sup>62</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* (1966, 1974), Marietti, Genova 1992, p. 194.

<sup>63</sup> Cfr. F. FONTENELLE LOQUE, *Scetticismo e religione all'inizio dell'età moderna. L'ambivalenza dello scetticismo cristiano* (2010), Morcelliana, Brescia 2018. Si vedano ancora, tra gli altri: R.H. POPKIN, *Storia dello scetticismo* (1979), Paravia Bruno Mondadori, Milano 2000; B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon, Oxford 1984; R.H. POPKIN, A. STROLL, *Il dovere del dubbio. Filosofia scettica per tutti* (2002), il Saggiatore, Milano 2004; M. DE CARO, E. SPINELLI (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007; A. COLIVA, *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2012.

<sup>64</sup> R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, I, 7, in *Opere 1737-1649*, p. 1715.

<sup>65</sup> «Nel mio petto l'inferno combatte con la grazia», C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., V, 1741.

<sup>66</sup> *Ivi*, nota alla Didascalia «Enter the Angell and Spirit», dopo il verso I, 96, p. 219.

<sup>67</sup> *Ivi*, I, 313-314.

<sup>68</sup> *Ivi*, II, 398-399.

<sup>69</sup> *Ivi*, II, 463.

<sup>70</sup> L'incontro con la figura di Elena sembra ratificare tutto questo. Essa è figura idolatrata che, compiendo il desiderio di Faust, ne sancisce la fine: «Elena, rendimi immortale con un bacio. / Le sue labbra succhiano l'anima. Guarda dove vola. / Vieni Elena, vieni, ridammi l'anima. / Qui resterò, che il cielo è in queste labbra / e tutto tranne Elena è fango». *Ivi*, V, 1770-1774. «Il *topos* di Elena diventa simbolo dell'ambiguità della stessa tragedia. Elena è Afrodite, forma della serenità pagana, archetipo di gioventù, bellezza, amore e fecondità, figura della poesia che rende immortali e del desiderio che muove la vita [...]. Unione di potenza e di dolcezza e di altri contrari, è il simbolo del tutto che Faust ha cercato di raggiungere, e della classicità ma-

neristica, alta nel cielo come una falce di luna sulla notte della modernità. Ma nello stesso tempo è anche l'Elena coperta d'obbrobrio dai Padri della Chiesa, *vas voluptatis*, prostituta e beatrice satanica, Eva, Lilith, Venere del Tannhäuser, compagna di maghi, succuba e classica forma diabolica. Ella succhia l'anima dalla bocca di Faust come i demoni dalla bocca degli agonizzanti nell'*Ars moriendi*», *Ivi*, nota ai versi V, 1768-1787, p. 238.

<sup>71</sup> L'ultimo monologo di Faust, a un'ora dalla sua morte, è davvero straziante. Mentre viene trascinato in basso, gli occhi sono costretti a guardare in alto «il sangue di Cristo [che] allaga il firmamento». *Ivi*, V, 1926-1982.

<sup>72</sup> N. D'AGOSTINO, *Introduzione*, in C. MARLOWE, *Doctor Faustus*, cit., pp. 7-25, qui p. 25.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Scena galante in un interno*, Grue Saverio (1731/1799) - 1740-1760 - maiolica dipinta a smalto, cm 20 x 26 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas