

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN
TEORIA E STORIA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA
XX CICLO

[SETTORE DISCIPLINARE: M-FIL/06]

TESI

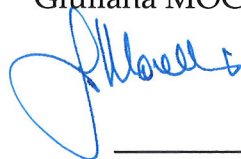
Tra amor Dei e amor sui.
Percorsi culturali del Seicento francese e inglese
Magdeleine de Souvré, marchesa di Sablé
e Damaris Cudworth, lady Masham

COORDINATRICE DEL DOTTORATO

Ch.ma Prof.ssa
Giuliana MOCCHI



TUTOR
Ch.ma Prof.ssa
Giuliana MOCCHI



DOTTORANDA
Dott.ssa Sonia VAZZANO
Sonia Vazzano

ANNO ACCADEMICO 2006 - 2007

INDICE

Avvertenza	IV
Abbreviazioni	VI
Introduzione	IX

I.

UNA PASSIONE AL DI LÀ DELLE PASSIONI

I. 1. Processo all'amore tra codice cortese e tensioni moderne	2
I. 1. 1. Questioni, massime e leggi d'amore	6
I. 1. 2. Scelte seicentesche: amore o amicizia?	13
I. 2. Dall'amour <i>tendre</i> all'amour <i>galant</i>	25
I. 2. 1. L'amore alla moda	34
I. 2. 2. Una nuova arte d'amare	40
I. 3. L'amore in questione: <i>Discours e Justification</i>	43
I. 3. 1. Su l' <i>amor proprio</i> e/o dell' <i>amor sui</i>	48
I. 3. 2. Volontà e passione amorosa	61
I. 4. La rimozione dell'eros	76
I. 4. 1. Il rifugio dell' <i>amor Dei</i>	83
I. 4. 2. Amore volontario: un compromesso tra elezione e inclinazione	92
I. 5. Quando gli amori sono 'due'	105
I. 5. 1. Essenza e regolazione	112
I. 5. 2. Se l'amore diviene conoscenza	120

II.

UN AMORE VELATO DI NERO

II. 1. Una preziosa penitente: Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé	134
II. 1. 1. Dall'hôtel de Rambouillet a Port-Royal à Paris	143
II. 1. 2. «Arbitro» e «oracolo» del XVII secolo	151

II. 2. Riflessioni tra le mura di un convento	158
II. 2. 1. Il tentativo di sintesi tra filosofia e religione	165
II. 2. 2. Tra mondanità e devozione	176
II. 3. Le <i>Maximes</i>	184
II. 3. 1. Un amor cortese cavalleresco	191
II. 3. 2. Il problema della scelta d'amore	201
II. 4. Al di là della riflessione sulle passioni	210
II. 4. 1. <i>Pour les Enfants qu'on ne veut pas faire etudier a fonds</i>	219
II. 4. 2. Un <i>Discours contre les medecins</i>	228
II. 5. Una particolare attenzione per l'introspezione	236
II. 5. 1. Il tema della passione amorosa nei <i>Portefeuilles Vallant</i>	242
II. 5. 2. Alla ricerca del «fin du fin»	254

III.

UN AMORE ATTO SEMPLICE DELLA MENTE

III. 1. «The Woman of Reason»: Damaris Cudworth, lady Masham	263
III. 1. 1. Dall'Università di Cambridge alla campagna di Oates	271
III. 1. 2. «A fair and intolerably Witty Lady»	279
III. 2. La «usefull Knowledge»: una voce dal salotto di Oates	286
III. 2. 1. La questione della razionalità tra morale e religione	295
III. 2. 2. Metafisica e dominio delle passioni	303
III. 3. <i>A Discours concerning the Love of God</i>	310
III. 3. 1. Rivelazione e ragione umana	314
III. 3. 2. L'amore per le creature veicolo per l'amore di Dio	326
III. 4. Poetica, filosofia e morale: dalla metafisica alla mistica	341
III. 4. 1. <i>Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life</i>	346
III. 4. 2. «Aetherial Plaine»: tre poemi su vanità, morte e anima	361
III. 5. Ricerca della beatitudine tra amore e armonia	372
III. 5. 1. <i>On Damons Loveing of Clora</i> : un poema tra amore e amicizia	378
III. 5. 2. Contro la dicotomia amorosa	384

Bibliografia	385
---------------------	------------

AVVERTENZA

All'abbreviazione specifica stabilita per le opere e per la corrispondenza seguiranno il numero romano e quello arabo per indicare rispettivamente il volume e le pagine dell'edizione italiana utilizzata.

Per le citazioni bibliche è stata utilizzata l'edizione della Bibbia di Gerusalemme.

Nel caso della corrispondenza di Descartes, come per le opere filosofiche, ci si è riferiti all'edizione italiana curata da E. Lojacono (2 voll., Utet, Torino 1994). Prima della numerazione relativa a tale edizione è stata riportata quella indicata nell'edizione, a cura di C. Adam - P. Tannery, delle *Œuvres de Descartes* (12 voll., Vrin, Paris 1897-1913, ristampa anastatica a cura di B. Rochot - P. Costabel - J. Beaudé - A. Gabbey, Vrin, Paris 1964-1974; indicata con la sigla A.T).

Per la corrispondenza relativa a Locke è stata utilizzata l'edizione curata da E. S. De Beer (*The correspondence of John Locke*, 8 voll., Clarendon Press, Oxford 1981). In questo caso è stato aggiunto, tra il numero relativo al volume dell'edizione italiana e quello delle pagine, quello arabo attribuito alla lettera in oggetto.

Per le *Maximes* di La Rochefoucauld, l'edizione italiana utilizzata è *Massime. Riflessioni varie e autoritratto*, a cura di G. Macchia - G. Bogliolo (Rizzoli, Milano 1980). Oltre alle 'massime', nell'indice delle abbreviazioni compaiono le massime 'soppresse' e quelle 'postume', nonché le 'riflessioni varie'. In tutti i casi all'abbreviazione seguono il numero relativo alla massima e quello indicante le pagine dell'edizione utilizzata, entrambi secondo la numerazione araba.

Per Leibniz, Locke, Malebranche, Montaigne, Norris, Pascal, Perrault e (san) Francesco di Sales, le edizioni utilizzate sono rispettivamente le seguenti:

- *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca (2 voll., Utet, Torino 1968);
- *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di C. A. Viano - C. Pellizzi (2 voll., Laterza, Roma-Bari 2006), *Lettera sulla tolleranza* e *Saggio sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano (Laterza, Roma-Bari 1994);
- *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin (Laterza, Roma-Bari 1983), *Trattato sull'amore di Dio, Lettere e Risposta al R. P. Lamy*, a cura di A. Stile (Guida, Napoli 1999) e *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno (Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999);
- *Saggi*, a cura di F. Garavini (2 voll., Adelphi, Milano 2005);
- *Philosophical and Theological Writings*, a cura di R. Acworth (8 voll., Thoemmes Press, Bristol 2001);
- *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola - R. Tapella (Rusconi, Milano 1978) e *Le Provinciali*, a cura di G. Preti (Einaudi, Torino 1972);
- *Dialogue de l'amour e de l'amitié* di Charles Perrault (P. Bienfait, Paris 1665);
- *Trattato dell'amor di Dio*, a cura di F. Marchiano (Utet, Torino 1969).

Per le opere 'anonime' ci si è riferiti a precise edizioni: e nello specifico per il *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, l'edizione è quella contenuta in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere* (pp. 279-293); mentre per *La Justification de l'amour*, si è utilizzata l'edizione a cura di J. D. Hubert (Nizet, Paris 1971).

Per quanto riguarda gli scritti di Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé, il riferimento è per ognuno a diverse edizioni:

- *Maximes*, a cura di A.-A. Morello in J. Lafond (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle* (Laffont, Paris 1992, pp. 246-255);
- *De l’Amitié*, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon* (Les Presses Modernes, Paris 1927, pp. 142-144);
- *Pour les enfants qu’on ne veut pas faire étudier à fond*, in F. De La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet (Champion, Paris 2002, pp. 680-686);
- *Discours contre les médecins*, in C. Le Charpentier, *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687)* (G. Enault, Mamers 1924, pp. 145-150).

Per la sua corrispondenza ci si è riferiti invece soprattutto alle lettere contenute nei due volumi di É. Barthélemy, *Madame la comtesse de Maure, sa vie et sa correspondance suivies des Maximes de Madame de Sablé et d’une étude sur la vie de Mademoiselle de Vandy* (J. Gay, Paris 1863) e *Les amis de la marquise de Sablé. Recueil des lettres des principaux habitués de son salon, annotées et précédés d’une introduction historique sur la société précieuse* (Dentu, Paris 1865). Per tutte le lettere inviate a M^{me} de Sablé dalla mère Angélique l’edizione utilizzata è quella a cura di J. Lesaulnier, 3 tt. (Phénix, Villiers sur Marne, 2003).

Le edizioni delle opere di Damaris Cudworth, lady Masham, sono le seguenti:

- per i trattati, *A Discourse Concerning the Love of God e Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, ci si è riferiti alle pubblicazioni di Awnsham & J. Churchil, Black-Swan in Pater-noster-Row, London, rispettivamente del 1696 e del 1705;
- per i poemi, a quelli contenuti nello studio di L. Simonutti, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», in P. Totaro (a cura di), *Donne filosofia e cultura nel Seicento* (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1999, pp. 199-209) e in *The correspondence of John Locke*, a cura di E. S. De Beer, vol. II (Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 571-572, 573-575, 795-800). Per la corrispondenza con Locke si è fatto riferimento invece ai voll. II-VI.

ABBREVIAZIONI

OPERE ANONIME

DPA *Discorso intorno alle passioni dell'amore*
J *La Justification de l'amour*

A. AGOSTINO

De civ. Dei *La città di Dio*

T. D'AQUINO

ST *La Somma Teologica*

R. DESCARTES

FD *Frammenti*
RGI *Regole utili e chiare per la guida dell'ingegno nella ricerca della verità*
MFP *Meditazioni sulla filosofia prima*
OR *Obiezioni di alcuni dotti uomini contro le precedenti meditazioni con le risposte dell'autore*
PF *I Principi della filosofia*
PA *Le Passioni dell'anima*

F. (DE) LA ROCHEFOUCAULD

M_{ass} *massime*
M_s *massime soppresse*
M_p *massime postume*
R_{ift} *riflessioni varie*

G. W. (VON) LEIBNIZ

PNG *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*
NS *Nuovi saggi sull'intelletto umano dell'autore del sistema dell'armonia prestabilita*

J. LOCKE

SIU *Saggio sull'intelligenza umana*
LST *Lettera sulla tolleranza*
SST *Saggio sulla tolleranza*

N. MALEBRANCHE

RV *La ricerca della verità*
TSAD *Trattato sull'amore di Dio, Lettere e Risposta al R. P. Lamy*
CC *Conversazioni cristiane*

M. (DE) MONTAIGNE

S *Saggi*

J. NORRIS

LLM *A Letter concerning Love and Music*
TRL *The Theory and Regulation of Love. A Moral Essay; to which are added Letters Philosophical and Moral between the Author and Dr Henry More*

B. PASCAL

<i>P</i>	<i>Pensieri</i>
<i>VP</i>	<i>La vita di Pascal scritta da M^{me} Périer, sua sorella, moglie di M. Périer, consigliere della Corte dei Tributi di Clermont</i>
<i>PTV</i>	<i>Prefazione al Trattato sul vuoto</i>
<i>CDP</i>	<i>Sulla conversione del peccatore</i>
<i>CTC</i>	<i>Confronto tra i cristiani dei primi tempi e quelli d'oggi</i>
<i>SG</i>	<i>Lo spirito geometrico</i>
<i>AP</i>	<i>L'arte di persuadere</i>
<i>PM</i>	<i>Pregiera per chiedere a Dio il buon uso delle malattie</i>
<i>CG</i>	<i>Tre discorsi sulla condizione dei grandi</i>
<i>Pr</i>	<i>Le Provinciali</i>

C. PERRAULT

<i>DAA</i>	<i>Dialogue de l'amour e de l'amitié</i>
------------	------------------------------------------

F. DI SALES

<i>TDAD</i>	<i>Trattato dell'amor di Dio</i>
-------------	----------------------------------

M. DE SOUVRÉ (marchesa di SABLÉ)

<i>M</i>	<i>Maximes</i>
<i>DA</i>	<i>De l'Amitié</i>
<i>PE</i>	<i>Pour les enfants qu'on ne veut pas faire étudier à fond</i>
<i>DCM</i>	<i>Discours contre les médecins</i>

Per la corrispondenza:

<i>MdS</i>	<i>M^{me} de Sablé</i>
------------	--------------------------------

D. CUDWORTH (lady MASHAM)

<i>D</i>	<i>A Discourse Concerning the Love of God</i>
<i>OT</i>	<i>Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life</i>
<i>P_I</i>	Oxford, Bodleian Library: Ms. Locke c. 32, cc. 15r-16v
<i>P_{II}</i>	Oxford, Bodleian Library: Ms. Locke c. 32, cc. 17r-v
<i>P_{III}</i>	Oxford, Bodleian Library: Ms. Locke c. 32, cc. 18r-v (recante il titolo <i>Upon the former and present state of the Soule</i>)
<i>P_{IV}</i>	Oxford, Bodleian Library: Ms. Locke c. 32, f. 19 (recante il titolo <i>On Damons Loveing of Clora</i>)
<i>P_V</i>	Oxford, Bodleian Library: Ms. Locke c. 17, ff. 132-133

Per la corrispondenza precedente e seguente il suo matrimonio:

<i>DC</i>	<i>Damaris Cudworth, later Lady Masham</i>
<i>LM</i>	<i>Lady Masham, formerly Damaris Cudworth</i>

«È dunque un grave errore opporre l'amore di noi stessi all'amore Divino, quando il primo è ben regolato. Che cosa significa infatti amare se stessi in modo adeguato? Significa amare Dio. E che cosa significa amare Dio? Significa amare sé stessi in modo adeguato. L'amore di Dio è il buon senso dell'amore per noi stessi, di quell'amore è lo spirito e la perfezione. Quando l'amore per noi stessi si volge verso altri fini, non merita più di essere chiamato amore poiché è più pericoloso dell'odio più crudele. Ma quando l'amore per noi stessi si volge verso Dio, esso si confonde con l'amore Divino».

(J. Abbadie, *L'art de connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, cap. VI)

«Anche le donne hanno pronunziati molti savi detti»

(Euripide, *Supplicevoli*, atto II, vs. 294)

INTRODUZIONE

Il punto di partenza di queste pagine è rappresentato dal dibattito seicentesco relativo alla posizione assunta dalle passioni sul terreno della razionalità e nello specifico sul ruolo occupato dall'io in una tale tensione nel continuo sforzo di rapportare se stesso al proprio sé, consapevole dell'importanza di un suo dirsi all'interno della propria esistenza. Non si tratta di porre la questione nei termini di un confronto rispetto al pensiero medievale, quanto di mantenere entrambe le dimensioni dell'io, quella razionale e quella passionale, nello sforzo di prediligere la riflessione a partire dalle passioni, anziché quella sulla ragione, all'interno di un discorso gnoseologico. L'obiettivo è ricostruire un percorso frutto di una particolare attenzione relativa alla riflessione del XVII secolo che si concentra essenzialmente sull'amore e nello specifico sul rapporto tra l'amore di sé, l'amor proprio e l'amore di Dio.

In tale analisi storiografica ci si avvarrà di 'strumenti' individuati secondo metodologie e criteri precisi. Innanzitutto, pur partendo dall'equazione 'amore=passione', il tentativo sarà quello di sostituire, pian piano e di volta in volta a seconda dei panorami con i quali ci si confronterà, il termine 'passione' con quello di 'conoscenza'. Questo porterà ad una scelta d'analisi differente rispetto a quella che si è soliti connotare in una riflessione di questo tipo: il tutto per mostrare come la 'questione amore' sia stata analizzata dai pensatori seicenteschi parallelamente a quella relativa alla ragione; ma anche per verificare una certa sua gnoseologia interna, che possa rendere conto della costituzione di una specifica soggettività connessa al XVII secolo, che si identifichi sempre più come una soggettività *amante*.

Per far ciò ci si confronterà dapprima con testi specifici dedicati in modo particolare all'argomento oggetto di studio, oppure che semplicemente conten-

gono al loro interno istanze che sarà possibile sfruttare come punto di partenza dell'intero discorso. Vale la pena sottolineare che se si esclude tutta una trattativa facente capo soprattutto alle massime morali è risultato alquanto difficile reperire il materiale adatto. Nel caso, ad esempio, di Descartes, al di là dell'attenzione costante a *Le Passioni dell'anima*, si cercherà di analizzare soprattutto la sua corrispondenza alla ricerca di una trattazione non certo sistematica relativa all'argomento, ma che sembra comunque covare nascosta tra le sue pagine più conosciute. In tal modo l'obiettivo sarà mettere in dialogo, pur mantenendo ben separati i differenti piani filosofici, alcuni di quei grandi pensatori seicenteschi che risulteranno trainanti nella delineazione della moralità di tutto un secolo. In questo caso la metodologia risulterà soprattutto di tipo teoretico, ma si innesterà di volta in volta all'interno di una ricostruzione che resterà maggiormente di tipo storiografico; l'apparato teoretico utilizzato come punto di partenza forte dell'intero discorso verrà infatti ad essere ricompreso in una ricostruzione profondamente ancorata a quelli che sono i tempi, le questioni e i dibattiti di riflessione di un intero panorama di riferimento.

Dalla tavola delle leggi d'amore dell'*Astrée* alle cosiddette lettere d'amore verrà scandendosi un panorama che tenderà sempre più a spostarsi dal romanzo al trattato e da quest'ultimo alla forma breve. In mezzo le massime morali e le questioni d'amore, frutto di quella civile conversazione che si proverà a ricostruire sulle orme dello studio di Benedetta Craveri, all'interno del quale sarà possibile verificare un dibattito incentrato proprio sul tema di un amore che di per sé sprona ad una scelta continua: quella tra l'io, il mondo e Dio¹.

Assumere lo studio della Craveri come punto di partenza dell'intero discorso porterà necessariamente a porre i termini della discussione tra la riflessione della corte e quella del salotto letterario, tra la solitudine dei pensatori e la collettività dei frequentatori. E ad interrogarsi nello specifico sul valore attribuito alle massime, frutto tanto individuale quanto collettivo di un particolare modello di società. Così tra psicologia e morale l'analisi sull'amore spesso si svincolerà

¹ Il testo in questione è quello di B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano 2001.

dal dettato etico-religioso e finirà per costituire una forma di moralità nuova, se non del tutto laica, prevalentemente slegata da questioni teologiche. L'obiettivo è la delineazione di un io che si costituisce ora come 'colui che ama', ora come 'colui che è amato'.

Prima dell'analisi sulla trattatistica relativa all'amore si tenterà di proporre una breve attenzione al tema dell'amicizia. Questo nell'intento di verificare per quale motivo la scelta incentrata sull'amore risulti come maggiormente esaustiva nella delineazione di una soggettività etica. A tal proposito verranno prese in considerazione innanzitutto le riflessioni dei *Saggi* di Montaigne, che si pongono nel solco di un confronto fra amore e amicizia; poi quelle de *Le Passioni dell'anima* di Descartes, che sembrano invece utilizzare la seconda solo come specificazione ulteriore interna al primo; quindi delle *Massime* di La Rochefoucauld, che la reputano anteriore e scelta successiva all'amore; e infine dei *Pensieri* di Pascal, che accomunerà l'amicizia sempre più alla razionalità. Si tratterà della ricostruzione di un tentativo attuato tanto in Francia, quanto in Inghilterra; e per quanto riguarderà nello specifico lo scenario inglese volutamente ci si soffermerà solo su una particolare riflessione relativa all'argomento, che sarà poi quella al centro dell'ultimo capitolo, tralasciando per questo orizzonti di certo notevoli, ma che si è deciso di non far rientrare in tali pagine. Questo perché la breve attenzione sul tema dell'amicizia si rivelerà necessaria in virtù soprattutto degli interessi manifestati sull'argomento da alcune pensatrici al centro dell'analisi dei prossimi capitoli: in ambito francese quella di Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé (1598/9-1678), e in ambito inglese quella di Damaris Cudworth, lady Masham (1658/9-1708)². In tal modo l'attenzione relativa a questo tema potrà condurre ancor meglio all'interno di quello centrale della tesi, nella quale l'obiettivo principale non sarà tanto determinare le direttrici teoretiche che portano a definire lo statuto ontologico dell'amore, quanto ricostruire un dibattito di idee sull'argomento che

² Per quanto riguarda M^{me} de Sablé l'opera in questione sarà «De l'Amitié», pubblicata in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, Les Presses Modernes, Paris 1927, pp. 142-144; mentre per la riflessione di Lady Masham si farà riferimento soprattutto alla corrispondenza intrattenuta con Locke [cfr. E. S. DE BEER (a cura di), *The correspondence of John Locke*, voll. 2-6, Clarendon Press, Oxford 1981).

renda ragione di esso così come dell'attenzione riservatagli dai pensatori del XVII secolo³.

L'accostamento di un tale tema potrà permettere la riconciliazione tra la concezione di un 'amore-passione' e quella di un'amicizia che consentirà di spostare la ricerca in direzione di un *honnête amour*: un tipo di amore che gli uomini del Seicento sembravano ricercare proprio nel tentativo di definirne la forza contrapposta alla ragione e nello sforzo di una sua utilizzazione come veicolo forte di conoscenza. Un amore non sempre riconosciuto 'esteriormente', quindi per questo ricercato dal suo stesso interno, interrogato, scisso di volta in volta in mille parti differenti, analizzato a partire dagli oggetti dei quali si interessa e dai soggetti che sembra condurre. Il tutto in virtù della scelta di un criterio di demarcazione della realtà che si fa sempre più 'passionale' e sempre meno 'razionale'; e non perché ci si concentra sulle passioni, ma perché è la realtà stessa a dire di uno sforzo necessario da compiere con la razionalità sul terreno dell'irrazionale: ecco la scelta dell'uomo del XVII secolo!

Gran parte del primo capitolo sarà dunque dedicata alla delineazione di un'immagine preparatoria ad una riflessione di tipo etico che farà da preludio ad una scelta non solo 'in' amore, ma anche 'per' esso. Ci si soffermerà così sul passaggio, nei primi anni del Seicento, dalle tensioni tenere a quelle galanti, dal tema del dovere a quello del rispetto, dall'imperialismo maschile a quello femminile, dall'orizzonte dell'amore propriamente detto a quello del desiderio, dal terreno dell'ideale a quello che necessariamente va incontro ad uno scontro con la realtà⁴. Il tutto alla ricerca di una mediazione che si tenterà di rintracciare a partire dalle pagine dei *Saggi* di Montaigne che, sulle orme del *Simposio* di Platone riletto per mezzo della traduzione di Ficino, riprende la concezione socratica di un amore desiderio di generazione per la mediazione della bellezza. Una mediazione, a di-

³ Vale la pena sottolineare che uno dei componimenti che verrà maggiormente utilizzato per la ricostruzione di un tale dibattito sarà quello di C. PERRAULT, *Dialogue de l'amour e de l'amitié*, P. Bienfait, Paris 1665.

⁴ Lo studio di riferimento in tal senso sarà soprattutto quello di J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675). Essai sur la représentation de l'amour dans la littérature et la société mondaines*, Librairie Klincksieck, Paris 1980.

re il vero, che ci si propone di utilizzare solo come punto di partenza dell'intero discorso, aggiungendo ad essa quelle regole del soggetto morale di cui lo stesso Montaigne parla: conoscere se stessi e amarsi e coltivarsi su tutto.

Partendo proprio da qui, dalla positiva consapevolezza del necessario amore di sé che tuttavia sembra già contenere al suo interno quelli che poi saranno i germi di una certa degenerazione, si tenterà di ricostruire le caratteristiche fisiologiche ed etiche del detto 'amore'. Perché se parlare di ciò diventa agli albori del Seicento quasi una moda, un'arte, un gioco – in cui paradossalmente, ma forse poi non così tanto, l'importante non è partecipare, ma vincere; e vincere significa quantomeno 'parlare'; e ancora, parlare vuol dire, almeno al tempo di Luigi XIV, 'fare l'amore', perché ad avere la parola, specie nei salotti letterari, non sono solo gli uomini, ma anche e soprattutto le donne –, questo significa che il discorso relativo all'amore si muoverà di continuo tra risvolti psicologici, gnoseologici, morali, metafisici e mistici insieme. L'intento è mostrare come ambito culturale, sociale, politico e religioso diano voce ad un discorso che si muove di continuo tra 'esigenze' dell'io, dell'altro e di Dio.

L'amore cortese sarà dunque utilizzato come punto di partenza e rivestito di tensioni ad esso sconosciute: dall'ottimismo morale e aristocratico della gloria si passerà alla generosità cartesiana, quindi al pessimismo etico di origine religiosa, specie giansenista, in cui l'amor proprio diverrà il movente più oscuro e maggiormente inconoscibile delle passioni. In un tale quadro si presterà di volta in volta attenzione ora all'amore patologico ora a quello patetico, mettendo a fuoco il senso del teatro di Corneille e di Racine, nell'intento di mostrare da un lato come le passioni minori si riconducano tutte all'amore e dall'altro come nel nuovo rapporto che si instaura tra virtù e amore stesso, la centralità e il rifiuto dell'*eros* sposteranno di continuo di discorso. La follia dell'amore, la malattia che si porta dietro, la contrarietà che delinea, la discontinuità senza pace spingeranno così sempre più verso una scelta che non potrà essere ormai più esterna all'amore stesso. I primi due paragrafi del primo capitolo si propongono infatti di dimostrare come non sia tanto necessario scegliere tra l'amore e qualcos'altro, assunto

il primo come punto di partenza assoluto della riflessione seicentesca, ma proprio all'interno di esso, e nello specifico tra l'amore di sé e l'amore di Dio⁵.

Ad occuparsi in particolare di tali termini del discorso saranno il terzo e il quarto paragrafo del primo capitolo, dove verranno a definirsi i precisi soggetti che si impongono una tale scelta, che sono poi coloro che hanno parola, che riflettono a partire da un pensiero mai completamente delineato perché sempre aperto alla discussione e che anzi per essa si arricchisce: innanzitutto i frequentatori dei salotti letterari, che mescolano riflessione teologica, analisi morale e risvolti sociali, dunque amori differenti che delineano soggettività altrettanto differenti sul modello di geografie amorose simili a quelle della *Carte de Tendre*; e poi tutti quei pensatori che scelgono solo dopo aver tentato una 'giustificazione' dell'amore in sé oppure una sua particolare condanna. Un tipo di letteratura, quest'ultima, che sarà analizzata a partire da due opere specifiche prese ad esempio: *La justification de l'Amour* e il *Discours sur les Passions de l'Amour*. Si tratta di scritti anonimi e controversi, attribuiti di volta in volta a pensatori differenti, ma che mantengono entrambi due prerogative di fondo: l'accostamento dell'amore all'ambizione e la sua ragionevolezza. Temi che entreranno tutti nella ricerca della delineazione di un rapporto tra amore e conoscenza, quindi nello specifico tra l'amore di sé e l'io.

Il terzo paragrafo del primo capitolo si concentrerà in modo particolare sulle nozioni di amore di sé e di amor proprio, tentando una ricostruzione di quella sfida dell'individualismo moderno, della montaigneana fierezza dell'io e della consapevolezza della miseria di Pascal, in cui la soggettività si caratterizza proprio in una paradossale uscita dal sé alla ricerca del sé medesimo. Così da un lato si cercherà di mostrare come il punto di partenza dell'amore di sé di cui parla Montaigne non è lo stesso dell'amor proprio contro il quale si scaglierà Pascal; mentre dall'altro si tenterà di chiarire come queste due realtà differenti, indagate tenendo conto altresì della riflessione di Descartes e di quella di La Rochefou-

⁵ Gli studi di riferimento in tal senso maggiormente utilizzati saranno quelli di P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand siècle». Cultura e società nel Seicento francese*, il Mulino, Bologna 1990 e di L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Roma-Bari 1971.

cauld, siano l'immagine di una doppiezza in cui i confini diventano sempre più dei limiti, delle frontiere nelle quali è possibile rintracciare l'inizio e la fine di ciò che viene prima e spesso segue e di ciò che sembra successivo, ma in realtà precede. L'intento sarà mostrare come da un lato la scelta vada necessariamente in direzione di una definizione morale non completamente sistematica, mentre dall'altro verso un'ulteriore visione decisamente precisata⁶.

Vale la pena sottolineare che diversi risulteranno i sentieri non battuti in un tale percorso: la degenerazione di Hobbes e la svolta di Rousseau, l'ottimismo di Spinoza e l'antropologia metafisica di Leibniz. La scelta dei termini di paragone dei quali ci si avvarrà in questo primo capitolo sarà infatti in linea con i successivi, il secondo e il terzo, che si confronteranno di continuo e prepotentemente con particolari orizzonti di pensiero, approfonditi per ciò maggiormente a scapito dei precedenti trascurati che avrebbero ampliato di molto l'analisi rischiando di farle perdere centralità e originalità. I due orizzonti ai quali ci si riferirà maggiormente saranno quelli relativi al giansenismo di matrice francese e al neoplatonismo inglese, nello specifico alle sue 'adiacenze' filosofico-culturali: per intenderci, figure come quella di Pascal o di Francesco di Sales, di Norris o di Locke. Per quanto riguarderà quest'ultimo più che sulla concezione del potere dell'amore e sull'attenzione posta sulla relazione, che si ricollega alla stipula di una sorta di 'contratto sessuale' alla quale anche Rousseau a suo modo avrebbe partecipato, ci si soffermerà sul nesso piacere-dolore e sulle sue implicazioni a livello dell'amore in sé. Questo perché ciò che si tenterà di sottolineare nell'analisi dell'amore di sé che si trasforma in amor proprio e quindi in egoismo sarà il ruolo occupato da un particolare discrimine che è stato identificato con il tema della

⁶ Per quanto riguarderà nello specifico il tema dell'amore di sé, ci si avvarrà come punti di partenza delle suggestioni messe in campo nei seguenti studi relativi all'argomento: G. MOCCHI, «L'amore di sé tra passione e virtù», in F. Bonicalzi - C. Stancati (a cura di), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo*, Milella, Lecce 2001; E. PULCINI, «La passione del Moderno: l'amore di sé», in S. Vegetti-Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000; S. SPORTELLI, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo. Con una antologia di testi*, Editori Riuniti, Roma 2007; C.-O. STIKER-MÉTRAL, *Narcisse contrarié: l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Honoré Champion, Paris 2007; J. LAFOND, *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, Paris 1996.

volontà: essa riuscirà in qualche modo a distruggere e allo stesso tempo a costruire, nonché ad unire idealmente l'io e Dio muovendosi dall'amore di sé all'amore verso il Creatore. Il tema della volontà, che sarà affrontato nel terzo paragrafo, sarà perciò messo in stretta relazione con quello della passione d'amore e analizzato anch'esso a partire da specifiche riflessioni: su tutte quella de *Le Passioni dell'anima* di Descartes e de *La Ricerca della verità* di Malebranche, del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke e delle repliche contenute nelle opere di Norris. Sarà proprio qui che il discorso si concentrerà sul nesso piacere-dolore e sugli orizzonti di senso di volta in volta conferiti al sostantivo *amour* e al verbo *aimer* e al termine *love*.

Avendo come uno dei termini principali di riferimento il pensiero gianse-nista, il quarto paragrafo si sforzerà di tenere conto di tutto quel dibattito relativo al rifiuto dell'*eros* messo in campo dall'entrata in scena proprio della volontà in direzione della scelta e attuato non solo sul terreno della religione, ma anche in ambito mondano, in modo particolare all'interno della riflessione preziosa. Anche in questo caso i numerosi panorami di discussione saranno circoscritti al pensiero di Francesco di Sales e a quello di Malebranche, tentando di mostrare come tra agostinismo e platonismo venga a giocarsi l'intera attenzione conferita ad un 'particolare' dell'amore, che non sarà più l'amore di sé, né l'amor proprio, ma l'amore di Dio.

Così da un lato sarà possibile delineare come quello del gianse-nismo e delle preziose risulti un tentativo, non sempre ben riuscito e comunque perseguito con mezzi differenti, di spiritualizzare l'amore; mentre nell'altro, come lo sforzo principale consisterà nella collocazione dell'amore per il Creatore in una posizione che sia al di sopra di ogni altro amore. Quasi gettando un ponte tra la riflessione francese e quella inglese si porrà in una posizione del tutto particolare la riflessione di Malebranche nella generazione di un dibattito di idee sorto intorno alla questione dell'amore di Dio e nello specifico in relazione a quella dell'esistenza o meno di un amore puro e disinteressato del Creatore. In tal caso verranno analizzate alcune trattazioni che si situano tra la Francia e l'Inghilterra e

che rappresentano l'eco e la prosecuzione delle questioni nate in territorio d'Oltralpe e fatte proprie in ambito culturale inglese anche per mezzo, ma non solo, della mediazione di Malebranche.

Il caso emblematico sul quale ci si soffermerà sarà quello del carteggio tra Norris e Mary Astell, esempio della ricezione di una necessità profonda di discussione su tali temi che non andavano ad occupare solo l'orizzonte francese seicentesco, specie giansenista e prezioso, ma anche quello inglese, teso tra suggestioni puritane e neoplatoniche. La ricostruzione del dibattito relativo alla riflessione sull'amore di Dio terrà dunque conto soprattutto del trattato di Francesco di Sales e delle suggestioni presenti nei *Pensieri* in cui lo scarto si compie con la riflessione del cristianesimo, ma altresì nella messa in relazione dell'amore di sé e dell'amore di Dio, dove quest'ultimo termine sembra porsi in una posizione differente rispetto al primo. E in ciò la suggestione principale della quale ci si avvarrà sarà quella prospettata dalla riflessione di Descartes ne *Le Passioni dell'anima*.

L'ultimo paragrafo del primo capitolo si proporrà invece da un lato di mostrare come la trattazione relativa al rapporto tra l'amore di sé e l'amore di Dio nel XVII secolo sia frutto dell'evoluzione di una particolare riflessione che affonda le sue radici in un contesto filosofico, culturale e religioso preciso di cui Agostino e Tommaso rappresentano i maggiori referenti; questo in un'ottica del tutto differente rispetto alle loro particolari riflessioni, che terrà conto proprio per questo non solo dell'apporto del cristianesimo, ma anche dei temi della riforma, che renderanno i termini del discorso del tutto originali se paragonati alla tradizione antico-medievale. Dall'altro lato l'obiettivo sarà dimostrare come non si tratti di una distinzione relativa all'essenza e che potrà quindi trovare una certa 'soluzione' proprio all'interno della sua stessa dicotomia. Più che a *Le Passioni dell'anima* in tale paragrafo ci si soffermerà su uno scritto cartesiano precedente il 1649 e che si presenta come un sorta di bozza di quella trattazione morale incompiuta del filosofo⁷.

⁷ Si tratta di *Descartes a Chanut (1 febbraio 1647)*, A.T., IV, 600, II, pp. 466-477.

E ancora, si metteranno a confronto le riflessioni di Francesco di Sales e di La Rochefoucauld e soprattutto quelle di Norris e della sua *The Theory and Regulation of Love*. Questo perché accanto al problema dell'essenza ci si porrà quello di una certa 'regolazione' nello sforzo di ricostruire, proprio a partire da quest'ultima, un dibattito di idee relativo ad una rilettura possibile del tema dell'amore nell'alveo di una teoria della conoscenza. Il caso preso maggiormente in esame sarà quello di Pascal, in cui la volontà si troverà a subire una necessaria trasformazione: l'intento è verificare come nella scelta l'amore riesca a farsi conoscenza, mentre il meccanismo della volontà diventa tutt'uno con quello dell'intelletto. A tal proposito ci si soffermerà soprattutto sulla riflessione dei *Pensieri*, dai temi dell'eroico a quelli del tragico per poi ritornare sull'uno e l'altro contemporaneamente: in mezzo uno 'stallo' in cui paradossalmente si produce l'inizio di un percorso conoscitivo reso possibile in virtù di una scelta che va in direzione proprio dell'amore. Rispetto al punto di partenza iniziale, che ci dice di una sorta di *res amans* contrapposta alla *res cogitans*, il caso di Pascal potrebbe rappresentare il risultato di un *cogito* che contiene al suo interno un io particolare: *l'io che ama*. L'obiettivo non è fare dell'ordine dell'amore un ordine uguale o simile a quello della conoscenza, ma solo di farne un ordine conoscitivo, in cui il risultato diviene quasi insperato: amare Dio potrebbe significare amare se stessi. Nella nozione di 'cuore' di cui parla Pascal sarà possibile dunque intravedere quasi una razionalizzazione che rende realizzabile la scommessa e allo stesso tempo un'inferenza tra la conoscenza e la passione che si identifica con una probabile risoluzione alla riflessione sul problema dei *due amori*⁸.

Il caso di Pascal, che è appunto solo un caso, sommato a tutto il dibattito di idee che si tenterà di ricostruire nel primo capitolo, potrebbe riuscire a mostrare come la riflessione del XVII secolo, incentrata sul tema del rapporto tra l'amore di sé e l'amore di Dio, sia l'immagine di un differente modo di intendere l'amore:

⁸ Il caso della riflessione incentrata sui *Pensieri* di Pascal è stato frutto di un nostro approfondimento ulteriore dal titolo «Immagini dell'io tra *res cogitans* e *res amans*: il soggetto amante in Blaise Pascal», apparso in E. Cosentino, S. Vazzano (a cura di), *I segni del soggetto. Tra filosofia e scienze cognitive*, Carocci, Roma 2007, pp. 93-106.

non solo come produttore di conoscenza, ma in quanto conoscenza stessa. Un tale assunto, recuperato in un dibattito più ampio di storia delle idee, potrebbe significare come la riflessione relativa alle etiche moderne delinea un tipo di pensiero che utilizza le passioni come modelli gnoseologici di ricostruzione di una soggettività dichiaratamente moderna. L'obiettivo del secondo e del terzo capitolo sarà allora la ricostruzione proprio di un tale dibattito in due specifiche riflessioni del periodo, relative ad altrettante particolari pensatrici, accomunate di certo non a caso. Si tratta di Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé e di Damaris Cudworth, lady Masham, sulle quali già il primo capitolo, anche in maniera del tutto minore, abbiamo precisato si soffermerà riguardo al tema dell'amicizia; due personalità che si è deciso di mettere a confronto per tentare di ricostruire a partire da esse tutte quelle caratteristiche rintracciate nella riflessione relativa al tema del rapporto fra i due amori nel XVII secolo.

Entrambe vivono l'intero Seicento, M^{me} de Sablé soprattutto la prima parte, Lady Masham la seconda. Questo vuol dire che risentono di tutti quegli umori veicolati dalle riflessioni di grandi pensatori: cioè rispettivamente Pascal e La Rochefoucauld da una parte e Locke e Norris dall'altra. Diversi i contesti in cui si trovano ad operare, sia in ordine temporale, sia filosofico-culturale, eppure spesso accomunati per via delle loro idee, dei loro intenti e delle tematiche affrontate. Simili le vicende personali, pur nei contrapposti modi di indagare il reale.

Il secondo capitolo, che sarà dedicato interamente alla ricostruzione storiografica della personalità di M^{me} de Sablé, sarà l'immagine di un tipo di riflessione tesa tra disquisizioni di giansenisti e massime di moralisti; che affronterà il tema dell'amore a partire da un lato dalla forma di scrittura della massima e dall'altro delle lettere e delle questioni, prediligendo la scelta indirizzata al Creatore a scapito di quella relativa all'amor proprio o alla creatura; che si porrà come modello di cultura forte attraverso l'istituzione di un salotto letterario del tutto particolare perché costituito all'interno delle mura del convento giansenista di

Port-Royal a Parigi⁹. L'immagine che verrà fuori dalla trattazione di questo secondo capitolo sarà dunque quella di un amore frutto di un contesto singolare che finirà per influenzare una personalità già profondamente intrisa di tensioni differenti e a volte del tutto contrastanti, ma che potranno offrire proprio per questo della riflessione sull'amore una forma originale, seppur radicata profondamente in quel contesto di riferimento che si tenterà di ricostruire in gran parte nel primo capitolo.

M^{me} de Sablé respira il clima del preziosismo, ma prende posizione forte all'interno del contesto del giansenismo dei cui contenuti preminenti si nutre arrivando perfino a veicolare un convinto afflato religioso, scoperto in età matura, per mezzo della sua formazione preziosa, fatta propria fin dalla giovinezza. Per ricostruire al meglio non solo le riflessioni di una tale personalità, ma anche e soprattutto l'apporto delle stesse in un contesto filosofico e culturale più ampio, si cercherà, nei cinque paragrafi che costituiranno il secondo capitolo, di definire innanzitutto l'orizzonte storico-temporale nel quale la pensatrice si trovò a vivere.

Luigi XIII e Luigi XIV, Richelieu e Mazzarino, le due Fronde e la battaglia per la mancata firma del Formulario, Pascal e *Le Provinciali*, La Rochefoucauld e il panorama originato dallo sfondo messo in campo nelle *Massime* morali, tutto questo coesisterà continuamente in M^{me} de Sablé e a ciò si aggiungeranno, in campo strettamente filosofico, le suggestioni caratteristiche di quella riflessione sull'individualismo moderno di cui Montaigne e Descartes si fanno promotori. L'obiettivo è ricostruire il dibattito caratterizzante il salotto nel convento della Sablé, nel tentativo della stessa padrona di casa di operare una sintesi tra l'ambito della filosofia e quello della religione, tra il contesto mondano e quello della devozione.

⁹ La ricostruzione della personalità di M^{me} de Sablé è stata resa possibile, oltre che dall'ausilio di numerosi articoli ad essa dedicati, soprattutto da tre monografie incentrate su un tale personaggio. Si tratta degli studi di V. COUSIN, *Madame de Sablé. Études sur les femmes illustres et la société au XVII^e siècle*, Didier, Paris 1869, N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit. e G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, Liviana, Padova 1971.

Il terzo e il quarto paragrafo del secondo capitolo saranno dedicati invece alle produzioni scritte della marchesa e che risentiranno profondamente delle discussioni di salotto. Innanzitutto, le *Maximes*, pubblicate postume, immagine anch'essa composta di differenti tensioni relative al detto amore, in cui il pensiero dell'autrice sembrerà oscillare continuamente tra una visione di tipo cortese-cavalleresco, nutrita dei temi di cortesia amorosa, e una di tipo morale-religioso, che mette in campo il problema della scelta d'amore. Ciò su cui maggiormente ci si soffermerà sarà altresì l'attenzione conferita in tali scritti a differenti ambiti di riflessione che sembreranno esulare di volta in volta dal terreno della morale, ma che finiranno poi puntualmente per ritornare su di esso. Sarà il caso specifico di altre due opere di M^{me} de Sablé, sulle quali ci si soffermerà nel quarto paragrafo: da un lato un discorso pedagogico sull'attenzione ai metodi di studio; dall'altro uno contro la professione medica¹⁰.

L'ultimo paragrafo di questo secondo capitolo sarà dedicato alla ricostruzione del dibattito relativo alle questioni d'amore affrontato nel salotto della Sablé. L'obiettivo sarà ricostruire, tenendo conto di alcuni manoscritti presenti alla Bnf e raccolti dal suo medico personale, Noël Vallant¹¹, non solo un'immagine particolare di questa donna e della sua creazione letteraria, ma soprattutto di un secolo che risulta ancora oggi fecondo e meritevole di attenzione.

Il terzo capitolo, che sarà incentrato sulla figura di Lady Masham, ripercorrerà un tipo di riflessione che risente di una forte tensione tra neoplatonismo e filosofia lockeana; che affronterà il tema dell'amore per mezzo di altre due differenti forme di scrittura rispetto a quelle utilizzate dalla Sablé, il trattato e il componimento poetico; e che si porrà tuttavia anch'esso come modello di cultura for-

¹⁰ Oltre alle *Maximes de Madame la marquise de Sablé: et Pensées diverses de M. L. D., S. Mabre-Cramoisy*, Paris 1678, pubblicate postume e analizzate anche nelle loro differenti edizioni, ci si riferirà ad altri due scritti di M^{me} de Sablé pubblicati in vari testi: «Pour les enfants qu'on ne veut pas faire étudier à fond», in F. De La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, Honoré Champion, Paris 2002, pp. 680-686 e «Discours contre les médecins», in C. Le Charpentier, *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687)*, Gabriel Enault, Mamers 1924, pp. 145-150.

¹¹ Si tratta di diverse lettere e componimenti vari raccolti in quindici volumi denominati *Portefeuilles Vallant* e che vanno dal fr. 17044 al fr. 17058.

te per mezzo di un salotto letterario, costituito questa volta tra le mura di un castello, il maniero di Oates nella campagna dell'Essex¹².

Come la dama francese anche la personalità di Lady Masham sarà ricostruita a partire da tensioni contrarie. Il terzo capitolo si snoderà così attraverso una scansione simile a quella del secondo e si concentrerà dapprima sulla ricostruzione del personaggio di Damaris Masham, sia tenendo conto della sua formazione neoplatonica sia mettendo in campo tutte quelle suggestioni lockeane accolte nel corso della sua maturità; quindi ricostruirà il dibattito di idee del salotto letterario di Oates – anche se una tale operazione non potrà avvalersi dell'uso di manoscritti, poiché è andata perduta la biblioteca del maniero dell'Essex –, partendo da un tipo di riflessione incentrata sul senso di una razionalità tesa tra moralità e religione, metafisica e dominio delle passioni¹³. Le discussioni del salotto di Lady Masham appariranno così come profondamente caratterizzanti da un lato il tema del rapporto tra filosofia e religione, che verrà di volta in volta declinato in quelli dell'entusiasmo, della ragionevolezza del cristianesimo e della tolleranza; dall'altro quello della centralità dell'anima, che metterà in campo il problema dell'immortalità, nonché una riflessione sul tema delle passioni e nello specifico sull'amicizia e sul matrimonio.

Questi gli argomenti al centro dei primi due paragrafi, mentre il terzo si concentrerà su *A Discourse concerning the Love of God*, l'opera di Lady Masham che

¹² Più difficile, rispetto alla ricostruzione del pensiero di M^{me} de Sablé, è risultata quella della personalità di Lady Masham. Questo perchè l'interesse verso un tale personaggio si è fatto consistente solo a partire dai primi anni del 2000. Nessuna monografia le è stata dedicata interamente, se si esclude la tesi di dottorato di K. C. BAKER, *Lady Damaris Masham: an appraisal of a seventeenth-century gentlewoman*, University of Essex, Colchester 2004, peraltro mai pubblicata e che ci è stato impossibile consultare. Tuttavia la storiografia brulica di numerosi articoli, saggi e parti di volumi dedicati alla lady di Oates, e si è arricchita enormemente pochi anni fa grazie alla raccolta delle sue due opere principali, *A Discourse Concerning the Love of God* (for Awncsham & J. Churchil, Black-Swan in Paternoster-Row, London 1696) e *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life* (for Awncsham & J. Churchil, Black-Swan in Paternoster-Row, London 1705), nel volume dal titolo *The philosophical works of Damaris, Lady Masham*, a cura di J. G. Buickerood, Thoemmes Continuum, Bristol 2004, che contiene una lunga introduzione sulla sua particolare riflessione.

¹³ Per far ciò ci si avvarrà di una ricostruzione delle atmosfere del tempo e delle riflessioni di specifici pensatori che frequentarono una tale istituzione, ma soprattutto di un intenso dibattito di idee che negli anni precedenti l'istituzione di un tale salotto letterario era stato al centro di una relazione epistolare di Lady Masham con il filosofo Locke, ricostruita a partire da ben 49 lettere contenute in E. S. DE BEER (a cura di), *The correspondence of John Locke*, voll. 2-6, op. cit.

maggiormente verrà utilizzata per il discorso incentrato sulla rivelazione e la ragione umana, ma soprattutto su quell'amore per le creature che dalla sua riflessione apparirà manifestatamente utilizzato come veicolo per l'amore di Dio. In una tale riflessione, tra tensioni neoplatoniche e sviluppi lockeani, si innesterà la ricezione del cartesianesimo in Inghilterra grazie soprattutto al pensiero di Malebranche.

Il quarto e il quinto paragrafo di questo terzo capitolo si soffermeranno su altre opere di Lady Masham: dapprima sugli *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, una sorta di raccolta scritta delle maggiori questioni al centro delle discussioni del salotto letterario, poi sulla sua produzione poetica, che andrà dal discorso filosofico a quello morale mettendo in campo suggestioni metafisiche e mistiche nel tentativo di porsi contro qualsiasi dicotomia di tipo amoroso¹⁴.

Quale il senso di questi due capitoli che occupano gran parte delle pagine della tesi? M^{me} de Sablé e Lady Masham si assomigliano: vivono all'ombra di grandi filosofi del tempo, prendono da essi tantissimo e poi lo trasformano in filosofia a loro modo, sfruttano gli insegnamenti di amicizie particolari, lottano contro il pregiudizio di una cultura prettamente maschile, si mettono in gioco a partire dal tema al centro di tutti i dibattiti del periodo: l'amore. L'una lo riscopre sul modello della degenerazione di Hobbes più che dall'ottimismo di Descartes e sembra non distinguere l'amore di sé di montaigneana memoria dall'amor proprio divenuto egoismo contro cui si scagliano La Rochefoucauld e Pascal; l'altra gli dà uno statuto gnoseologico forte utilizzando la riflessione di Norris e la ripresa delle idee di Malebranche, ma proponendo un'immagine del tutto personale tesa tra il dettato di Locke e gli insegnamenti dei neoplatonici di Cambridge.

¹⁴ Al di là dei trattati già citati, *A Discourse Concerning the Love of God* e *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, si tratta di cinque poemi che si trovano tutti alla Oxford Bodleian Library e che sono stati pubblicati separatamente in diversi volumi. Le trascrizioni utilizzate sono quelle di L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», in P. Totaro (a cura di), *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1999, pp. 199-202, 203-206, 207-209 (quest'ultimo recante il titolo *Upon the former and present state of the Soule*) e di E. S. DE BEER (a cura di), *The correspondence of John Locke*, vol. 2, op. cit., pp. 571-572, 573-575 (dal titolo *On Damons Loveing of Clora*) e 795-800.

M^{me} de Sablé rischia di rimanere nascosta sotto l'immagine del suo più grande amico, La Rochefoucauld, così come Lady Masham sembra eclissarsi di fronte alla figura di Locke. Eppure ad entrambe si deve qualcosa di più. L'obiettivo di questi capitoli sarà restituire il giusto peso a tali personalità rimaste ai margini della riflessione filosofica perché viventi all'ombra dei grandi e quindi per questo repute manchevoli di una certa originalità; originalità che in tali riflessioni rimarrà però molto forte e scaturirà proprio da quell'intenso e continuo confronto con i grandi.

L'obiettivo è ricostruire attraverso due particolari riflessioni poco conosciute e originali alcune delle mille sfaccettature di quel dibattito di idee al centro di numerose riflessioni del XVII secolo incentrate sul rapporto tra l'amore di sé e l'amore di Dio.

«[...] distinguo tra l'amore puramente intellettuale o ragionevole e quello che è una passione. Il primo mi sembra si riduca a questo: quando la nostra anima si avvede di qualche bene, presente o assente, che giudica le sia conveniente, si unisce ad esso con <un atto di> volontà [...]. In conseguenza di ciò, se <quel bene> è presente, [...] il movimento della sua volontà [...] costituisce la sua gioia; se invece è assente, il movimento della sua volontà, è la sua tristezza; ma quello che accompagna la conoscenza che essa ha che le converrebbe di acquisirlo è il suo desiderio. [...] Ma finché la nostra anima è unita al corpo, questo amore ragionevole è accompagnato di solito dall'altro, che possiamo chiamare sensuale o sensitivo e che [...] non è che un pensiero confuso eccitato nell'anima da qualche movimento dei nervi, che la dispone a quell'altro pensiero più chiaro in cui consiste l'amore ragionevole. [...] Questi due amori di solito però si trovano uniti; infatti vi è un tale legame tra loro che, quando l'anima giudica un oggetto degno di sé, ciò dispone immediatamente il cuore ai movimenti che eccitano la passione d'amore e, quando il cuore si trova così disposto per altre cause, ne consegue che l'anima immagini qualità amabili in oggetti nei quali, in altri momenti, vedrebbe solo difetti».

(*Descartes a Chanut*, 1 febbraio 1647,
A.T., IV, 600, II, pp. 466-468)

I.

UNA PASSIONE AL DI LÀ DELLE PASSIONI

I. 1.

Processo all'amore tra codice cortese e tensioni moderne

Una rappresentazione scenica con due protagonisti principali: la ragione e le passioni, i due eroi-antagonisti con i quali l'*io* si confronta di continuo nello sforzo di comprendere l'importanza del suo *dirsi* nella propria esistenza. La preoccupazione costante dei pensatori del XVII secolo è quella di mantenere insieme, all'interno dell'*io*, i 'desideri' di passionalità e razionalità, operazione impensabile, per esempio, nella riflessione antico-medievale. Siamo di fronte ad una centralità paradossale dell'*io* che in campo etico predilige l'analisi sulle passioni come canale privilegiato di una forma di conoscenza che affonda le sue radici nella razionalità. Il termine 'passioni' non conferisce però la giusta importanza ad una in particolare che viene fuori proprio nello specifico movimento del sé verso il sé medesimo, nella ricerca di una forma di conoscenza che parta proprio dalla consapevolezza della coscienza dell'*io*. La riflessione seicentesca infatti si caratterizza per la sua attenzione posta alla passione *d'amore* e nello specifico a quell'*amore di sé* che viene fuori dalla consapevolezza dell'esistenza del *cogito*¹. Parlare di questo particolare tipo d'amore implica essenzialmente un confronto con la sua più ampia categoria, ma anche un rapporto con la categoria della scelta. Il tutto potrebbe produrre da un lato uno

¹ Si vedano in proposito due studi che più di tutti esplicitano una tale tensione. Ci riferiamo nello specifico a G. MOCCHI, «L'amore di sé tra passione e virtù», op. cit., pp. 123-131; e ad E. PULCINI, «La passione del Moderno: l'amore di sé», op. cit., pp. 133-180.

sganciamento del tema delle passioni da un ambito prettamente negativo e dall'altro una caratterizzazione della discussione sulla sensibilità, connaturale all'uomo come la ragione.

Non sarebbe una novità sottolineare l'interessamento, già da parte dei primi Greci, relativamente alla passione d'amore: il banchetto platonico è solo uno dei possibili esempi che potremmo addurre per avvalorare questa tesi. Bisogna invece attendere la tradizione cristiana per vedere esprimersi l'attenzione relativa alla passione amorosa soprattutto all'interno dell'ottica del più specifico *amore di Dio*; e addirittura solo la riflessione moderna per un tentativo di recupero dell'*amor proprio*, inteso come degenerazione dell'*amore di sé*.

La storia della storiografia moderna ha rilevato come più volte sul banco degli imputati del discorso etico ci fosse proprio quell'amore al centro del discorso platonico e che nascosto nel buio medievale tentava di risalire la china grazie all'ottimismo del Rinascimento. Ciò ovviamente tenendo conto del fatto che l'amore in questione si identificava con l'*eros*, cui le suggestioni cristiano-medievali avrebbero ben presto opposto la differente nozione di *agape*. Eravamo di fronte ad una sorta di 'bilinguismo' che vedeva apposte la lingua della religione a quella dell'amore all'interno di un'umanizzazione religiosa²; era il senso che i contemporanei di Luigi XIV si erano fatti di una tale passione, visto che 'fare l'amore' voleva dire, molto più semplicemente, 'parlare'. In Francia (fulcro di tale riflessione almeno per quanto riguardava la prima parte del Seicento) il detto d'amore era allora quello che veniva fuori da tutta una civiltà della conversazione che era riuscita a trovare nei salotti letterari la sua massima espressione. In tale ottica quello che balzava agli occhi era di certo il recupero di una sorta di cortesia 'romanesca', che finiva col dare alle donne un potere particolare nei confronti degli uomini³. È una sottomissione ai capricci femminili oggetto di uno specifico

² Cfr. P. BARRIÈRE, *La vie intellectuelle en France. Du XVI^e siècle à l'époque contemporaine*, Albin-Michel, Paris 1961, p. 154.

³ Secondo uno specifico orientamento storiografico a partire dal Seicento l'amore comincia a trasformarsi in strumento dell'ordine sociale facendosi garante della comunicazione tra l'*io* e l'*altro*. In tal senso perde le sue qualità originarie di desiderio, eccesso, passione, patologia, per diventare un sentimento della laica *agápe* cristiana, primo degli aspetti negativi di *éros*. Non fondato più

gioco di società in cui l'ambito prediletto era quello mondano, a cavallo tra la corte e la città, oppure ora nell'una ora nell'altra.

Si trattava di un amore di conquista più che di stabilità, dove l'importante non era la semplice indagine sulla natura misteriosa dell'amore in sé, quanto sul «savoir comment aimer»⁴: percorso pieno di ostacoli e insidie. Dualismo della società mondana che ricalcava quello di una geografia amorosa, in cui da un lato veniva alla luce la saggezza del reame di una cortesia tenera – frutto soprattutto dei romanzi cinquecenteschi di ispirazione cortese che la riflessione rinascimentale ritrovava nella lettura platonica o in quella del suo commentatore Ficino⁵, versione nella quale lo stesso Montaigne lesse il *Simposio* –, mentre dall'altro una sorta di 'immoralismo galante'⁶ che si poneva al centro di tutta una riflessione in cui il La Rochefoucauld delle *Maxime* risultava il padrone assoluto nel separare nettamente i vari tipi di amore. Né andava dimenticato l'apporto di quel Descartes de *Le Passioni dell'anima*⁷, ma anche e soprattutto di quel Pascal delle diatribe gianseniste.

In tal senso il cosiddetto 'processo amoroso' si esprimeva in un tipo di riflessione tipicamente seicentesca, ma che seguiva in parte la scia di quella precedente tardo-rinascimentale. E tra l'*Astrée* (1607-1627) e la *La Princesse de Clèves*

sull'istante, ma sulla durata, si esprime nelle istituzioni del matrimonio e della famiglia che nel Settecento vedranno nella donna l'immagine caratterizzante di esso. Per questo nella modernità destino dell'amore e destino della donna finiranno per coincidere (cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 59-75).

⁴ J.-M. PELOUS, *Amour précieux amour galant (1654-1675)*, op. cit., p. 29.

⁵ Cfr. nello specifico J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 1941, pp. 21-39.

⁶ Vale la pena stabilire cosa si intenda con una tale accezione; perché da un lato «On appelle *Vert-Galant* un jeune homme sain et vigoureux, qui est propre à faire l'amour», mentre dall'altro «GALANT, se dit aussi d'un homme qui a l'air de la cour, les manières agréables [...]. En ce sens, on dit que c'est un esprit *galant*, qui donne un tour galant à tout ce qu'il fait» [cfr. A. VIALA, «Le naturel galant», in C. Delmas - F. Gevrey (a cura di), *Nature et culture à l'âge classique*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, p. 61].

⁷ Difficile rintracciare una riflessione sistematica di Descartes sull'argomento. Tuttavia per rendersi conto dell'attenzione riservata all'amore, basta pensare, ad esempio, alle conseguenze finali delle *Meditazioni metafisiche*, in cui la coincidenza di *cogito* e *sentio* delinea la distinzione tra *azione* e *passione*, mentre il *sentire* viene a caratterizzarsi come *veicolo passionale*. Un altro riferimento può essere rintracciato in una lettera del filosofo incentrata su una polemica 'linguistica' in cui si gioca tanto col termine *aimer*, quanto con il sostantivo *amour* (cfr. FD, A.T. 218, p. 210 e *Descartes a Mersenne*, 20 novembre 1629, A.T., I, 76, I, pp. 358-362).

(1678)⁸, insieme all'introspezione attuata dalle massime morali⁹, si inseriva con prepotenza una particolare trattazione che trovava nei salotti letterari il suo più compiuto terreno di elezione¹⁰. Questo non significava certo che lontano dalla Francia le cose risultassero differenti: l'Inghilterra, ad esempio, dimostrava di aver ben recepito la lezione francese, tuttavia finiva per spostare la propria attenzione, specie nella seconda metà del XVII secolo, verso questioni prettamente confessionali. Il che giustificherà l'attenzione predominante, nei paragrafi che seguiranno, all'orizzonte che fa capo alla Francia, trainante per l'originalità della riflessione circa tale argomento.

Così dopo essere stata considerata solo *una* tra le passioni, l'amore diventava, agli albori del Seicento, quasi il soggetto prediletto perfino dell'indagine razionale: come a dire che la qualità dell'amore faceva la qualità delle passioni¹¹. Mettendo da parte la connotazione irrazionale che lo aveva caratterizzato soprattutto in ambito medievale, nel passaggio tra il XVI e il XVII secolo, l'attenzione relativa all'amore risultava completamente stravolta o mutata in suo favore. Così dall'equazione <amore=passione> si passava ad un nuovo rapporto algebrico, in cui mantenendo il primo termine si sostituiva il secondo con quello della 'conoscenza', senza dimenticare però di caratterizzare la passione essenzialmente co-

⁸ Ma anche alla *Clélie* e al *Grand Cyrus* (cfr. M. BERTAUD, «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», in *Association des historiens modernistes des Universités*, 17, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1992, p. 94).

⁹ Il pubblico era solito leggere due tipi di romanzi tutt'altro che differenti. Da un lato, quello *eroico* che si esprimeva nell'*Astrée* di Honoré d'Urfé e nel *Grand Cyrus* di Mademoiselle de Scudéry, con il compito di far ammirare il coraggio e la generosità dei grandi e di insegnare i modelli di comportamento sociale. Dall'altro, sul modello de *La princesse de Clèves* del 1678, cominciò ad imporsi un tipo di romanzo *psicologico* che presentava una riflessione sui propositi disillusi e le rivendicazioni che si formulavano nei salotti, non solo in quelli preziosi, e soprattutto in relazione alla condizione femminile, come nel caso del rapporto tra amore e matrimonio (cfr. A. K. VARGA, «Réflexions sur le classicisme français: littérature et société au XVII^e siècle», in *Revue d'histoire littéraire de la France*, Colin, Paris 1996, p. 1067).

¹⁰ «l'esprit devait briller dans les salons comme une étoile de première grandeur» [C. ROSSO, «Le Chancelier Séguier et Marie Linage, auteur des "Questions d'amour"», in R. Mousnier - J. Mesnard (a cura di), *L'âge d'or du mécénat (1598-1661)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1985, p. 223].

¹¹ Cfr. in proposito quanto esplicitato sul pensiero di Agostino in R. BODEL, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991, p. 93: «L'amore è un fuoco inestinguibile, che ciascuno sviluppa attratto dalle proprie inclinazioni, un dono raro da coltivarsi con cura».

me amore; in tal modo si liberava la prima dalla sua negatività intrinseca e si giustificava, nei confronti del secondo, un'indagine particolare¹².

I. 1. 1. Questioni, massime e leggi d'amore

Già nell'*Astrée* troviamo una sorta di tavola delle *leggi d'amore* in cui viene sottolineato non solo il modo infinito in cui ogni amante deve amare, ma anche l'unicità di questo amore che deve essere esclusivamente indirizzato all'amato¹³. Il centro di tali discussioni è la differenza tra i due soggetti d'amore, per cui la diatriba si concentra essenzialmente sulla questione: amano meglio e di più gli

¹² Una storiografia abbastanza recente ha sviluppato l'antica dicotomia ragione/passione – che da Platone a Descartes era andata in direzione di una svalutazione del secondo termine a vantaggio del primo – fondandola su quella *pólis/oikos*, maschile/femminile. Il risultato è un'opposizione tra passioni superiori (maschili) e passioni inferiori (femminili) in cui le donne vengono identificate con la *phýsis* cioè con il corpo e quindi relegate in quell'oscura sfera privata regno della soggezione e dell'illibertà (cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., pp. 150-151).

¹³ «Les douze tables des lois d'amour que, sur peine d'encourir sa disgrâce, il commande à tout amant d'observer. Première Table. *Qui veut être parfait amant, / Il faut qu'il aime infiniment: / L'extrême amour seule en est digne, / Aussi la médiocrité / De trahison est plutôt signe, / Que non pas de fidélité.* Deuxième Table. *Qu'il n'aime jamais qu'en un lieu, / Et que cet amour soit un dieu / Qu'il adore pour toute chose: / Et n'ayant jamais qu'un objet, / Tous les bonheurs qu'il se propose, / Soient pour cet unique sujet.* Troisième Table. *Bornant en lui tous ses plaisirs, / Qu'il arrête tous ses désirs / Au service de cette belle, / Voire qu'il cesse de s'aimer, / Sinon que d'autant qu'aimé d'elle, / Il se doit pour elle estimer.* Quatrième Table. *Que s'il a le soin d'être mieux, / Ce ne soit que pour les beaux yeux / Dont son amour a pris naissance. / S'il souhaite plus de bonheur, / Ce ne soit que pour l'espérance / Qu'elle en recevra plus d'honneur.* Cinquième Table. *Telle soit son affection / Que même la possession / De ce qu'il désire en son âme, / S'il doit l'acheter au mépris / De son honneur ou de sa dame, / Lui soit moins chère que ce prix.* Sixième Table. *Pour sujet qui se vienne offrir, / Qu'il ne puisse jamais souffrir / La honte de la chose aimée. / Et si devant lui par dédain / D'un médisant elle est blâmée, / Qu'il meure ou la venge soudain.* Septième Table. *Que son amour fasse en effet / Qu'il juge en elle tout parfait, / Et quoique sans doute il l'estime / Au prix de ce qu'il aimera, / Qu'il condamne comme d'un crime / Celui qui moins l'estimera.* Huitième Table. *Qu'épris d'un amour violent, / Il aille sans cesse brûlant, / Et qu'il languisse et qu'il soupire / Entre la vie et le trépas, / Sans toutefois qu'il puisse dire / Ce qu'il veut, ou qu'il ne veut pas.* Neuvième Table. *Méprisant son propre séjour, / Son âme aille vivre d'amour / Au sein de celle qu'il adore, / Et qu'en elle ainsi transformé / Tout ce qu'elle aime et qu'elle honore, / Soit aussi de lui bien aimé.* Dixième Table. *Qu'il tienne les jours pour perdus / Qui loin d'elle sont dépendus. / Toute peine soit embrassée / Pour être en ce lieu désiré, / Et qu'il y soit de la pensée, / Si le corps en est séparé.* Onzième Table. *Que la perte de la raison, / Que les liens et la prison / Pour elle en son âme il chérisse. / Et se plaise à s'y renfermer / Sans attendre de son service / Que le seul honneur de l'aimer.* Douzième Table. *Qu'il ne puisse jamais penser / Que son amour doive passer: / Qui d'autre sorte le conseille / Soit pour ennemi réputé, / Car c'est de lui prêter l'oreille, / Crime de lèse-majesté»* (H. D'URFÉ, *L'Astrée*, a cura di J. Lafond, Gallimard, Paris 1984, pp. 136-139). Si tratta di un D'Urfé antico lettore dei trattati d'amore, un platonico esaltatore di una generosa metafisica della passione (cfr. G. MARCHIA, *Il paradiso della ragione. L'ordine e l'avventura nella tradizione letteraria francese*, Einaudi, Torino 1999, p. 172).

uomini oppure le donne¹⁴? O, nello specifico: è maggiormente connaturale alle donne, oppure agli uomini, amare¹⁵?

Le risposte possibili risultavano numerose e si avvalevano di un'altra specifica forma di riflessione di quel periodo: quella delle cosiddette *lettere d'amore*¹⁶. Le relazioni intrattenute in tal senso da alcune dame del secolo contenevano tanto riferimenti storico-culturali precisi, quanto riflessioni generali circa l'argomento. Un tale genere di scritti si distingueva probabilmente molto da quello dei romanzi o della trattatistica, in cui a farla da padrone era quell'amore cortese di cui l'uomo si proponeva come protagonista indiscusso¹⁷. Nelle lettere infatti l'amore messo in questione è una passione che va decisamente al di là dei doveri e dei contratti sociali¹⁸; che mette in mostra tutta una sensibilità, non più solo ed esclusivamente maschile, quanto piuttosto femminile. Era possibile rilevare dunque l'esistenza di una 'doppia letteratura': da un lato, una dal carattere universale, con il compito di imprimere l'eterno nell'uomo attraverso la sua particolare sottomissione alla natura e alla ragione; dall'altro, una tutta temporale, legata in modo specifico ai salotti letterari¹⁹. Proprio da quest'ultima sarebbe nata quella *civile conversazione* che si sarebbe poi espressa maggiormente in altri due

¹⁴ E d'altra parte non va dimenticato che si poneva anche una distinzione tra l'amante e l'amato, perché il punto era stabilire se fosse meglio amare o essere amati. Per Aristotele, ad esempio, il primo caso risultava migliore del secondo, perché coincideva con l'attività e la scelta in favore del proprio essere (cfr. R. BODEL, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 261-311).

¹⁵ E in tal caso bisogna operare una distinzione in relazione alla modificazione dei soggetti d'amore, perché per le donne c'è chi parla di *concupines* e di *gouges* per quanto riguarda l'epoca dei Merovingi e dei Carolingi, di *amantes* in relazione alle dame del Medioevo, di *mâîtresses* rinascimentali e di *favorites* e *courtisanes* all'epoca di Luigi XV (cfr. C. MONCAUT, *Histoire de l'Amour dans les temps modernes chez les Gaulois, les Chrétiens, les Barbares et du Moyen Âge au Dix-Huitième siècle*, Amyot, Paris 1863, pp. 305-306).

¹⁶ «Les lettres font vivre l'amour» (R. BUSSY-RABUTIN, *Maximes d'amour*, in *Histoire amoureuse des Gaules suivie de La France galante*, a cura di G. Mongrédien, t. I, Librairie Garnier Frères, Paris 1930, p. 163).

¹⁷ Il codice medievale cortese introduceva una diversa valorizzazione della figura femminile che finiva col rimanere confinata alla sfera dell'immaginario fondandosi su una concezione adultera dell'amore (cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., pp. 184-185).

¹⁸ Cfr. R. LEBEGUE, «La sensibilité dans les lettres d'amour au XVII^e siècle», in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 11, Les Belles Lettres, Paris 1959, p. 85.

¹⁹ Cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie littéraire au XVII^e siècle*, Tallandier, Paris 1947, pp. 218-219. Non si deve tuttavia credere che esistano due veri e propri tipi di letteratura, perché variegato è il mondo da cui entrambe nascono, si muovono e vivono.

generi di scrittura introspettiva: quelli della *massima*²⁰ e delle cosiddette *questioni d'amore*²¹.

Con il trattato ormai alle spalle, che si caratterizzava per una visione coerente e organica del sapere riletta in chiave pedagogica e pervasa da un ampio periodare, i moralisti, data anche la specificità del loro argomento, preferivano la cosiddetta 'forma breve', che non puntava solo sull'autorità morale, ma su un effetto di sorpresa e sulla seduzione dello stile, nell'intento non tanto di istruire, quanto di provocare²². Se si pensa poi che la particolare caratteristica di una tale trattazione non era quella di fornire una risposta certa e definitiva sull'argomento, ma di aprire un ampio campo di indagine, ecco allora svelata la speciale predilezione per la massima, che aveva il merito di non esaurirsi tra le sue poche righe, il cui compito era solo quello di gettare luce sull'argomento che avrebbe trovato poi applicazioni differenti a seconda di chi si preoccupava di interessarsene²³. Poco importa sapere se si trattasse di sentenze personali o collettive, perché non era il luogo in cui nasceva la massima la cosa essenziale, quanto il senso che ad essa si dava: conferire una precisa forma di discussione che poteva avvenire sia nella solitudine del pensatore, sia all'interno di un pensiero collettivo.

²⁰ È interessante notare quanto in proposito venga esplicitato da M. T. BIASON, *La Massima o il saper dire*, Sellerio, Palermo 1990, pp. 13-34. Nel primo capitolo, «Saggio per una definizione della massima», un tale tipo di trattazione è posto a metà strada tra la discontinuità di un testo e l'incompletezza di un trattato, in una sorta di dialettica tra silenzio e parola piena. Ciò che viene sottolineato è la mancanza di una teleologia della massima, generata da un «inconcludente pluralismo», cui si aggiunge da un lato la consapevolezza di una tale trattazione intesa come «sfida ai limiti del sapere istituzionalizzato», ma dall'altro la sottolineatura di una sua negatività che non produrrebbe «grandi innovazioni di pensiero».

²¹ Su un tale genere si veda D. JIMÉNEZ, «L'amour en question(s) au XVII^e siècle», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile. Les métamorphoses de l'amour du Moyen Âge aux Lumières*, Actes du colloque organisé par le Département de philologie française et italienne de l'Université de Valence et l'Institut français de Valence (4-7 mars 1998), Éditions Desjonquères, Paris 2000, pp. 151-162.

²² Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 183-184.

²³ Basta pensare alla diatriba sorta in relazione alla 'paternità' delle *Massime* di La Rochefoucauld (cfr. A. BRUZZI, *Le Maximes di La Rochefoucauld*, R. Pàtron, Bologna 1968, pp. 390-409). Sulla questione della produzione 'collettiva' delle massime, cfr. M. FUMAROLI, *Il salotto, l'Accademia, la Lingua. Tre istituzioni letterarie*, Adelphi, Milano 2001, p. 156; e quanto esplicitato in G. MONGRÉDIEN, *La vie littéraire au XVII^e siècle*, op. cit., p. 189: «De grandes dames, comme M^{lle} de Montpensier, M^{me} de Sablé ou M^{me} de Sévigné ouvrirent des salons, qui se transformèrent parfois en bureaux d'esprit. [...] Certains même de ces salons furent le laboratoire d'où sortirent des œuvres collectives fort diverses, telle que le *Recueil de Portraits* de Mademoiselle, le *Recueil de Poésies* de Pellisson et de la comtesse de la Suze, ou les *Maximes* de la Rochefoucauld».

vo, non tanto per mettere fine ad una disputa, quanto per generare un confronto²⁴.

Così in ogni salotto letterario veniva scelto un soggetto sul quale discutere e tale scelta poteva essere operata sia dalla padrona di casa che da un frequentatore. Quindi si iniziava la discussione, cercando di tenere nel giusto conto tutti i possibili risvolti della questione e dopo che ognuno aveva manifestato il proprio parere circa l'argomento il dibattito si concludeva, ma anziché rimanere confinato tra le mura del salotto continuava all'esterno, in modo del tutto personale, laddove i frequentatori decidevano di utilizzarlo come terreno di verifica e confronto fertile. E qui entravano in gioco soprattutto le varie lettere, che finivano col contenere un primo e importante abbozzo del frutto maturo di tali discussioni, ormai divenute del tutto personali, che si esprimevano nelle caratteristiche principali delle opere dei vari autori. Un equilibrio di forze diverse teneva dunque insieme la massima; così come molteplice rimaneva il suo luogo di origine, senza intaccare i pregi individuali di chi approfondiva specifici temi al di là del semplice gioco di società. Per questo fu proprio nei salotti – in cui la vita non era altro che lotta, agguato e gioco d'azzardo – che vinsero le massime, intese come forma privilegiata della riflessione psicologica e morale²⁵.

Una tale commistione è la stessa che viene fuori nell'indagine sulle passioni, analizzate non più sotto l'egida di un comandamento etico o religioso – e quindi messe da parte o da sopprimere –, ma tenute nel giusto conto anche in virtù di una connotazione psicologica che mettesse in dubbio la pretesa della loro più completa negatività²⁶. Inoltre nella scrittura della massima non contava di

²⁴ Il termine «maxime d'amour» appare per la prima volta nel racconto di una conversazione mondana riportata nella *Clélie* di Madeleine de Scudéry ed è inteso come «un divertissement pour les réunions mondaines où l'on a du goût pour les subtilités galantes, psychologiques et littéraire» (C. ROUBEN, «Un jeu de société au grand siècle: Les Questions et les Maximes d'Amour. Inventaire chronologique», in *XVII^e siècle*, 97, Puf, Paris 1972, pp. 87-88).

²⁵ Cfr. in proposito A. BRUZZI, *Le Maximes di La Rochefoucauld*, op. cit., pp. 433-434; B. PAPÀSOGLI, *Il "fondo del cuore". Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1991, p. 73; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 183; J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 259.

²⁶ Sulla possibilità di 'maîtriser' le passioni, si veda V. AUCANTE, «La démesure apprivoisée des passions», in *XVII^e siècle*, 213 (4), Puf, Paris 2001, pp. 624-625. E ancora: «Pour Descartes, être maître de ses passions, c'est être maître de soi, et cette maîtrise se confond avec la générosité, c'est-à-dire la

certo la qualità dei versi, quanto l'arte dello scriverli e il coraggio di farlo. Ecco perché scrivere in massime non richiedeva competenze, ma solo uno speciale sguardo introspettivo sull'uomo, sulle sue debolezze e anomalie: in una parola, sulle sue passioni. Ed ecco anche per quale motivo la massima risultava la trattazione maggiormente utilizzata in una tale indagine e in sede storiografica attualmente può rappresentare il luogo privilegiato in cui rintracciare la specifica riflessione relativa all'amore²⁷. Anche se non è la sola. Innanzitutto, perché ad essa si unirono, dopo le trattazioni dei maestosi romanzi galanti, delle composizioni in versi, quasi una sorta di *massime in poesia*²⁸ – ne sono un esempio quelle di Bussy-Rabutin²⁹ e di M^{me} de la Suze³⁰, ma anche tutta una serie di altri componimenti che vennero alla luce quasi tutti intorno al 1666, anno che meglio caratte-

juste estime de soi» (V. CARRAUD, «Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme*», in *XVII^e siècle*, 185, Puf, Paris 1994, p. 693).

²⁷ Cfr. C. ROUBEN, «Un jeu de société au grand siècle: Les *Questions* et les *Maximes d'Amour*. Inventaire chronologique», op. cit., pp. 85-104. Ciò che balza agli occhi in tale studio è la doppia sottolineatura per la quale: «Le jeu des *Maximes d'amour* fit longtemps fureur dans les salons» e «Il fut, a-t-on dit, sous le règne de Louis le Grand, l'équivalent des cours d'amour du Moyen Age». È interessante in proposito stabilire un confronto con un orizzonte tipicamente medievale, per la cui analisi può risultare utile lo studio di P. RÉMY, «Les Cours d'amour: légende et réalité», in *Revue de l'Université de Bruxelles*, janvier-avril 1955, pp. 179-197, in cui viene sottolineato cosa si intenda con il termine 'cours d'amour', espressione quasi sempre di un Medioevo raffinato e prezioso. Anche qui ci si trova di fronte ad un vero e proprio gioco di società, ma questa volta fondato sui dilemmi cortesi che facevano capo ai trovatori e in cui a farla da padrone era la tipica forma del trattato amoroso più che delle sentenze e massime d'amore seicentesche.

²⁸ Cfr. C. ROUBEN, «Un jeu de société au grand siècle: Les *Questions* et les *Maximes d'Amour*. Inventaire chronologique», op. cit., pp. 90-91. Qui questo tipo di trattazione è definito proprio 'collettivo'.

²⁹ Ci riferiamo nello specifico alle *Maximes d'amour* contenute in R. BUSSY-RABUTIN, *Histoire amoureuse des Gaules suivie de La France galante*, op. cit., pp. 149-189, che si possono dividere essenzialmente in due parti: «De l'amour qui espère» e «De l'amour qui jouit». La prima parte raccoglie delle questioni relative al soggetto 'amore' i cui grandi piaceri sono più che nei sensi nella testa (p. 151); l'attenzione poi viene posta sulla distinzione di comportamento tra uomini e donne in amore (p. 152) e sulla possibilità di essere amanti e amici contemporaneamente di una stessa persona (p. 153). La seconda parte si focalizza invece sugli effetti prodotti dal sentimento come la gelosia (p. 159) e il perdono (p. 160) e una gran parte è destinata all'analisi delle lettere d'amore (pp. 162-164).

³⁰ Per quanto riguarda le *Poesies de Madame la comtesse de La Suze, De Sercy*, Paris 1666, sono tante le sottolineature che è possibile rilevare. Innanzitutto nella *Elegia I* la connotazione per la quale «l'Amour est plus fort que toutes les raisons» (p. 4). Quindi la distinzione sostanziale posta all'inizio delle *Massime d'amore* fra un'avvertenza dedicata alle donne e una dedicata agli uomini, per cui alle prime si dice: «Aimez, mais d'un amour couvert, Qui ne soit jamais sans mystere, Ce n'est pas l'amour qui vous perd, C'est la maniere de le faire»; mentre per gli uomini si stabilisce: «Si vous voulez rendre sensible L'objet dont vous estes charmé, Pourveu que dans le cœur il n'ait rien d'imprimé, La recepte en est infaillible, Aimez, et vous fetes aimé» (p. 63). Ciò che colpisce particolarmente è l'*Almanach d'Amour* dove compaiono *Les douze Signes d'Amour* (p. 88) e i *Mois de l'Année d'Amour* (p. 89) con delle fasi simili a quelle lunari (pp. 91-114). Vale la pena di sottolineare la frase che conclude l'intero scritto: «Aimez, et vous ferez aimé» (p. 124).

rizza tali produzioni letterarie³¹ –, quindi, perché tali scritti finirono col tempo per trasformarsi in qualcosa di ancora differente, in uno dei giochi di società maggiormente apprezzato nei salotti letterari e frutto di un vero e proprio genere di scrittura introspettiva: le *questioni d'amore*³².

Si trattava di un insieme di sentenze in cui il soggetto parlante si faceva portavoce di tutta una serie di interrogativi specifici tanto dell'amante, quanto dell'amato; la loro caratteristica era proprio quella di rimanere tali, sentenze appunto, perché se è vero che in alcune di esse era possibile rintracciare delle risposte, la maggior parte rimaneva incompiuta. Solo questioni dunque, il cui valore intrinseco si riconosceva per il fatto di essere poste, o di porsi, e non in virtù di possibili risposte³³; e però con la capacità di gettare uno squarcio di luce su costumi e avvenimenti del tempo e tutto in una differenza sostanziale di spiriti³⁴.

³¹ E in questo caso un'altra opera merita, a nostro modesto avviso, una sottolineatura particolare. Si tratta del *Recueil contenant les maximes et lois d'amour* (1666), pubblicato da J. DESCHAMPS, Cagniard, Rouen 1882, in cui troviamo una bella sentenza sul senso dell'amore: «Vous qui les historiettes lisez la nuit et le iour Sans sçauoir ce que vous faites Lors que vous faites l'Amour, Vostre ignorance est extrême: Mais sçachez, pour en sortir, Que l'amour est un desir D'estre aymé de ce qu'on ayme» (p. 3). Si notino altresì le suggestive pagine in cui è descritta *La naissance de l'amour* (pp. 77-79).

³² «L'origine des questions n'est pas artificielle: tout au contraire "elle sont tirées des sentiments naturels de tout ce qu'il y a d'honnêtes gens, qui ont aimé"» (C. ROSSO, «Le Chancelier Séguier et Marie Linage, auteur des "Questions d'amour"», op. cit., p. 221).

³³ Benedetta Craveri riporta ne *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 173-174, un accenno ad alcune delle questioni d'amore lette nel salotto di M^{me} de Sablé. In particolare il riferimento preciso è relativo alle trentadue *Questions sur l'Amour* del marchese di Sourdis e alle *Cinq Questions d'amour di Madame de Brégy*. «Il primo si domandava "se sia meglio perdere una persona amata a causa della morte o dell'infedeltà"; "se una grande gelosia sia segno di un grande amore"; "se si possa amare qualcosa più di se stessi". La seconda chiedeva "se la presenza della persona amata susciti una gioia più grande del dolore provocato dalla sua indifferenza"; quale debba essere la scelta di "una persona quando il suo cuore propende per una parte e la sua ragione per l'altra"; e "se dobbiamo odiare qualcuno che ci piace troppo e a cui non possiamo piacere", e ancora "se sia più dolce amare una persona il cui cuore è impegnato anziché un'altra il cui cuore sia insensibile"; e per finire "se il piacere di essere amati ricompensi il dispiacere di non esserlo"». Le questioni del marchese di Sourdis si trovano manoscritte nei *Portefeuilles Vallant*, BnF, Fr. 17056, fol. 196 e sono state pubblicate in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 138-139, e in L. LAFUMA, *L'auteur présumé du Discours sur les Passions de l'Amour Charles Paul D'Escoubleau Marquis d'Alluye et de Sourdis*, Delmas, Paris 1950, pp. 18-22. Mentre le altre, conservate in fol. 193, sono state pubblicate in *Cinq Questions d'amour, proposées par Madame de Brégy, avec la réponse en vers par M. Quinault, par l'ordre du Roy*, Leyde, 1666, pp. 130-132.

³⁴ Cfr. C. ROUBEN, «Un jeu de société au grand siècle: Les *Questions* et les *Maximes d'Amour*. Inventaire chronologique», op. cit., pp. 86-87. Nelle pagine seguenti è possibile consultare un vero e proprio inventario dettagliato sulle *Questions* e le *Maximes d'amour* che sottolinea l'importanza di tale genere letterario.

La storiografia seicentesca tende ad inglobare, quasi in un unico genere, le questioni d'amore e le massime. In realtà sembrerebbe più giusto tenere da una parte quelle grandi raccolte di sentenze che hanno fatto la fortuna dei moralisti del tempo e dall'altra simili trattazioni che probabilmente, più che da un intento moralistico forte, erano pervase da quello spirito giocoso di società in cui erano nate e si erano sviluppate³⁵. Così la maggior parte delle questioni d'amore rimane sparsa all'interno di manoscritti dell'epoca senza trovare una collocazione ben definita³⁶. È il caso, ad esempio, dei 'quiz' di Marie Linage³⁷ e soprattutto di alcune questioni presenti nei *Portefeuilles Vallant*, specie quelle del marchese di Sourdis, che testimoniano l'importanza data a simili trattazioni nei salotti letterari dell'epoca³⁸. Né va dimenticato che accanto al tentativo più o meno frivolo di tali questioni aleggiava in alcuni casi una tensione verso la massima religiosa, che

³⁵ Spirito giocoso che muterà completamente quando ci sarà chi, come il cavaliere de Mailly, arriverà a scrivere delle *Maximes contre l'amour*. Ci riferiamo a *Les Disgrâces des amants*, Gabriel Quinte, Paris 1690, in cui sono contenute le *Sentences ou Maximes contre l'amour*, pp. 61-74.

³⁶ È d'obbligo un accenno a *L'Amour échappé ou les diverses manières d'aimer, contenues en quarante histoires avec le Parlement d'Amour*, 3 tt., T. Jolly, Paris 1669. Si tratta dell'opera precedente il *Mercure galant* di Jean Donneau de Visé in cui l'autore presenta uno spaccato di vita del suo tempo mettendo al centro il soggetto Amore che si muove tra corte e città, personaggi e luoghi. In tale raccolta, accanto all'immagine di qualità intellettuali, fisiche, morali e sociali degli uomini del tempo, sospesi tra salotti parigini e di provincia, va rilevata la connotazione di un Amore che è ovunque sempre il medesimo: «*l'amour est toujours le même. Les vertus, les vices, les belles actions et les crimes, toutes les manières d'être qui lui sont attribuées proviennent du tempérament ou de la condition des uns ou des autres*» (su tali temi si veda M. VINCENT, «*L'Amour échappé, une revue de la société observée par Donneau de Visé*», in *Travaux de littérature*, IX, Klincksieck, Paris 1996, pp. 87-103; e nello specifico le pagine 96 e 99. Mentre per il *Mercure galant*, cfr. J. LAFOND (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, Laffont, Paris 1992, pp. 52-54).

³⁷ Di tali questioni Rosso ci dice: «*Elles sont le fruit de longs débats collectifs, de discours enjoués, de tendres aveux et aussi de réflexions désenchantées*», dandoci anche la chiave di lettura che di esse aveva fornito la stessa autrice: «*Les questions "valent trop peu pour les (ces personnes) mettre en jeu"*» [C. ROSSO, «*Le Chancelier Séguier et Marie Linage, auteur des "Questions d'amour"*», op. cit., pp. 219-230. Sullo stesso argomento e del medesimo autore si veda *Saggezza in salotto. Moralisti francesi ed espressione aforistica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma-Benevento 1991, capp. V-VI, pp. 73-86, 87-100; in riferimento alle questioni della Linage Rosso mette in luce una sorta di 'giallo galante' riguardo al presunto plagio operato in C. JAULNAY, *Questions d'amour ou conversations galantes dédiées aux belles*, Loyson, Paris 1691. Anche in J. LAFOND (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., pp. 49-51, si dedica qualche pagina a tali suggestioni].

³⁸ Si trattava nello specifico di Noël Vallant, medico e segretario personale di M^{me} de Sablé cui si devono 15 manoscritti conservati alla BnF noti col nome di *Portefeuilles Vallant*. Nel Fr. 17056, foll. 107-108, è possibile trovare un manoscritto interessante dal titolo «*Pourquoy l'amour est peint les yeux bandez, nud et enfant*», pubblicato solo da É. BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé. Recueil des lettres des principaux habitués de son salon, annotées et précédés d'une introduction historique sur la société précieuse*, Dentu, Paris 1865, pp. 309-311.

trovava in ambienti giansenisti, ma non solo, una delle sue maggiori espressioni³⁹.

Ad ogni modo ciò che colpisce è quell'attenzione speculare posta ad un tipo particolare d'amore, che seppur lontano dalla riflessione medievale e da quel tipo di dialettica cortese giunta alla formulazione di una sorta di metafisica d'amore, va comunque tenuto in considerazione. Si tratta di quell'amore basato, ad esempio secondo D'Urfé, sull'amore di sé, perché concepito come sacrificio di se stessi e che produce una rinascita per mezzo del superamento del proprio egoismo e la scoperta di una realtà superiore⁴⁰.

I. 1. 2. Scelte seicentesche: amore o amicizia?

Prima di soffermarci più da vicino su una tale passione è necessario sottolineare che la specificità di alcune trattazioni non deve indurci in errore nel considerare il termine 'amore' come esaustivo dell'analisi sulle passioni; perché in realtà all'attenzione per esso si collega, in modo del tutto originale, quella relativa alla particolare indagine sull'amicizia, al centro di numerosi trattati e discorsi del tempo, nonché delle massime di vari pensatori e moralisti⁴¹. Problematico è stabilire da un lato come mai fosse necessario operare una scelta tra amore e amicizia, quasi a decidere se fosse meglio essere amici o amanti, e dall'altro il perché all'apparente 'superiorità' morale della seconda si rispondeva, nei salotti letterari, con 'questioni d'amore' e non con 'questioni d'amicizia'.

³⁹ È il caso ad esempio di Marguerite Hessein (1640-1693), meglio nota come M^{me} de la Sablière, e delle sue *Maximes chrétiennes* [cfr. J. LAFOND (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., pp. 63-66, 67-68; si veda in proposito anche quanto esplicitato dallo stesso autore in *L'homme et son image*, op. cit., p. 410].

⁴⁰ Cfr. S. SPORTELLI, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., p. 36.

⁴¹ L'amicizia, intesa come stima dell'altro, diviene la condizione preliminare ad ogni conversazione. E nei salotti si fa 'intellettuale' presupponendo un certo numero di norme condivise (si veda in proposito A. K. VARGA, «Réflexions sur le classicisme français: littérature et société au XVII^e siècle», op. cit., p. 1065 e soprattutto M. HAILLANT, «De l'amitié au XVII^e siècle», in N. Ferrier-Cavarivière (a cura di), *Thèmes et genres littéraires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Mélanges en l'honneur de Jacques Truchet*, Puf, Paris 1992, pp. 225-236.

È interessante notare l'esistenza di un 'confine-frontiera' che lega, ad esempio nella riflessione di Montaigne, amore ed amicizia:

Nell'amicizia, è un calore generale e totale, del resto temperato e uguale, un calore costante e calmo, tutto dolcezza e nitore, che non ha nulla di aspro e di pungente. E quel che nell'amore c'è di più non è che un desiderio forsennato di ciò che ci sfugge⁴².

In una sorta di ripresa stoica di tale rapporto, a separare amicizia e amore è il dominio sull'anima, che rende quella unica e il secondo duplice⁴³.

Descartes ne *Le Passioni dell'anima* ci parla invece di amicizia forse solo per specificare il senso della connotazione relativa all'amore:

Mi sembra che si possa, con miglior ragione, distinguere l'Amore per mezzo della valutazione che si fa di ciò che si ama in confronto a se stessi; infatti, quando si stima meno di se stessi l'oggetto del proprio Amore, non si ha per esso che un semplice Affetto; quando lo si stima uguale a se stessi, <tale amore> si chiama Amicizia; quando lo si stima di più, la passione che si prova può essere chiamata Devozione⁴⁴.

La sua trattazione non rispecchia quella di altri pensatori dell'epoca che al contrario avevano riservato al tema dell'amicizia una maggiore considerazione. Se infatti per Descartes l'amicizia sembra procedere dall'amore, per altri è anteriore ad esso e viene 'abbandonata' solo quando si conosce veramente quest'ultimo⁴⁵.

⁴² S, I, XXVIII, p. 247.

⁴³ Il riferimento stoico è ad «Amorem conatum esse amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie» (cfr. CICERONE, *Tusclanae disputationes*, IV, XXXIII, cit. in *ivi*, I, XXVIII, p. 250). Cfr. anche *ivi*, I, XXVIII, p. 255.

⁴⁴ PA, A.T. 390, art. LXXXIII, pp. 637-638.

⁴⁵ Cfr. *Mass* 440, p. 231. Qui l'accento è posto soprattutto sulle donne, tema che verrà recuperato nelle pagine seguenti soprattutto a livello del preziosismo e del giansenismo. La scansione che La Rochefoucauld fa dell'amicizia nelle sue *Massime* si sviluppa quasi interamente in un accostamento di quest'ultima alla preferenza, quindi in relazione ad un richiamo all'interesse (cfr. altresì *ivi* 88 e *Ms* 17, 70, pp. 269, 289). E nonostante qualche raggio di luce sembra proprio che l'amicizia risulti più una delusione che altro: così quando esaltiamo l'affetto di un amico lo facciamo più per far risaltare i nostri meriti che non per riconoscenza. Eppure c'era anche un'amicizia che si caratterizzava per sincerità, semplicità, verità, fedeltà (cfr. *Mass* 80-85, 279, pp. 109-111, 181). Nel rapporto di amicizia non è quest'ultima che non funziona, ma gli amici, cioè gli uomini (cfr. *ivi* 315, 321, p. 193). E infatti

E del resto un tale abbandono non era auspicato da tutti, visto che nelle pagine pascaliane un tale tipo di riflessione andava di pari passo con il cammino della ragione⁴⁶. I romanzi poi, ad esempio in riferimento alle avventure narrate da Madeleine de Scudéry, erano tutti incentrati sui temi dell'amore e dell'amicizia e sulla capacità dei due sessi di perfezionare tali legami sociali⁴⁷.

L'attenzione posta sull'amicizia sembrava oscillare, tanto in ambito francese, quanto in territorio inglese, tra due poli costanti che avevano in Aristotele e Cicerone i loro massimi referenti. È il caso, per ciò che riguarda nello specifico l'ambito francese, di due particolari riflessioni, forse poco conosciute, ma senza dubbio rilevanti in tale ottica: quelle di Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé e di Arnauld d'Andilly.

M^{me} de Sablé si ricorda probabilmente più per le sue straordinarie – è proprio il caso di dirlo – 'amicizie' che per i suoi personali meriti. Di un tale personaggio Ivanoff ci dice che per combattere le opinioni troppo pessimiste di La Rochefoucauld su un tale soggetto pensò di scrivere un piccolo trattato⁴⁸. La pri-

anche se un vero amico è il migliore di tutti i beni, è anche quello che meno si pensa di acquistare (cfr. *M*, 45, p. 311). Ecco quanto nelle *Riflessioni varie* si dice riguardo a tale tema: «Parlando dei rapporti sociali non intendo affatto parlare dell'amicizia; benché abbiano qualche analogia, sono tuttavia molto differenti: la seconda ha maggiore elevatezza e dignità, mentre il maggior merito degli altri è di assomigliarle» (*R*, II, pp. 323-329).

⁴⁶ Riguardo alla natura dell'amicizia Pascal «Distingueva due tipi di affetti, l'uno sensibile, l'altro di ragione, riconoscendo che il primo era di una qualche utilità nell'uso di mondo. Diceva pertanto che lì il merito non vi aveva parte, e che le persone oneste non dovevano stimare che l'affetto ragionevole, che faceva consistere nel prendere parte a tutto quanto capita ai propri amici in tutti i modi in cui la ragione vuole che vi prendiamo parte, a scapito del nostro bene, della nostra comodità, della nostra libertà, e anche della nostra vita, se l'oggetto lo merita, e lo merita sempre se si tratta di servire a Dio che deve essere l'unico fine di tutto l'affetto dei cristiani». «Ma aggiungeva che l'affetto non può essere perfetto che allorché la ragione è rischiarata dalla fede, e ci fa agire secondo le regole della carità. Per questo, non faceva molta differenza tra l'affetto e la carità, non più che tra la carità e l'amicizia. Pensava solamente che, poiché l'amicizia suppone un legame più stretto, e questo legame una applicazione più particolare, essa fa sì che si resista meno ai bisogni degli amici, perché sono più rapidamente conosciuti, e perché ne siamo più facilmente persuasi» (*VP*, p. 130).

⁴⁷ Così se l'amicizia era esaltata in quanto forma superiore dell'amore scevra da tutto quello che di negativo poteva essere rintracciato in esso – come la gelosia, la menzogna e l'incostanza – l'amore diveniva il principio generatore della gloria, ma era pur sempre l'amicizia che faceva desiderare la gloria più grande che non era quella pubblica o politica, ma quella degli amici e di se stessi davanti agli amici medesimi (cfr. M. FUMAROLI, *Le poète et le roi. Jean de La Fontaine en son siècle*, Éditions de Fallois, Paris 1997, pp. 187-188).

⁴⁸ È possibile rintracciare tale manoscritto in *Recueils Conrart*, tome XI, p. 175, Arsenal 5420. Tuttavia esso è stato pubblicato da V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 79-80, N. IVANOFF, *La marquise de*

ma connotazione che è possibile rintracciare in queste pagine è la convinzione che l'amicizia sia una 'specie di virtù' fondata sulle qualità dell'anima e le buone qualità dello spirito⁴⁹. Essa si caratterizza innanzitutto per la reciprocità⁵⁰; poi in base al rapporto causa-effetto tra vantaggi e piaceri, in quanto⁵¹; e infine per la distinzione rispetto alle inclinazioni naturali⁵². Ciò che deve contrassegnarla è dunque un'unione di intenti⁵³, che anziché fondarsi sull'amor proprio deve andare alla ricerca della ragione e della virtù, basi di ogni vera amicizia⁵⁴. La Sablé sembrava aver messo un tale sentimento al di sopra perfino dell'amore materno, considerato irragionevole perché fondato sull'istinto⁵⁵: la centralità dell'*amitié* diveniva così una garanzia che non urtava contro nessuna convinzione di ordine morale e religioso⁵⁶. Spirito cartesiano e corneliano la facevano da padrone in una tale riflessione, definita da qualcuno intellettualistica e ragionevole⁵⁷.

Ricollegandosi poi alla matrice ciceroniana⁵⁸ e alla riflessione di Montaigne⁵⁹, accanto a M^{me} de Sablé c'era anche chi come Arnauld d'Andilly oltre a fare

Sablé et son salon, op. cit., pp. 142-143 e recentemente in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, op. cit., pp. 687-688.

⁴⁹ Vengono nominate nello specifico la fedeltà, la generosità e la discrezione. Questa qualità della 'generosità' ritornerà spesso nelle trattazioni su tale tema (cfr. *DAA*, p. 13).

⁵⁰ «Perché nell'amicizia non si può amare come nell'amore senza essere amati» (*DA*, p. 142; la traduzione è nostra).

⁵¹ In quanto «Le amicizie che non sono stabilite sulla virtù e che tengono conto dell'interesse e del piacere non meritano affatto il nome di amicizia; non è che i vantaggi e i piaceri che si ricevono reciprocamente dagli amici non siano risultati ed effetti dell'amicizia, ma non devono mai esserne la causa» (*Ibidem*).

⁵² «Che non dipendono dalla nostra volontà né dalla nostra scelta e qualunque di esse renda le nostre amicizie più piacevoli non devono esserne il fondamento» (*ibidem*).

⁵³ Qui nello specifico si parla di 'plaisirs' e di 'occupations' (*ibidem*).

⁵⁴ E infatti «colui che ama più il proprio amico della ragione e della giustizia amerà di più in qualche altra occasione il proprio profitto o il proprio piacere che il proprio amico», perché «l'uomo dabbene non desidera mai che lo si difenda ingiustamente, perché non vuole affatto che si faccia per lui ciò che non vorrebbe fare egli stesso» (*ivi*, pp. 142-143).

⁵⁵ *Ivi*, p. 143.

⁵⁶ Per tali suggestioni si veda M. HAILLANT, «De l'amitié au XVII^e siècle», op. cit., p. 227.

⁵⁷ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 143.

⁵⁸ In particolare sull'importanza e sulla forza dell'amicizia, cfr. M. T. CICERONE, *L'Amicizia*, intr. e note di E. Narducci, Mondadori, Milano 1965, V, 17-18, p. 136 e VI, 20, pp. 138-140; sui vantaggi VII, 23, p. 142; sulle sue radici VIII, 27, p. 146; sulla relazione amicizia-bontà XIV, 49-50, pp. 164-166.

⁵⁹ Riguardo ai *Saggi* vale la pena sottolineare come risulti importante non mescolare nell'amicizia altre cose che potrebbero farle perdere la sua grandezza e sottolinearne altresì la connotazione volontaristica e le sue proprie specificità per le quali essa «si gode a misura che è desiderata, non s'innalza, non si alimenta, né cresce che nel godimento quasi spirituale, mentre l'anima si affina con l'uso»: «*Omnino amicitiae, corroboratis jam confirmatisque ingeniis et aetatibus, judicandae sunt*». In una

l'elogio del trattato della marchesa aveva deciso di mettere l'amicizia al di sopra anche dell'amore di patria⁶⁰. Di un tale personaggio qualcuno aveva addirittura sottolineato quanto avesse voluto giocare al ruolo di 'professore in amicizia'⁶¹; egli stimava infatti quest'ultima come una passione più violenta di quella dell'amore, tale che all'imperfezione del secondo faceva corrispondere la perfezione della prima. Tuttavia condividendo l'opinione di Montaigne e seguendo una dimensione ontologica difficilmente rintracciabile perfino in Aristotele e Cicerone, d'Andilly costruiva la propria argomentazione su due poli specifici: da un lato, la svalutazione dell'amor di patria; dall'altro, la valorizzazione proprio dell'amicizia⁶². Se dunque l'amore per la patria è un tipo di amor proprio mascherato sotto le forme dell'interesse e della gloria particolare⁶³, l'amicizia è un'altra cosa:

Il n'en est pas de même de celle qui unit les amis par des liens plus forts et plus excellents que ceux du besoin et de l'intérêt, qui fait que, sans la personne que l'on aime, on trouve la solitude au milieu de son pays, que l'on ne croit vivre qu'autant que l'on vit en elle, que, contre l'opinion des Stoïques, le sage peut aimer quelque chose plus que lui-même qui entraîne de telle sorte la vo-

tale situazione le anime si mescolano e si confondono l'una nell'altra così da non trovare più il legame che le ha unite (cfr. *S*, I, XXVIII, pp. 242-259).

⁶⁰ L'opera che Arnauld d'Andilly consacra all'amicizia, «Que l'on doit préférer son ami à sa patrie», è conservata in due esemplari autografi alla BnF, Fr. 10587, f. 123 e ad Arsenal, 6041, f. 327. È stata pubblicata in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 144-147 e da J. LAFOND, in *L'homme et son image*, op. cit., pp. 277-280. Su di essa è possibile soffermarsi anche in relazione a quanto sottolineato in M. FUMAROLI, *Le poète et le roi*, op. cit., pp. 191-202.

⁶¹ Cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 269, 271. In tali pagine viene presentata la posizione di Arnauld d'Andilly come inserita maggiormente nella tradizione aristotelica anziché in quella di Cicerone, seppure in una versione del tutto originale.

⁶² Seguendo la tripartizione aristotelica dell'*Etica a Nicomaco* d'Andilly sostiene innanzitutto che solo l'*honnête* produce vere amicizie – in quanto procede dalla virtù e dalla saggezza – e in secondo luogo che nessuna amicizia può essere sincera se non è disinteressata. È di riconoscenza e gratitudine quindi che parliamo in riferimento a ciò che proviamo verso chi ci assicura sicurezza; perché sono ambizione e timore le due passioni che fondano le repubbliche e le monarchie e che stanno alla base del nostro amore per lo stato: un tipo di passione interessata, effetto dell'amore che abbiamo per noi stessi (*ivi*, p. 271).

⁶³ Da notare cosa poco più avanti sostiene d'Andilly: «Enfin s'il faut renoncer à l'amour si raisonnable que la nature nous à donné pour nous-mêmes, s'il faut abandonner l'empire qui nous assujettit notre volonté et s'il faut sacrifier avec plaisir une vie que l'on ne quitte guère sans regret, faisons ces grandes actions pour des personnes qui veulent bien aussi les faire pour nous; qu'il y ait une égalité tout entière dans cet illustre commerce, et comme nous préférons ce que nous aimons à toutes choses, que ce que nous aimons nous préfère de même à tout le reste» (*ivi*, p. 280).

lonté qu'elle la plonge tout entière dans celle de son ami, et enfin que les âmes se trouvent confondues ensemble par un mélange si universel que, pour parler comme Montaigne, elles n'aperçoivent pas la couture qui les a jointes⁶⁴.

È una nobile attitudine dell'anima, è un'immagine santa e divina che Dio esige da noi⁶⁵; perché se la nascita e la sorte ci hanno donati alla nostra patria, la scelta e la ragione ci donano ai nostri amici⁶⁶. Insomma siamo di fronte ad una sorta di *honnête amitié*⁶⁷.

Vale la pena sottolineare, per completare la riflessione messa in campo da M^{me} de Sablé che se a partire dal 1661 il suo trattato sull'amicizia comincia a circolare accompagnandosi a quello di d'Andilly, è solo nel 1678, anno della sua morte, che vengono alla luce alcune sue *Massime* contenenti una visione sull'argomento del tutto differente rispetto alla prima. In esse si nota da subito l'influenza delle *Massime* di La Rochefoucauld, ma anche de *La Falsità delle virtù umane* di Jacques Esprit⁶⁸: in una parola, di tutto un contesto filosofico, culturale e religioso che aveva in Pascal e nel giansenismo i suoi massimi referenti. Perciò la connotazione positiva di una tale 'passione' finiva per svanire facendo sostenere alla marchesa che

⁶⁴ *Ivi*, p. 279.

⁶⁵ Jean Lafond in proposito sottolinea: «Arnauld d'Andilly a d'autant plus des raisons de référer l'amour de la patrie à l'amour-propre qu'en augustinien, sa grille de lecture des vertus est fondée sur le système dual de l'amor Dei / amor sui. C'est là ce qui contribue à valoriser l'amitié "entre les personnes vertueuses", puisqu'une telle amitié est assimilée à "une image de l'amitié toute sainte et toute divine que Dieu veut bien exiger de nous"» (*ivi*, p. 274).

⁶⁶ «Ainsi je crois pouvoir dire que l'amitié, considérée dans toutes sa pureté, doit être sans aucun mélange ni d'intérêt, ni de gloire, ni de plaisir particulier, que celle que nous avons pour l'Etat n'est jamais de cette sorte, qu'on ne la trouve toute pure que dans un très petit nombre d'amis; et que, pour eux, l'on peut sans crime avoir quelque chose de plus cher que le salut de sa patrie qui, sans cette obligation, nous doit être préférable à toutes choses» (*ivi*, p. 280). Si tratta di una preferenza che si ritrova anche nell'VIII libro dell'*Etica a Nicomaco*. E la scansione 'interesse-gloria-piacere' è la stessa espressa in La Rochefoucauld nella *M*_s 1, su cui ci soffermeremo nel terzo paragrafo (in proposito si veda altresì M. HAILLANT, «De l'amitié au XVII^e siècle», op. cit., pp. 230-231).

⁶⁷ «Le mérite de l'amitié [...] est de créer un univers de sympathies intuitives et éclairées où les rôles figés, les idées arrêtées renoncent à leurs dures limites coupantes, et inventent des concessions et des compromis singuliers» (M. FUMAROLI, *Le poète et le roi*, op. cit., pp. 193-194).

⁶⁸ Cfr. J. ESPRIT, *La fausseté des vertus humaines*, G. Desprez, Paris 1678, cap. IV, pp. 53-77.

Non bisogna guardare quale bene ci fa un amico, ma solamente il desiderio che ha di farcene⁶⁹;

e che,

Sebbene noi non dobbiamo amare i nostri amici per il bene che ci fanno, è un segno che ci amano poco se non ce ne fanno quando possono⁷⁰.

A produrre tali capovolgimenti sembra essere l'accostamento all'amor proprio,

L'amore che si ha per se stessi è quasi sempre la regola di tutte le nostre amicizie. Ci fa passare sopra tutti i doveri negli incontri in cui c'è qualche interesse, e anche dimenticare i più grandi motivi di risentimento contro i nostri nemici quando divengono assai potenti da servire alla nostra fortuna o alla nostra gloria⁷¹,

ma anche l'utilizzo dell'identità 'amicizia/commercio' perché

La società, e anche l'amicizia della maggior parte degli uomini, non è che un commercio che dura quanto il bisogno⁷².

La riflessione su tale tema nell'Inghilterra della seconda metà del Seicento risultava un po' differente. Tuttavia aveva anch'essa in due personalità molto legate tra loro, come M^{me} de Sablé e d'Andilly, i suoi maggiori referenti. Si trattava di Damaris Cudworth, lady Masham e di John Norris, le cui riflessioni in merito, pur non essendo del tutto sistematiche, rappresentavano il naturale proseguimento di quelle d'Oltralpe.

⁶⁹ M 43, p. 251 (la traduzione è nostra).

⁷⁰ *Ivi*, 44, p. 251.

⁷¹ *Ivi*, 46, p. 251.

⁷² *Ivi*, 77, p. 254. E, ancora: «Sebbene la maggior parte delle amicizie che si trovano nel mondo non meritano affatto il nome di amicizia, si può pure usarne secondo i bisogni come un commercio che non ha affatto un fondo certo, e sul quale si è ordinariamente sbagliato» (*ivi*, 78, p. 255).

Due erano i pensieri ‘nel mondo’ che in Lady Masham rimanevano sempre costanti:

l’amore della virtù e i miei amici, cui in ogni tempo io sperimento che ho per loro uguale riguardo e valore⁷³.

Il suo legame più grande era probabilmente quello con Locke, di cui non si stancava mai di dire quanto riuscisse a pervadere così tanto il suo animo anche nei momenti di ‘triste fortuna’, giungendo a consolarla solo con la ‘semplice’ presenza. L’esistenza di una virtù doveva necessariamente fare i conti, per Lady Masham, con ‘quella’ dal valore più importante, appunto l’amicizia, nella quale due qualità su tutte dovevano distinguersi: l’imparzialità e la sincerità⁷⁴. Il problema dell’amicizia sembrava giocarsi dunque soprattutto nel suo rapporto col rispetto; perciò risultare piacevole ai propri amici era più importante che esserlo per se stessi⁷⁵.

Tuttavia, come già accaduto per la riflessione della Sablé, anche per Lady Masham nell’amicizia si riconosceva a volte qualche ombra ‘nera’, perché diversi erano i gradi di amicizia e di amici⁷⁶ e soprattutto perché spesso la prima doveva vedersela con un terribile nemico: l’assenza. Non potersi vedere, conversare e per questo tediarsi con lunghe lettere, ridere quando si è felici, lamentarsi quando si è tristi, tutto questo poteva essere causa della fine del rapporto di amicizia, perché solo la presenza riusciva a vivificare il sentimento⁷⁷. Così quando la donna si trovò a consolare Locke durante il suo esilio da un lato non smetteva di ricordargli che gli amici non lo avrebbero dimenticato, ma dall’altro sapeva benissimo, in cuor suo, che si trattava di una triste consolazione⁷⁸, per la quale risuonavano sempre nella sua mente quei versi da lei tanto amati:

⁷³ *DC to Locke*, 6 May [1682], II, 704, p. 510.

⁷⁴ Cfr. *DC to Locke*, 1 April [1682], II, 695, p. 499 e *DC to Locke* [c. 14 August 1682], II, 726, p. 538.

⁷⁵ Cfr. *DC to Locke*, 10 June [1682], II, 714, p. 521.

⁷⁶ Cfr. *DC to Locke* [c. 14 August 1682], II, 726, p. 538.

⁷⁷ Cfr. *LM to Locke*, 9 October [1686], III, 870, p. 49.

⁷⁸ Cfr. *DC to Locke*, 5 June 1685, II, 823, p. 722.

Soul of my Soul, my joy, my crown, my Friend, A name which all the rest doth comprehend...⁷⁹.

A tali considerazioni se ne aggiungevano anche altre ben più rassegnate:

Ci sono un po' di persone che forse hanno cambiato la loro mente per venti volte, io ho cambiato la mia una solamente e invece di pensare (come in genere ho fatto) che la felicità della vita consiste principalmente nella società, e nell'amicizia, ora credo diversamente, e che per essere felice una persona non deve interessarsi a niente a nessuno, non avere amici, amare solo se stessa, mai dimostrare interesse per il bene...⁸⁰.

Era come se l'amicizia, insieme alla virtù e all'onore, avessero abbandonato il mondo nel momento stesso in cui lo avevano creato; e la felicità, che si supposeva risiedere in quell'amore per la virtù e nell'amicizia stessa, andava forse rintracciata solo in noi stessi⁸¹.

A differenza della riflessione di M^{me} de Sablé non si trattava di considerazioni sistematiche o raccolte in un qualche scritto particolare, ma solo di pensieri isolati, visto che in linea di massima Lady Masham non solo credeva che potessero esistere amicizie sincere, ma che essa stessa fosse in grado di riconoscerle⁸². Per parte sua, anche Locke avrebbe garantito per la Lady proprio per la civiltà e soprattutto per la gratitudine che dimostrava verso i suoi amici⁸³.

Per Norris parlare di amicizia diventava invece perfino occasione per discutere di matrimonio, poiché proprio quest'ultimo doveva essere considerato come un'amicizia stretta, genere speciale della benevolenza, intensa e reciprocamente conosciuta. Secondo una tale riflessione gli amici dovevano essere virtuosi,

⁷⁹ *LM to Locke*, 15 September [1685?], II, 830, p. 735.

⁸⁰ *DC to Locke*, 28 October [1682], II, 740, p. 557. L'unica persona che sembrava non cambiare mai ai suoi occhi era sempre Locke: «Se il mondo era sempre lo stesso com'è, oppure no, in quello stato Antidiluviano, o da allora, io lo lascio all'autore della nuova teoria determinarlo (Thomas Burnet), ma di questo io sono veramente sicura che voi siete comunque lo stesso sempre da quando vi conosco, e che né il cambiamento del clima o qualche altra cosa è capace di mutare qualcosa nel vostro umore» (*DC to Locke*, 25 August [1684], II, 784, pp. 630-631; la traduzione è nostra).

⁸¹ Cfr. *DC to Locke*, 28 November [1682], II, 744, p. 562.

⁸² Cfr. *LM to Locke*, [7 December 1686?], III, 882, p. 80.

⁸³ Cfr. *Locke to LM*, 30 September [1690], IV, 1322, p. 139.

amabili e gentili, ma soprattutto ristretti, poiché non si può amare intensamente tutto il mondo. Sul modello della cultura francese Norris si diceva convinto della possibilità per gli amici di intrattenersi con lettere o per mezzo della conversazione, ma stabiliva soprattutto che nulla vietava la possibilità dell'esistenza di un'amicizia tra sposi, perché non è detto che un tale legame risultasse impossibile tra persone diverse, dato che proprio l'amicizia può rendere uguali coloro che per natura non lo sono. Così non solo è possibile che si instauri un'amicizia forte tra un uomo e una donna, ma nella *The Theory and Regulation of Love*, Norris arriverà perfino a sostenere che il matrimonio è la più stretta delle amicizie. Due amori distinti infatti devono unire gli sposi, secondo Norris: il desiderio sensuale, egoista, che li fa essere innamorati l'uno dell'altra e viceversa, e l'amicizia appunto, amore perfetto di benevolenza per il quale ognuno cerca il bene dell'altro⁸⁴.

A metà strada fra questi scorci di riflessione, che abbiamo tentato di delineare e che portano a chiedersi se davvero nel XVII secolo ci si trovava di fronte ad una scelta necessaria tra amore e amicizia secondo i criteri della giustizia e della bontà⁸⁵, si pone un trattato, sul quale vale la pena soffermarsi, apparso nel 1665 e incentrato su due specifiche questioni: la prima era quella relativa al grado, per così dire di 'parentela', che legava tra loro l'Amore e l'Amicizia; la seconda si identificava con la delineazione delle loro caratteristiche principali. Riguardo al primo punto basti sapere che le due passioni venivano considerate come fratello e sorella, in quanto figli dello stesso padre⁸⁶; e in conseguenza di ciò

⁸⁴ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, Honoré Champion, Paris 1975, pp. 116-117.

⁸⁵ Se è vero che l'amicizia e l'amore sono votati all'eternità in alcuni casi si suppone un'uguaglianza che in una società come quella del XVII secolo finisce con l'accordare maggior valore alla prima rispetto al secondo [in proposito si veda M. DAUMAS, *La tendresse amoureuse (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Perrin, Paris 1996, p. 94].

⁸⁶ Cfr. DAA, s.p. (laddove non vengono indicati non appaiono i numeri di pagina). Nello specifico risulta che l'Amore è figlio del Desiderio e della Bellezza, mentre l'Amicizia del Desiderio e della Bontà: perciò noi amiamo un'amante perché è bella e un amico perché è buono. In riferimento alla Bellezza si dice: «La Beauté avoit beaucoup d'éclat & d'apparence qui donnoit dans la veuë»; mentre la Bontà «tout au contraire estoit fort modeste & fort retirée». Nessuna condanna viene espressa a proposito del Desiderio per un tale tradimento, poiché viene sottolineato quanto un tale atteggiamento faccia parte del suo essere (si veda in proposito anche quanto esplicitato in relazione a tale Discorso da M. FUMAROLI, *Le poète et le roi*, op. cit., p. 198).

l'Amore, nello specifico, risultava il figlio primogenito⁸⁷. Riguardo al secondo punto invece la questione si faceva più complessa, soprattutto perché per rispondere era necessario addentrarsi un po' nelle pagine di un tale *Discorso*, ponendo la giusta attenzione ai dialoghi intercorrenti tra i due fratelli⁸⁸. Alla consapevolezza iniziale di entrambi, che si rendono ben conto di quanto le loro vicende occupino le discussioni degli uomini, seguono delle prese di posizione precise che illustrano il loro statuto ontologico⁸⁹. Così mentre l'Amore si rende conto di quanto si parli male di lui⁹⁰, l'Amicizia si lamenta perché di lei si parla troppo poco e nella maggior parte dei casi utilizzandola solo come pretesto per parlare di suo fratello⁹¹. Perciò all'immagine che spesso si dà di quest'ultimo – in cui la Gioia lo precede, l'Emozione lo accompagna e la Tristezza lo segue⁹² – è giusto che l'Amore stesso ne affianchi una che risulti maggiormente esaustiva riguardo alla sua propria essenza. Per questo l'Amicizia lo invita a descriversi. E l'Amore si definisce così:

L'Amour est un Enfant aussi vieux que le monde, Il est le plus petit & le plus grand des Dieux, De ses feux il remplit le Ciel, la terre & l'Onde, Et toutefois Iris le loge dans ses yeux⁹³.

⁸⁷ Su di esso si dice: «Je ne me foudray point sur ce que les Poètes disent qu'il a démeslé le Chaos, & qu'il est plus vieux que le Monde, bien loin d'estre le Cadet de l'Amitié, parce que c'est du premier & grand Amour, Pere de toutes choses, que les Poètes ont voulu parler, & non pas de celui-cy qui n'est que son petit Fils» (*DAA*, s. p).

⁸⁸ A questo punto l'autore racconta l'incontro tra il Desiderio e la Bellezza, il loro matrimonio e la nascita dell'Amore che dà delle soddisfazioni ai suoi genitori nei primi giorni dell'esistenza. Tuttavia accade che il Desiderio si innamori della Bontà, la 'belle Sœur' della Bellezza: «De leur alliance nâquit l'Amitié, qui fut les delices & la ioye de tout le monde». Nei primi anni della sua vita l'Amicizia non appare gentile e piacevole quanto l'Amore, ma crescendo diviene così bella e affascinante da essere desiderata da tutti (*ibidem*).

⁸⁹ La preoccupazione è quella di stabilire cosa sia l'Amore e cosa l'Amicizia; qual è la loro nascita, il loro potere e le loro azioni caratteristiche (*ivi*, p. 2).

⁹⁰ Le persone serie lo accusano di essere troppo spensierato e collerico; quelle vivaci di essere troppo triste e malinconico; gli anziani di essere un fannullone dissoluto che mina la gioventù; i giovani di essere crudele e tiranno e di far loro soffrire mille martiri; nelle donne produce paura e incute rossore (*ivi*, pp. 2-3).

⁹¹ *Ivi*, pp. 3-4.

⁹² *Ivi*, p. 6.

⁹³ *Ivi*, p. 10.

Ciò che qui stupisce non è la descrizione che l'Amore fa di se stesso quanto la difficoltà che trova l'Amicizia nel descriversi dopo di lui e conseguentemente la breve definizione con cui l'Amore 'facilmente' la connota⁹⁴. Lo sfogo dell'Amicizia, la quale percepisce che il mondo la considera come 'buona a nulla' preferendole l'Amore⁹⁵, è viziato dalla convinzione che chi la sceglie finisce per abbandonarla a causa dell'interesse⁹⁶. È questo il palcoscenico di tutta una polemica sulla Ragione che fa da preludio alla 'conclusione' finale⁹⁷: c'è chi giudica frivoli tali discorsi e tuttavia c'è anche qualcuno che se ne interessa. E davanti ad un Amore troppo impegnato per stare a parlare ancora con sua sorella, visti i suoi amanti da punire o da ricompensare, queste pagine si concludono così come erano iniziate: con la parola in bocca ad Amore che viene prima e alla fine di tutto.

Quindi anche prima dell'amicizia? Difficile rispondere. Anche se le scelte seicentesche non risultano completamente indirizzate ad esso. Ci si trovava insomma di fronte ad una specie di scuola di tolleranza e di cortesia in cui i due sessi cercavano tramite la parola e la dolcezza di rendersi complementari; e il frutto di questa alchimia era un *honnête amour* cui veniva affiancato un particolare

⁹⁴ L'Amicizia è definita dall'Amore «generosità disinteressata» (*ivi*, p. 13).

⁹⁵ È interessante a questo punto notare come si delinea il modo di procedere dell'Amore in quanto caratterizzato dal Furore: se qualche volta egli fa del male produce anche tanto bene. Il modo di procedere dell'Amicizia risulta invece differente, in quanto essa si serve della dolcezza (*ivi*, pp. 16-22).

⁹⁶ *Ivi*, pp. 33-34.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 36-39. Si tratta di una distinzione tra l'Amore e l'Amicizia in relazione alle loro specifiche 'dimore'. Mentre quella dell'Amicizia è difficile da trovare, poiché essa finisce con l'accompagnarsi solo ai saggi che sono molto rari, l'Amore è prerogativa dei Folli che risultano essere molti di più. È questa una delle cause che l'Amore da un po' di tempo a questa parte è costretto a subire nell'accompagnarsi quasi a malincuore alla Ragione. E all'Amicizia che gli domanda se è la Ragione ad avere torto o se è lui a sentirsi più ragionevole di lei, l'Amore non risponde compiutamente e si limita a sottolineare che se la Ragione vuole può non intromettersi nei suoi affari come lui stesso nei suoi: è questa la ricetta per poter vivere bene insieme. L'Amore sembra riconoscere i meriti della Ragione nel condurre gli uomini negli affari più importanti della loro vita, ma quello che proprio non accetta è il fatto che essa voglia regnare su tutto, mettere il naso dove non le compete, criticare sempre ciò che non è fatto da lei [su tali temi può risultare maggiormente esplicito il *Dialogue de l'Amour et de la Raison* (1664) citato in J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant* (1654-1675), op. cit., p. 214, in relazione al quale si dice: «l'Amour écarte l'objection de la Raison lorsque celle-ci lui reproche les infidélités dont il se rend si souvent coupable: "Il est vrai que quelquefois les Amants sont inconstants, mais ils ne sont pas sans raisons dans leur inconstance. Quand un objet leur semble aimable, ils ont raison de l'aimer; mais lorsque ce même objet ne leur paraît plus aimable, ils ont aussi raison de ne plus aimer (...)»].

linguaggio che riconciliava l'antico amore-passione con l'amicizia celebrata dai saggi dell'antichità.

Se dunque l'amore diventava il naturale antagonista di quella ragione forte che ha il dominio su tutto, e se nella maggior parte dei moralisti l'amicizia finiva con l'affievolirsi per il troppo interesse – perdendo di vista quella generosità che Descartes definiva Magnanimità e che procedeva dalla prima delle passioni cioè la Meraviglia⁹⁸ –, tra le scelte seicentesche scegliere il primo voleva dire non mettere da parte la seconda⁹⁹, ma quello che era diventata proprio a causa della degenerazione di quell'*amore di sé* sempre più al centro delle disamine del XVII secolo.

I. 2.

Dall'*amour tendre* all'*amour galant*¹⁰⁰

Il palcoscenico seicentesco non è di certo l'unico a vedere al centro l'attore-amore. Le stesse visioni relative alle passioni, in particolare in riferimento all'amicizia, affondavano le loro radici in secoli precedenti il XVII. Ciò che va sottolineato è tuttavia un cambiamento radicale che avviene nella delineazione di una sorta di ortodossia amorosa, frutto di tutti quei capovolgimenti storici e culturali che nel secolo di Descartes erano all'ordine del giorno. E non si trattava di un mutamento radicale, che avveniva improvvisamente, completamente o in modo univoco, perché siamo di fronte a tensioni che mettono insieme un po' dell' 'antico' e un po' del 'nuovo', in un tentativo di commistione che vedrà la na-

⁹⁸ Cfr. PA, A.T. 374, art. LV, p. 627.

⁹⁹ Si veda quanto a proposito delle differenze tra amore e amicizia ci dice Montaigne: «Nell'amicizia è un calore generale e totale, del resto temperato e uguale, un calore costante e calmo, tutto dolcezza e nitore, che non ha nulla di aspro e di pungente. E quel che nell'amore c'è di più non è che un desiderio forsennato di ciò che ci sfugge. [...] Appena entra nei termini dell'amicizia, cioè nell'accordo delle volontà, svanisce e s'illanguidisce» (S, I, XXVIII, p. 247).

¹⁰⁰ Il percorso tracciato in queste pagine terrà conto soprattutto delle suggestioni presenti in J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 35-130.

scita di una nuova etica amorosa seicentesca dalle mille sfaccettature, ma che farà la sua completa comparsa solo alla fine del secolo.

Di solito le grandi rivoluzioni mettono in campo sempre l'immagine di un antagonista rispetto a ciò che mirano a modificare e le etiche moderne, nel loro tentativo di recupero dell'ambito passionale, ma sempre in considerazione di una superiorità forte della ragione, riflettono proprio su due diverse tendenze del detto amore. Dal Rinascimento e fino alla prima metà del XVII secolo a farla da padrone era ancora un tipo di passione frutto di quei romanzi di introspezione che affondavano le loro radici in un orizzonte di tipo medievale più che mai cortese. Si parlava cioè di una specie di amore *tendre* che seguiva i dettami tradizionali sulla perfezione amorosa¹⁰¹. La seconda parte del secolo invece era attraversata da un nuovo, se così è giusto definirlo, tipo di amore, le cui connotazioni verranno alla luce più avanti e si esprimeranno soprattutto nelle trattazioni dei moralisti con particolare riferimento all'uso delle massime¹⁰².

¹⁰¹ *Ivi*, p. 38. Qui si sottolinea da subito come tale termine sia ben più vasto del piccolo paese di Tendre, regno di M^{lle} de Scudéry. È nella *Clélie* che viene elaborata e descritta la *Carte de Tendre*, una sorta di geografia amorosa che conteneva il disegno delle vie faticose e tortuose che il sentimento doveva percorrere per raggiungere la sua meta, la città di Tendre appunto. Tuttavia essa non è la sola, perché di città ne esistono ben tre, cui è possibile arrivare per mezzo di percorsi differenti: attraverso la *stima* – ma la strada è lunga e faticosa e necessita di *grand esprit, jolis vers, billet galant, billet doux, sincérité*, mezzi cui deve servirsi l'innamorato per conquistare la donna che ama –; la *riconoscenza* – la via più semplice, ma per la quale bisogna attraversare diversi villaggi: compiacenza, sottomissione, piccole attenzioni, assiduità –; l'*inclinazione* – la città più affascinante, ma anche quella con il tragitto maggiormente pericoloso (cfr. G. MACCHIA, *Il paradiso della ragione*, op. cit., p. 175).

¹⁰² Per ora ci basti sapere che si tratta di quell'amore il cui significato si trova nella dialettica instaurata tra l'aggettivo *galant* e il sostantivo *galanterie*, dove nel primo caso *galant* (*ante*) vuol dire «Honneste, qui a de la probité, civil, sociable, de bonne compagnie, de conversation agréable. On dit aussi d'un homme qui a de la probité et de l'intelligence, quoiqu'il n'ait pas les autres agréments, que c'est un *galant homme*, pour dire, Que c'est un homme à qui on peut se fier»; mentre in relazione al sostantivo femminile *galanterie* si dice: «Ce qui est galant; & se dit des actions et des choses. La *galanterie* est naturelle à cet homme-là»; e ancora: «Qualité de celui qui est galant. Gentillesse». Ci sono poi anche altre accezioni dei termini in questione e in particolare: «GALANT, Dans une acception plus générale se dit de diverses choses, lorsqu'on les considère comme agréables & bien entendues dans leur genre»; «GALANT, Signifie aussi, Un homme qui cherche à plaire aux Dames. Et dans ce sens on met galant après le substantif. C'est un homme galant, fort galant»; «On dit, qu'Une femme est galante, pour dire, qu'elle est dans l'habitude d'avoir des commerces d'amour». Così come «GALANTERIE, Se dit aussi d'un commerce amoureux et criminel [...] de l'attache qu'on a à courtoiser les dames. Il se prend en bonne & en mauvaise part». Vale la pena sottolineare che parlare di *galant homme* e di *honnête homme* non è la medesima cosa poiché l'onestà è la condizione che viene prima della galanteria [per tali suggestioni, cfr. A. VIALA, «Le naturel galant», op. cit., pp. 63-65; e ID., «La littérature galante: histoire et problématique», in G. Dotoli (a cura di), *Il Seicento francese oggi. Situazione e prospettive della ricerca*, Atti del Convegno internazionale (Monopoli 27-29 maggio

L'amore tenero appare come un fenomeno universale che si conforma a seconda dei luoghi e delle leggi in cui si trova; è un ideale anteriore all'amore stesso in cui le regole sono già conosciute dall'eternità e nulla è da scoprire. In relazione ad esso M^{lle} de Scudéry amava dire:

Comme l'amour est de tout País et qu'il se trouve dans le cœur de toutes sortes de personnes sans distinction de conditions, je ne dis pas que je ne connois point l'amour¹⁰³.

Per questo in un tale sentimento i ruoli risultano più che mai definiti e nello specifico mentre l'uomo è colui che ama, e si sottomette nel medesimo istante in cui si attiva la sua passione¹⁰⁴ perché i suoi maggiori ideali sono il dovere e la gloria della sua donna¹⁰⁵, quest'ultima si trova in una posizione privilegiata rispetto al primo. È una forma di comportamento regolata da quelle leggi che sottolineavamo nelle pagine precedenti e che non solo presuppongono un preciso ordine di condotta distribuito tra l'uomo e la donna, ma sembrano pendere decisamente a sfavore del primo¹⁰⁶. Il perfetto amante è infatti colui che deve tribolare e, tra i due soggetti, quello maggiormente esposto ad un tale rischio per i 'compiti' che deve portare a termine.

Per quanto riguarda nello specifico il tema del dovere, che si rifà all'etica eroica, ci sembra di poter dire che al contrario l'etica *tendre* si distingue da quella

1983), Quaderni del Seicento francese diretti da G. Dotoli - P. Carile, n° 11, Adriatica-Nizet, Bari-Paris 1994, pp. 103-104].

¹⁰³ Cit. in J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 40-41.

¹⁰⁴ «L'Amant n'est plus amant quand il n'est plus soumis» (*ivi*, p. 48).

¹⁰⁵ In proposito viene utilizzato il termine *maîtresse* che oltre a voler dire *amante* significa anche e soprattutto *padrona* (*ivi*, pp. 43-44). Secondo Corneille, ad esempio, la virtù dell'eroe dipende proprio dall'obbedienza alla dama e dall'amore; antepoendo all'amore il dovere l'amore si conserva intatto. A tal punto si può notare un collegamento con la letteratura preziosa perché spesso romanzi e sublime, sublime e galanteria si fondono (cfr. in proposito, P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 32-33).

¹⁰⁶ «L'amant est le serviteur de la dame qu'il doit aimer infiniment, constamment, aussi longtemps qu'il vivra et dans la plus complète abnégation» (M. BERTAUD, «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», op. cit., p. 86).

proprio per il rispetto dovuto a colui che si ama, primo di tutti gli altri doveri¹⁰⁷. Un tale rispetto presuppone che l'uomo debba passare attraverso l'umiliazione per poter iniziare una rigenerazione dell'anima per mezzo della passione¹⁰⁸; in cui il cambiamento totale del soggetto è proprio il segno che rivela la nascita dell'amore¹⁰⁹. Si tratta quasi di una sorta di trasformazione d'identità nei confronti di un imperialismo femminile che vede gli uomini 'amoureux' e le donne 'aimées'¹¹⁰ e che finirà ben presto col trasformarsi in una visione secondo cui le donne *amano* e gli uomini *desiderano*¹¹¹. Una tale sottolineatura di termini non è un caso, perché ciò a cui si riferisce è nello specifico una lingua d'amore che presuppone una sorta di vocabolario amoroso dal linguaggio prettamente tecnico¹¹². Proprio da un tale dettaglio può tuttavia venir fuori un interrogativo sostanziale

¹⁰⁷ Cfr. J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., p. 50. Una tensione presente nella demolizione dell'eroe attuata dal giansenismo su cui ci si soffermerà più avanti anche e soprattutto alla luce dello studio di P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*.

¹⁰⁸ È bene notare come si modifichi rispetto alla cortesia medievale il rapporto tra il cavaliere e la dama, perché il primo non si accontenta più di un bacio platonico, ma esige la ricompensa suprema, mentre la donna non desidera sonetti o prove di cortesia, reclamando solo gioia e potere (cfr. C. MONCAUT, *Histoire de l'Amour dans les temps modernes*, op. cit., p. 322).

¹⁰⁹ «Aimer, pour un amoureux tendre, c'est d'abord renoncer à soi-même; qu'elle soit immédiate ou progressive, cette transformation est nécessaire. Dans toute la tradition romanesque et courtoise la découverte de l'amour suppose un changement radical dans l'existence de l'amant; c'est une authentique «conversion», un renouvellement de l'être qui exige d'abandonner un ordre ancien pour adopter un style de vie nouveau» [J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 53-54].

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 61-62. In queste pagine viene riportato un passo del *Grand Cyrus* in cui a prendere parola è la principessa Parthénie il cui nome potrebbe non dirci nulla, ma che in realtà abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti. Si tratta infatti di quella marchesa di Sablé che così viene celebrata in questo romanzo e le cui parole sono: «Pour les Dames la costume ne les oblige pas nécessairement à aimer, mais à souffrir seulement d'estre aimées: et toute leur gloire consiste à faire d'illustres conquestes, et à ne pas perdre les Amans qu'elles ont assujettis quoy qu'elles leur soient rigoureuses: car le principal honneur de nos Belles, est de retenir dans l'obéissance les Esclaves qu'elles ont faits, par la seule puissance de leurs charmes, et non par des faveurs: de sorte que par cette coutume il y a presque une esgalle nécessité d'estre Amant et malheureux. Il n'est pourtant pas défendu aux Dames de reconnoistre la persévérance de leurs Amans pas une affection toute pure...».

¹¹¹ È una forma di dialettica per la quale il desiderio femminile se preso in considerazione si configura come uno spettro minaccioso che tradisce le leggi di natura. La funzione e il destino delle donne sono infatti altri: amare incondizionatamente e altruisticamente, garantendo l'intimità e la riservatezza che stanno alla base dei legami pacifici. Gli uomini, al contrario, con il loro desiderio risultano spinti dalla pulsione dell'egoismo e da una volontà che pretende di autoaffermarsi e finiscono per ricercare un potere che produce solo disordine e guerra (cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., p. 133).

¹¹² Sulla somiglianza dell'amore ad una sorta di grammatica generativa si veda R. BODEL, *Geometria delle passioni*, op. cit., pp. 358-359. È come se «l'Amour, souverain absolu, impose son langage en même temps que ses lois et réduit au minimum la liberté de ses sujets dans l'un et l'autre domaines» [J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., p. 80].

che sveli, in un certo senso, il motivo della 'sostituzione' di un tale tipo di amore con un altro modello amoroso caratteristico della seconda metà del secolo: è possibile che amore tenero e realtà si incontrino? Gli uomini non erano infatti gli stessi dei protagonisti dei romanzi e la virtù di cui questi ultimi si facevano portatori non risultava prerogativa degli amanti reali. Perciò due sembrano essere i postulati essenziali che si pongono contro la realtà dei fatti nell'etica *tendre*: innanzitutto la condizione delle donne; quindi lo statuto dell'amore in quanto passione che deve trionfare su tutti gli ostacoli¹¹³. Riguardo al primo punto, pur sottolineando la conquista della civiltà del XVII secolo, lungi da noi considerarla come completa in sé: feste, vita di società e letteratura sono ambiti congeniali alle donne, è vero; ma lo sono negli stessi termini tutte quelle attività che comportano una precisa e sostanziale responsabilità? E in relazione allo statuto dell'amore non va dimenticato ciò cui esso veniva associato e cioè il matrimonio, inteso più come tomba dell'amore che come altro¹¹⁴. Perciò una tale connotazione d'amore era tutt'altro che compatibile con un'utopia amorosa quale quella cui aspirava l'amore tenero: una cosa sono le leggi d'amore, un'altra quelle civili; di conseguenza da un lato vi è l'ideale amoroso, ma dall'altro c'è la realtà.

C'è bisogno dunque di una specie di mediazione che tenga conto tanto della realtà, quanto della finzione, considerando questi due poli assoluti solo per ciò che di concreto possono fornire all'uomo. È la chiave della nascita di un nuovo tipo di amore: l'amour *galant* che avrà il compito di mediare l'utopia romanesco-cortese e la realtà mondana tramite l'aiuto della cosiddetta *galanteria*¹¹⁵.

Abbiamo provato a rintracciarne alcuni tratti nella tradizione filosofica e la scelta è caduta sulla particolare riflessione di Montaigne e soprattutto dei suoi *Saggi*. Va ribadito che il riferimento al *Simposio* di Platone avviene nell'opera di

¹¹³ *Ivi*, p. 91.

¹¹⁴ «je veux un Amant, sans vouloir un Mari: et je veux un Amant qui, se contentant de la possession de mon cœur, m'aime jusques à la mort: car si je n'en trouve un de cette sorte, je n'en veux point» (cit. in M. BERTAUD, «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», op. cit., p. 93).

¹¹⁵ Cfr. R. DUCHÊNE, «Mentalité précieuse ou galante?», in R. Muchembled (a cura di), *Mentalità francesi nel Seicento*, Quaderni del Seicento francese n° 10, diretti da G. Dotoli - P. Carile, Adriatica-Nizet, Bari-Paris 1991, pp. 174-175.

Montaigne per mezzo della traduzione di Ficino; così il suo punto di partenza è la ricezione della concezione socratica di un amore desiderio di generazione per la mediazione della bellezza¹¹⁶. A ciò i *Saggi* aggiungono le 'due regole del soggetto morale': conoscere se stessi e amarsi e coltivarsi su tutto, rifiutando il superfluo e l'inutile¹¹⁷. Dunque, necessità di essere amati e onorati e preferenza nel farsi amare anziché temere¹¹⁸. Sono i germi di quell'amore di sé che sarà portato, nella seconda metà del Seicento, alle estreme conseguenze e che rivelano, in Montaigne, come l'amore sembra essere suscitato dalla clemenza e dalla dolcezza, pur possedendo i connotati della violenza e dell'incostanza¹¹⁹. Quest'ultima caratteristica permette una sua certa collocazione temporale nella stagione ad esso più propria e naturale, quella della fanciullezza¹²⁰. Si tratta di un modo di intendere l'*eros* platonico in entrambe le sue dimensioni, passiva e attiva. Esiste dunque un amore senza tempo, per il quale anche le bestie nella vecchiaia si trovano a 'trasalire d'amore', e un soggetto amante, che si costituisce a partire dall'arte e dallo studio e grazie proprio allo scorrere del tempo¹²¹. Tra le virtù dell'amore spicca, secondo Montaigne, il coraggio, quello di morire per l'amato¹²², ma in un tale accento più che la riflessione platonica del *Simposio*, egli ha in mente quella di Aristotele. Il richiamo invece all'amore virile e a quello mentale, che sembrano impedire la generazione, è al pensiero di Socrate¹²³.

Anche i *Saggi* tuttavia sembrano risentire dell'atmosfera del tempo, quella per la quale amare non significava semplicemente farlo per mezzo di un amore 'naturale', quale poteva essere quello dei genitori verso i propri figli¹²⁴, ma so-

¹¹⁶ Cfr. *S*, III, V, n2, pp. 1162, 1166.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, I, III, p. 17.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, II, VIII, p. 506; III, III, p. 1091.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, I, XXIV, p. 172. E ancora: «è contro la natura dell'amore non essere violento, e contro la natura della violenza l'essere costante» (*ivi*, III, V, p. 1177).

¹²⁰ Cfr. *ivi*, III, V, p. 1191.

¹²¹ «Il dolore, il piacere, l'amore, l'odio sono le prime cose che sente un bambino; se, quando sopravviene la ragione, si conformano ad essa, questa è virtù» (*ivi*, III, XIII, p. 1490). Si vedano altresì III, III e IV, pp. 1096, 1108.

¹²² Cfr. *ivi*, II, XXXV, p. 994.

¹²³ Cfr. *ivi*, II, XII, p. 667.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, I, XXVI, p. 201.

prattutto 'scegliere': tra un amore per se stessi e uno per Dio. Renderemo conto più avanti di una tale distinzione; per ora ci basti sapere che, secondo Montaigne,

Non mi amo così smodatamente e non sono così attaccato e legato a me stesso da non poter distinguermi e considerarmi a parte, come un vicino, come un albero. È sbagliare allo stesso modo non vedere fino a che punto si vale, come dire più di quello che si vede. Noi dobbiamo più amore a Dio che a noi e lo conosciamo meno, e tuttavia ne parliamo finché ci piace¹²⁵.

Una distinzione paradossale, quest'ultima, che sembra da un lato veicolare l'accezione di un amore universale, ma dall'altro l'impossibilità di un amore pieno e assoluto, in cui decadrebbe il connotato del desiderio impedendo la costituzione del vero amore¹²⁶. Sembra trattarsi dell'impossibilità di distinguere la verità dell'amore, frutto delle sue diverse forme, e soprattutto della confusione che spesso si genera tra *amante* e *amato*: al primo non è richiesta calma e discrezione, ma al secondo sì, in quanto chiamato a giudicare di una bellezza interiore nascosta e difficile scoprire¹²⁷. È il legame segreto che lega sapienza e amore, per cui la prima risulta essere quasi una virtù «amorosa»¹²⁸; anche se Montaigne sembra andare al di là della semplice identificazione o meno tra la sapienza, intesa come filosofia, e l'*eros*, poiché si chiede se si addica o meno ad un saggio essere innamorato. La risposta non può essere univoca, ma in entrambi i casi la filosofia sembra assumere comunque un alto compito nei cosiddetti 'uffici dell'amore'¹²⁹.

Una tale descrizione apre ad una considerazione fisiologica in cui sempre più si esplicita il ruolo della medicina nella cura degli appetiti, fra i quali la maggior parte delle persone inserisce, come i più violenti, proprio quelli generati

¹²⁵ *Ivi*, III, VIII, p. 1255.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, I, XXVIII e XLII, pp. 255, 344.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, I, XXVIII, p. 249.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, I, XXVI, p. 213. Così nello specifico accade che: «Non sappiamo declinare la virtù, se non sappiamo amarla; se non sappiamo di fatto e per esperienza che cosa sia la saggezza, lo sappiamo a parole e a memoria» (*ivi*, II, XVII, p. 882).

¹²⁹ Cfr. *ivi*, III, V, pp. 1186, 1191. E ancora: «come, negli uffici dell'amore, essa ci ordina di prendere un oggetto che soddisfi semplicemente al bisogno del corpo; che non turbi l'anima, la quale non deve trarne qualcosa per sé, ma semplicemente secondare e assistere il corpo» (*ivi*, III, V, p. 1187).

dall'amore¹³⁰. Esso diviene così «un'eccitazione gagliarda, viva e gaia» che non turba né affligge, ma riscalda ed esalta; e, allo stesso tempo, il 'garante' di una separazione: quella dell'anima e del corpo, per cui la prima risulta «gravata da profondi pensieri», mentre il secondo «prostrato e languente d'amore»¹³¹.

La nozione dell'amore come desiderio di ciò che manca, propriamente socratica, viene ripresa da Montaigne nella convinzione per la quale l'anima sembra riversare le proprie passioni su oggetti falsi quando quelli veri le mancano. È ciò che nello specifico accade nell'amore quando non si riesce ad ottenere ciò che si desidera, 'fabbricando' qualcosa di falso e frivolo. Si tratta del discrimine che si inserisce nella passione, la quale diviene così ingannevole per se stessa e per l'anima¹³². Ecco perché

La severità delle amanti è noiosa, ma la cedevolezza e la facilità, a dire il vero, lo sono ancora di più: poiché l'insoddisfazione e la collera nascono dal pregio in cui teniamo la cosa desiderata, acuiscono l'amore e lo accendono; ma la sazietà genera la nausea: è una passione fiacca, inebetita, stanca e addormentata¹³³.

Montaigne sottolinea poi, in una ripresa dichiaratamente socratica, una nozione di immortalità intesa come causa dell'amore, per la quale 'generazione' ed 'eros' sembrano ritrovarsi sullo stesso piano; la prima diviene un'azione divina, il secondo «desiderio di immortalità e demone immortale lui stesso»¹³⁴.

L'attenzione moderna per il soggetto etico che si trova ad operare in un universo del tutto modificato e modificabile porta Montaigne a soffermarsi nello specifico sul caso dell'attivazione nella passione amorosa e sul meccanismo dell'immaginazione che dà la possibilità di soddisfare i propri desideri nei sogni

¹³⁰ Cfr. *ivi*, II, XXXIII, p. 965.

¹³¹ Cfr. *ivi*, I, II, p. 15 e III, V, p. 1186. Ecco perché: «nelle cose d'amore, cose che soprattutto sono legate alla vista e al tatto, si fa qualcosa senza le grazie dello spirito, niente senza le grazie del corpo» (*ivi*, III, III, p. 1096).

¹³² Cfr. *ivi*, I, IV, p. 27.

¹³³ *Ivi*, II, XV, p. 819. Il richiamo è nello specifico a Ovidio e a Propertio.

¹³⁴ *Ivi*, I, XXI, p. 133.

più che nella realtà¹³⁵. E ancora sull'accostamento tra amore e presunzione, dove il primo rappresenta un 'attaccamento sconsiderato' che pretende di rappresentarci al nostro sé quali in realtà non siamo, mentre il secondo 'presta bellezze e grazie all'oggetto amato', in modo che quelli che ne sono presi, avendone una considerazione errata, si convincano che ciò che amano è diverso e più perfetto di ciò che è in realtà¹³⁶.

E poi la sottolineatura del legame tra amore e ambizione, nonché la supremazia della seconda sul primo, anche se a parità di condizione è sempre la volontà a prevalere su tutto¹³⁷. L'amore sembra poi legarsi in maniera paradossale al matrimonio infatti

Un buon matrimonio, se ve ne sono, rifiuta la compagnia e le condizioni dell'amore¹³⁸;

Esso sembra, in un certo senso, proprio 'guarire' l'amore, riferendosi all'utilità, alla giustizia, all'onore e alla costanza, mentre

L'amore si fonda sul solo piacere, e lo ha invero più stuzzicante, più vivo e più acuto; un piacere attizzato dalla difficoltà. Vi abbisognano puntura e bruciore. Non è più amore se è senza frecce e senza fuoco¹³⁹.

Prima di esporre il suo giudizio finale sull'amore Montaigne si sofferma sull'educazione ad esso, un'educazione che avviene fin dall'infanzia ed è improntata alla misura, in modo che facilità e prontezza siano vietate a chi è amato¹⁴⁰.

Lo statuto valoriale di una tale passione sembra in definitiva oscillare tra giudizi più o meno positivi. Ci sono valori che si esprimono anche attraverso

¹³⁵ Cfr. *ivi*, I, XXI, p. 126.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, II, XVII, pp. 842-843.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, II, XXXIII, pp. 967-972. Si inserisce proprio a questo punto la vicinanza tra poesia e amore; per cui la prima «presenta non so quale accento più amoroso dell'amore stesso» (*ivi*, III, V, pp. 1125-1126).

¹³⁸ *Ivi*, III, V, p. 1129.

¹³⁹ *Ivi*, III, V, p. 1133.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, III, V, pp. 1136, 1176.

l'amore, come la sua rarità e le cause degli slanci straordinari del nostro spirito; ma esiste pure un'immagine dell'amore fatta d'intollerabilità, trasporto violento e sovrano, gelosia e poca sostanza, ma molta vanità e fantasia¹⁴¹. A metà strada tutti quei giudizi che sottolineano la capacità dell'amore di 'saper cogliere il momento' senza dimenticare il rispetto, splendore dell'amore stesso. Così solo chi lo sperimenta finisce per comprenderlo di più delle scienze, che lo trattano tanto finemente da mostrarlo artificiale e in modo del tutto differente rispetto a ciò che vi è in esso di più comune e naturale: l'amore diviene allora più o meno virtuoso se si sa in esso riconoscere la virtù¹⁴².

I. 2. 1. L'amore alla moda

«La Mode est un des meilleurs serviteurs de l'Amour»: perché l'amore è desiderio e ricerca; ricerca di una bellezza nuova che si nasconde a metà; che si vela e si rivela ora in modo clamoroso ora discreto¹⁴³. È questo ciò che intendevamo mostrare quando abbiamo provato a descrivere il passaggio dall'amore tenero a quello galante¹⁴⁴: un tipo di amore che diventa arte¹⁴⁵, gioco da dilettanti,

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, II, XXXVII, p. 1040; III, II e V, pp. 1073, 1119; I, II, p. 14; III, IV e V, pp. 1107-1108, 1149, 1171.

¹⁴² Cfr. *ivi*, III, V, pp. 1150, 1162. E nello specifico: «Or dunque, lasciando da parte i libri, parlando più materialmente e semplicemente, io trovo dopo tutto che l'amore non è altro che la sete di questo godimento in un oggetto desiderato, e Venere non è altro che il piacere di scaricare i propri vasi, che diventa vizioso o per sregolatezza o per licenza» (*ivi*, p. 1166).

¹⁴³ Cfr. L. G. DE DONVILLE, «Mode et amour», in *Signification de la mode sous Louis XIII*, U.E.R., Université de Provence 1976, p. 81.

¹⁴⁴ Vale la pena sottolineare che un tale aggettivo oltre che tradotto ovviamente con il termine *galante*, caratteristico di tutto un tipo di società che andremo ad indagare, significa anche *innamorato*: innamorato dell'amore appunto, di quell'amore che tenta di far emergere nonostante tutto e al di sopra di ogni altra cosa. Perché gli amanti stanno all'amore come i martiri stanno alla fede e il loro unico pensiero è quello di confondersi con l'oggetto amato (cfr. C. MONCAUT, *Histoire de l'Amour dans les temps modernes*, op. cit., p. 362). Tuttavia la galanteria si esprimeva non solo in un seguito di situazioni, ma in dibattiti complicati che contenevano una codificazione di tutto ciò che nel campo dell'amore fosse conveniente per un cuore 'bennato' (cfr. G. MACCHIA, *Il paradiso della ragione*, op. cit., p. 175).

¹⁴⁵ L'arte d'amare e di fare dell'amore un valore e dell'amante un eroe (cfr. M. BERTAUD, «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», op. cit., p. 100).

in cui però l'importante non è giocare, ma vincere¹⁴⁶. Si tratta di un amore che si esprime, ora più che mai, attraverso il filtro della riflessione caratteristica dei salotti letterari; al centro di una conversazione galante in cui uomo e donna hanno la parola, fanno l'amore¹⁴⁷, perché entrambi hanno il diritto e il dovere di amare, visto che il cuore è fatto per amare e l'amore è fatto per procurargli felicità e vita¹⁴⁸.

L'amore in questione è quello che si divide tra Corneille e Racine, che dalla mistica passa alla psicologia e quindi alla gnoseologia e poi alla morale. È quello che il Rinascimento eredita diviso in antinomie precise: l'amore onesto e l'amore bestiale, l'amore perfetto e quello crudele, l'amore cortese e l'amore volgare, il sacro e il profano, il mutevole e il semplice, l'amore per gli altri e l'amor proprio, l'amore coniugale e quello lascivo, il vero amore e il falso amore¹⁴⁹. È una dialettica amorosa che vede in campo tutto quanto ad essa 'precedente' con l'aggiunta di un 'nuovo' ancora in costruzione, non definito e quanto mai sconosciuto agli stessi 'costruttori'. Si tratta di un *medium* che tenta di ridurre la complessità dell'ambiente garantendone un ordine di tipo sociale; che ricostruisce il tramite tra *io* e *altro* attraverso un tipo di comunicazione paradossale che rende stabile l'instabile. È un codice simbolico che legittima un eccesso in quanto passione che ora diviene attivo rispetto a tutto l'orizzonte antico e medievale¹⁵⁰.

È il declino dell'amore cortese che viene fuori nella seconda metà del 1600 – un amore inteso come dono, generosità e ispiratore di nobili qualità dell'animo – cui si sostituisce una visione galante dell'amore, un piacevole *jeu d'esprit* che regola e guida esteticamente il mondo. È quel concetto di passione forte che si contrappone alla *ratio* impotente a risolversi nel suo interno. È il passaggio

¹⁴⁶ Cfr. L. G. DE DONVILLE, «Mode et amour», op. cit., p. 90.

¹⁴⁷ Il *parlare* della civile conversazione che significa *faire l'amour* nasconde tre diversi significati: «faire sa cour, courir les aventures et, plus rarement, s'accoupler» (ivi, pp. 115-116).

¹⁴⁸ Cfr. J.-L. FLANDRIN, *Les amours paysannes (XVI^e-XIX^e siècle)*, Gallimard, Paris 1975, p. 79.

¹⁴⁹ La prima legge dell'amore vero è il dono di sé, l'impegno totale dell'individuo, che si traduce eticamente nei valori della sincerità e della lealtà contemporaneamente al rifiuto dell'egoismo e dell'incostanza [cfr. M. DAUMAS, *La tendresse amoureuse (XVI^e-XVIII^e siècle)*, op. cit., p. 73 e C. MONCAUT, *Histoire de l'Amour dans les temps modernes*, op. cit., p. 363].

¹⁵⁰ Cfr. E. PULCINI (a cura di), *Teorie delle passioni*, Supplemento di *Topoi* (Bologna), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, pp. 6-7.

dall'ottimismo morale e aristocratico della gloria¹⁵¹ e della generosità cartesiana al pessimismo etico di origine religiosa, in particolar modo giansenista, che connota l'amor proprio come il movente oscuro e inconoscibile delle passioni¹⁵².

E qui viene fuori anche l'idea del carattere patologico della passione d'amore, ma anche della sua potenza erotica¹⁵³. Perché stabilite tali coordinate appare quanto mai evidente che non solo l'amore è una delle passioni caratteristiche, ma è anche quella che più di tutte tiene in sé il detto passionale come rivelatore di senso. Passione e amore divengono dunque sinonimi, nell'univocità del secondo e allo stesso tempo in un modello di riflessione le cui radici vanno rintracciate nella *Civitas Dei*. E se ognuna delle passioni minori si distingue per la direzione che prende, si definisce anche in rapporto proprio all'amore: così l'odio diventa un amore negativo; il dolore una mancanza d'amore o del suo oggetto; la paura una passione che porta a fuggire dall'oggetto nocivo all'amore. Per tali motivi l'amore è il bersaglio e la meta delle passioni, ma è altresì la possessione di un oggetto benefico e l'evasione di ogni oggetto nocivo. La definizione della passione non si trova allora nell'opposizione tra quest'ultima e la ragione, ma è il risultato del percorso che segue l'anima alla ricerca dell'amore, che a questo punto diviene una delle preoccupazioni dominanti della vita, non solo mondana, del XVII secolo.

Ai teologi dell'amore subentrano così i cosiddetti casuisti e l'amore tenero tra il 1630 e il 1640 diviene *eroico* esprimendosi nella forma privilegiata del teatro, ma andando incontro anche alla condanna ad esso propria, che nasconde tuttavia il carattere universale dell'amore, reso un modello di vita proprio grazie al teatro¹⁵⁴. Sull'esempio cavalleresco esso rappresenta uno stimolo per la grandezza,

¹⁵¹ Termine che Pascal, La Rochefoucauld ed Esprit finiranno per ribattezzare con 'egoismo', che diventerà sinonimo di 'amor proprio' (cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 101).

¹⁵² Così da un lato l'etica aristocratica sembra esaltare l'importanza dell'impulso, mentre dall'altro la società e la morale del tempo spingono a fare dell'amore un simbolo di disgregazione (cfr. *ivi*, pp. 34-35).

¹⁵³ Cfr. in proposito, M. LOUDE, *Littérature érotique et libertine au XVII^e siècle. Essai*, Aléas, Lyon 1994.

¹⁵⁴ Si tratta di un eroismo amoroso che fa apparire le donne con meriti maggiori rispetto a quelli degli uomini, quasi fossero intermediarie tra questi e il divino. In particolare sulla scena il pubblico vede due tipi di spettacoli: la tragedia, che mostra le grandi virtù e i grandi vizi, qualità eccezionali e disprezzabili incarnate dai grandi della storia; e la commedia, che ridicolizza i vizi e presenta i

in quanto la conquista amorosa non fa che riprodurre quella militare; così Corneille fa risultare la virtù dei suoi eroi dall'obbedienza alla loro dama e dal loro amore¹⁵⁵: una concezione in cui per preservare l'amore gli si preferisce il dovere nell'intento di conciliare 'grandezza' e 'amore', ragioni del dovere e ragioni dell'amore appunto. È come se gli eroi di Corneille fossero superiori alla passione amorosa, laddove al contrario quelli di Racine sacrificano tutto all'amore-passione¹⁵⁶.

In realtà le cose sono ben più complicate di quanto possono apparire da simili e sterili classificazioni, perché l'immagine dell'amore è in continua trasformazione e difficile, se non impossibile, da definire completamente. E il Corneille che sembra essere di fronte ad una sottomissione della passione alla ragione, che vuol mettere in scena una volontà trionfante sulla passione stessa, si trova in realtà nella posizione opposta; mentre il percorso di Racine, condito da una compiacenza quasi morbosa per la sconfitta dello spirito a favore dei sensi, si esprime nella delineazione del cosiddetto 'male del secolo' che lo porterà al giansenismo e alla sua relativa condanna dell'*eros*¹⁵⁷.

Nel rapporto che si instaura tra virtù e amore, e che si risolve quasi sempre a favore della prima, quest'ultimo viene così abbandonato a se stesso e nonostante il tentativo di farlo entrare nel gioco della virtù finisce per conciliarsi a fa-

problemi psicologici che di solito si discutono nei salotti (cfr. M. BERTAUD, «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», op. cit., p. 87 e A. K. VARGA, «Réflexions sur le classicisme français: littérature et société au XVII^e siècle», op. cit., p. 1067; si veda in proposito anche C. GALLOTTI, «Un capitolo del confronto ragione-passioni: il dibattito sul teatro», in E. Pulcini (a cura di), *Teorie delle passioni*, op. cit., pp. 75-88).

¹⁵⁵ «nel teatro di Corneille, [...] l'eroe domina le proprie passioni con l'energia di una volontà che sa imporre ad esse la giusta gerarchia in nome di un ideale supremo che è la soddisfazione di sé, l'affermazione della propria forza, l'esaltazione del proprio valore. L'ideale eroico-cavalleresco e la valorizzazione neostoica della gloria intesa come energia personale, interiore, si fondono in Corneille ad affermare la sovranità dell'Io, il quale sa dare prova di sé non reprimendo le passioni, ma controllandone il gioco insieme con lucido distacco e intensa partecipazione» (E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 49).

¹⁵⁶ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 31-32, 34.

¹⁵⁷ Cfr. D. ROUGEMONT, *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 250-261. Si tratta di una condanna dell'Amore per l'amore in cui quasi tutti i protagonisti finiscono nella religione. Era accaduto a Petrarca ora accade anche a Racine.

tica con le leggi sociali¹⁵⁸. La virtù diviene quindi nemica dell'amore e davanti alla sua condanna la letteratura cortese non può che innalzare il vessillo di un amore assoluto, in una commistione tra eroico e morale che gli potrà far riacquistare quella funzione moralizzatrice all'interno della società¹⁵⁹. Siamo di fronte ad una confusione tra legge morale e legge amorosa che fa dell'amore il «meilleur auxiliaire de l'ordre moral»¹⁶⁰, ma che a causa della sua assolutezza finisce per svelare tutta la sua fragilità.

È il folle amore, la follia amorosa¹⁶¹, la malattia d'amore¹⁶². È l'amore dei contrari che si muove tra gioia e tristezza, tra speranza e disperazione, tra benevolenza e astio. Quello descritto da Catullo e Ovidio; il principio e l'origine di tutte le nostre affezioni¹⁶³, in cui si rivela il suo male morale. Categoricamente illecito, antitetico alla ragione e germe primordiale del male stesso, l'amore è condannato in campo filosofico oltre che etico, ma anche, e forse soprattutto, sul terreno della fisiologia. I mali d'amore infatti che si accompagnano ai mali dello spirito sono prettamente fisici, corporei, hanno delle cause e degli effetti precisi a livello dell'organismo e necessitano quindi di rimedi che rientrano tanto in un ordine sociale, quanto in un ordine morale¹⁶⁴. Il male d'amore è considerato allora allo stesso tempo come una patologia del corpo e dell'anima, in cui si mescolano i

¹⁵⁸ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁵⁹ Cfr. J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit. pp. 116-118. In un tale contesto l'amore diventa una passione onesta che incita alla pratica di tutte le virtù. È l'heureuse folie divenuta il culmine della saggezza.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 124.

¹⁶¹ «Toute la sagesse du monde n'est point estimable au prix de cette heureuse folie» (cit. in *ivi*, p. 113).

¹⁶² Nell'intera tradizione europea la passione è in generale identificata con la morte e in particolare la passione femminile rimane priva della forza simbolica del mito divenendo malattia e patologia da esorcizzare e curare. Su di essa cade così il potere del discorso medico e psicologico, in cui entra in gioco l'immagine dell'isteria che non tiene conto di un accesso al linguaggio e si esprime nelle forme della follia. È la direzione che col tempo prenderà la psicoanalisi (cfr. E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., p. 188).

¹⁶³ È ad un tale tipo di trattazione che si riferiscono tutte quelle opere di carattere fisico-medico relative alla passione amore. Basti pensare a J. FERRAND, *Traité de l'essence et guérison de l'amour ou de la mélancolie érotique*, G. Jacquin et E. Foulon, Paris 1610.

¹⁶⁴ Ne è un esempio l'attenzione posta contro i matrimoni clandestini in uno scontro tra volontà carnale e ruolo della chiesa (in proposito si veda P. ANIS, «L'Eros dans la littérature populaire de la première moitié du XVII^e siècle: vers une codification du comportement amoureux», in *Papers on French Seventeenth Century Literature*, XXVI, 50, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1999, pp. 39-50).

temi della malinconia e delle passioni relative alla Scolastica. Si tratta di un amore malattia inteso come patologia di tipo malinconico per cui c'è chi sostiene che «l'amour est un mal, le guérir est un bien»¹⁶⁵. Senza entrare nello specifico ci basti sapere che due erano le letture proposte relativamente all'argomento: una di tipo monista (patologico), l'altra di tipo dualista (patetico). Sono le scene del teatro tragico-comico del XVII secolo in cui venivano descritte reali follie amorose che necessitavano di vere e proprie cure.

Tutto questo è quanto riceviamo dalla rappresentazione amorosa del Seicento. E non è ancora tutto, perché l'amore galante di cui parlavamo in riferimento alla contrapposizione con quello tenero è ancora qualcosa di differente¹⁶⁶. Si tratta di un amore che reclama una certa novità: è *l'amour à la mode* descritto nell'omonima commedia di un Corneille che non è più Pierre, ma Thomas¹⁶⁷. L'amore lamentoso, disperato e platonico non piace più: ora incanta un tipo di amore allegro e senza costrizioni che da Luigi XIII a Luigi XIV fa nascere la libertà d'amare. È l'amore dei salotti precedentemente sottolineato, che rappresentano «un monde où l'on s'amuse» e in cui l'amore è il gioco praticato con maggiore perseveranza¹⁶⁸.

¹⁶⁵ P. DANDREY, «"L'amour est un mal; le guérir est un bien": La nature du mal d'amour au XVII^e siècle», in *Littératures classiques*, 17, Klincksieck, Paris 1992, pp. 275-294, 280-281 (in queste pagine il riferimento è nello specifico all'opera di Ferrand, ma si getta uno sguardo anche a *L'Antidote d'amour* (1599) di Jean Aubery, di cui è possibile rintracciare un accenno anche in R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., pp. 338-339n).

¹⁶⁶ Volutamente non entriamo nello specifico della riflessione anglosassone per la quale al momento ci basti sapere che la reggenza di Elisabetta divenne espressione più compiuta dell'instaurazione di una *tendresse* e de *la rêverie sentimentale* che alla sua morte, nel 1603, vedeva nascere il XVII secolo sotto i migliori auspici: «L'amour est un mal agréable Don't mon cœur ne saurait guérir, Mais quand il serait guérissable Il est bien plus doux de mourir» (cit. in C. MONCAUT, *Histoire de l'Amour dans les temps modernes*, op. cit., p. 359; si vedano in relazione ai mutamenti attuati durante il periodo elisabettiano soprattutto le pp. 348-349).

¹⁶⁷ Cfr. T. CORNEILLE, *L'amour à la mode*, L. Maury-G. Luynes, Rouen-Paris 1653-1656.

¹⁶⁸ Cfr. J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 140, 142.

I. 2. 2. Una nuova arte d'amare

Gli anni a ridosso del periodo che va dal 1650 al 1670 vedono in scena una doppia visione amorosa: una etica e una tattica, una elegiaca e una scettica, una tenera e una galante, una d'amore e una di un amore senza amore¹⁶⁹. È una letteratura dai mille volti, tanti quanti sono quelli di un'intera generazione che passa dal trattato alla massima, da Descartes a La Rochefoucauld, Pascal e ai risvolti del giansenismo¹⁷⁰. Vale la pena sottolineare che si tratta di una forma di riflessione particolare frutto di differenti capovolgimenti culturali, storico-sociali e religiosi. Basta pensare alla fondazione dell'Accademia (1635), alla Fronda (1650) e alla revoca dell'Editto di Nantes (1685), tanto per citare qualche data importante.

È un tipo di amore discontinuo quello che abbiamo di fronte, che non trova pace e si muove ora verso un orizzonte ora verso un altro senza posa; figlio di dotti e di mondani, figlio della corte e della città, figlio di quei salotti letterari che mescolano riflessione teologica, analisi morale e risvolti sociali¹⁷¹. La rappresentazione dell'amore non è più unitaria, ma plurale, come plurali sono i soggetti d'amore. I contemporanei di Luigi XIV rifiutano quell'immagine della passione in cui 'amare' era soprattutto sinonimo di 'soffrire' e gli oppongono un ideale che vada alla ricerca della felicità e del piacere, perché voler sottomettere l'amore alle austere necessità del dovere vuol dire misconoscerne la natura. È una filosofia amorosa che vede quasi coincidere l'amore con il piacere alla ricerca di un abbandono nelle braccia di una tale passione da cui nascono tutte le felicità di questo mondo. Per questo è il soggetto amore che deve regnare sulla terra, al quale non bisogna resistere perché sarebbe una battaglia persa non cedere a ciò cui tut-

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

¹⁷⁰ Senza dimenticare per altro i romanzi, in cui il racconto dell'amore investiva l'essere umano dandogli un centro e arricchendolo, facendolo sognare, delirare e risvegliare. Così da un lato c'era una letteratura amorosa che si esercitava nei salotti e che rappresentava un passatempo divertente e giocoso, felice e sorridente. Dall'altro la profondità di una tale poesia e soprattutto la sua drammaticità si perdeva in tali ambienti e si rifugiava proprio nei romanzi (cfr. in proposito G. MACCHIA, *Il paradiso della ragione*, op. cit., pp. 171-172).

¹⁷¹ Cfr. A. K. VARGA, «Réflexions sur le classicisme français: littérature et société au XVII^e siècle», op. cit., p. 1064.

to obbedisce¹⁷². Quella che va instaurandosi è quasi una *religione d'amore* alla quale ben presto si affiancherà una *pedagogia amorosa*, in una sorta di unione tra amore e spirito e tra spirito e amore. Non mancherà neppure una *morale amorosa* che giungerà allo scontro con la ragione, costretta a dialogare tanto con la virtù quanto con l'amicizia¹⁷³. È questo il polo principale attorno al quale gravitano quasi tutte le riflessioni mondane del periodo, perché se è uno stato di fatto la sottomissione della *ratio* all'*amor* – o se almeno è questo il tentativo di riscoperta della moralità di un amore che si ponga al di sopra perfino della razionalità – ciò va fondato in diritto: l'obiettivo è quello di rendere la ragione amorosa, giungendo a scoprire la vera saggezza che emana dall'amore e che si esprime in una formula dal sapore pascaliano secondo cui:

L'Amour a des raisons qui valent mieux que celles de la Raison
même¹⁷⁴.

Tentare di conciliare amore e ragione significa d'altro canto proporre un'intesa tra amore e natura per cui cedere al primo diviene una necessità che si fa strada tra le leggi naturali in un mondo in cui amore, ragione e natura concorrano a rendere l'umanità più felice¹⁷⁵.

Il proliferare di tutte queste riflessioni sta al centro di un'unica forma di letteratura che si colloca tra le *Loix de la galanterie* di Sorel (1644) e le *Lettres galantes* di Fontenelle (1683). Per troppo tempo analizzata solo ed esclusivamente a partire dal suo legame forte con il preziosismo e di conseguenza svalutata di ogni carattere positivo, una riflessione di questo tipo è al contrario la manifestazione di una 'galanteria' che non significa solo ed esclusivamente preziosità, pur po-

¹⁷² «L'amour est au centre de la création; il est le maître du monde, l'âme universelle, le principe vital par excellence». E ancora : «Tout l'Univers obéit à l'Amour; Belle Psyché, soumettez-lui votre âme. Les autres dieux à ce dieu font la cour, Et leur pouvoir est moins doux que sa flamme. Des jeunes cœurs c'est le suprême bien: Aimez, aimez; tout le reste n'est rien» [J.-M. PELOUS, *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*, op. cit., p. 227].

¹⁷³ *Ivi*, pp. 235-238.

¹⁷⁴ Cit. in *ivi*, p. 238.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 240-241.

nendosi a metà strada tra un pensiero di tipo mondano, legato al modello dell'*honnête homme*¹⁷⁶, e uno discorsivo, di conversazione che è quello dei salotti¹⁷⁷. A muovere i fili in un tale teatro è un particolare 'attore' che prende forma dalle manifestazioni di un *eros* classico, ma che poi si trasforma in un assoluto puro, conoscendo la purezza dell'amore e comprendendo anche la sua impurità¹⁷⁸: ecco il paradosso dell'*eros* di Racine. Le riflessioni sorte intorno al banchetto platonico e la ricerca di un'intermediarietà tra divino e non divino non possono bastare, perché l'amore del XVII secolo è tutto umano¹⁷⁹ e proprio per questo non può essere un intermediario. Non un mostro in sé, piuttosto mostruoso è l'uomo che di esso si serve in modo del tutto negativo. C'è bisogno, in breve, come ne *Les Amours de Psyché et de Cupidon* di La Fontaine, di una sorta di iniziazione all'amore, in cui messa da parte la visione idealistica platonica si vada alla ricerca di una nuova riflessione sull'amore e a partire da esso. Del resto il contesto in cui tali modificazioni venivano a prodursi era sì quello del preziosismo, ma costituito da cambiamenti politici profondi in cui la psicologia amorosa finiva per collegarsi, come nel caso del teatro di Corneille, con quella dell'eroe¹⁸⁰. Il che significa

¹⁷⁶ Cfr. in proposito, G. DE REYNOLD, *Synthèse du XVII^e siècle. La France classique et l'Europe baroque*, Slatkine Reprints, Genève 1994, pp. 247-284.

¹⁷⁷ La galanteria non è infatti solo un genere, ma anche un modo di scrivere. Esiste ad esempio una lettera galante che non è né poesia né produzione letteraria salottiera: «La galanterie est donc un divertissement fonctionnel, pour le dire en résumé, un mode de ressentir, pour le dire autrement, une esthétique en un mot; et les critiques qui la bornent à l'un ou l'autre aspect, thématique ou formel, en perdent l'essentiel» (cfr. A. VIALA, «La littérature galante: histoire et problématique», op. cit., pp. 109-110).

¹⁷⁸ Cfr. P. BRUNEL, «Éros classique», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile. Les métamorphoses de l'amour du Moyen Âge aux Lumières*, op. cit., pp. 118-120.

¹⁷⁹ Una bella descrizione dell'amore umano può essere rintracciata in un componimento del poeta barocco Villamediana riportato in R. BODEL, *Geometria delle passioni*, op. cit., p. 338: «Decidersi e subito pentirsi, / iniziare ad osar e incodardirsi, / arder nel petto e la parola gelarsi, / disilludersi e tosto persuadersi; // cominciare una cosa e ripensarci, / voler dir propria pena e non dichiararsi, / a metà del respir affievolirsi, / e tra timore e paura consumarsi; // tra le risoluzioni trattenersi, / trovata l'occasione non profittarne, / e, perduta, di collera incendiarsi, / e, senza alcun perché, venire meno; / effetti son d'amor; nessun stupore, / ché dell'amor tutto può credersi».

¹⁸⁰ Basta pensare all'incostanza [cfr. C. BENOIT, «Psyché revisitée ou comment parler d'amour en se promenant dans les jardins de Versailles?», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile*, op. cit., pp. 146-147]. Tuttavia i caratteri dell'amore sono molteplici: «L'Amour n'est pas seulement la source de toutes les passions, elle l'est encore de tous les biens et de tous les maux qui arrivent aux hommes. Sans elle les sciences ne seroient point au monde; la vertu seroit sans sectateurs; et la société civile seroit un bien imaginaire... Nous luy devons tous les biens que nous possédons; elle nous peut donner ceux qui nous manquent; et si elle ne chasse les maux que cette vie entraîne

che i termini di amore e gloria venivano ad essere giocati l'uno in riferimento all'altro in una concezione 'politica' dell'amore dove l'essenziale era ridare ad esso la sua gloria intima, cioè la sua purezza, la sua legge e le sue proprie esigenze, per considerarlo come un fine in sé e alla stregua di un vero e proprio dovere¹⁸¹.

Questo significa che centrale, in una tale visione, risulterà la precisa collocazione della soggettività in un tale movimento e ciò porterà ad interrogarsi nello specifico sulla possibilità di un recupero della categoria dell'amore; dapprima in un'ottica del tutto generale, quindi a partire dalla specifica connotazione di un *amore di sé* che si troverà sempre più a fare i conti con un meccanismo ad esso strettamente legato: il tema della volontà, volto alla delineazione di una dialettica-mistica che unisca riflessione laica e religiosa di una concezione dell'amore frammista di teorie platoniche e neoplatoniche, preziose e gianseniste.

Il primo passo è dunque rappresentato da una possibilità: giustificare l'amore a prescindere dal suo essere semplicemente una passione, proprio al fine di un recupero di quell'amore di sé che solo può aprire alla categoria dell'*amore di Dio*.

I. 3.

L'amore in questione: *Justification e Discours*

La prepotenza con la quale la riflessione sul tema dell'amore si faceva strada nel XVII aveva necessariamente posto l'attenzione sui suoi risvolti etico-morali. Per questo l'intento generale consisteva da un lato nella ricerca di una giustificazione al suo interessamento e d'altro nella pretesa di un valore da rin-

nécessairement avec soy, pour le moins elle les adoucit, elle les rend mesmes agréables et en fait les instruments de notre félicité. Mais aussi c'est elle qui corrompt les vertus, qui ruine les sociétés, qui fait mépriser les arts...» (cit. in O. NADAL, *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Gallimard, Paris 1948, p. 32).

¹⁸¹ *Ivi*, p. 51.

tracciare al di là di qualsiasi altra categoria ad esso collegata. Lettere, romanzi, massime e questioni davano di certo un'immagine caratteristica della centralità del discorso, ma non esaustiva. Basti pensare a due particolare trattazioni che andavano rilette proprio nell'ottica di una scoperta dei valori pretesi dall'amore e quindi della possibilità di una sua giustificazione.

Con il *Discours sur les passions de l'amour* e *La Justification de l'amour* ci troviamo di fronte a pagine che presentano caratteristiche simili e particolari. Si tratta infatti di componimenti dalla data di pubblicazione incerta, ma che comunque si ascrive al XVII secolo, e soprattutto anonimi¹⁸².

Nelle prime righe del *Discorso* è facile stabilire come la preoccupazione principale sia quella di collocare l'amore tra le passioni che maggiormente convengono all'uomo; e soprattutto convincere della sua vicinanza all'ambizione:

Le passioni che convengono di più all'uomo e che ne racchiudono molte altre sono l'amore e l'ambizione; esse non sono troppo legate insieme; tuttavia, spesso le si uniscono: ma si indeboliscono l'una l'altra reciprocamente; per non dire che si mandano in rovi-

¹⁸² Il *Discours* viene alla luce solo nel 1843 grazie a Victor Cousin, il quale lo attribuisce a Pascal facendolo risalire più o meno al 1653. Tuttavia in tali pagine è possibile rintracciare non solo suggestioni apparse nei *Pensieri*, ma anche in opere successive – come quelle di La Rochefoucauld (1665), de Méré (1669-1677), M^{me} de Sablé (1678) e Malebranche (1678) – e che farebbero pensare a una errata attribuzione nei confronti di Pascal, individuando l'autore di un tale componimento fra uno dei frequentatori del salotto di M^{me} de Sablé. Vanno in tale direzione le considerazioni di L. LAFUMA, *L'auteur présumé du Discours sur les passions de l'amour*, op. cit. (nello specifico si vedano le pp. 7-8), il quale fa risalire la data di stesura di tali pagine tra il 1680 e il 1685 e quindi l'arco di vita dell'autore si collocherebbe tra il 1620 e il 1690. Il riferimento farebbe dunque pensare a un contemporaneo di Pascal che lo avrebbe scritto alle soglie della vecchiaia, uomo di corti e salotti, profondo conoscitore di massime e questioni d'amore, di animo distinto e delicato, anche se non scrittore di mestiere. Così Lafuma, a partire dalle *Historiettes* di Tallemant des Reaux, si mette alla ricerca di qualcuno con queste caratteristiche e lo rintraccia nel figlio di quel marchese di Sourdis (1587-1666) autore delle questioni d'amore che vennero fuori nelle discussioni del salotto di M^{me} de Sablé. Per tali suggestioni si vedano: DPA, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola - R. Tappella, Rusconi, Milano 1978, pp. 279-280; e quanto esplicitato da J. LAFOND (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., pp. 617-622. Stesso discorso vale, anche se in proporzioni minori, per la *Justification* che risalirebbe al 1659, apparsa anonima nel terzo volume di *Recueil de pièces en prose, les plus agréables de ce temps. Composées par divers auteurs*, Charles de Sercy, Paris 1660, pp. 289-334 e riedita da J.-D. Hubert che l'attribuisce a François de La Rochefoucauld (Nizet, Paris 1971). Non entrando volutamente in tale polemica vale la pena sottolineare il desiderio di Hubert: «ce traité mérite d'être connu, quelle que soit l'identité de son auteur» (in proposito, cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 229-238).

na. [...] Come è felice la vita quando comincia con l'amore e ha termine con l'ambizione!¹⁸³.

Una tale coppia rappresenta l'espressione di un detto amore che va in direzione dell'egoismo e dell'amor proprio¹⁸⁴. La sottolineatura sulla quale varrebbe la pena soffermarsi è il bisogno di un amore che non va domandato, ma *sentito*:

In una grande anima, tutto è grande. Si domanda se bisogna amare. Questo non deve essere domandato, lo si deve sentire; non si delibera su questo punto, vi si è portati, e si ha il piacere di sbagliarsi, quando ci si riflette. La purezza dell'anima causa la purezza della passione; per questo, un'anima grande e pura ama con ardore, e vede chiaramente ciò che ama. [...] L'amore dona spirito e si sostiene con lo spirito. Ci vuole finezza per amare. [...] Quando un uomo è delicato in qualche angolo del suo spirito, egli lo è nell'amore¹⁸⁵.

E d'altro canto la convinzione per cui è per l'amore che noi siamo al mondo:

Nasciamo con un'impronta d'amore nei nostri cuori, che si sviluppa man mano che lo spirito si perfeziona, e che ci porta ad amare ciò che ci sembra bello, senza che ci sia mai stato detto che cosa esso sia. Chi dubita, dopo di ciò, che noi siamo al mondo per altra cosa che non sia l'amore? In effetti, si ha un bel nascondersi a se stessi, si ama sempre; nelle cose stesse in cui sembra si sia tenuto fuori l'amore, lo si trova segreto e nascosto; non è possibile che l'uomo possa vivere un momento senza di esso¹⁸⁶.

¹⁸³ *DPA*, p. 281. In relazione all'amore e all'ambizione si veda quanto esplicitato in *M_{ass}* 490, p. 247: «Si passa spesso dall'amore all'ambizione, ma non si torna mai dall'ambizione all'amore». E ancora quanto riportato in J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 281-282.

¹⁸⁴ «L'uomo non ama rimanere chiuso in se stesso; tuttavia, ama; bisogna dunque che egli cerchi altrove di che amare. Non lo può trovare che nella bellezza; ma poiché è lui stesso la più bella creatura che Dio abbia mai plasmato, bisogna che trovi in se stesso il modello di quella bellezza che cerca al di fuori. [...] Abbiamo una fonte, nell'amor proprio, che ci rappresenta a noi stessi come aventi il potere di riempire più posti al di fuori; è questa la ragione per cui siamo molto contenti di essere amati» (*DPA*, pp. 283-285).

¹⁸⁵ *Ivi*, pp. 282-286.

¹⁸⁶ Allo stesso modo: «A forza di parlare di amore si diventa amanti. Non vi è nulla di così facile: è la passione più naturale nell'uomo. L'amore non ha età; nasce sempre. I poeti l'hanno detto; per questo ce lo rappresentano come un fanciullo. Ma anche senza nulla domandare a loro, noi lo sentiamo» (*ivi*, p. 285).

Non mancano in tali pagine accenti anche alla tirannia di un tale sentimento¹⁸⁷ e ai comportamenti generati da esso¹⁸⁸, manifestazione più compiuta di un cambiamento radicale che avviene in noi quando amiamo¹⁸⁹ e il cui effetto primario è il rispetto¹⁹⁰. Le considerazioni sostanziali del *Discours* sembrano andare nella direzione di un confronto con la razionalità, per cui si comprende non solo il legame che tiene uniti ragione e amore¹⁹¹, ma soprattutto la caratteristica di un amore veicolo di pensiero che è lo stesso su tutta la terra¹⁹².

Differente il panorama che possiamo rilevare nella *Justification*, in quanto se da una parte si sottolinea il bisogno di una riabilitazione dell'amore – soprattutto per la necessità di un tale sentimento nella vita dell'uomo –, dall'altra siamo di fronte ad una condanna di tutti i grandi sentimenti¹⁹³. Infatti la causa maggiore per cui all'amore non è dato di essere apprezzato per la sua vera realtà è il fatto che non lo si conosce come si dovrebbe, perciò chi ne parla, non conoscendolo, finisce per considerarlo quello che non è,

L'amore è il nome più comune al mondo, e la cosa più rara: tutto il mondo ne parla; molte persone credono di provarlo; poche lo co-

¹⁸⁷ «È un tiranno che non tollera compagni: vuole essere solo, bisogna che tutte le passioni si pieghino e gli obbediscano» (*ivi*, p. 286).

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 287.

¹⁸⁹ «Quando amiamo, sembriamo a noi stessi tutt'altri di quanto eravamo prima. [...] Quell'oblio causato dall'amore, e quell'attaccamento a ciò che si ama, fa nascere qualità che non si avevano prima. Si diventa magnifici senza esserlo mai stati. [...] Sembra che si abbia tutta un'altra anima quando si ama, in confronto a quando non si ama. Ci si eleva con questa passione e si diventa totalmente grandezza; occorre dunque che il resto sia proporzionato, altrimenti la cosa è inappropriata e, di conseguenza, è sgradevole» (*ivi*, pp. 288-291).

¹⁹⁰ «Il primo effetto dell'amore è di ispirare un grande rispetto; si porta venerazione per ciò che si ama. È molto giusto: non si conosce nulla al mondo più grande di ciò. [...] Il rispetto e l'amore devono essere così ben proporzionati da sostenersi senza il rispetto distrugga l'amore» (*ivi*, pp. 289-291).

¹⁹¹ «A torto si è privato l'amore del nome di ragione, opponendoli senza buon fondamento, perché l'amore e la ragione non sono che la stessa cosa. È una precipitazione di pensieri che si porta da una parte senza ben esaminare tutto, ma è sempre una ragione, e non si deve e non ci si può augurare che sia altrimenti, perché saremmo delle macchine molto sgradevoli. Non escludiamo dunque la ragione dall'amore, perché essa ne è inseparabile. I poeti non hanno dunque avuto ragione a dipingerci l'amore come un cieco. Bisogna togliergli la benda e rendergli ormai la gioia dei suoi occhi» (*ivi*, p. 290).

¹⁹² «L'amore, non consistendo che in un attaccamento di pensiero, è certo che deve essere lo stesso su tutta la terra» (*ivi*, p. 291).

¹⁹³ Cfr. *J*, pp. 16-17, 38.

noscono; e questa ignoranza produce da una parte tante false galanterie, che sono così ordinarie, e le quali sono piuttosto contrarie all'Amore, che effetti; e dall'altra, tutte le invettive stravaganti, che vogliono fare un crimine della più bella, e della più naturale delle Passioni¹⁹⁴.

E ciò attribuendogli difetti e degenerazioni che non gli sono propri o che almeno non sono tali del puro amore¹⁹⁵. Scaturisce allora da tale assunto la convinzione principale circa l'unica regola che bisogna seguire in amore e a cui tutte le altre si rapportano:

fare conoscere la propria Passione alla persona che si ama, senza che essa se ne possa offendere, e senza che qualcun altro al di fuori di lei la possa conoscere¹⁹⁶.

Tuttavia anche in tali pagine come in quelle del *Discours* è una ragionevolezza dell'amore che viene sostenuta, perché

il vero Amore è la cosa più ragionevole del mondo¹⁹⁷.

Esiste quindi un legame particolare tra amore e conoscenza per il quale

Chi ama bene, è allo stesso modo obbligato a credere di conoscere perfettamente l'Amore¹⁹⁸.

Ed è proprio partendo dall'indagine su una gnoseologia amorosa – nella quale siano tenuti in considerazione tanto i termini relativi all'ambizione, che affiorano nelle pagine del *Discours*, quanto quelli concernenti l'interesse, che troviamo nella *Justification* e in tutta una trattazione di tipo moralistico – che è pos-

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 27-28 (la traduzione è nostra).

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 37, 51.

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 62-63.

¹⁹⁷ Qui tale termine sembra coincidere con 'conforme alla natura' (*ivi*, pp. 30, 35; la traduzione è nostra).

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 59.

sibile iniziare ad analizzare il nodo cruciale del problema: quell'*amore di sé* al centro delle disamine, più o meno 'etiche', di tutto un secolo.

I. 3. 1. Su l'*amor sui* e/o dell'amor proprio

L'uomo seicentesco è un essere 'felice', perché è colui che impara ad amare se stesso muovendosi tra la passione e la virtù, spostando l'amore da Dio e dirigendolo al sé in una forma di idolatria. Siamo di fronte alla delineazione non di un *io ideale*, ma di un vero e proprio *io individuo* che non si considera più come un semplice essere di natura, ma mettendo da parte il trascendente cerca di diventare lo stratega del proprio destino. È la sfida dell'individualismo moderno che con Montaigne si fa portavoce dell'immagine di un io fiero della propria autonomia, ma allo stesso tempo consapevole della propria indigenza, in cui il progetto primario è quello di mostrarsi in tutta la sua essenza. E questo suo togliere la maschera lo porta di fronte alla miseria della propria condizione, colpendo al cuore quella presunzione di conoscere e dominare che sfugge alla ragione e al suo controllo¹⁹⁹. Così è spinto a divenire interprete indiscusso di un'esistenza che affonda le proprie radici in differenti ambiti. Dalla politica alla cultura, dalla teologia alla filosofia, siamo di fronte ad un individualismo che si connota ora come assolutismo ora come liberalismo e che farà dire a Corneille:

ecco l'amore "non è che una politica" per allearsi al partito più vantaggioso²⁰⁰.

L'amore domina la scena perché l'attenzione della società è posta su quel tipo di galanteria che risulta l'occupazione più piacevole della mondanità; o perché nella crisi dei valori l'essere si ripiega su se stesso e sui suoi legami e l'amore

¹⁹⁹ Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, op. cit., pp. 21-23.

²⁰⁰ Cit. in J. ROHOU, *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Seuil, Paris 2002, p. 412 (la traduzione è nostra).

di sé gli serve come esercizio del *divertissement*, della sua volontà di potenza per l'aspirazione al suo ideale²⁰¹. Si tratta di un amore divenuto ormai 'soggetto' e non solo considerato per la sua oggettivazione, che può aspirare a qualcosa di più di quello cui in genere devono accontentarsi quasi tutte le altre passioni. È ciò che costringe l'io, per rispondere alla presenza ineludibile dell'altro, ad *uscire da sé*, ad esporsi, a sporgersi verso possibilità ignote e non ancora attualizzate²⁰².

Il doppio/plurale percorso relativo alla riflessione sull'amore che abbiamo visto esprimersi nella letteratura dei romanzi e delle opere dei moralisti non ha chiarito a sufficienza lo snodo tematico di un amore ora definito come *amore di sé* ora come *amor proprio*. Tale duplicità di termini non risulta ormai più possibile, perché dire amore di sé non è la stessa cosa che parlare dell'amor proprio. E se la prima connotazione è quella che viene fuori all'indomani della riflessione di Descartes, ma si origina già nel pensiero di Montaigne, la seconda è frutto dell'indagine del XVII secolo incentrata sulla morale²⁰³. Così si potrebbe dire che le passioni naturali sono il prodotto dell'amore di sé, laddove quelle sociali sono invece frutto dell'amor proprio; in tal caso il primo si presenta come un istinto di conservazione regolatore della vita umana secondo dettami che seguono una legge naturale, mentre il secondo diviene principio emblematico di tutto quel processo storico di corruzione della società²⁰⁴.

Si tratta insomma di due realtà differenti, con derive e approdi diversi e che a questo punto non possono più essere considerate come sinonimi²⁰⁵. L'uomo portato ad amare se stesso – quello per intenderci che comprende con Montaigne che conoscersi vuol dire amarsi sopra ogni altra cosa e per la sua irripetibile originalità, ma anche riconoscendo i propri limiti e trovando il giusto equilibrio tra

²⁰¹ *Ivi*, p. 438.

²⁰² E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., p. XIII.

²⁰³ La critica dell'amor proprio non rappresenta una novità assoluta, ma diviene, ad esempio nella riflessione di La Rochefoucauld, una nozione importante e produttiva che fa da sfondo a una psicologia complessa e sottile (cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 310).

²⁰⁴ Cfr. E. PULCINI (a cura di), *Teorie delle passioni*, op. cit., p. 12.

²⁰⁵ Basta confrontare i sensi diversi dati da Descartes e da Pascal al *moi*, che per il primo risulta *estimable* mentre per il secondo *haïssable* (per tali suggestioni si veda V. CARRAUD, «Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme*», op. cit., pp. 676-678).

il sé e le passioni – non è lo stesso individuo che perde ogni grandezza quando per il troppo amore di sé diviene vittima dei movimenti inconsci che lo portano ad essere sottomesso alla forza delle passioni²⁰⁶. La denuncia dell'amor proprio da parte di Pascal e di La Rochefoucauld, e che già precedentemente si era espressa nella riflessione di Bossuet, si scaglia allora contro un amore di sé che non è più quello di Descartes, ma è diventato, anche con Hobbes, l'amore di tutte le cose per sé²⁰⁷: ecco il nemico capitale dell'amore di Dio; perché è l'amor proprio che 'colora' tutte le cose in noi e allo stesso tempo il demone che le mette in opera²⁰⁸. È insomma la sola passione che agita davvero l'uomo e la sorgente di tutte le affezioni dell'anima.

Se per Descartes stava all'uomo evitare il cattivo eccesso e impiego delle passioni²⁰⁹, per La Rochefoucauld questi rimedi sono pure fantasie di filosofi, perché di fronte alle passioni non c'è possibilità di scampo²¹⁰. Ed ecco spiegata la doppiezza di un *amor sui* che nello stesso tempo rappresenta ciò che dà origine alle passioni e anche ciò che le libera dal loro eccesso, aprendo la strada alla virtù e alla felicità. Si comprende così come una tale dimensione non possa risultare slegata da ogni altra dimensione etica: è lo sforzo dei moralisti che sarà indirizzato alla denuncia dell'amor proprio²¹¹. Perché la soluzione non è nel diniego delle

²⁰⁶ Cfr. E. PULCINI, «La passione del Moderno: l'amore di sé», op. cit., p. 135. In proposito si veda della stessa autrice, quanto espresso ne *L'individuo senza passioni*, op. cit., p. 24 e in *Teorie delle passioni*, op. cit., p. 9.

²⁰⁷ «Cade cioè con Hobbes ogni illusione di un percorso soggettivo e separato dell'Io che educa, controlla, perfeziona se stesso, restando osservatore distaccato delle vicende del mondo» (E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, op. cit., p. 51). E tuttavia anche in Hobbes dove questa passione ha degli effetti fortemente distruttivi essa appare legittima e ciò da cui non si può prescindere per fondare un ordine che non tradisca gli interessi individuali (cfr. EAD., *Il potere di unire*, op. cit., p. 152). Anche se già in Descartes sembra adombrata una tale distinzione (cfr. PA, A.T. 451, art. CLX, p. 678).

²⁰⁸ È la riflessione, ad esempio, di Nicole, per cui l'uomo diviene un essere sconosciuto a se stesso e che si muove solo in base all'esteriorità del suo essere (cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 86).

²⁰⁹ Su positività e negatività delle passioni si veda PA, A.T. 370, 383, 453, 486-488; artt. L, LXXIV, CLXI, CCXI, CCXII; pp. 625, 633, 679, 700-702.

²¹⁰ Cfr. F. SEMERARI, *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Dedalo, Bari 1993, p. 107.

²¹¹ Questo tipo di amore si può riconoscere in varie situazioni: nel vizio dell'uomo di presentarsi al mondo con una maschera che gli permette di nascondere i propri difetti e di esibire qualità inesistenti; nella sua abilità di utilizzo della conversazione come *palcoscenico* da cui ricevere gli applausi del mondo; nella disapprovazione di ciò che in precedenza si approvava e conseguentemente nel rimprovero degli altri per i propri errori; nell'invidia, il disprezzo della ricchezza e dei favori; nel

proprie inclinazioni, ma nel tentativo di superare le passioni attraverso se stesse; anzi contro gli effetti negativi delle passioni bisogna opporre proprio l'amore di sé. Ma questa sarà una conquista di Rousseau e del XVIII secolo e non ancora purtroppo del 1600, dove si pensa che sia impossibile amare Dio se si ama se stessi, dimenticando che c'è un sé che Dio stesso invita ad amare, mentre è un amore di tutte le cose per il sé che contrasta con tale anelito divino.

Perciò ogni condanna relativa all'amor proprio spesso non tiene conto di ciò che l'amore era prima di diventare 'proprio' e cioè amore di sé²¹²: il «conosci te stesso» socratico che con la riflessione di Montaigne diverrà sintomo di un legittimo *amor sui* che denuncia e disvela la vanità umana²¹³. Questa riflessione sta alla base di ogni possibile trattazione che connota nell'amore di sé il sentimento prediletto dai moderni; così dal velo montaigneano alla generosità cartesiana, dalla degenerazione di Hobbes a Pascal e La Rochefoucauld fino all'ottimismo spinoziano²¹⁴, si delinea un'ortodossia amorosa che fa dell'individuo, nel bene e nel male, il protagonista indiscusso tanto della *ratio*, quanto del *pathos*, in cui a farla da padrone sono però l'egoismo e l'interesse. Ed è contro un tale amor proprio che si oppone, secondo uno schema agostiniano-giansenista, l'*amore di Dio*: una contrapposizione che non riesce a trovare mediazione se non nel recupero di quella originaria categoria dell'amore di sé prima dell'entrata in scena di orgoglio e ambizione²¹⁵.

Una tale riflessione non è frutto di conquiste proprie solo del XVII secolo; di certo si arricchisce in tali contesti, come avremo modo di vedere più avanti, di sfumature originali e del tutto nuove, ma affonda le sue radici già nel pensiero greco in cui l'amore di sé si identifica con la *philautía*. Il *phil-autos* è infatti il cosiddetto *amante di se stesso* e da Platone ad Aristotele il suo valore oscilla conti-

rifiuto della lode e nel disprezzo della noia; ma soprattutto nell'amore, nella gelosia e nell'amicizia (per tali suggestioni, cfr. *ivi*, pp. 154-181).

²¹² Non è l'amore di sé ad essere cattivo al suo interno, ma è la qualità di chi lo attua a renderlo buono o cattivo (cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., p. 347).

²¹³ Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, op. cit., p. 24.

²¹⁴ Sono le direttrici del pensiero della modernità delineate in EAD., «La passione del Moderno: l'amore di sé», op. cit., pp. 133-180.

²¹⁵ Cfr. in proposito J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 191-192.

nuamente tra il negativo e il positivo. Così il ‘peggiore dei vizi’, come viene definito da Platone nelle *Leggi*²¹⁶, è la rappresentazione di una forma eccessiva dell’amore di sé; mentre Aristotele sembra distinguere nettamente due forme di *philautia*, una positiva e una negativa²¹⁷, in una riflessione dalla quale viene fuori quella trattazione sull’amicizia cui già si è accennato. Gli stoici utilizzano poi altri due termini per indicare l’amore di sé: *oikeiosis*, che Cicerone tradurrà con *conci-liatio*, principio per cui ogni essere si appropria della sua natura, si concilia con il proprio sé e tende a conservarsi – idea, questa, che si ritroverà anche in Plotino –; e *ormé*, il *conatus* latino, che tanta fortuna avrà nel Rinascimento e nel Seicento, in pensatori come Telesio, Spinoza e Hobbes. La *philautía* sembra acquisire tuttavia una certa centralità solo nel pensiero cristiano, grazie soprattutto a Paolo di Tarso, e una propria specificità con Agostino e Gregorio Magno, che sostituiranno tale termine con quelli latini di *amor sui* e *amor proprius*²¹⁸. Nascono qui i corrispettivi, nella lingua francese, di *amour de soi*, *amour de soi même* e *amour-propre*: i primi due dall’accezione sia positiva che negativa, mentre il secondo decisamente negativo, contrapposto al senso positivo dell’*amour de soi*. Così l’influenza dell’*amor sui* di agostiniana memoria diventerà la principale matrice del significato di *amour-propre* nella Francia del XVII secolo, anche se non vanno trascurate le influenze del neoplatonismo fiorentino, dei mistici e degli spirituali²¹⁹.

Tenendo conto di tali premesse, prima di soffermarci nello specifico sulla particolarità della riflessione seicentesca relativa all’argomento, non bisogna dimenticare l’apporto di Montaigne alla riflessione del XVII secolo, soprattutto in alcune sue sottolineature essenziali. Secondo Montaigne infatti la stima eccessiva delle proprie idee, al punto da volerle imporre agli altri, è proprio il tratto caratteristico dell’amore di sé²²⁰. Le figure dell’antichità sulle quali egli si sofferma so-

²¹⁶ Cfr. PLATONE, *Leggi*, V, 731d-732b, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, pp. 1547-1548, cit. in S. Sportelli, *L’«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., p. 105.

²¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 8, 1168b-1169a, in *Opere*, vol. VII, trad. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 234-236, cit. in S. Sportelli, *L’«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., pp. 106-107.

²¹⁸ Per la ricostruzione della storia del termine, cfr. *ivi*, pp. 7-44.

²¹⁹ Per un’analisi dettagliata della nascita e della differenziazione di tali termini, cfr. *ivi*, pp. 27-29.

²²⁰ Cfr. S, I, XXIII, p. 156.

no Narciso, Cesare e Trasonide – un giovane greco tanto innamorato di sé che dopo aver conquistato il cuore della sua amante si rifiutò di goderne per non smorzare il proprio²²¹ –; il tutto per sottolineare che compiacersi oltre misura di ciò che si è, e finire per cadere così in uno smodato amore di sé, è proprio la sostanza di questo vizio²²², mentre al contrario c'è un amore di sé che giustamente va perseguito. I germi dell'amor proprio sono dunque già presenti nella riflessione di Montaigne, anche se non ancora compiuti. Tuttavia egli sottolinea come

Bisogna sciogliere quei legami così forti e d'ora in poi amare questa e quella cosa, ma sposare solo se stessi. Vale a dire: il rimanente sia nostro, ma non unito e incollato in modo che non lo si possa staccare senza scorticarci e strappar via insieme con esso qualche pezzo di noi. La più grande cosa del mondo è saper essere per sé²²³.

Decisamente differente la delineazione dell'ormai amor proprio fornitaci da La Rochefoucauld e Pascal, in cui l'attore principale è ormai diventato egoista:

L'egoismo è l'amore di sé e di ogni cosa in funzione di sé; rende gli uomini idolatri di se stessi e li renderebbe tiranni degli altri se la fortuna ne desse loro i mezzi; non si sofferma mai fuori di sé e si posa sugli estranei solo per trarne, come le api dai fiori, quanto gli serve. Nulla è più impetuoso dei suoi desideri, nulla più occulto dei suoi disegni, nulla più astuto della sua condotta; le sue astuzie non si possono descrivere, le sue trasformazioni superano quelle delle metamorfosi, i suoi trucchi quelli della chimica. Non si può sondare la profondità né penetrare le tenebre dei suoi abissi dove, al riparo degli sguardi più penetranti, compie mille insensibili sotterfugi. Spesso è invisibile anche a se stesso, concepisce, nutre e alleva, senza saperlo, un gran numero di affetti e di odii, a volte così mostruosi che, quando vengono alla luce, li disconosce oppure non trova il coraggio di confessarli. Da questa notte che lo occulta nascono le ridicole convinzioni che ha di sé; di là vengono gli errori, l'ignoranza, le grossolanità e le ingenuità che nutre sul suo conto; la convinzione che i suoi sentimenti siano morti mentre sono soltanto assopiti, l'illusione di non aver più voglia di correre non appena si riposa e la sicurezza di aver perduto tutti i desideri

²²¹ I riferimenti sono rispettivamente a *ivi*, II, XII e XXXIII, pp. 790, 966-967; e a III, V, p. 1172.

²²² *Ivi*, II, VI, p. 489.

²²³ *Ivi*, I, XXXIX, p. 317.

che ha soddisfatto. Ma questa stessa oscurità che lo nasconde a se stesso non gli impedisce di vedere perfettamente ciò che sta al di fuori di lui, e in questo è simile ai nostri occhi che scoprono tutto e sono ciechi solo per se stessi. Infatti, quando sono in gioco i suoi maggiori interessi e i suoi affari più importanti in cui la violenza dei suoi desideri richiama tutta la sua attenzione, egli vede, sente, ode, immagina, suppone, penetra, indovina tutto, tanto che si è tentati di credere che ogni sua passione abbia una sorta di magia sua propria. Nulla è tanto intimo e forte quanto i legami che cerca inutilmente di rompere quando si sente minacciato da gravi sventure. Tuttavia certe volte fa in poco tempo e senza alcuno sforzo quanto non ha potuto fare in molti anni e con grandi sforzi. Dal che si potrebbe verosimilmente concludere che è lui stesso ad accendere i suoi desideri e non la bellezza e il valore delle cose; che è il suo gusto di pregio che le innalza e l'ornamento che le abbellisce; che egli corre dietro a se stesso e che segue il suo piacere quando segue le cose che gli aggradano. L'egoismo ha tutte le contraddizioni: è imperioso e obbediente, sincero e dissimulatore, misericordioso e crudele, timido e temerario. Ha diverse inclinazioni a seconda delle diversità dei temperamenti che lo orientano e lo pongono al servizio della gloria o delle ricchezze o dei piaceri, e le cambia col cambiare dell'età, della fortuna e delle esperienze; ma per lui è indifferente averne molte o una sola, perché si divide tra le molte e si concentra nell'una quando gli occorre e come gli piace. È incostante, e oltre ai cambiamenti per cause esterne, ce n'è un'infinità che nascono dal suo intimo; è incostante per incostanza, per leggerezza, per amore, per novità, per stanchezza e per disgusto; è capriccioso, e spesso lo si vede lavorare con estrema lacrimità a compiere imprese incredibili per ottenere cose che non gli sono utili e che addirittura gli sono dannose, ma che persegue perché le vuole. È bizzarro, e spesso pone ogni impegno nelle imprese più frivole; trova piacere nelle più insipide e conserva tutta la sua fierezza nelle più disprezzabili. Lo si trova in tutte le fasi della vita e in tutte le condizioni; vive dappertutto e vive di tutto e di niente. Si compiace delle cose e della loro mancanza; passa perfino dalla parte dei suoi nemici, prende parte ai loro piani e, cosa mirabile, odia se stesso con loro, congiura la propria perdizione, lavora alla propria rovina. Insomma, si preoccupa soltanto di esistere e, pur di esistere, accetta anche di essere nemico di se stesso. Non ci si deve meravigliare dunque se a volte si accompagna alla più rigida austerità allo scopo di distruggersi, perché, quando soccombe da una parte, risorge da un'altra. Quando si pensa che abbia abbandonato ciò che gli piace, si è concesso soltanto una pausa oppure si è rivolto altrove, e anche quando è sconfitto e si crede di essersene liberati, lo si trova che trionfa nella propria disfatta. Ecco il ritratto dell'egoismo, di cui tutta la nostra vita non rappresenta altro che la grande e lunga agitazione; lo si può raffigurare concretamente col mare, perché l'egoismo trova nel flusso e riflusso

delle sue onde continue una fedele espressione della turbolenta successione dei suoi pensieri e del suo moto eterno²²⁴.

Così tra riflessione teologica e riflessione morale siamo di fronte a scenari difficili da spiegare e da spiegarsi, che si muovono a partire dalla caduta di Adamo, per il quale l'egoismo, entrato nell'uomo come punizione per il peccato originale, non ne è più uscito²²⁵, spargendosi, attraverso l'interesse, per il corpo e per l'anima²²⁶. Una visione dubbiosa che si chiede di continuo come sia possibile amare un oggetto pieno di difetti e miserie:

La natura dell'amor proprio e di questo *io* umano è di non amare che sé e di non considerare che sé. Ma come farà? Non può impedire che questo oggetto del suo amore non sia pieno di difetti e di miserie: vuole essere grande e si vede meschino; vuole essere felici-

²²⁴ Ms 1, pp. 259-263. Su tale massima si veda lo studio specifico di J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 99-114. Vale la pena sottolineare la favola che La Fontaine dedica ad un tale soggetto: «Un uomo molto di se stesso amante / e che, senza rivali, d'un bell'uomo / si dava l'aria, in ciò fisso e beato, / se la prendea di rabbia con gli specchi / ch'ei dicea tutti falsi e accusatori. / Per trarlo d'illusion fece la sorte / benevola che, ovunque egli girasse / coll'occhio, non vedesse altro che specchi. / Specchi dentro le case e in le botteghe / de' merciai, specchi in petto ai bellimbusti / e fin sulle cinture delle belle, / ovunque insomma a risanarlo il caso / gli faceva balenar davanti questo / tacito consigliere delle belle. / Al mio Narciso allor altro non resta / che andare, per fuggir tanto tormento, / in paesi selvaggi e sconosciuti, / ove di specchi non vi fosse il segno. / Ma specchio ancora, o illusion, discende / ivi un bel fiume, che da pura fonte sgorga / e l'attira di sì strano incanto / ch'ei non può dal cristal torcer lo sguardo. // Della favola è questa la morale, / che non d'un solo io traggio a beneficio, / ma di quanti son folli in questo mondo. / L'anima umana è l'uomo vanitoso / troppo amante di sé: gli specchi sono / gli altrui difetti in cui come in ispeglio / ogni nostro difetto si dipinge. / E il libro delle *Massime*, o mio Duca, / è quel fiume che l'anima rapisce» (J. DE LA FONTAINE, *L'Uomo e la sua immagine*. «Al signor Duca de La Rochefoucauld», in *Favole*, a cura di E. De Marchi - G. Coupon, vol. I, Rizzoli, Milano 1980, I, XI, pp. 120-121). Si tratta della suggestione maggiormente utilizzata da C.-O. STIKER-MÉTRAL, sia all'inizio del suo studio dal titolo «Cet obscur objet de l'amour-propre», in B. Roukhomovsky (a cura di), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 69-87, sia in *Narcisse contrarié: l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, op. cit.

E per la connotazione del termine 'amour-propre' che alcuni distinguono dall'egoismo si veda altresì la nota 15 di F. SEMERARI, *La fine della virtù*, op. cit., pp. 110-111.

²²⁵ Cfr. *M_p* 22, p. 301.

²²⁶ «L'interesse è l'anima dell'egoismo: come il corpo, privato dell'anima, è senza vista, senza udito, senza conoscenza, senza sensibilità e senza movimento, così l'egoismo separato, per così dire, dal suo interesse, non vede, non sente e non si agita più. Ne consegue che un uomo che per il suo interesse corre per terra e per mare, diventa immediatamente paralitico per l'interesse altrui; ne consegue quell'improvviso torpore e quella specie di morte che provochiamo in tutti coloro a cui raccontiamo i nostri affari; ne consegue la loro pronta resurrezione non appena inseriamo nel nostro racconto qualcosa che li riguarda: nelle nostre conversazioni e nelle nostre trattative osserviamo perciò che un uomo in un istante perde conoscenza e rinviene, a seconda che il suo interesse si avvicini a lui o se ne allontani» (*ivi* 26, p. 301).

ce e si vede miserabile; vuole essere perfetto e si vede pieno di imperfezioni; vuole essere l'oggetto dell'amore e della stima degli uomini e vede che i suoi difetti non meritano che la loro avversione e il loro disprezzo. Questa difficoltà in cui si imbatte provoca in lui la più ingiusta e criminosa passione che si possa immaginare; perché egli concepisce un odio mortale contro questa verità che lo rimprovera e lo convince dei suoi difetti. Desidererebbe annientarla e, non potendo distruggerla in se stessa, la distrugge, in quanto può, nella conoscenza sua e in quella degli altri, cioè mette tutto il suo impegno nel coprire i propri difetti agli altri e a se stesso, e non può tollerare che glieli vengano mostrati né che vengano mostrati ad altri. È senza dubbio un male essere pieni di difetti; ma è un male maggiore l'esserne pieni e non volerli riconoscere, poiché significa aggiungervi un altro difetto, quello di una illusione volontaria. Noi non vogliamo che gli altri ci ingannino, non riteniamo giusto che essi vogliano essere stimati da noi, più di quanto meritano; non è quindi giusto neppure che noi li inganniamo e che pretendiamo che essi ci stimino più di quanto non meritiamo²²⁷.

Si tratta di un Io non solo «ingiusto in sé», ma anche «scomodo agli altri», «tiranno», «un tutto, a se stesso» pieno di «orgoglio» – che lo allontana da Dio – e di «concupiscenza» – che lo lega alla terra²²⁸. Così, anziché guardare a cosa è «Mio, tuo»²²⁹, l'uomo dovrebbe comprendere di non essere il fine di nessuno, mettendo ordine nella sua vita²³⁰ e cercando di attaccarsi unicamente a Dio²³¹. Ma mettere ordine dovrebbe presupporre un progetto di conoscenza sull'egoismo che appare tutt'altro che compiuto, perché esso risulta il più grande degli adulatori e finisce

²²⁷ P 130, pp. 450-453.

²²⁸ «L'io è degno di odio [...] ha due qualità: è ingiusto in sé, in quanto si fa centro di tutto; è scomodo agli altri, in quanto li vuole asservire; infatti ogni io è il nemico di tutti gli altri e vorrebbe esserne il tiranno» (*ivi* 136, pp. 454-455).

²²⁹ In una biografia di Pascal leggiamo: «L'amor proprio degli altri non era mai urtato dal suo, e si sarebbe anche detto che non ne avesse affatto, non parlando mai di sé, né di nulla che fosse in rapporto a lui; e si sapeva che voleva che un uomo civilmente onesto evitasse di nominarsi, e perfino di servirsi delle parole *io* o *mio*. Era solito dire a tale proposito "che la pietà cristiana aveva annientato l'io umano, e che i modi civili umani lo nascondono e lo sopprimono". Concepiva questa come una regola, ed è esattamente ciò che praticava» (*VP*, p. 135).

²³⁰ «Chi non odia in sé il proprio amor proprio e l'istinto che lo porta a farsi Dio, è ben cieco» (*P* 434, p. 562).

²³¹ Cfr. *VP*, pp. 132-133. Per questo in *PM*, XIII, pp. 378-379, Pascal invoca Dio con queste parole: «Togliete dunque da me, Signore, la tristezza che l'amor proprio mi potrebbe dare delle mie sofferenze e delle cose del mondo che non riuscissero conformi alle inclinazioni del mio cuore, che non riguardano la vostra gloria; ma mettete in me una tristezza conforme alla vostra». E, infatti, l'insegnamento di Gesù Cristo non è stato che questo (cfr. in proposito anche *P* 689, p. 697).

col rimanere anche il più sconosciuto²³². E anche quando il suo comportamento sembra presagire qualcosa di buono, in realtà non è affatto così²³³, visto che nell'egoismo è la duplicità a regnare sovrana²³⁴. Per Malebranche e Nicole, ad esempio, l'amor proprio non viene solo prima e dopo il peccato originale, ma presiede ad una sorta di Provvidenza che cerca di non abbandonare l'uomo di fronte alla pericolosa alternativa della carità o della disperazione²³⁵. Malebranche distingue infatti tra un amor proprio, responsabile dell'orgoglio e della cupidigia, e un amore di sé, che in virtù della ricerca personale della felicità comprende anche le virtù sociali:

Vi sono [...] due tipi di amore di sé; un amore di compiacenza e un amore di benevolenza. Quello di compiacenza è libero e sregolato. Poiché infatti non si può essere causa della propria perfezione e della propria felicità, non ci si deve amare con un amore di questo genere. Non bisogna contare su se stessi, né trovare compiacenza in se stessi, ma unicamente in Dio che è il solo a poter agire nell'anima e renderla pienamente felice, cioè felice e perfetta. L'amore di benevolenza per noi stessi è invece conforme alla natura. Si tratta di quel desiderio irresistibile che Dio produce continuamente in noi per la Felicità che vuole che cerchiamo in Lui. [...] Perché amare se stessi [...] significa desiderare il proprio bene, temere il proprio male, cercare la propria felicità²³⁶.

²³² Cfr. *Mass* 2-4, p. 83.

²³³ «sembra che l'egoismo si lasci sopraffare dalla bontà e dimentichi se stesso. Ma è un modo per prendere la strada più sicura per raggiungere i propri fini; è un prestare a usura col pretesto di donare ed è anche un modo per conquistarsi il favore di tutti con un mezzo ingegnoso e raffinato» (*ivi* 236, p. 165).

²³⁴ «Ciò che dimostra che gli uomini conoscono i loro errori meglio di quanto si pensi, è che non sbagliano mai quando parlano della loro condotta: lo stesso egoismo che abitualmente li acceca, li illumina in quel momento e dà loro una tale chiarezza da indurli a tacere e a mascherare le minime cose che si possono condannare» (*ivi* 494, p. 249).

²³⁵ Cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 359-360.

²³⁶ Cfr. Malebranche al R. P. Lamy, 30 giugno 1698, in *TSAD*, p. 92. Vale la pena altresì sottolineare che secondo Malebranche l'amor proprio non è da condannare. A differenza dei suoi predecessori egli sembra infatti distinguere amore di sé e amore del piacere: il primo è illegittimo e non invincibile, il secondo legittimo e invincibile. L'amor proprio, cui egli si riferisce, non è che il desiderio del piacere e non il semplice attaccamento al proprio sé. Una distinzione, questa, che si fonda su quella tra amore del piacere e amore della causa del piacere; infatti non dobbiamo amarci poiché non siamo causa di nulla; dobbiamo, al contrario, desiderare il piacere e rapportarlo alla sua vera causa: ecco l'amore di Dio. Dunque il discrimine del piacere risulta fondamentale e il desiderio del piacere costituisce il passaggio dall'amore di sé al disinteressamento. Malebranche sembra calcolare la sua teoria sull'amor proprio in base alla distinzione tra virtù e doveri. Questo gli permette di distinguere due specie di amore, un amore di benevolenza e un amore di unione; per quest'ultimo noi amiamo ciò che può renderci felici, per il primo amiamo la relativa perfezione delle cose così come ci

Nicole riabilita invece parzialmente l'amor proprio accostandolo alla carità:

Benché non vi sia nulla di così contrario alla carità, che tutto rapporta a Dio, dell'amor proprio, che rapporta tutto a sé, non vi è tuttavia nulla di così simile agli effetti della carità di quelli dell'amor proprio. [...] Basti dire che l'amor proprio, impedendoci, col timore della punizione, di violare le leggi, ci allontana in questo modo dalle forme patenti di tutti i crimini, e ci rende così simili, apparentemente, a quelli che i crimini li evitano mossi dalla carità. Così come la carità allevia le necessità degli altri seguendo il disegno di Dio, che vuole che noi riconosciamo i suoi benefici servendo il prossimo, l'amor proprio li allevia nell'intento di realizzare il proprio interesse. Insomma non ci sono azioni a cui ci porta la carità che vuol piacere a Dio a cui l'amor proprio non possa indurci per piacere agli uomini²³⁷.

Riflessioni di questo tipo erano necessariamente influenzate, non solo in territorio francese, dal pensiero di Giansenio, per il quale nell'uomo, come in tutti gli animali, era insito un istinto ad amare se stessi. In tal modo l'uomo, creatura di Dio che amava se stesso in quanto proprietà del Creatore, non peccava e il suo era un puro amore, sintesi perfetta dell'amore di sé e dell'amore di Dio. Tuttavia, ribellatosi a Dio dopo la caduta, l'uomo cominciò a vedere in se stesso il principio e non in Dio e da questo momento il suo amore di sé non poteva più cambiare o subire miglioramenti: restava negativo e da condannare²³⁸. Quello di Giansenio era un antimisticismo generato dalla corruzione originale e che considerava tutti i sentimenti dell'uomo coinvolti nell'amor proprio, cioè nel peccato, mentre il puro amore si poneva fuori dalla nostra portata conoscitiva²³⁹.

sono state comunicate da Dio. Allo stesso modo l'amor proprio può portarci ad amare noi stessi a causa della nostra perfezione, ma anche ad amare dei falsi piaceri. E pur essendo un nemico della virtù non riesce ad annullare l'amore dell'ordine, infatti si distinguono secondo Malebranche due tipi di atti d'amore: quelli naturali o puramente volontari e quelli liberi (per tali suggestioni, cfr. F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, J. Vrin, Paris 1974, pp. 359-372 e A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, vol. I, The Voltaire foundation at the Taylor Institution, Oxford 1990, pp. 289-292).

²³⁷ Cfr. P. NICOLE, *De la charité et de l'amour-propre*, in *Ceuvres philosophiques et morales de Nicole*, Hachette, Paris 1845, reprint Olms, Hildesheim-New York 1970, capp. I, V, pp. 179-190.

²³⁸ C. JANSEN, *Augustinus*, Jacobi Zegeri, Lovanii 1640, coll. 419-428, Liber Secundus, caput XXV, in S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., pp. 144-154.

²³⁹ Cfr. *ivi*, p. 62.

Era come se, questa volta seguendo le direttrici della riflessione di Francesco di Sales, il nostro amor proprio riuscisse ad operare in noi per via di una sorta di distrazione da parte della fede, presentandoci beni vani e appariscenti che seducono i nostri sensi e spingono il nostro libero arbitrio a ribellarsi all'amore di Dio²⁴⁰. Esso è allo stesso tempo un amore imperfetto, ma buono in sé in quanto creato dall'amore di Dio, ma appunto imperfetto e pericoloso perché ci fa accontentare solo di esso²⁴¹.

La difficoltà consiste allora nell'elaborare, in opposizione al progetto cartesiano de *Le Passioni* e a quello montaigneano dei *Saggi*, una morale senza amore di sé, o meglio senza amor proprio, che sfocerà in un regolamento dell'amore basato sull'immagine cristiana della carità, la quale possa rendere ragione altresì di una sorta di superiorità dell'amore di Dio sull'amor proprio, ma non sull'amore di sé²⁴². Siamo di fronte ad una specie di pedagogia²⁴³ che insegna all'uomo ad elevarsi al di sopra di tutto²⁴⁴, per cui ogni criterio di giudizio e di comportamento dell'umano muta in funzione dell'amor proprio che pur presiede ad ogni azione, pensiero, sentimento, perché è proprio un tale amore, l'amore di sé, *l'unico criterio stabile di giudizio e di comportamento dell'uomo*, ciò che aggrega, unifica, armonizza i suoi differenti giudizi e comportamenti²⁴⁵.

Accanto a questa riflessione si svilupperà anche l'orientamento della costituzione di una particolare soggettività moderna, di cui l'amore risulterà lo strumento fondamentale all'interno di un orizzonte costituito soprattutto da protagoniste femminili. Partendo dall'assunto aristotelico di esclusione dalla società civile e politica per giungere alla contraddizione hobbesiana – che se da un lato stabilisce l'uguaglianza universale degli individui, dall'altro afferma la rinuncia

²⁴⁰ Cfr. *TDAD*, IV, III, p. 521.

²⁴¹ Cfr. *ivi*, IV, X, p. 542.

²⁴² Cfr. V. CARRAUD, «Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme*», op. cit., p. 694.

²⁴³ *M_{ass}* 261, p. 173.

²⁴⁴ «La fedeltà che la maggior parte degli uomini dimostra non è che un'invenzione dell'egoismo per attirare la fiducia. È un mezzo per elevarci al di sopra degli altri e renderci depositari delle cose più importanti» (*ivi* 247, p. 169).

²⁴⁵ F. SEMERARI, *La fine della virtù*, op. cit., pp. 146-147.

delle donne al loro potere – la riflessione si incentrerà così su una polemica nella quale si inseriranno anche Locke e Rousseau e che, proprio grazie a quest'ultimo, si concluderà con la stipula di un 'contratto sessuale' da parte delle donne, per il quale esse avranno un potere sugli uomini: il *potere dell'amore* e della *relazione*²⁴⁶.

Nel XVII secolo, prima della costituzione di un tale potere, il regno privilegiato dell'egoismo rimane tuttavia proprio quello dell'amore²⁴⁷, perché tra la pace di chi si ama e la propria si sceglie sempre la seconda; e perché più che occuparsi della persona che si ama ci si preoccupa della propria passione²⁴⁸. Così la modificazione più compiuta dell'egoismo diviene l'ambizione, nella quale non si amano più le dolcezze dell'amore in sé, ma le prospettive di riuscita. La scelta verrà a compiersi tra la fedeltà ad un amore nobile e vero e l'orgoglio. Il discrimine si identificherà invece con la volontà, che se riesce a morire al sé può iniziare a vivere in quella di Dio²⁴⁹.

²⁴⁶ Hobbes non spiega come mai le donne rinuncino al loro potere e l'unica risposta che è possibile intravedere in merito è quella che va in direzione della consapevolezza di una certa inferiorità. La questione appare invece in Locke un po' più compiuta e si esprime nella sottolineatura di uno scambio per il quale in virtù della loro rinuncia le donne ottengono la gestione della sfera privata e familiare che non è più aristotelicamente uno spazio negativo, ma forma privilegiata del sentimento. Si tratta di una concezione per la quale la famiglia diviene la sede degli effetti e in essa la donna appare con Rousseau seppur fisicamente inferiore all'uomo dotata di qualità innate soprattutto psicologiche e morali: la persuasione, la 'ragione pratica', l'intuito, una presenza di spirito, penetrazione, finezza e acume. L'identificazione di donna e sentimento finisce così per dare importanza a due aspetti fondamentali dell'amore in Rousseau: la maternità, come funzione e valore sociale e il pudore, inteso come espressione fondamentale del femminile e strumento atto a garantire la durata dell'amore nel tempo. Amore materno e amore coniugale divengono allora nel Settecento un codice del sentimento che si pone a uguale distanza tra freddezza della ragione ed eccessi della passione. Così da un lato viene soddisfatto il bisogno di affettività degli individui senza cadere negli eccessi dell'amor-passione e dall'altro si attiva un processo di riattivazione laica dell'*ágape* cristiana in opposizione all'*éros* che finisce col negare però alla donna il diritto alla partecipazione alla vita pubblica e alla passione. E questo produce un ritorno alla disuguaglianza iniziale per cui le donne «espropriate non solo del *lógos* e della possibilità di agire razionalmente nel teatro del mondo, ma anche dell'*éros* e della passione, [...] sono costrette in una forma di identità emotivamente edulcorata, privata delle verità scomode e perturbanti, eppure vitali, della passione. Esse non hanno diritto a tutto ciò che alla passione è intrinsecamente connesso e che rappresenta la condizione necessaria per la costruzione di una identità non amputata: il conflitto, l'ambivalenza, il disordine, il negativo» (per tali suggestioni si veda E. PULCINI, *Il potere di unire*, op. cit., pp. 99-112, e nello specifico la p. 111).

²⁴⁷ E più che nell'amore nella gelosia (cfr. *Mass* 324, p. 195).

²⁴⁸ *Ivi*, 262, 500, pp. 173, 251.

²⁴⁹ Cfr. *TDAD*, IX, XIII, pp. 752-755.

I. 3. 2. Volontà e passione amorosa

L'amore non è un effetto, ma una causa; è una ferita che ci portiamo dentro e che non riesce mai a sanare completamente, perché quando sembra guarire basta poco perché si riapra²⁵⁰; è il primo sentimento forte che si sviluppa nell'uomo:

poiché [...] non ha sotto di sé né forzati né schiavi, ma riduce tutte le cose alla sua obbedienza con una forza così deliziosa che, come non vi è nulla tanto forte come l'amore, così non vi è nulla tanto amabile come la sua forza²⁵¹.

Prima della politica e della scienza o delle controversie religiose l'anima umana si prepara alle sensazioni, alle passioni della vita, attraverso la passione dell'amore. Perché quando si pretende di sostenere che non bisogna amare nulla occorrerebbe al contrario pensare che senza amore si sarebbe come morti, privi di speranza, dato che non solo l'amore è forte come la morte²⁵², ma rappresenta altresì la stessa vita dell'anima²⁵³. Esso muove tutto ed è mosso da tutto; è un'inquietudine che cerca continuamente un oggetto adeguato alla sua dimisura, ma non lo trova e continuando a cercarlo non si accorge che lo ha già oscuramente conosciuto²⁵⁴. Così nella ricerca di un metodo che ci aiuti a trovare la verità delle cose – parafrasando il discorso di Descartes – non è una scienza particolare che dovremmo scegliere, perché esse risultano tutte connesse tra loro; il nostro unico pensiero dovrebbe essere solo aumentare il lume naturale, perché in ogni circostanza di vita l'intelletto possa indicare alla volontà ciò che si deve scegliere²⁵⁵.

²⁵⁰ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., p. 189.

²⁵¹ *TDAD*, I, VI, p. 369.

²⁵² Cfr. *Ct*, 8, 6. E ancora: «L'amour est un je ne sais quoi Qui vient je ne sais d'où Entre je ne sais par quoi Donne la mort je ne sais comment» (cit. in G. MALBREIL, «Réflexions sur l'amour de Dieu», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, Puf, Paris 2000, p. 205).

²⁵³ Cfr. *TDAD*, VII, VII, pp. 653-655.

²⁵⁴ Sono le suggestioni agostiniane riportate in R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., pp. 91-92.

²⁵⁵ «Se qualcuno vuol dunque seriamente ricercare la verità delle cose, non deve scegliere una scienza particolare: esse sono infatti tutte connesse tra loro e dipendenti l'una dall'altra; deve piuttosto pensare soltanto ad aumentare il lume naturale della ragione, non per risolvere questa o quel-

Se un tale discorso vale anche per la delineazione di una gnoseologia amorosa il cui scenario moderno muta rispetto a quello medievale, ci si dovrebbe avvalere della sottolineatura per la quale il *sentire* altro non è che *pensare*²⁵⁶, per cui è possibile indagare il problema dell'amore dal punto di vista della conoscenza in relazione proprio al discorso sulla volontà. Questo perché a prodursi è una riflessione per la quale si sviluppa una sorta di scioglimento del blocco della volontà attraverso l'amore; processo in cui viene spezzato il monopolio della ragione concentrandosi sulle passioni impetuose, in un intreccio che lega tra loro *ratio*, *passiones* e *voluntas*²⁵⁷.

Ed è proprio quest'ultimo termine a divenire il prediletto ne *Le Passioni dell'anima*²⁵⁸, seguendo un meccanismo per il quale l'amore finisce col riassumere

la difficoltà di scuola, ma perché in ogni circostanza della vita l'intelletto indichi alla volontà ciò che si deve scegliere; e ben presto si meraviglierà di aver fatto progressi di gran lunga maggiori di coloro che si interessano alle cose particolari e di aver ottenuto non soltanto le stesse cose che gli altri desiderano, ma anche più profonde di quanto quelli possano attendersi» (RGI, I, A.T. 361, pp. 236-237).

²⁵⁶ Cfr. MFP, II, A.T. 29, p. 676.

²⁵⁷ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., pp. 7, 53, 173.

²⁵⁸ La conquista delle *Meditazioni* già sottolineata nelle pagine precedenti – che si esprime nella coincidenza di *cogito* e *sentio* – produce la riflessione secondo cui i sensi esterni, poiché facenti parte del corpo e pur potendo essere rivolti a degli oggetti per mezzo di un'azione, sentono propriamente soltanto per passione. Distinguere infatti azione e passione vuol dire da un lato connotare il sentire come veicolo passionale e dall'altro stabilire la possibilità che un'anima possa essere «affetta da sensazione e passioni» e ancora che «occorre *staccare il pensiero dalle cose sensibili*» (*Descartes a Rereri per Pollot, aprile o maggio 1638*, A.T., II, 34, I, p. 585 e *Descartes a Mersenne, 24 dicembre 1640*, A.T., III, 262, I, p. 615). Tale coincidenza si riverbera nei modi dell'uno e dell'altro, perché alcuni pensieri «si dicono atti di volontà o affetti», mentre altri sono i giudizi (cfr. MFP, III, A.T. 37, p. 683; sulla distinzione tra azione e passione si veda *Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645*, A.T., IV, 304, II, p. 413). In una lettera Descartes precisa come per il corpo non si possiede che la nozione di percezione – da cui derivano poi quelle di figura e movimento –, mentre per l'anima non abbiamo che quella del pensiero – in cui però vengono comprese tanto le percezioni dell'intelletto, quanto le inclinazioni della volontà (cfr. *Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643*, A.T., III, 663, II, pp. 27-28). Tuttavia se il soggetto che pensa è colui che sente (cfr. PF, I, IX, A.T. 7, p. 72) in esso si produce l'una o l'altra azione a seconda che si valuti l'unione della propria anima con in proprio corpo; e poiché un'anima, in quanto unita al corpo, può agire e patire con esso, non si può completamente distinguere l'azione dalla passione, come non si può separare il soggetto pensante da quello senziente che è pur sempre innanzitutto pensante. Così l'unione di anima e corpo produce da un lato i movimenti di quest'ultimo (che dipendono dalla forza dell'anima) e dall'altro le azioni della prima (sulla quale agisce il corpo) che causano sentimenti e passioni. Dunque come considerare l'amore? Semplice passione o qualcos'altro? Se Descartes infatti nel soffermarsi sui due modi del pensiero («percezione dell'intelletto» e «operazione della volontà») distingue «il sentire, l'immaginare e il puro intendere» da «il desiderare, il provare avversione, l'affermare, il negare» (i primi infatti sono modi diversi di percepire, mentre i secondi del volere), l'amore a cosa deve essere riferito? In quanto dipendente dall'intelletto – finito – oppure dalla volontà – infinita (*ivi*, I, XXXII, A.T. 17, p. 82)? Difficile rispondere senza soffermarsi sulle *Passioni*: «La percezione, la volizione, e tutti i modi tanto del

tutte queste categorie in sé²⁵⁹. Tuttavia se per Descartes il problema (o presunto tale) potrebbe essere quello di stabilire la possibilità di indagare l'amore al di là della solita connotazione passionale che gli è propria, i moralisti si preoccuperanno maggiormente della rarità dell'amore o del dubbio sulla sua reale esistenza. Sarà proprio questo infatti il dilemma di La Rochefoucauld che si esprimerà nella difficoltà di poter dare dell'amore una definizione certa, soprattutto perché esso può essere *oggetto di un discorso*, ma non di una *realtà effettiva*, in quanto se esiste un amore puro o vero gli uomini ignorano cosa sia, nonostante risulti pressoché impossibile nascondere o fingere che c'è quando non è così²⁶⁰.

La riflessione francese sembra quindi seguire due strade differenti: da una parte s'incarna nel popolo e nella borghesia che credono ad un amore semplice e vero; dall'altra nella nobiltà che ride di tutte le sciocchezze del pudore. Così se da un lato è facile intravedere un tipo di trattazione che analizzi essenza e statuto di

percepire quanto del volere si riferiscono alla sostanza pensante; all'estesa invece la grandezza, ovvero la stessa estensione in lunghezza, larghezza e profondità, la figura, il movimento, la posizione, la divisibilità delle parti stesse e cose simili. Sperimentiamo però in noi anche altre cose, che non debbono riferirsi né alla sola mente e neppure al solo corpo e che [...] provengono dalla stretta ed intima unione della nostra mente con il corpo, come gli appetiti della fame, della sete ecc., e così pure le emozioni, ossia le passioni dell'anima, che non consistono soltanto nel pensiero, come il moto all'ira, all'ilarità, alla tristezza, all'amore ecc.; e infine tutte le sensazioni, come quelle del dolore, del solletico, della luce e dei colori, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, della durezza e delle altre qualità tattili» (*ivi*, I, XLVIII, A.T. 23, p. 88). Per un approfondimento ulteriore sul tema delle passioni in relazione alla categoria della volontà nel pensiero di Descartes si veda R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., pp. 261-311.

²⁵⁹ «Le but des passions, nous pouvons l'affirmer, c'est l'amour: c'est la possession d'un objet bénéfique, et l'évasion de tout objet nuisible. Ainsi, quoique l'on puisse distinguer une diversité de passions par leurs différences vectorielles, toutes les passions convergent. Chacune des passions qui agitent continuellement une personne vise l'amour comme objectif principal. La définition de la passion ne se repose donc pas sur les différences entre passion et raison [...]. La passion se définit plutôt selon la voie que suit l'âme à la recherche de l'amour, ce qui devint l'une des préoccupations dominantes de la vie mondaine au dix-septième siècle» (P. PARKER, «Définir la passion: corrélation et dynamique», in *Seventeenth-Century French studies*, 18, Society for Seventeenth-century French studies, Glasgow 1996, p. 57).

²⁶⁰ «Se esiste, l'amore puro è nascosto in fondo al cuore: è nascosto perché *sommerso* da altre passioni, che su di esso hanno il sopravvento. Se esiste, l'amore puro esiste come *pura potenzialità di amare in modo puro* – una potenzialità che, però, non diventa mai realtà» (F. SEMERARI, *La fine della virtù*, op. cit., p. 175). Cfr. altresì *Mass* 68, 69, 70, 76, pp. 105-109; e per un ulteriore approfondimento sul tema dell'amore in La Rochefoucauld e nello specifico in relazione alla concezione di La Bruyère sul medesimo argomento, cfr. F. LUONI, «La passion de l'amour chez La Rochefoucauld et La Bruyère», in *Studi francesi*, 147 (III), settembre-dicembre 2005, pp. 527-535.

una tale passione²⁶¹, in cui risulta forse poco marginale la connotazione di positività/negatività, c'è chi, posta l'esistenza dell'amore, senza farsi troppe domande in merito, preferisce andare alla ricerca di una preoccupazione morale intrinseca, per la quale risulta necessario proporre continui accostamenti, al fine di legittimare, in relazione ad esso, contenuti e significati tutt'altro che positivi²⁶². L'immagine che riceviamo dalla prima riflessione è quella iniziale dell'amore, quella per intenderci sul senso dato ad un tale termine²⁶³; ma finisce per trasfor-

²⁶¹ Quando ne *Le Passioni dell'anima* Descartes cerca di spiegare l'oggetto al centro del suo trattato precisa un assunto sostanziale dal quale è possibile intravedere da subito come dire amore, e nello specifico amore di sé in rapporto a un amore di Dio, non è propriamente la stessa cosa. Né è possibile operare una riduzione di termini per cui i *due amori* risulterebbero un surrogato della classe più generale del detto Amore. E lo comprendiamo alla perfezione quando Descartes inserisce le passioni dell'anima tra le percezioni, in cui si colloca proprio l'Amore. In tal modo egli sta implicitamente sostenendo che anche le passioni possono essere una forma di conoscenza, perché del resto sono dei pensieri che rientrano tutti in una classificazione che tiene conto innanzitutto dell'unicità dell'anima (cfr. *PA*, A.T. 364, art. XLVII, p. 621). Tuttavia, oltre alle percezioni o conoscenze, vi sono altresì le volizioni, che anziché passioni sono più che altro azioni, le quali possono avere il loro fine nell'anima e nel corpo, e fra esse Descartes pone il voler amare Dio. Nello specifico analizzando funzioni del corpo e funzioni dell'anima Descartes precisa che è a quest'ultima che vanno attribuiti i pensieri, i quali possono essere di due specie: le azioni dell'anima e le passioni dell'anima. E queste ultime non sono ancora il vero e proprio oggetto cartesiano, perché con azioni e passioni dell'anima si intende ora volizioni (che cioè vengono dall'anima e dipendono da essa), ora percezioni o conoscenze (e quindi non prodotte dall'anima, ma ricevute dalle cose che sono da esse rappresentate). E ancora, se le volizioni si dividono in azioni dell'anima che hanno il loro fine nell'anima stessa e azioni dell'anima che hanno il loro fine nel corpo, le percezioni si dividono in quelle che hanno l'anima per causa e in quelle che hanno il corpo per causa. Ma più in generale le percezioni o conoscenze si dividono in quelle riferite agli oggetti esterni (oggetti dei sensi; come la luce di una fiaccola o il suono di una campana), quelle riferite al nostro corpo (come la fame e la sete, il dolore e il calore) e quelle riferite all'anima (i cui effetti sono nell'anima stessa, ma non se ne conosce la causa, come la gioia, la collera e... l'amore). Allora sono proprio queste ultime le passioni dell'anima nella loro specificità (*ivi*, A.T. 342-350, artt. XVII-XXIX, pp. 607-612).

²⁶² L'amore infatti ora è paragonato al fuoco ora alla febbre, ma anche al mare e alla vita (cfr. *M_{ass}* 75, p. 109 e *M_s* 59, p. 283; *R_{ifi}* VI, IX, pp. 343-345, 349-351). «L'amore, gradevole com'è, piace ancor più per le forme che assume che per se stesso» (*M_{ass}* 501, p. 251; in proposito si veda *ivi* 259, 294, 296, pp. 173, 185).

²⁶³ Nelle *Passioni* troviamo due definizioni dell'Amore: una di tipo gnoseologico e una di tipo fisiologico. Nel primo caso esso scaturisce da una cosa che ci viene presentata come buona nei nostri confronti e cioè a noi conveniente: rappresenta «un'emozione dell'anima, causata dal movimento degli spiriti, che l'incita a congiungersi volontariamente agli oggetti che paiono esserle convenienti» (qui il termine 'volontariamente' non si riferisce al desiderio – passione dell'avvenire –, ma al consenso per il quale ci si considera fin dal presente come congiunti con quel che si ama: «di modo che si immagina un tutto di cui si pensa di essere soltanto una parte e la cosa amata ne sia un'altra»). Nel secondo caso durante una tale passione «il battito del polso è regolare e molto maggiore e più forte del solito, che si sente un dolce calore nel petto e che la digestione dei cibi si fa molto rapidamente nello stomaco, di modo che questa Passione è utile per la salute»; e inoltre: «quando l'intelletto si rappresenta qualche oggetto d'Amore, l'impressione che questo pensiero provoca nel cervello conduce gli spiriti animali, attraverso i nervi del sesto paio, verso i muscoli che stanno intorno agli intestini e allo stomaco, nel modo richiesto per fare che il succo dei cibi, che si converte in

marsi con la seconda in conclusioni tutt'altro che favorevoli ad una tale passione secondo cui

in amore, guarisce meglio chi guarisce per primo²⁶⁴.

Da un lato è una nuova figura del saggio quella che si pone sul palcoscenico dell'individualismo moderno, per la quale al di là degli assunti eroici e stoici è la coscienza dei propri limiti che invita a dare una risposta in relazione alla propria condizione; dall'altro è un individualismo che si fa sempre più sociale a mettere in gioco gli uomini nel teatro del mondo, cercando una soluzione non più individuale e morale, ma comune e politica alle proprie passioni. In entrambi i casi siamo di fronte ad un'analisi che tiene conto di una possibile distinzione all'interno del detto amore in relazione non tanto all'essenza quanto ai suoi effetti, soggetti e oggetti. Descartes, ad esempio, nel delineare le specie di amore individua un amore di benevolenza e uno di concupiscenza, per cui nel primo caso siamo di fronte ad una passione che spinge a volere il bene dell'oggetto amato e nel secondo a far desiderare la cosa che si ama: una distinzione, questa, che non riguarda l'essenza, appunto, ma i suoi effetti²⁶⁵. Poiché non si può scindere in re-

nuovo sangue, passi prontamente verso il cuore, senza arrestarsi nel fegato e che, essendovi spinto con maggior forza di quello che è nelle altre parti del corpo, vi entri con maggiore abbondanza e vi provochi un calore più forte, perché è più denso di quello che è già stato rarefatto parecchie volte passando e ripassando attraverso il cuore. Questo fa sì che esso mandi pure verso il cervello degli spiriti, le cui parti sono più grosse e più agitate del solito; e questi spiriti, rafforzando l'impressione che il primo pensiero dell'oggetto amabile vi ha fatto, obbligano l'anima a fermarsi su questo pensiero. Ed è in questo che consiste la passione d'Amore». Una tale connotazione non dimentica i segni esterni che l'Amore, in quanto passione, produce, sia moti degli occhi e del viso, sia mutamenti di colore, e ancora tremori, languore, riso, lacrime, gemiti e sospiri. Tuttavia ciò che maggiormente conferisce potere all'Amore è la sua posizione privilegiata tra le sei passioni primitive da cui tutte le altre scaturiscono (per tali suggestioni cfr. *PA*, A.T. 374, 380, 387, 402, 404, 411; artt. LVI, LXIX, LXXIX, LXXX, XCVII, CII, CXII; pp. 628, 631, 636, 646, 647, 652).

²⁶⁴ *M_{ass}* 417, p. 223. E ancora: «La cosa più difficile da trovare nei legami amorosi è l'amore» (*ivi*, 402, p. 219), perché «Tutte le passioni ci fanno commettere errori, ma l'amore ci fa fare i più ridicoli» (*ivi*, 422, p. 225), in quanto «non c'è niente di più naturale e ingannevole che credere di essere amati» (*M_p* 54, pp. 313).

²⁶⁵ «Infatti, appena ci si è congiunti volontariamente a qualche oggetto, qualunque ne sia la natura, si ha per esso benevolenza, cioè si congiungono pure ad esso volontariamente le cose che si credono essergli convenienti: questo è uno dei principali effetti dell'Amore. E se si giudica che sia un bene possederlo o essere associati con esso in altra maniera che volontariamente, lo si desidera; questo è pure uno dei più comuni effetti dell'amore» (*PA*, A.T. 388, art. LXXXI, pp. 636-637). Una tale

lazione agli oggetti che si possono amare²⁶⁶, l'unica distinzione possibile è quella che tiene conto della valutazione che si fa di ciò che si ama in confronto a se stessi: per questo si parla di affetto, amicizia e devozione, a seconda che si stimi l'oggetto amato di meno, ugualmente o più di se medesimi:

Mi sembra che si possa, con miglior ragione, distinguere l'Amore per mezzo della valutazione che si fa di ciò che si ama in confronto a se stessi; infatti, quando si stima meno di se stessi l'oggetto del proprio Amore, non si ha per esso che un semplice Affetto; quando lo si stima uguale a se stessi, <tale amore> si chiama Amicizia; quando lo si stima di più, la passione che si prova può essere chiamata Devozione²⁶⁷.

È una particolarità dell'amore il fatto che esistano tante sue specie e questo lo pone in una posizione privilegiata rispetto alle altre passioni, anche perché è in relazione a quelle che ad esso si accompagnano che è possibile connotarlo positivamente o negativamente²⁶⁸.

Accanto ad una tale analisi esiste anche una trattazione morale relativa all'amore che tiene conto dei soggetti che amano; è l'acuirsi dell'attenzione posta su una responsabilità etica per la quale l'amore si eleva nel bene e nel male al di

distinzione si può rintracciare altresì in *Descartes a Chanut, 1° febbraio 1647, A.T., IV, 600, II, p. 470*, a proposito del desiderio: «infatti così comunemente lo si scambia con l'amore, che si sono distinte due forme di amore: l'una, che chiamiamo amore di Benevolenza, in cui il desiderio non è molto apparente; e l'altra, che chiamiamo amore di Concupiscenza, che non è che un desiderio violentissimo, fondato su un amore spesso debole».

²⁶⁶ *PA, A.T. 389, art. LXXXII, p. 637.*

²⁶⁷ *Ivi, A.T. 390, art. LXXXIII, pp. 637-638.* Anche in questo caso siamo di fronte a una distinzione in base agli effetti. Ora, poiché gli oggetti dell'Amore possono essere rappresentati all'anima dai sensi esterni oppure da quelli interni e dalla sua ragione, esistono due specie di Amore, «cioè quello che si ha per le cose buone e quello che si prova per le cose belle» (*ivi, A.T. 392, art. LXXXV, p. 639*). L'amore maggiormente auspicabile per l'uomo nel mondo è quello vicendevole (cfr. *Descartes a Meyssonier, 29 gennaio 1640, A.T., III, 18, I, p. 600*); tuttavia va messa in conto possibilità di andare incontro ad un falso amore (cfr. *Descartes a Elisabetta, settembre 1646, A.T., IV, 485, II, p. 444*) e ad uno ingiusto (cfr. *PA, A.T. 435, art. CXLII, p. 668*).

²⁶⁸ Ne sono un esempio la Pietà, la Benevolenza e la Riconoscenza. Per quanto riguarda poi la Gloria e la Vergogna si tratta di due specie, rispettivamente di Gioia e di Tristezza, fondate però entrambe sull'Amore che si ha per se stessi e che deriva dall'opinione o dalla speranza che si ha di essere lodati e dall'opinione o dal timore che si ha di essere biasimati. L'Amore non va poi confuso con il Desiderio perché spesso è quest'ultimo che viene chiamato con il nome di Amore (i riferimenti specifici in tal senso sono *ivi, A.T. 392-396, art. LXXXVI, pp. 639-642; A.T. 407, art. CVII, p. 649; A.T. 469, art. CLXXXV-CLXXXVI, pp. 689-690; A.T. 473, art. CXCII, p. 692; A.T. 474, art. CXCIII, p. 692; A.T. 482, art. CCIV-CCV, p. 698*).

sopra di tutto – non si guarda mai indietro, il suo potere va al di là di quello degli uomini, tutto in lui si stravolge – per cui fa più male non amare che non essere amati²⁶⁹ in quanto:

L'amore è per l'anima di un innamorato quello che l'anima è per il corpo a cui dà vita²⁷⁰.

È il fiero amore del XVII secolo che ha al suo servizio la poesia di Corneille e di Racine e la gaiezza filosofica di Molière; in cui è la borghesia ad ascoltare i vari Bossuet, Arnauld e Pascal, a rendersi conto di dove si trovino vizi e virtù e allo stesso tempo a riconoscere i luoghi in cui poter andare alla ricerca del vero amore, quello naturale e onesto, dopo aver compreso quanto sia l'egoismo a condurre alla distruzione del mondo. Così non si tratta solo, come accade anche nella riflessione di Descartes, di dominare le passioni astenendosi o rinunciando ad esse, ma di dirigerle a fini degni dell'io e della sua libertà. E per fare ciò alla potenza indiscussa della volontà l'io deve unire la capacità di farne un buon uso²⁷¹: solo così la volontà può trasformarsi in amore esprimendo tutta la sua forza²⁷².

Esiste tuttavia un modello di riflessione che si pone a metà tra i due delineati, che si muove a partire dalla Francia, ma che si sviluppa in un senso del tutto differente in Inghilterra. È quello che rintracciamo, ad esempio, nel quinto libro de *La Ricerca della verità* di Malebranche incentrato sul tema delle passioni²⁷³,

²⁶⁹ I riferimenti sono a *M_{ass}* 277, 286, 349, 376, 418, pp. 179, 183, 201, 209, 223; *M_p* 24, p. 301; *M_{ass}* 175-176, 369, 477, pp. 141, 207, 241-243.

²⁷⁰ *M_s* 13, p. 267.

²⁷¹ E chi riesce ad unire in sé entrambe queste qualità è quello che Descartes definisce 'lo generoso' che mette insieme generosità e gloria, riabilitando quest'ultima in una sorta di morale eroico-aristocratica espressa alla perfezione nel teatro di Corneille (cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, op. cit., p. 48). Secondo Descartes la generosità si situa alla sommità dell'azione umana e si mette in stretta relazione con la meraviglia e la stima. Anche Spinoza nella sua *Etica* si occuperà di tale tema, ma in questo caso la metterà in relazione con il desiderio e con la gioia (per tali suggestioni, cfr. F. BONICALZI, «Generosità a confronto: Descartes e Spinoza», in F. Bonicalzi - C. Stancati (a cura di), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo*, op. cit ed EAD., *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999, pp. 11-56).

²⁷² Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., p. 96.

²⁷³ Malebranche distingue tra i rapporti che lo spirito intrattiene rispettivamente con Dio e con il proprio corpo; così si parla di *sensu* o *immaginazione* se il corpo è la causa naturale oppure occasionale dei suoi pensieri, mentre di *intelletto* quando agisce di per sé o per mezzo dell'azione di Dio in

che risente profondamente dell'afflato mistico presente in Francesco di Sales e viene recepito e sviluppato ancora di più nella riflessione di Norris arrivando a Locke in una forma all'apparenza del tutto differente dalla primaria, seppur con caratteristiche comuni molto forti. Nel capitolo nono del libro quinto de *La Ricerca della verità* le caratteristiche proprie dell'amore risultano la *presenza*, concreta oppure no, dell'oggetto che amiamo, *l'unità*, la caratteristica principale, e *l'essere*, il suo oggetto. Contrariamente alle solite distinzioni operate in relazione agli oggetti, e che hanno finito col dare vita a tante specie di amore, Malebranche sostiene che non bisogna moltiplicare le passioni, e quindi anche l'amore, in relazione agli oggetti, ma limitarsi ad ammetterne tante quante sono le idee 'accessorie' che accompagnano quelle del bene o del male sviluppato in noi. Nel caso dell'amore l'idea generale del bene può produrre: un *amore indeterminato*, conseguenza dell'amor proprio e del desiderio di essere felici; *l'amore di gioia*, che nasce dall'idea del bene che si possiede; *l'amore di desiderio*, prodotto dall'idea del bene che non si possiede, ma che si spera di possedere; *l'amore di tristezza*, generato dall'idea del bene che non solo non si possiede, ma che neppure si spera di possedere²⁷⁴. Va inoltre sottolineato che in base alla riflessione di Malebranche di tut-

lui. Le passioni in tale ottica sono gli «Impulsi dell'autore della natura che ci portano ad amare il nostro corpo e tutto quel che può essere utile alla sua conservazione; come le *inclinazioni* naturali sono impulsi dell'autore della natura che ci portano soprattutto ad amarlo come sommo bene e come nostro prossimo senza rapporto col corpo». Al di là dei tratti comuni che lo legano alla trattazione di Descartes, Malebranche distingue 'sette cose' nelle nostre passioni, eccetto nella meraviglia, a suo dire una passione imperfetta: il *giudizio* che lo spirito dà di un oggetto e la *determinazione attuale* del movimento della volontà verso quest'ultimo; il *sentimento* che li accompagna, su tutti quello dell'amore, ma anche l'odio, il desiderio, la gioia e la tristezza; una nuova *determinazione degli spiriti e del sangue* verso le parti esterne e interne del corpo; *l'emozione sensibile* dell'anima che si sente agitata dalle passioni; i *diversi sentimenti prodotti nel cervello*, ancora d'amore, avversione, gioia, desiderio e tristezza; e «un certo senso di gioia o piuttosto di dolcezza interiore che fa persistere l'anima nella sua passione attestandole che si trova nello stato d'animo opportuno in rapporto all'oggetto che considera». Tutto sembra ruotare, in un tale discorso, su due necessità essenziali: la conoscenza della verità e l'amore della virtù; e va ricompreso sempre nell'ottica di un Dio assunto come termine fisso. Così la mente che conosce la verità riesce, in un certo qual modo, a conoscere Dio che la racchiude, ma soprattutto conosce le cose così come Dio stesso le conosce; quindi quando si ama seguendo le regole della virtù si ama Dio, ma anche si ama come Dio ama (il riferimento è nello specifico a *RV*, V, I-III-V, pp. 459, 469-472, 492-493).

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, V, IX, pp. 528-532.

te le passioni quelle che fanno capo all'avversione risultano le più temibili; dunque di certo l'amore non rientra fra queste²⁷⁵.

È interessante notare come una tale riflessione venga recepita e sviluppata a partire anche da suggestioni differenti nell'Inghilterra di Norris. L'idea di una comparazione del movimento dell'amore verso il bene, nonché la gravitazione dei corpi verso i luoghi, richiamano il pensiero di Agostino, ma nascono dall'unione della teoria platonica dell'amore, sviluppata soprattutto nel *Simposio*, con quella aristotelica del movimento, esposta in particolar modo nel *De Caelo*. Un tipo di riflessione, questo, sviluppato sistematicamente solo da Ficino che ne ha fatto il centro di tutta la sua metafisica dell'amore²⁷⁶.

C'è un'opera nella quale Norris si dedica interamente all'amore e alla sua portata morale. Si tratta della *The Theory and Regulation of Love*, in cui viene fornita innanzitutto un'analisi di tipo teorico, quindi delle considerazioni morali sulla sua regolazione. L'immagine dell'uomo nella *Genesi* è nello specifico quella della sua stessa anima che possiede facoltà simili a quelle del Creatore: conoscere e amare. Il che da subito dimostra come l'amore rappresenti un soggetto degno della nostra considerazione. Così inizialmente Norris, a partire dai due amori riconosciuti come superiori nella tradizione cristiana, l'amore di Dio e quello per il prossimo, cerca di chiarire il senso del verbo 'amare' – stabilendo come nel caso di Dio si tratti di un semplice desiderio, mentre in quello del prossimo significhi volere del bene – e della parola 'amore'. Due significati differenti che mantengono comunque un tratto in comune: l'amore rappresenta pur sempre un movimento dell'anima verso il bene. Si tratta della concezione più generale che spesso viene fornita dell'amore e nella quale è possibile riconoscere due momenti: quello della connaturalità dell'anima con il bene (cioè la sua gravità morale) e quello dei movimenti effettivi verso il bene (la sua gravitazione attuale). Il centro di tale gravità è appunto il bene e la sua essenza, dove il riferimento ad Aristotele e alla Scolastica si fa chiaro e il problema consiste nel fatto che la bontà di Dio dà neces-

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, V, XII, p. 545.

²⁷⁶ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., p. 122.

sariamente luogo a diversi oggetti d'amore. Dunque una distinzione su tutte è d'obbligo per Norris: l'amore di desiderio o di concupiscenza e quello di benevolenza o carità. Il movimento dell'amore tende così verso due cose: il bene che si desidera e colui per il quale si desidera il bene; anche se non va dimenticato che desiderio e benevolenza sono inseparabili in sé e desiderare un bene suppone sempre il semplice desiderio del bene e quest'ultimo suppone altresì che lo si desideri per qualcuno.

È interessante inoltre notare come nella sua trattazione teorica sull'amore Norris paragoni dapprima l'amore alla gravitazione, quindi al cuore; nel primo caso lo sforzo verso il centro della gravitazione, che attrae a sé magneticamente i corpi al di là degli ostacoli che gli si presentano nel cammino, è lo stesso dell'amore che attira l'anima con una forza inaudita verso il suo bene, il suo centro che è Dio; nel secondo, così come il movimento del cuore è il primo nel corpo umano e la sorgente di tutti gli altri, l'amore è la fonte di tutte le attività dell'anima. I riferimenti di Norris in tal senso sono a Boyle, Gassendi e Harvey. Ma c'è un meccanismo fondamentale che questo pensatore sembra riconoscere nel movimento dell'amore che è quello delineato dalla volontà. Le trentaquattro pagine di *Contemplation and Love* sono costituite infatti da sei meditazioni, o contemplazioni appunto come preferisce definirle Norris, in cui tutto ruota attorno alla concezione di un Dio creatore e fonte della nostra felicità. I protagonisti centrali sembrano tuttavia essere proprio la volontà umana e Dio stesso in quanto suo solo scopo adeguato. Nella prima di queste sei meditazioni, che sembra più di tutte raccogliere le suggestioni dell'autore, viene provata la necessità per l'uomo di avere qualche ultimo fine e oltre la sua facoltà percettiva, attraverso la quale egli si accorge dell'esistenza degli oggetti, si delinea la presenza di una facoltà appetitiva, per cui egli si dirige verso il bene apparente. Una tale inclinazione può essere o una semplice tendenza verso l'oggetto desiderato (la volontà o la volizione) o una tendenza verso il bene (la passione d'amore)²⁷⁷.

²⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 118-119.

Contro l'idealismo norrisiano si pone la riflessione di Locke secondo cui l'amore è anche un piacere e non solo un sentimento di benevolenza. Egli produce infatti delle identificazioni-inferenze, 'bene-amore-piacere' e 'male-odio-dolore', che vanno a rappresentare l'amore come un movimento della mente, un diletto prodotto per un oggetto indipendentemente dalla sua presenza²⁷⁸. Così rispetto alla lingua francese, in cui avevamo visto pressoché coincidere il sostantivo *amour* e il verbo *aimer*, in inglese il problema di un certo dualismo nell'amore sembra non sussistere, data la presenza del solo termine *love* che racchiude in sé i significati di amore, amare e preferire. Proprio il tema del desiderio infatti acquista una sua specificità propria, perché se nella definizione dell'amore Locke fa apparire i termini di diletto e piacere, in quella dell'odio palesa solo quello del dolore, facendo mancare il corrispettivo, per così dire, negativo di diletto²⁷⁹. Ciò potrebbe far supporre che il desiderio scaturisca, per Locke, in parte proprio dal dolore²⁸⁰; il che lo separerebbe dall'amore, per cui quest'ultimo verrebbe a perdere quell'accezione negativa conferitagli a partire dalla sua corrispondenza al desiderio. In realtà le cose non stanno proprio così e il desiderio sembra dapprima oscillare tra piacere e dolore, quindi passare decisamente dalla parte dell'amore²⁸¹ e infine ritornare su entrambi²⁸². Nel momento in cui il desiderare afferisce all'amare il termine contrapposto al desiderio pare nuovamente mancare; il che lo fa diventare davvero un medio. E nel ritorno ad entrambi l'attenzione si sposta invece sulla nozione di 'disagio', che si identifica con quel secondo ter-

²⁷⁸ Cfr. *SIU*, II, XX, 4, p. 247.

²⁷⁹ «Al contrario, il pensiero del dolore che può produrre in noi una qualunque cosa presente o assente, è ciò che chiamiamo odio». Tuttavia poco più avanti amore e odio sono ricollegati a turbamento o diletto. Ma anche in questo caso la posizione di Locke non sembra del tutto chiara, perché l'ordine sembra non rendere giusta ragione di amore-diletto e odio-turbamento: «[...] ma l'amore e l'odio che portiamo ad esseri capaci di felicità o infelicità consiste spesso nel turbamento o nel diletto che troviamo in noi stessi, e che sorge [dalla considerazione del] fatto stesso del loro esistere o del loro essere felici» (cfr. *ivi*, II, XX, 5, p. 247).

²⁸⁰ «Il disagio che un uomo avverte in sé per l'assenza di una cosa qualunque la cui presenza attuale porta con sé l'idea del piacere, è ciò che chiamiamo desiderio: che è più o meno grande secondo che quel disagio è più o meno veemente» (*ivi*, II, XX, 6, p. 248).

²⁸¹ «Poiché, in definitiva, amiamo, desideriamo, ci rallegriamo e speriamo solo in rapporto al piacere; odiamo, temiamo e ci rattristiamo solo in rapporto al dolore» (*ivi*, II, XX, 14, p. 249).

²⁸² «con piacere e dolore, diletto e disagio, intendo sempre significare, non soltanto il piacere e il dolore corporei, ma qualunque diletto o disagio sia da noi sentito, sia che nasca da una sensazione o da una riflessione grata oppure sgradevole» (*ivi*, II, XX, 15, pp. 249-250).

mine che avevamo cercato nella definizione di odio e che solo in un secondo momento era stato rintracciato in quella di 'turbamento'. Il realtà ciò che maggiormente interessa nel porre il desiderio tra piacere e dolore, amore e odio, bene e male, è la consapevolezza di Locke nello stabilire come il difetto stia non solo nel corpo, ma anche nella mente. Dunque nella razionalità; e ciò significa che il tema delle passioni non può essere analizzato come separato da quello della *ratio*. Tuttavia dire razionalità significa dire, in un certo senso, alla maniera dei neoplatonici, anche moralità, dato che vizio e virtù risultano strettamente legati alla seconda²⁸³. Il tutto si ricollega alla concezione di una volontà che rimane pur sempre protagonista indiscussa nella passione amorosa, perché in un modo o nell'altro amare significa sempre scegliere e farlo a partire dal proprio sé:

Dite a un uomo appassionatamente innamorato che è ingannato; portate venti testimoni della falsità della sua amante; ci saranno dieci probabilità contro una che tre parole gentili di lei invalidino tutte le loro testimonianze. *Quod volumus, facile credimus*: ciò che concorda coi nostri desideri è prontamente creduto²⁸⁴.

La volontà è un potere per Locke cui poco si applica la libertà, anch'essa appartenente solo a degni agenti e che non può quindi risultare un attributo o una modificazione della volontà stessa²⁸⁵. Spesso la volontà viene scambiata con il desiderio, perché per riferirsi alla volizione si utilizzano i verbi 'preferire' e 'scegliere' che sono caratteristici proprio del desiderare. In realtà, la riflessione lockeana stabilisce come la volontà, o potere della volizione, non abbia a che fare con nient'altro che non siano le nostre azioni, dove termina senza spingersi oltre. Così la volizione altro non è che quella particolare determinazione della mente mediante la quale, nient'altro che con un pensiero, essa cerca di dare origine, continuazione o di arrestare una qualche azione che ritiene essere in poter suo. Questo, ben considerato, dimostra chiaramente che la volontà si distingue in tutto dal

²⁸³ Cfr. *ivi*, II, XXVIII, 10, pp. 392-393.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, IV, XX, pp. 813-814 (il corsivo è del testo).

²⁸⁵ Cfr. *ivi*, II, XXI, p. 259.

desiderio, il quale, proprio nella medesima azione, può avere una tendenza del tutto contraria a quella nella quale ci muove la nostra volontà²⁸⁶. Ma è indice altresì di un legame forte che si instaura tra le azioni volontarie e il loro rapporto con la morale²⁸⁷.

E allora pur nella difficoltà di mettersi d'accordo su cause ed effetti dell'amore²⁸⁸, e nonostante la sua rarità votata ad una parziale 'inesistenza', è importante per l'uomo vivere nell'illusione di un sentimento che diviene così il culto dell'amore per se stessi. È questa l'oggettiva positività di un'appartenenza all'anima intesa come parte migliore del sé, conoscenza di ciò che è buono, e quindi degno di essere amato, e di ciò che non lo è²⁸⁹. Nell'immagine di un amore inteso come mancanza a prodursi è così solo una rappresentazione confusa di un'unione; ma in un tale movimento si fondano conservazione del sé e perfezionamento morale²⁹⁰.

L'amore inteso come passione dell'anima cartesiana, pur non afferendo per statuto ontologico alle volizioni, ma alle percezioni e alle conoscenze, non

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, II, XXI, p. 270.

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, II, XXVIII, p. 390. Sulla morale e l'analisi psicologica della volontà relativamente ai *Saggi* di Locke e in rapporto a Malebranche e Pascal, cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, vol. I, op. cit., pp. 464-477.

²⁸⁸ «Chi vorrà conoscere a pieno la vanità dell'uomo non avrà che da considerare le cause e gli effetti dell'amore. La causa è *un non so che* (Corneille), e gli effetti sono sconvolgenti. Questo *non so che*, tanto poca cosa che non la si riesce a determinare, sconvolge tutta la terra, i principi, gli eserciti, il mondo intero» (*P* 180, p. 464). In relazione agli effetti che l'amore produce La Rochefoucauld lo paragona più che all'amicizia all'odio (per tali suggestioni si veda *M_{ass}* 72, p. 107). È anche per questo probabilmente che «Siamo più inclini ad amare quelli che ci odiano che non quelli che ci amano più di quanto vorremmo» (*ivi* 321, p. 193).

²⁸⁹ «Questo sarebbe sufficiente se possedessimo soltanto il corpo o se esso fosse la nostra parte migliore; ma, in quanto non è che la minore, dobbiamo principalmente considerare le Passioni come appartenenti all'anima, riguardo alla quale l'Amore e l'Odio vengono dalla conoscenza e precedono la Gioia e la Tristezza, di cui sono delle specie. E quando questa conoscenza è vera, vale a dire quando sono veramente buone le cose che ci induce ad amare e sono veramente cattive quelle che ci induce ad odiare, l'Amore è incomparabilmente migliore dell'Odio; esso non potrebbe essere troppo grande e non manca mai di produrre la Gioia. Dico che quest'Amore è estremamente buono perché, congiungendo a noi veri beni, ci porta ad ugual perfezione. Dico anche che non potrebbe essere troppo grande, perché tutto quello che l'Amore più grande può fare consiste nel congiungerci tanto perfettamente a questi beni, che non c'è più nessuna distinzione con l'Amore particolare che portiamo a noi stessi; e credo che questo non possa mai essere un male. Ed esso è necessariamente seguito dalla Gioia, perché ci rappresenta ciò che amiamo come un bene che ci appartiene» (*PA*, A.T. 432, art. CXXXIX, pp. 665-666).

²⁹⁰ Cfr. V. CARRAUD, «Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme*», op. cit., p. 679 ed E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, p. 45.

mette tuttavia da parte la volontà stessa²⁹¹, perché al dubbio e all'incertezza di Montaigne lo stesso io cartesiano risponde con l'evidenza del *cogito* e con la consapevolezza del potere assoluto della volontà. Per questo sia sul piano conoscitivo che su quello morale il soggetto diventa padrone di se stesso, *maître de soi*²⁹², proprio grazie alla volontà che ci viene da Dio, consentendoci di esercitare un controllo su tutto ciò che può essere fonte di errore e turbamento come le passioni. Se è infatti la ragione ad avere la funzione sul piano morale di orientare la volontà verso il bene, al fine di guidarci verso quella virtù fonte della nostra gioia spirituale, è proprio la volontà a non rappresentare un'istanza repressiva opposta a quelle del corpo e del desiderio²⁹³. Esiste tuttavia anche una volontà che non rappresenta più come per Descartes lo strumento perfetto di libertà e autocontrollo dell'io, ma un vero e proprio desiderio, anzi l'ultimo desiderio che fa dell'individuo non più un io generoso, pieno, integro, glorioso, in una dimensione emotiva e morale, ma un io carente, insicuro, timoroso e autoconservativo²⁹⁴. È il meccanismo che vediamo ben delineato in Pascal, ma che si identifica pure con una sorta di coincidenza tra volontà e carità, sinonimo di un particolare tipo di amore. Il che è reso necessario dalla coesistenza nell'uomo di due differenti nature: quella della creazione di Adamo e quella dell'uomo peccatore decaduto a causa del peccato originale, per cui a farne le spese è stata soprattutto l'anima, nello specifico le sue due facoltà: appunto intelletto e volontà. In quest'ottica una tale scissione della volontà viene interpretata come una sorta di 'macchia indelebile e ineliminabile', la forza che l'abitudine alla concupiscenza esercita sull'anima dell'uomo²⁹⁵. Ciò significa che non va sostituita la carità con la volontà; basta solo riconoscere che

²⁹¹ «la funzione di tutte le passioni consiste solo nel disporre l'anima a voler le cose che la natura indica come a noi utili e a persistere in questa volontà, così come la stessa agitazione degli spiriti, che è solita produrle, dispone il corpo ai movimenti che servono all'esecuzione di tali cose» (PA, A.T. 372, art. LII, pp. 626-627).

²⁹² Per tali suggestioni si veda quanto espresso da J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 205.

²⁹³ Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, op. cit., pp. 46-48.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 58.

²⁹⁵ Cfr. F. P. ADORNO, «L'efficacia della volontà a Port-Royal», in *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, a cura di F. P. Adorno - L. Foisneau, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 84-86.

La volontà ha [...] una convenienza naturale fortissima con il bene; questa convenienza produce la compiacenza che prova la volontà nel percepire e sentire il bene; la compiacenza muove e spinge la volontà al bene; il movimento tende all'unione, e finalmente la volontà, mossa e disposta all'unione, cerca tutti i mezzi necessari per giungervi. Parlando in generale, l'amore comprende tutte queste cose insieme, come un bell'albero la cui radice è l'attrazione della volontà al bene, il piede ne è la compiacenza, il tronco i movimenti, i rami sono le ricerche, le diligenze e gli altri sforzi, il frutto è l'unione ed il godimento. Così l'amore sembra essere composto di queste cinque parti principali, ciascuna delle quali ne contiene sotto di sé molte altre minori²⁹⁶.

Il dualismo che viene a delinearci è da un lato quello de *Le Passioni dell'anima*, sintomo della necessità di immaginare un tutto per regolare l'amore che si deve all'altro (e solamente ad esso), e dall'altro quello dei *Pensieri*, che impongono di immaginare questo tutto per regolare l'amore che si deve a se stessi. Così va mantenuta tanto la conclusione cartesiana – quella di una virtù che tenga conto del soggetto virtuoso –, quanto il risultato prospettato da Pascal – che pensa la virtù senza la volontà. Perché ad entrambi i livelli quest'ultima rimane il motore di una passione che si trova a disagio al suo interno e cerca di uscirne come può²⁹⁷. L'unico appiglio che le rimane è forse uno solamente: quello della riflessione teologico-religiosa per la quale la degenerazione dell'amor proprio e la riscoperta dell'amore di sé, nonché la centralità della categoria della volontà, divengono le basi di una riflessione tutta incentrata su quella categoria dell'*amore di Dio*, indagato a partire da suggestioni precedenti la riflessione moderna, ma recuperato tramite categorie proprie del XVII secolo.

²⁹⁶ TDAD, I, VII, p. 370. Sull'amore come principio della volontà, si veda C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, J. Vrin, Paris 2002, p. 61.

²⁹⁷ Ecco una bella delineaazione della dialettica che lega insieme volontà, intelligenza e amore (anche se nello specifico in relazione alla riflessione agostiniana) «La *voluntas* è così volontà d'ordine che ha bisogno per esplicarsi dell'intelligenza e dell'amore; l'intelligenza è comprensione di un ordine che può affermarsi grazie alla volontà e all'amore; l'amore, infine, è desiderio di intelligenza e forza di volontà che tendono verso l'alto» (R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., p. 165).

I. 4.

La rimozione dell'eros

L'entrata in scena della volontà sembra decisamente dirigere il discorso sull'amore verso la specificazione del suo rapporto con la categoria della 'scelta'. Si tratta del percorso che il XVII secolo delinea partendo dallo sregolato amore per il sé fino a quello puro per il Creatore e che inevitabilmente risente delle atmosfere religiose del tempo, soprattutto luterane e gianseniste, per le quali l'uomo diventa più che mai peccatore ed egoista, trovandosi a fare i conti con un tipo di morale non esclusivamente religiosa. La scelta per l'amore di Dio, rispetto alla degenerazione di quello per se stessi, viene così analizzata non solo da differenti panorami di riflessione, ma con origini e approdi molteplici. Tra tutti vale la pena probabilmente sottolineare due concezioni dell'amore di Dio che possono incarnare l'ansia di tutto il secolo: quella di Francesco di Sales e quella di Malebranche. L'intento è mostrare come tra agostinismo e platonismo venga a giocarsi l'intera attenzione conferita ad un 'particolare' dell'amore, un sentimento che non è più semplicemente una passione tra le passioni, ma un vero e proprio principio dal quale dipende tutta l'affettività in un'ottica per cui «l'amour excède l'amour»²⁹⁸.

Verificare lo statuto ontologico dell'amore di Dio significa dunque approntare un tipo di riflessione che necessariamente deve lasciare da parte il pensiero stoico, dove una chiarificazione del problema non risulta possibile, ma deve essere messa a fuoco anche a partire dal contributo di Tommaso d'Aquino. Nello specifico esiste una corrente di pensiero che unisce Honoré d'Urfé a Francesco di Sales; una sorta di cristianesimo ottimista²⁹⁹ che vede la possibilità di una concia-

²⁹⁸ Cfr. C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p. 58. Questo ci fa comprendere che porre le basi di un problema teso a verificare lo statuto ontologico dell'amore di Dio non può tenere conto della riflessione stoica perchè nei dogmatici greci non è possibile avere chiarificazioni circa il problema dell'amore di Dio.

²⁹⁹ C'è chi ama parlare anche di *humanisme chrétien* per cui non va condannato l'*amor sui* che è un tratto costitutivo di tutti gli esseri, né va confuso con l'*amour-propre*. È ciò che Leibniz chiamerà

liazione tra uomo, mondo e Creatore attraverso la categoria dell'amore, la quale si esprime ora come *amore di sé* ora come *amore di Dio*; fra i due quell'*amore per il prossimo* predicato dai Vangeli³⁰⁰.

Tuttavia il panorama più generale del XVII secolo ci mette di fronte ad un rifiuto dell'amore in sé, e questo, ad esempio, tanto ad opera della riflessione preziosa dei salotti letterari, quanto di quella giansenista di Port-Royal³⁰¹: il tutto a causa di un mescolamento tra la lingua dell'amore e quella della *religio*³⁰². Nell'alveo delle riflessioni salottiere eravamo di fronte a concezioni idealiste dell'amore, influenzate da una lettura dell'*Astrée* che rincorreva decisamente il bisogno di un'elevazione dal terreno della mortalità verso le cose dello spirito³⁰³. Si trattava del passaggio da un amore carnale ad uno perfetto – platonico e che mettesse da parte il matrimonio non ben visto dalle preziose³⁰⁴ – che comunque necessitava di tempo per affermarsi. Il presente infatti invitava a considerare che nulla sfugge all'amore, il quale 'tocca' tutte le cose del mondo, e nulla gli può resistere, perché esso è fatale; ma a ciò aggiungeva pure che è meglio vivere in presenza dell'amore che in sua assenza.

Contro la possibilità di una conciliazione fra il sé e la divinità si poneva invece la riflessione giansenista che a Port-Royal finiva per distinguere grazia e

amour de soy mesme, espressione che è possibile rintracciare nella riflessione del *Traité de l'amour de Dieu* di Francesco di Sales (cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 429).

³⁰⁰ Il cristianesimo ottimista ama giocare con una concezione cortese dell'amore, vedendo nell'amore terrestre epurato un abbozzo imperfetto, ma prezioso, dell'amore di Dio (cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 84). Così prolifera nel XVII secolo tutta una letteratura 'devota' che si muove tra prospettive morali e risvolti cristiani. Ne è un esempio *La Perfection de l'amour du prochain dans tous les états par l'union de nos amours naturels aux amours de Dieu* di Catherine Lévesque; una riflessione che, considerando l'essere umano come creatura di Dio, mette l'amore naturale alla base di quello spirituale. E poiché è Dio stesso che ha messo l'amore nel cuore degli uomini, moglie e marito rappresentano l'una per l'altro l'immagine di Dio e a unirli è lo stesso amore di Dio. Non esiste dunque contraddizione tra amore umano e amore divino [cfr. A. WALCH, «Du singulier à l'universel: *La Perfection de l'amour* selon Catherine Lévesque (1616-1693)», in *XVII^e siècle*, 209, Puf, Paris 2000, p. 713].

³⁰¹ Il preziosismo non risulta solo un movimento letterario, ma un vero e proprio genere, uno spirito, un modo di sentire e di esprimersi. Allo stesso modo, il giansenismo consiste in una dottrina, un ambiente, un partito (cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie littéraire au XVII^e siècle*, op. cit., p. 187 e P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 113).

³⁰² P. BARRIÈRE, *La vie intellectuelle en France*, op. cit., p. 154.

³⁰³ Sull'ambiguità delle *Massime* di La Rochefoucauld in relazione alle nozioni di amor proprio e puro amore si veda J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 173.

³⁰⁴ Cfr. R. LATHUILLÈRE, *La préciosité. Étude historique et linguistique*, t. I, Droz, Genève 1966, pp. 54-55.

gloria in un meccanismo che seguiva nel suo incedere la riflessione pascaliana³⁰⁵. Le riflessioni di Giansenio nascevano nello specifico da una polemica incentrata sull'antico problema della grazia e della predestinazione che aveva avuto come protagonisti principali il gesuita Luis de Molina (1535-1600), il domenicano Domingo Bañez (1528-1604) e il teologo cattolico Michel de Bay (1513-1589). In particolare a Molina Giansenio si sarebbe opposto, anche sull'esempio di Baio, con l'autorità di Agostino: quest'ultimo, insieme a Paolo, costituiva la fonte principale della sua riflessione, ma mentre Paolo veniva recepito e utilizzato come punto di partenza³⁰⁶, Agostino era riletto e reinterpretato in modo del tutto originale³⁰⁷. Dai dettami agostiniani Giansenio recepì innanzitutto che l'uomo è libero per natura solo per la creazione perché dopo il peccato originale la sua stessa natura è corrotta a tal punto da non permettergli più di compiere opere, né di pensare di potersi salvare per mezzo di esse, ma solo tramite la grazia, dono dipendente da Dio su cui l'uomo non può in alcun modo influire. Dunque poiché dopo il pecca-

³⁰⁵ Port-Royal finiva per scontrarsi con un tipo di cristianesimo di sublimazione che trasfigurava ed elevava il cuore umano fino al divino. È l'orazione mistica di cui parla Francesco di Sales e che non poteva che incontrare l'ostilità di coloro i quali non credevano possibile per le creature gustare la divinità. Si comprende proprio in un tale passaggio la distinzione di Pascal tra grazia e gloria: la prima che tocca l'eletto sulla terra e la seconda che non può essere gustata che in cielo (cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 84).

³⁰⁶ Secondo la dottrina paolina l'uomo acquista una nuova esistenza con Cristo: lo stato della *grazia* gratuita da parte di Dio. Si tratta, più che di una forza o di un aiuto, di quell'ineffabile comunione che ci rende partecipi del ministero, dell'opera, del premio di Cristo e innanzitutto della sua vita e del suo amore, del suo sacrificio e della sua preghiera. Il problema è considerare il rapporto tra *legge* e *grazia*, per il quale quest'ultima diviene non solo un dono, ma apportatrice di doni (i riferimenti specifici in proposito sono molteplici, ma in tal sede ne segnaliamo solo alcuni: *Rm* 1, 5; 3, 22-24; 4, 16; 5, 1-2, 15-17, 20-21; 6, 14; 12, 6-8; *Gal* 2, 20-21; 5, 4; *1Cor* 3, 10; 15, 10 e *2Cor* 1, 12; 6, 1-2; *Ef* 1, 6-7; 2, 4-9; *Fil* 1, 7; *Col* 4, 5-6; *1Tm* 1, 14; 2, 1-2, 11-13; *Eb* 10, 29; 12, 14-15, 28; 13, 9).

³⁰⁷ Agostino era stato scelto da Giansenio perché già contro Pelagio aveva difeso la necessità della grazia; poi, in quanto a lui si riferivano, rispettivamente, i riformatori per difendere il loro pessimismo e il concilio di Trento per condannarlo; infine, perché egli si rifaceva proprio a Paolo. Tuttavia la dottrina di Agostino intorno alla grazia e alla predestinazione aveva subito un'importante evoluzione nel corso della sua vita; prima del suo episcopato, infatti, sosteneva che la fede è opera dell'uomo, il quale riceve da Dio la facoltà di operare il bene, e che la predestinazione coincide con la prescienza di Dio, relativa alle decisioni della volontà umana e alle opere buone o cattive che da essa conseguono. Nello scritto *Ad Simplicianum* (396) appare però una nuova dottrina per la quale la grazia precede ogni merito e la volontà umana non può far nulla se non è aiutata da Dio a fare il bene. Sull'esempio di Paolo veniva stabilito che per la decadenza della natura umana dovuta al peccato originale si rende necessario l'apporto di una grazia liberatrice per l'uomo. Quindi dopo il peccato originale Dio aiuta alcuni uomini per salvarli di più di altri, che non si salverebbero perché non predestinati (cfr. in proposito, B. ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Torino 1968, pp. 465-467 e B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, Studium, Roma 1954, p. 35).

to originale tutti gli uomini sono peccatori solo pochi potranno salvarsi. In merito soprattutto alla possibilità di una conciliazione tra la prescienza divina, la sua volontà salvifica e la libertà dell'uomo, o ancora sull'importanza delle opere all'interno dell'ottica della predestinazione, già prima di Giansenio gesuiti, molinisti e baneziani si erano affrontati. L'operazione del vescovo olandese, una riflessione posta tra il duro determinismo dei riformatori e la dottrina cattolica cui faceva da sfondo sempre la riflessione di Agostino, non risultava tuttavia del tutto originale perché già operata precedentemente da Baio. Secondo quest'ultimo a causa del peccato originale – stato in cui l'uomo corrotto vede indebolita e resa schiava della concupiscenza la propria volontà – si rendeva necessaria una grazia non concessa gratuitamente, ma spettante all'uomo quasi 'di diritto'. Giansenio scagliandosi nello specifico contro la 'casistica' dei gesuiti – che si esprimeva in una classificazione minuziosa di peccati, atti, intenzioni, riducendo la vita spirituale ad una sorta di commercio – e nel distinguere, alla maniera di Baio, i tre stati nei quali l'uomo si trovava a vivere, la giustizia originale, la natura decaduta, la giustizia restaurata – si era convinto di una cosa: nello stato originale l'uomo, completamente libero, poteva resistere alla grazia, ma nello stato di peccato non poteva farlo; per questo non era possibile credere ad una grazia sufficiente, ma solo ad una grazia infallibilmente efficace.

La conseguenza principale di tale dottrina era che se Cristo non è morto per tutti, la redenzione non rappresenta più il segno di una volontà divina di salvezza per ogni uomo. Se erano destinati alla vita eterna solo coloro ai quali Dio concedeva gratuitamente, indipendentemente da qualsiasi merito, la grazia *efficace*, era proprio quest'ultima a vincere il peccato, determinando infallibilmente la volontà al bene, cioè all'amore di Dio. Partiva proprio da qui quel dualismo caratteristico di gran parte della riflessione del XVII secolo che vedeva l'uomo continuamente teso tra l'amore verso il Creatore e l'amore di sé degenerato in amor proprio.

Il giansenismo riuscì a mantenersi vivo, nonostante la sua lontananza dalla Chiesa ufficiale, grazie all'appoggio soprattutto dei 'solitari'³⁰⁸ di Port-Royal³⁰⁹ e delle monache della stessa abbazia, sorrette dalla portata intellettuale di due personalità molto vicine al vescovo olandese, Saint-Cyran e Arnauld, tant'è che qualcuno arrivò perfino ad affermare che non fu l'Illuminismo a porre le basi della Rivoluzione francese, ma proprio il movimento di Port-Royal³¹⁰: moto politico, scuola filosofica o religiosa, fondata su una forma di ibridismo costituita da un sistema teologico incarnato altresì in ideali politico-ecclesiastici.

L'avversario del giansenismo era insomma quell'idealismo ottimista che confidava nei movimenti naturali dell'uomo che al contrario erano da denunciare come un'illusione criminale³¹¹. La creatura non era più grande, né il suo desiderio di essere tale riusciva a farla diventare così, e nonostante l'istinto la portasse a prendere, guardare, accumulare e assorbire tutte le cose nel tentativo di ingran-

³⁰⁸ I primi solitari del convento furono i nipoti della superiora Jacqueline Arnauld (poi mère Angélique), sorella del famoso Antoine. A questi, col passare del tempo, se ne aggiunsero altri, che andarono a formare una sorta di gruppo interno alla struttura ecclesiastica. Qualcuno li descrive così: «Non c'è qui alcuna parvenza di Comunità... Non c'è nemmeno un abito di forma o di colore speciali. Non vi si fanno né voti né professione benché li si onorino e li si rispettino in coloro che Dio impegna con essi e conduce nei monasteri. Non c'è alcuna istituzione di disciplina particolare, né alcuna stabilità di dimora, nessun'altra regola che il Vangelo, nessun vincolo all'infuori di quello della carità cattolica ed universale, alcun interesse né individuale né collettivo all'infuori di quello di meritarsi il paradiso. Non è che un luogo di ritiro volontario e libero, dove nessuno viene se lo spirito di Dio non ve lo conduce e dove nessuno resta se lo spirito di Dio non ve lo trattiene. Sono amici che vivono insieme secondo la libertà ordinaria e generale che il re lascia ai propri sudditi: ma amici cristiani, che il sangue di Gesù Cristo sparso per tutti gli uomini e la grazia di questo sangue sparso in tutti i cuori dallo Spirito Santo ha congiunti insieme in una unione più stretta, più salda e più pura delle più forti e più intime amicizie secolari» (F. HILDESHEIMER - M. P. ARANCINI, *Il giansenismo*, San Paolo, Milano 1994, p. 44).

³⁰⁹ Si trattava di un monastero cistercense femminile fondato da Matilde di Garlanda nella valle della Chevreuse (a una decina di chilometri da Versailles) nel 1204, nato come una sorta di scuola-convento per donne e subito elevato al rango di abbazia. Decaduto tra il Quattrocento e il Cinquecento e diviso in due comunità (Port-Royal des Champs presso Versailles e Port-Royal di Parigi) risorse agli inizi del XVII secolo grazie proprio a Jacqueline Arnauld, che si adoperò per riportare il monastero alla piena osservanza benedettina. La struttura divenne, così, in poco tempo, un importante, se non il più importante, centro spirituale e culturale della Francia del XVII secolo, finché fu soppresso definitivamente nel 1708 da papa Clemente XI, soprattutto per essersi immischiato nelle controversie interne all'eresia giansenista, avendo difeso molti dei suoi seguaci (cfr. in proposito, A. RICHARDT, *Le Jansénisme. De Jansénius à la mort de Louis XIV*, F.-X. De Guibert, Paris 2000).

³¹⁰ Si tratta di una delle ultime tesi sul movimento di Giansenio, in riferimento a un saggio pubblicato da D. K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, New Haven-Connecticut, Yale University Press, 1996.

³¹¹ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 78-79.

dirsi, la sua disfatta si manifestava in ogni espressione del proprio essere³¹². Un movimento, questo, per il quale teologia, religione, filosofia e psicologia venivano ad animarsi di una concezione fondamentale: la negazione di ogni prolungamento eroico e divino nella natura umana.

E così mentre il cristianesimo ottimista legava l'ordine naturale a quello divino attraverso una gamma ascendente e continua di perfezione, Pascal tagliava i ponti che conducevano dall'uomo a Dio senza rinunciare all'esistenza dell'uno per l'altro; il mantenimento dei due ambiti gli permetteva infatti di prospettare un cambiamento per il quale la concupiscenza diventava carità e l'oscurità della conoscenza prova del Dio nascosto³¹³. La categoria dell'amor proprio era il discrimine dell'intera riflessione, quella di un uomo spinto ora ad amare un Dio particolare, ora a rifiutare quella nozione di *eros* che creava scompiglio nel campo dell'etica e della religione³¹⁴. Questo perché grandezza e miseria dell'uomo dovevano necessariamente fare i conti con il rifiuto di un amore che si connotava, più nel male che nel bene, come una terribile passione, dato che tra istinto e intelligenza, cuore e spirito, quest'ultimo, tentando di fare chiarezza sull'affettività, non faceva che dissimularne le vergogne, modificando l'intelletto servitore cosciente della gloria in uno strumento cieco dell'egoismo³¹⁵.

Ecco perché non risultava possibile amare Dio come si amava se stessi; il che produceva un'ulteriore specificazione interna all'amore, rivelatrice della paradossalità del legame tra amor proprio e amore di Dio, necessario e allo stesso tempo impossibile, almeno per ora. L'amor proprio diventava infatti realmente una sorta di anti-Dio³¹⁶, per cui l'uomo non voleva e non poteva volere che il suo piacere, interesse primario e ultimo del *moi*³¹⁷. Si rendeva perciò necessario quasi

³¹² «L'homme agi par son corps (les humeurs), par son destin (la fortune), par l'amour qu'il se porte à lui-même (l'amour-propre) ne pouvait plus que désespérer d'atteindre au Vrai, au Grand et au Bien» (J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 203).

³¹³ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 87, 92.

³¹⁴ C'era infatti chi accusava i giansenisti di sostituire all'amore il timore nella relazione con Dio (il riferimento è allo studio di M. Paquier, *Le Jansénisme. Étude doctrinale*, Dechamps, Paris 1909, cit. in F. RUFFINI, *Studi sul giansenismo*, a cura di E. Codignola, la Nuova Italia, Firenze 1974, p. 127).

³¹⁵ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., pp. 140-141.

³¹⁶ Cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 159.

³¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 357.

un rifugio dell'io dal proprio sé, che svelava una certa paradossalità nella ricerca di un *amor Dei* concretizzata solo attraverso la *retraite*³¹⁸.

È il tentativo di spiritualizzare l'amore svincolandolo dalla natura e dagli appetiti sessuali e trasformandolo in una pura inclinazione dello spirito, in un sentimento completamente *décharné*. Alla sensualità mossa dall'amore volgare andava opposto quindi un amore intellettualizzato, che rinasceva dalle ceneri dell'amor cortese medievale nella confusione con il «Beau éternel»: dunque un amore mistico, disumanizzato, lontano dal mondo reale e dalle convenzioni sociali³¹⁹. È vero, in alcuni casi si parlava di un tentativo ipocrita e mal riuscito³²⁰, ma in altri eravamo davvero di fronte ad un'ondata rigorista, sessuofobica, nemica di ogni spontaneità e del sentimento, che pretendeva di subordinare quest'ultimo alla ragione, quasi si trattasse di una sorta di disvalore, di pura libidine e semplice concupiscenza³²¹.

Tra giansenismo e preziosismo era possibile rintracciare un'ulteriore riflessione, quasi 'mediana', che riconosceva come al di sopra della ragione ci fosse lo spirito in cima al quale 'bruciava' la fiamma del puro amore³²². Si trattava della sottolineatura di Francesco di Sales relativa ad un dominio dell'amore sugli affetti e le passioni e contemporaneamente alla necessità di riconoscere nell'amore di Dio un governo incontrastato sugli altri amori³²³.

Accanto ad una tale riflessione se ne affiancava poi un'altra, decisamente simile per intenti anche se con punti di partenza e di approdo forse un po' differenti, che costituiva quasi un 'ponte' tra la riflessione francese e quella inglese. Era quella di Malebranche, dove la trattazione sull'amore di Dio si legava al ten-

³¹⁸ Si veda in proposito B. BEUGNOT, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Puf, Paris 1996.

³¹⁹ Cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie littéraire au XVII^e siècle*, op. cit., p. 209.

³²⁰ Era il caso delle preziose, che sembravano promuovere un mondo di convenzioni ridicole. Tuttavia anche all'interno di un tale gruppo andavano operate delle debite differenze (per tali suggestioni, cfr. R. LATHUILLÈRE, *La préciosité. Étude historique et linguistique*, t. I, op. cit., pp. 59-60 e G. MONGRÉDIEN, *La vie littéraire au XVII^e siècle*, op. cit., pp. 189-191).

³²¹ Cfr. E. RIVERSO, *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, Abelardo, Roma 1995, p. 100.

³²² Cfr. C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p. 68.

³²³ L'amore precede non solo il desiderio e il diletto, ma anche la speranza e l'odio. Domina sulla volontà e la volontà stessa domina in parte su di esso (cfr. *TDAD*, I, 4, pp. 363-364).

tativo di recupero della nozione di piacere³²⁴. Il merito di Malebranche era soprattutto quello di gettare un seme in terra inglese circa tale questione: basta pensare al famoso carteggio tra Norris e Mary Astell incentrato proprio sull'amore di Dio. Il che dimostrava come il problema non andava indagato solo a partire dall'orizzonte francese, specie giansenista e prezioso, ma anche in quello inglese, tra suggestioni puritane e neoplatoniche.

I. 4. 1. Il rifugio dell'*amor Dei*

Parlare di 'amore di Dio' significa fare i conti con un 'sentimento' che istituisce un particolare rapporto tra l'uomo e il Creatore. Le strade percorribili in tal senso possono essere essenzialmente due: la prima deve necessariamente tenere conto di un tipo di religione fondato storicamente, senza che ciò significhi per forza di cose mettere da parte la problematicità della riflessione in virtù di una 'semplice' scelta di fede; la seconda si identifica con un tipo di *religio*, in un certo senso laica, che può rappresentare comunque il presupposto per un'unione suprema tra Dio e uomo, anche al di là di una speranza di fede.

Se in ambito morale e secondo un pensiero teologico-religioso amare solo attraverso il detto passionale e sensitivo non risulta possibile, bisogna avvalersi di una riflessione sull'amore non tanto razionale quanto ragionevole, almeno in relazione all'oggetto verso cui indirizzare il nostro amore, che in tal senso diviene più che mai veicolo di conoscenza. Per questo va amato Dio per imparare ad amare se stessi, così come è anche per Dio che bisogna amare gli altri. L'amore che gli uomini possono e devono provare per il loro Creatore trae infatti la sua origine da quello che Dio per primo ha verso gli uomini³²⁵. Si tratta di una reciprocità perfetta e che si pone in continuità con la dinamica dell'amore umano³²⁶ nella

³²⁴ Per un approfondimento sul tema del piacere in Malebranche, cfr. F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, op. cit., pp. 349-359.

³²⁵ Cfr. *TDAD*, IV, 5, p. 527.

³²⁶ G. MALBREIL, «Réflexions sur l'amour de Dieu», op. cit., p. 202.

quale tutto sembra procedere in direzione di una tale categoria di scelta. Perché sia se ci troviamo nel territorio dell'*amor proprio*, sia che siamo in quello dell'*amore di sé*, è il particolare *amore di Dio* che dobbiamo perseguire; nel primo caso perché solo così facendo possiamo bilanciare l'egoismo con la carità, nel secondo perché è in tal modo che riusciamo a renderci conto della positività di un sé che abbiamo il dovere di imparare ad amare attraverso la mediazione col divino.

L'assunto di partenza di un tale discorso è del tutto paradossale: dobbiamo più amore a Dio che a noi, sebbene lo conosciamo meno³²⁷. Così sembra che nell'amore di Dio la conoscenza dell'"oggetto" passi in secondo piano rispetto a qualunque altro tipo di amore; in realtà noi amiamo Dio per fede, per credenza, ma lo ameremmo ugualmente se lo conoscessimo come un argomento di storia o come uno dei nostri compagni, perché lo desidereremmo sopra ogni altra cosa per la sua infinità, bontà e bellezza³²⁸. Lo scarto si compie con la riflessione del cristianesimo, a partire dalla quale si può sostenere che l'unica virtù è quella che procede da Dio, quasi che le azioni virtuose, ad esempio quelle di Socrate e di Catone, rimangano vane e inutili proprio perché non hanno avuto un loro fine e non hanno mirato all'amore e all'obbedienza verso il vero Creatore di tutte le cose, ignorandolo³²⁹. Tuttavia va sottolineato altresì come l'amore che l'uomo può avere per il Creatore non sarà mai lo stesso che Egli ci dona:

Diciamo che Dio teme, che Dio si adira, che Dio ama, *Immortalia mortali sermone notantes*; sono tutte agitazioni ed emozioni che non possono trovarsi in Dio secondo la nostra forma; né noi possiamo immaginarlo secondo la sua³³⁰.

E nonostante ciò non possiamo fare a meno di amarlo,

³²⁷ Cfr. *S*, III, VIII, p. 1255.

³²⁸ Cfr. *ivi*, II, XII, p. 572.

³²⁹ Cfr. *ivi*, II, XII, p. 577.

³³⁰ *Ivi*, II, XII, p. 652 (il corsivo è del testo).

poiché il vero oggetto dell'amore è la perfezione, quanto noi eleviamo la nostra mente a considerare Dio qual è, ci troviamo naturalmente così portati ad amarlo da trarre perfino qualche gioia dalle nostre afflizioni, pensando che la sua volontà si attua allorché le riceviamo³³¹.

In tale ottica amare Dio non risulta una vera e propria passione dell'anima così come l'amore di sé³³²; innanzitutto perché viene messo in dubbio che si possa amare Dio con la sola forza della natura³³³, poi perché per amare Dio è necessario considerarlo una mente, cioè una cosa che pensa, in quanto così si finisce col convincersi che la nostra mente altro non è che «un'emanazione della sua suprema intelligenza, *et divinae quasi particula aerae*». Qui la *res cogitans* finisce con l'unirsi ad una sorta di *res amans*³³⁴, laddove però mentre per l'amore umano la conoscenza è richiesta per suscitare l'amore stesso, nell'amore divino possiamo avere più amore che conoscenza di Dio³³⁵. E allora se è vero che il nostro amore verso

³³¹ *Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645*, A.T., IV, 290, II, p. 406.

³³² Quando Descartes definisce la volizione si fa 'sfuggire' un esempio interessante («come quando vogliamo amare Dio») per il quale si comprende innanzitutto come l'amore di Dio risulti un puro atto di volontà e poi come rispetto al generico Amore, che trova la sua classificazione più propria nelle passioni dell'anima, non si tratti di una 'passione' vera e propria. Non una distinzione in relazione all'essenza, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, ma una particolarità dell'amore che è quello dedicato al Creatore. Perché il problema non sta nello stabilire l'essenza di un amore inteso oppure no in quanto passione, ma semplicemente nella consapevolezza di delinearne 'uno' che potrebbe non essere tale e cioè *l'amore di Dio*. Anche se non va dimenticato ciò che in proposito Descartes bene esplicita: «riguardo a questa vita, si tratta della passione più affascinante e più utile che possiamo avere». L'amore di Dio rimanda dunque ancora pur sempre a un piacere (per tali suggestioni si veda: *PA*, A.T. 343, art. XVIII, p. 607 e *Descartes a Chanut, 1° febbraio 1647*, A.T., IV, 600, II, p. 471; e J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 356).

³³³ Cfr. *Descartes a Chanut, 1° febbraio 1647*, A.T. IV, 600, II, pp. 470-474. In queste pagine Descartes si domanda se possa solo il lume naturale *insegnarci ad amare Dio*? E la risposta è la seguente: «Costato che vi sono due forti ragioni per dubitarne; la prima è che gli attributi di Dio più abitualmente considerati sono talmente al disopra di noi, che non concepiamo in alcun modo che possano convenirci, ed è per questo che volontariamente non ci uniamo affatto ad essi; la seconda è che non c'è nulla in Dio che sia immaginabile, per cui, quand'anche si avesse per lui un amore intellettuale, non sembra che se ne possa mai avere uno sensitivo, dovendo quest'ultimo passare attraverso l'immaginazione per pervenire dall'intelletto ai sensi. Perciò non mi stupisco se alcuni Filosofi sono convinti che solo la Religione Cristiana, insegnandoci il mistero dell'Incarnazione con cui Dio si è abbassato fino a rendersi simile a noi, può renderci capaci di amarlo» (p. 470). Sulle riflessioni scaturite da tale lettera si veda G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, J. Vrin, Paris 1971, pp. 410-415 e J.-F. DE RAYMOND, *La reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suède*, Lettres modernes, Paris 1993, pp. 60-75.

³³⁴ «perché chiunque conosca Dio come si deve, non può non amarlo e non avere carità» (*OR*, A.T. 429, p. 867).

³³⁵ Cfr. *TDAD*, VI, 4, p. 594.

Dio deve essere il più grande e il più compiuto di tutti, è anche un 'particolare' perché in genere l'amore è un'altra cosa³³⁶.

Esiste un altro modo di porre il problema che si avvale di assunti mistico-religiosi molto forti secondo i quali

È pertanto impossibile che un uomo, pensando attentamente a Dio anche con il solo raziocinio naturale, non senta un certo impulso d'amore, il quale, suscitato in fondo al cuore dalla segreta inclinazione della nostra natura, al primo contatto con questo primo e supremo oggetto, previene la volontà e la eccita a compiacersi³³⁷.

E in questo caso è la valenza agostiniana dell'amore inteso come carità che viene perseguita, in una comprensione globale di tutte le virtù che finiscono col trarre la loro perfezione proprio da essa³³⁸. Si tratta di una nozione realista dell'amore per la quale la virtù teologale, gratuita e principale, assume Dio in quanto origine e fine di se stessa³³⁹. Ma perché bisogna amare Dio?

La bontà divina considerata in sé, non è solo il primo di tutti i motivi, ma anche il maggiore, il più nobile ed il più efficace, essendo quello che rapisce i beati e colma la loro felicità. [...] Il secondo motivo è quello della provvidenza naturale di Dio verso di noi nella creazione e conservazione [...]. Il terzo motivo è quello della provvidenza soprannaturale di Dio verso di noi e della redenzione da lui preparataci [...]. Il quarto motivo consiste nel considerare come Dio attui tale provvidenza e redenzione, dando a ciascuno le grazie e gli aiuti necessari per la nostra salvezza [...]. Il quinto mo-

³³⁶ Cfr. *Descartes a Chanut, 1° febbraio 1647*, A.T. IV, 600, II, pp. 471-474. Descartes precisa che è Dio che va amato e non la divinità, perché solo unendosi completamente a lui si può amarlo e desiderare che sia fatta solo la sua volontà. Qui la distinzione tra *amor dei* e *amor sui* viene giocata a livello di quella tra amore e odio per cui risulta la difficoltà di stabilire quale tra le due sia la passione peggiore; infatti se è l'amore a produrre un piacere maggiore e anche l'amore che induce ad eccessi più grandi.

³³⁷ *TDAD*, I, 16, p. 398.

³³⁸ Cfr. *ivi*, XI, 8-9, pp. 844-850. Si veda in proposito anche quanto esplicitato in C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p. 67. E ancora: «l'amore di Dio è il fine, la perfezione e l'eccellenza dell'universo [...] il primo e il massimo comandamento» (*TDAD*, X, 1, p. 765).

³³⁹ È interessante notare come una tale riflessione si espliciti ad ogni livello di riflessione. Pensiamo ad esempio a tutta una tradizione artistica che gioca il termine amore inteso come carità all'interno di alcune coordinate precise. Per tali suggestioni, si veda M.-O. BONARDI, «Essai d'iconographie de l'amour au XVII^e siècle: le pélican et le cœur», in *XVII^e siècle*, 201, Puf, Paris 1998, pp. 639-646.

tivo è la gloria eterna destinataci dalla divina bontà, la quale gloria è il colmo dei benefici fattici da Dio³⁴⁰.

Le caratteristiche della riflessione di Francesco di Sales sono dunque quelle della religione cristiana che finisce con l'esaltare il Cristo come esempio supremo dell'amore:

Viva Gesù, la cui morte dimostrò quanto l'amore sia forte. [...] il monte Calvario è il monte degli amanti. Ogni amore che non procede dalla passione del Salvatore è frivolo e pericoloso. Disgraziata la morte senza l'amore del Salvatore; disgraziato l'amore senza la morte del Salvatore. [...] Sul Calvario non è possibile avere la vita senza l'amore, né l'amore senza la morte del Redentore [...]. O amare o morire! Morire e amare! Morire a ogni altro amore per vivere in quello di Gesù e non morire in eterno³⁴¹.

È un amore che tende all'unione, un'unione di tipo spirituale³⁴² che si identifica con la carità, principale ed eminente fra tutti gli amori³⁴³; l'unica ad insegnare che «vivere secondo Dio è amare»³⁴⁴.

Il XVII secolo può dunque realmente essere considerato il «siècle de la charité», in cui ogni amore deve essere misurato all'amore di Dio per gli uomini³⁴⁵. Le dinamiche dell'*amor Dei* risultano perciò centrali in quelle dell'atto d'amore in sé, poiché se esso viene eliminato se ne va con lui la coppia *amor Dei-amor sui*; il che conferisce all'amor proprio il potere di diventare il motore dell'azione individuale e sociale³⁴⁶. In una tale prospettiva, tipicamente individualista, l'autosufficienza dell'individuo rimetterebbe in discussione le categorie della morale e della religione, confondendo l'antica dicotomia bene-male con i termini di razionale e assurdo, successo e fallimento, in base a cui è il *savoir vivre* dell'*honnête homme* quello che deve venire fuori. All'uomo che si trova da solo e

³⁴⁰ Cfr. *TDAD*, XII, 11, p. 912.

³⁴¹ Cfr. *ivi*, XII, 13, pp. 915-916.

³⁴² Cfr. *ivi*, I, 9-10, pp. 376-385.

³⁴³ Cfr. *ivi*, I, 14, p. 394.

³⁴⁴ Cfr. *ivi*, II, 8, p. 428.

³⁴⁵ Cfr. M. DAUMAS, *La tendresse amoureuse. XVI^e - XVII^e siècle*, op. cit., p. 70.

³⁴⁶ Cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 437.

in silenzio, perché la voce di Dio non gli parla più con immediatezza dato che il Creatore risulta sempre presente e sempre assente, 'risponde' paradossalmente un Dio nascosto, che incita l'uomo a porsi dei precisi interrogativi sul proprio sé: come amare un tale Dio? Come riservargli un amore incondizionato? Come giudicare dell'attenzione conferita ad un tale amore anche al di là di un contesto prettamente religioso?³⁴⁷.

La riflessione che ne viene fuori è così frammista di tensioni differenti che si muovono alla ricerca dell'essenza dell'amore, confidando nella consapevolezza del suo fine e mostrandolo come mezzo universale della nostra salvezza³⁴⁸. È come se il cuore dell'uomo fosse continuamente alla ricerca di un amore che lo schiuda all'essere universale, aprendolo contemporaneamente al suo sé pieno e vero³⁴⁹. Tutta la riflessione di Pascal, ad esempio, ponendosi contro quella dei gesuiti³⁵⁰, si preoccupava di difendere l'amore di Dio e soprattutto quello verso Dio,

³⁴⁷ L'uomo si trova da solo perché sospeso tra il mondo cieco e il Dio muto perciò non riesce e non può parlare se con se stesso utilizzando una sorta di monologo. E il Dio che sente 'nascosto' è lo stesso descritto da Pascal (cfr. L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, op. cit., pp. 47-59, 99).

³⁴⁸ Cfr. *TDAD*, II, 8, p. 427. In proposito leggiamo: «Questo desiderio irraggiungibile è per uno spirito generoso come una freccia in un fianco; ma il dolore che se ne riceve non cessa di essere caro, perché chiunque desidera assai di amare, ama pure molto di desiderare, e si stimerebbe il più miserabile dell'universo se non desiderasse continuamente amare ciò che è sommamente amabile: bramando amare, sente dolore; ma amando bramare, prova dolcezza» (*ivi*, VI, 13, pp. 623-624). E ancora: «l'amore [...] è come il fuoco, le cui fiamme sono tanto più chiare e belle quanto più delicata è la materia combustibile, e che non si possono estinguere se non quando vengono soffocate coprendole di terra. Così più il soggetto dell'amore è elevato e spirituale, più i suoi effetti sono vivi, sussistenti e stabili, né vi è cosa che più serva a distruggere l'amore quanto l'abbassarlo ad unioni vili e terrene» (*ivi*, I, 10, p. 384).

³⁴⁹ É. LECLERC, *Pascal. Immensità e finitudine dell'uomo*, San Paolo, Milano 1996, p. 97.

³⁵⁰ Questi non reputavano necessario un tale sentimento nella religione: «[...] si dice che l'amore di Dio non è necessario alla salute; e si arriva fino a pretendere che *questa dispensa dall'amare Dio sia il vantaggio che Gesù Cristo ha portato al mondo*. È il colmo dell'empietà. Il prezzo del sangue di *Gesù Cristo* sarà di ottenerci la dispensa dall'amarlo! Prima dell'incarnazione si era obbligati ad amare Dio; ma dopo che Dio *ha tanto amato il mondo da dargli il suo Figlio unigenito*, il mondo, da lui riscattato, sarà esonerato dall'amarlo! Strana, questa teologia contemporanea! Si osa togliere *l'anatema* che san Paolo pronuncia *contro coloro che non amano il Signore Gesù!* Si distrugge ciò che dice san Giovanni, che *chi non ama resta nella morte!* E ciò che dice lo stesso Gesù Cristo, che *chi non ama non osserva i suoi precetti!* Così vengono resi degni di godere di Dio nell'eternità coloro che non hanno mai amato Dio in tutta la loro vita. Ecco compiuto il mistero dell'iniquità. Aprite finalmente gli occhi, padre; e se non siete stato urtato dagli altri travimenti dei vostri casisti, che questi ultimi ve ne ritraggano con i loro eccessi. Me lo auguro di tutto cuore per voi e per tutti i vostri padri: e prego Dio che si degni di farvi conoscere quanto sia falsa la luce che li ha condotti fino a tali abissi, e riempia del suo amore coloro che osano dispensarne gli uomini» (*Pr*, X, pp. 112-118; su tali argomenti cfr. anche *P* 495-496, pp. 599-600).

tentando di comprenderlo solo a partire dall'interiorità della coscienza³⁵¹: è il problema della morale cristiana, che non può essere separata da un tale tipo di sentimento³⁵², perché se il cuore dell'uomo produce certi principi di amore verso Dio, sono la grazia e la carità che sono propri del vero amore di Dio³⁵³. Più facile probabilmente a dirsi che non a farsi, perché la nostra nascita ci insegna ad essere contrari all'amore di Dio e a non comprendere che è Lui solo che va amato e non le creature passeggere cui siamo legati, che ci impediscono di servirlo come dovremmo e di annientare il nostro spirito davanti a Lui³⁵⁴. Il problema sta nel fatto che l'uomo non riesce naturalmente ad amare Dio; il che non produce tuttavia una sorta di inutilità, ma quasi un'esca che Dio stesso utilizza per attirarci a sé e che ci stimola ad amarlo³⁵⁵. E se è necessario che le cose umane siano prima conosciute che amate, quelle divine vanno amate prima di essere conosciute, perché si giunge alla verità solo con la carità, dato che Dio vuole più il nostro amore che il nostro rispetto³⁵⁶. E può pretendere dall'uomo un tale tipo di amore, oltre che per il fatto di essere un Dio, proprio perché è tale amore che può pretenderlo. Perciò se esso è la prima, anzi il principio e l'origine di tutte le passioni, se è la ferita del

³⁵¹ Si veda in proposito *Pr*, IV, pp. 32-33.

³⁵² Cfr. *ivi*, XIII, XVII, pp. 161, 216. È il senso che Pascal conferisce alla religione, per il quale distingue tra fede e morale. Infatti, mentre la prima ha il compito di adorare Dio come principio di tutte le cose, la seconda deve amare un solo Dio come fine oggettivo di ogni cosa. Tuttavia, poiché l'uomo non riesce ad adorare ciò che non conosce, né ad amare qualcosa se non se stesso, è necessaria una sorta di operazione pedagogica da parte della religione (cfr. in proposito *P* 1, 430, 432, 436, 483, pp. 399, 560-562, 590-596).

³⁵³ Cfr. *TDAD*, I, 17, p. 401.

³⁵⁴ E infatti, secondo l'insegnamento della religione cristiana, l'amore di Dio non è solo una grazia concessa all'uomo, ma anche un suo preciso dovere (cfr. *P*, 431, 433, 451, 707, pp. 561, 572-578, 702; *VP*, p. 117; É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 98).

³⁵⁵ Cfr. *TDAD*, I, 18, pp. 402-403. Dio inclina il cuore di quelli che ama (cfr. in proposito *P* 840, pp. 759-760).

³⁵⁶ Cfr. *AP*, p. 354 e *Blaise e Jacqueline Pascal alla sorella Gilberte*, 1° aprile 1648, p. 176. E ancora: «O mio Dio, come è fortunato il cuore che può amare un oggetto così delizioso che non lo disonori e il cui attaccamento gli è così salutare! [...] O mio Dio, come è fortunata l'anima di cui Voi siete la delizia, poiché essa può abbandonarsi ad amarvi, non solo senza scrupolo, ma anzi con merito! [...] Oh! quanto sono felici quelli che con una intera libertà e una spinta invincibile della loro volontà amano perfettamente e liberamente quello che sono obbligati ad amare necessariamente!» (*PM*, V, pp. 373-374). Questa è la risposta a tutti quelli che si dicono convinti del fatto che non è possibile che tramite un atto di amore Dio si unisca alla creatura; ma è altresì la promessa di Mosè al suo popolo: «Dio circonderà il loro cuore per renderli capaci di amarlo»; perché era la legge stessa che consisteva «solamente nell'amore di Dio» (cfr. *P* 321, 492, 498, pp. 514, 598, 600-601).

cuore e la punta del dardo che ferisce³⁵⁷, le passioni sono allo stesso tempo ciò che tiene l'uomo lontano da Dio, ma anche il mezzo attraverso il quale egli impara ad amare Dio e ad odiare se stesso³⁵⁸. La religione sembra dunque invitare a perseguire un solo amore, ma in esso spiega altresì come amare le creature: ecco l'amore per il prossimo³⁵⁹. Amare Dio significa dunque rendere ragione dello statuto di un tale amore che si sceglie con difficoltà nonostante la sua 'visibilità'³⁶⁰; mentre all'uomo spetta anelare ad una perfezione dell'amore da ricercare all'infinito, consapevole dell'impossibilità di un suo completo raggiungimento, perché amare Dio infinitamente dovrebbe presupporre una volontà infinita che non è propria dell'uomo, ma solo di Dio stesso, che pur rende facile il progresso dell'amore nella sua creatura³⁶¹.

L'uomo che vediamo riflettere sul proprio sé nel XVII secolo è quindi una creatura che riconosce la propria paradossalità, i contrari che si agitano nel suo essere, che cercano un Dio che non smettono mai di trovare anelando un riposo che è sempre una ricerca e una certezza che è sempre una scommessa³⁶², un rischio che può andare incontro al pericolo di un fallimento, ma anche nella spe-

³⁵⁷ Cfr. *TDAD*, VI, 13, pp. 621-623. Le ferite dell'amore risultano poi di tre specie: «1° i primi colpi d'amore che riceviamo diconsi ferite, perché il cuore che pareva sano, intero e tutto padrone di sé mentre non era amante, quando è toccato dall'amore comincia a separarsi e a dividersi da se stesso per darsi all'oggetto amato [...]; 2° il desiderio punge e ferisce incessantemente il cuore nel quale è entrato [...]; 3° ma, [...], parlando dell'amore sacro, c'è nell'atto pratico di esso una specie di ferita che Dio stesso talvolta produce nell'anima che vuol condurre a grande perfezione, dandole meravigliosi sentimenti e ineffabili attrattive verso la somma sua bontà, quasi costringendola e sollecitandola ad amarlo».

³⁵⁸ Cfr. *P* 651, 837, pp. 686-687, 758. E ancora: «La vera e unica virtù è dunque di odiare se stessi [...] e di cercare un essere veramente degno di essere amato, per amarlo. Ma, siccome non possiamo amare ciò che è fuori di noi, occorre amare un essere che sia in noi, e che non sia noi, e ciò è vero per ogni uomo. Ora, vi è solo l'Essere universale che sia tale. Il regno di Dio è in noi: il bene universale è in noi, è noi stessi, e non è noi» (*ivi*, 712, p. 704).

³⁵⁹ *P* 641, p. 680. E ancora: «amare il prossimo con amore di carità è amare Dio nell'uomo e l'uomo in Dio; è amare Dio solo per suo amore e la creatura ugualmente per amore di lui» (*TDAD*, X, 11, p. 797).

³⁶⁰ *P* 629, p. 677.

³⁶¹ Cfr. *TDAD*, III, 1, 6, pp. 474, 490-492; I, 2, pp. 475-478.

³⁶² L'ambiguità dell'esistenza si esprime in un paradosso significativo che deve trovare spiegazione in una religione che non risulti semplicemente saggezza, ma saggezza perché follia; non semplicemente chiarezza, ma chiarezza oscura; non semplicemente verità, ma vera perché contraddittoria (cfr. L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, op. cit., pp. 443, 463-464).

ranza di un successo inaspettato. Così al di là della religione e della morale l'incitamento che si innalza nel XVII secolo è ovunque lo stesso:

O mortali, se avete il cuore inclinato all'amore, deh, perché non tendete all'amore celeste e divino? Ma se siete duri ed aspri di cuore, suvvia, povera gente, dal momento che siete privi dell'amore naturale, perché non aspirate all'amore soprannaturale, che vi sarà dato amorosamente da colui che vi invita così santamente ad amarlo?³⁶³.

Si tratta dell'incarnazione di un senso profondo conferito alla categoria dell'amore: ora per il suo ruolo giocato nella creazione, che si esplica in quel processo di redenzione auspicato dalla riflessione soprattutto cristiana; ora su un principio scientifico per cui l'amore si possa considerare quasi alla base di leggi e rapporti del mondo della fisica; ora per il suo senso morale, per il quale manterrebbe le società nella loro durata e coerenza. Il tutto nella consapevolezza che le differenti strade che congiungono Dio e mondo passano tutte necessariamente per il tramite della creatura. Così il Dio di cui si parla è quello sempre presente e sempre assente, cioè non solo quello della tradizione cristiano-teologica; mentre il mondo si identifica soprattutto con quello delle passioni, il teatro privilegiato della migliore 'rappresentazione': quella di un uomo comunque solo di fronte ad un Dio che non sente più parlare e ad un mondo che egli stesso si impone di non ascoltare. È la creatura costretta più che mai a scegliere, come del resto dai tempi dell'Eden: prima ascolta il mondo, senza tener conto del grido di Dio, poi pretende di ascoltare Dio, chiudendo gli occhi davanti al mondo; finché non comprende che quest'ultimo parla anche attraverso il silenzio di Dio, la cui parola a volte risuona, silenziosa o debole, eppur risuona.

Sono le due facce di una stessa medaglia dalle quali, paradossalmente, si produce un'unica consapevolezza: non la scelta di un amore su tutti, ma la distinzione di tutti gli amori possibili, in un movimento per il quale la volontà che era passione si identifica ormai soprattutto con l'amore, mentre all'impotenza

³⁶³ *TDAD*, XII, 1, p. 895.

della ragione nelle passioni si cerca di sopperire con l'amore di Dio, che per Agostino presupponeva una grazia che non era data a tutti, mentre per Francesco di Sales sì³⁶⁴. In ogni modo al rifugio cristiano dell'*amor Dei*, che implicherebbe un atto d'amore puro e disinteressato del Creatore e che prende posto in tutta una serie di altri amori puri e disinteressati che il mondo conosce e che può facilmente scoprire – come quello del vero per il vero, del bello per il bello, del bene per il bene, della giustizia per la giustizia, della virtù per la virtù, della perfezione per la perfezione –, si contrappone il germe di un'ulteriore riflessione: esiste davvero un amore puro e disinteressato di Dio?

I. 4. 2. Amore volontario: un compromesso tra elezione e inclinazione

Per cercare di fornire una delle possibili risposte ad un tale quesito spostiamo il nostro sguardo dalla Francia all'Inghilterra per mezzo della riflessione di Malebranche, Norris e Astell.

Da *La Ricerca della verità* (1674-1675) alle *Conversazioni cristiane* (1677), ma soprattutto nel *Trattato sull'amore di Dio* (1697), la necessità della ragione viene intesa da Malebranche come costitutiva del Creatore che si identifica con essa. In tal modo l'ordine del mondo non risulta, alla maniera di Descartes, l'espressione di una volontà arbitraria, ma corrisponde ad una ragione universale e infinita. Siamo di fronte ad una riflessione originale dagli esiti mistico-religiosi e allo stesso tempo attenta ad una nozione di piacere, 'fattore' privilegiato di una piena unione con Dio e, proprio secondo la mistica, estremo ostacolo per tale unione. Il tutto si riconduce alla distinzione tra anima e corpo per la quale Dio diviene non solo causa di ogni evento, ma anche di ogni idea. In tal modo la nostra conoscenza degli oggetti non avviene per mezzo della percezione sensibile, ma in virtù del nostro vedere in Dio tutte le cose, come se il Creatore comunicasse in modo diretto le idee alla nostra mente. Il dubbio di Descartes si risolve così considerando

³⁶⁴ Cfr. C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., pp. 64, 68.

Dio non come il semplice garante della conoscenza dell'uomo, ma come l'autore del contenuto stesso della conoscenza, grazie ad una particolare illuminazione interiore le cui dinamiche si rifanno essenzialmente alla riflessione di Agostino. È proprio in tale ottica che va ricompresa la distinzione di Malebranche circa le tre inclinazioni specifiche dell'uomo: per il bene in generale, per la conservazione del nostro essere, per tutte le altre creature, utili a noi o a chi amiamo. Si tratta non tanto dei 'due amori' della tradizione, ma dei 'tre amori': quello per il bene (Dio?), quello per il proprio sé e quello per il prossimo³⁶⁵.

Innanzitutto va considerato come Dio ci spinga in direzione del bene in generale, che non può assolutamente essere di natura malvagia, al contrario dell'amore per un bene specifico, che può diventarlo³⁶⁶:

Poiché in Dio c'è un solo amore in senso proprio, l'amore verso se stesso, e poiché Dio non può amare nulla se non attraverso questo amore in quanto non può amare nulla se non in relazione a se stesso, per questa ragione, Dio imprime in noi un solo amore, quello del bene in generale; e noi non possiamo amare nulla se non attraverso un tale amore, poiché non possiamo amare nulla che non sia o non sembri un bene. Il principio di tutti i nostri amori particolari è l'amore del bene in generale perché, in effetti, questo amore altro non è se non la nostra volontà; infatti [...] la volon-

³⁶⁵ Cfr. *RV*, IV, I, pp. 367-368.

³⁶⁶ Vale la pena sottolineare che nel primo dialogo delle *Conversazioni cristiane* Malebranche cerca di dimostrare non solo che Dio esiste, ma che Egli è il nostro vero bene. Anche in questo caso, come nel trattato, il modo di procedere si serve delle nozioni di piacere e dolore. In tal modo se esiste, come esiste, una causa del nostro piacere e del nostro dolore diversa da noi stessi: «questa causa è superiore a noi perché agisce in noi. Si dedica a noi continuamente perché opera senza sosta in noi. Ci può ricompensare o punire, renderci felici o infelici dal momento che amiamo il piacere e il dolore ci affligge. Se questa causa fosse Dio, sapremmo che Egli non si limita a regolare i movimenti del firmamento, ma partecipa attivamente alla nostra vita. Sapremmo che regola ogni cosa che ci succede tanto da doverlo temere e amare, e rispettare le sue disposizioni per essere felici. Infatti, dal momento che Dio si dedica a noi, ci chiede qualcosa in cambio: se non lo ricambiamo non è ammissibile che Egli ci possa ricompensare e rendere felici» (*CC*, I, p. 17). Malebranche precisa da subito come l'uomo sia composto di spirito e di materia per questo è portato a ricercare i beni che riguardano tanto il corpo quanto lo spirito. Ci è dato quindi di capire se una cosa è buona oppure no in due modi differenti, per mezzo dello spirito (conoscenza chiara ed evidente) e per mezzo del corpo unito allo spirito (sentimento confuso). Tuttavia in relazione alla nozione di causa, di cui si parlava prima, va distinta la vera da quella occasionale; in tal modo ciò che risulta essere un bene per il corpo non può essere amato che per istinto, mentre il bene dello spirito non solo può, ma deve essere amato attraverso la ragione (cfr. *ivi*, III, p. 62).

tà è solo la continua spinta dell'autore della natura che porta lo spirito dell'uomo verso il bene in generale³⁶⁷.

Né l'amor proprio va condannato perché è solo il suo cattivo uso che non convince; infatti, poiché non è giusto porre il proprio fine ultimo in se stessi, dobbiamo amarci solo in rapporto a Dio, ma in mancanza della grazia non riusciamo ad amarlo così come Egli è³⁶⁸.

È interessante la distinzione di 'specie' che Malebranche opera all'interno dell'amor proprio: l'amore dell'essere e l'amore del benessere, cioè quello della grandezza e quello del piacere; i quali a loro volta si possono suddividere in diverse maniere, sia perché l'uomo è costituito da anima e corpo, sia in relazione agli oggetti d'amore³⁶⁹. E per far sì che gli uomini e le opere di Dio non si pongano in contrasto tra loro, il Creatore ha posto in noi una terza inclinazione naturale:

La più salda unione naturale che Dio abbia posto tra noi e le sue opere è quella che ci lega agli uomini con cui viviamo. Dio ci ha comandato di amarli come noi stessi, e perché l'amore elettivo di cui li gratifichiamo sia fermo e costante, lo sostiene e lo rafforza senza posa mediante un amore naturale che imprime in noi. Ha posto per questo certi legami invisibili che ci obbligano quasi necessariamente ad amarli; a vegliare sulla loro conservazione come sulla nostra; a considerarli come parti necessarie del tutto che formiamo con loro e senza cui non potremmo sussistere³⁷⁰.

In tal modo noi amiamo Dio grazie ad un impulso naturale che Egli stesso ha posto in noi; tuttavia attraverso la scelta libera della nostra volontà possiamo anche essere in grado di sovvertire un tale 'ordine': nasce da qui l'amore per le creature. L'uomo deve comprendere che ogni creatura, per quanto perfetta in sé, non è pe-

³⁶⁷ *RV*, IV, I, pp. 365-366.

³⁶⁸ «Il lume della ragione ci svela mille motivi per amare unicamente Dio e per tenere in dispregio i corpi come indegni del nostro amore. Ma noi non sentiamo per via naturale la nostra unione con Dio. Non siamo persuasi per via di sensazione che Dio è il nostro tutto, se non quando interviene la grazia di Gesù Cristo, che determina questa sensazione in certe persone per aiutarle a vincere la sensazione opposta da cui sono unite al corpo» (*ivi*, V, V, p. 496).

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, IV, V, pp. 390-393.

³⁷⁰ *Ivi*, IV, XIII, p. 447.

rò mai un Bene per noi, perché è solo Dio che riesce ad agire in noi e a renderci felici³⁷¹: in altre parole il Creatore ci chiede di essere amato con tutte le forze, amando le creature solo in rapporto a Lui e mai amandolo attraverso di esse³⁷².

Tuttavia gli uomini non conoscono Dio, quindi non lo amano, perché non lo cercano e perché non condividono le verità della religione cristiana, assorbiti come sono dall'amore per i beni sensibili³⁷³. E anche se il piacere è buono, se rappresenta la caratteristica del bene, gli oggetti sensibili non sono in grado di produrre piacere in noi, quindi non saranno buoni, né degni di amore: di essi bisogna servirsene, ma non amarli³⁷⁴.

Il punto di partenza del *Trattato sull'amore di Dio* di Malebranche è la consapevolezza della conoscenza perfetta da parte del Creatore non solo di se stesso, ma anche dei suoi attributi e delle sue perfezioni; in una parola, della sua intera Sostanza, che ama compiacendosi di sé: amore che consiste nella sua stessa volontà³⁷⁵. Quest'ultima possiede infatti tre caratteristiche: volge l'intelletto ad oggetti che hanno qualche rapporto con noi e trascura gli altri; non permette che l'intelletto si applichi a lungo neppure a cose che gli procurano piacere; fa spostare lo spirito da un oggetto all'altro, costringendo l'intelletto a rappresentarsi in qualche modo il vero bene, così da volersene accostare quanto più possibile. In tal modo non è l'essere infinitamente perfetto che lo spirito scorre, ma qualcosa di illimitato che la volontà stessa allontana quando finisce per non piacerle più³⁷⁶. In relazione al Creatore dunque la volontà è un impulso che non proviene dall'esterno, ma da se stesso, dalla sua perfezione e felicità; mentre le creature

³⁷¹ Proprio per questo Egli vuole «che si ami ciò che della sua sostanza rappresenta la creatura: questo è bene per noi perché ci illumina, ma non vuole che quell'impulso verso il bene che ci spinge verso di Lui, si fermi alle creature» (CC, III, p. 63).

³⁷² Cfr. *ivi*, IV, p. 69. E ancora: «Dio vuole essere amato in tutte le cose: il movimento d'amore che imprime in noi tende solo a Lui. Egli non desidera soltanto essere considerato la causa prima e l'Essere per eccellenza, ma vuole che lo si ami in tutte le cose come la sola vera causa di tutto ciò che le creature sembrano produrre in noi» (*ivi*, V, p. 96).

³⁷³ Cfr. *ivi*, VII, p. 128.

³⁷⁴ Cfr. *RV*, IV, X, p. 419.

³⁷⁵ «La legge di Dio è scritta nella sua stessa sostanza. L'ordine immutabile dei suoi attributi è la regola inviolabile che informa il suo comportamento, infatti la Sua volontà è l'amore stesso che porta ad essi» (CC, II, p. 31).

³⁷⁶ Cfr. *RV*, IV, II, p. 369.

che partecipano del suo essere in modo del tutto imperfetto sono amate da Dio differentemente rispetto all'amore che Egli ha per il suo proprio Sé. Tuttavia, poiché per il Creatore niente è giusto se non segue l'ordine delle sue perfezioni, al di là della distinzione agostiniana tra carità o amore di Dio e amore per la giustizia e per l'Ordine, Malebranche preferisce identificare l'amore dell'Ordine con quello di Dio e di tutte le cose in relazione a Dio:

Amare l'Ordine significa infatti amare le cose per come si relazionano alle perfezioni divine: significa amare Dio considerandolo solo in Se stesso più di tutte le cose, poiché racchiude in Sé, e in un modo infinitamente perfetto, le perfezioni di tutte le cose³⁷⁷.

Questo vuol dire che agendo per se stesso Dio ha dato alle creature la capacità di conoscere e amare solo per 'conoscerlo' e 'amarlo', di quell'amore dell'Ordine appunto che è insieme giustizia e verità; in una parola: 'ragione'.

L'importanza per la nozione di 'piacere' parte invece dalla semplice constatazione per la quale si ama solo quello che piace e si odia quello che non piace, anche se va distinto il piacere dal piacere³⁷⁸. Ci sono infatti piaceri ragionevolmente contenuti che non impediscono di imparare – dato che solo le passioni, quelle davvero violente, incidono sulla memoria e sull'immaginazione –, ma ce ne sono altri che riescono ad assoggettare così tanto il cuore dell'uomo da agire in modo più profondo della ragione, imponendo l'amore anche verso quelle cose che razionalmente si giudicano indegne di esso. Infatti non è il piacere a risultare cattivo in sé, né a procurarci niente di male³⁷⁹:

³⁷⁷ TSAD, p. 58.

³⁷⁸ Perché «vi è un piacere illuminato, limpido, conforme alla ragione, che induce ad amare la vera causa che lo genera, il vero bene, il bene dello spirito, e un piacere confuso che suscita amore per sterili creature, per falsi beni, per i beni del corpo» (*ivi*, p. 59). Allo stesso modo non bisogna confondere il piacere con l'amore. Il piacere che previene la ragione è causa dell'amore, ma se la segue presuppone l'amore come l'effetto presuppone la causa (cfr. CC, I, p. 16).

³⁷⁹ Cfr. *ivi*, VII, pp. 135-136; VIII, pp. 143, 149. Altrove dirà ancora che «il piacere è sempre un bene ed il dolore un male; ma non sempre giova godere del piacere e talvolta giova soffrire il dolore» (*RV*, IV, X, p. 415).

Il piacere sensibile non ha lo scopo di farci amare [...] ciò che lo causa ma per unirci ad esso d'un amore d'unione, che, essendo razionali, deve essere suscitato in noi dalla ragione. Il piacere deve unirci alla causa che lo ha prodotto, il vero bene deve essere in grado di cagionarlo perché Dio ricompensa coloro che lo amano veramente. Ma il piacere che è l'attrattiva principale e la ricompensa dell'amore dei giusti, non rappresenta per loro né la regola né lo scopo finale perché i giusti finirebbero per amare se stessi piuttosto che amare il Bene³⁸⁰.

Da una tale posizione si evincono alcuni assunti fondamentali. Il primo è che se gli uomini amano il piacere è perché vogliono essere felici, quindi il piacere rappresenta l'unica vera motivazione che li determina. Il secondo è che esso è altresì il fondamento della volontà, intesa come capacità di amare il bene che non è altro che l'amor proprio tanto condannato dai filosofi. Ciò significa che

ogni amore di Dio è interessato, nel senso che la motivazione di questo amore consiste nel rivelarsi di Dio a noi come nostro bene, e nel nostro convincimento che solo Lui possa riempire il cuore che ha creato per Sé³⁸¹.

È la sottolineatura circa l'oggetto principale dell'amore che deve identificarsi con il *bene*³⁸², poiché non bisogna amare Dio per un altro bene che non coincida con Egli stesso: unico vero e sommo bene, fine ultimo di ogni movimento, causa suprema di tutto, Colui che va amato per essere posseduto e per goderne.

³⁸⁰ CC, VIII, p. 151.

³⁸¹ TSAD, p. 61. Va precisato come si tratti di una 'motivazione' e non di un 'fine', che fa comprendere meglio l'importanza rivestita dalla nozione di piacere attorno alla quale sembra ruotare l'intero discorso: «L'amore del piacere è perciò la motivazione che fa amare Dio come fine, che fa amare ciò che piace o che produce la percezione attraente. In conclusione, una percezione senza idea non è una percezione: non c'è alcun piacere nell'anima quando nulla piace» (*ibidem*).

³⁸² «1°. L'amore del bene in generale diventa per natura amore di questo bene particolare quando l'idea di tale bene produce nell'anima la percezione piacevole per cui quel bene si è reso sensibile [...]. 2°. Quanto più la percezione è intensa e piacevole, tanto più l'amore che ne scaturisce è ardente [...]. 3°. Quando la percezione piacevole mostra all'anima la causa vera che la produce [...], l'anima deve amare ciò che le viene offerto: allora infatti abbiamo il vero bene. L'amore è perciò tanto più perfetto quanto più è intenso nei confronti del vero bene [...]. 4°. Il sommo bene, il bene dello spirito, in poche parole il vero bene, deve e vuole essere amato non con un amore istintivo, simile a quello con cui si amano i corpi, ma con un amore illuminato» (*ivi*, pp. 63-64).

Una tale ottica è applicabile ad un tipo di amore che si riferisce all'essere, ma in realtà sappiamo che è quasi sempre il benessere che gli uomini amano. Lo scacco si produce dunque nella scelta, che segue quella che dovrebbe essere la nostra 'norma' principale: 'quello che Dio vuole che noi vogliamo'³⁸³. Il puro amore sarà allora quello in cui la nostra volontà si conforma a quella di Dio e ciò è possibile se lo amiamo, se vogliamo che Egli sia come è e se i movimenti della nostra volontà si regolano sull'Ordine³⁸⁴. Non si deve amare se non ciò che è amabile e niente è amabile se non è buono. Buono è, d'altra parte, ciò che risulta per noi benefico e in grado di renderci felici e perfetti, ma nulla può produrre ciò se non è allo stesso tempo capace di agire in noi e se non risulta in qualche modo a noi superiore: quindi è solo Dio che ama soprattutto ciò che è più degno di amare e cioè Se stesso sopra qualunque altra cosa. Per questo ogni azione si rapporta a Lui, fine della creazione e della conservazione del nostro essere, spirito e facoltà che ci permette conoscenza e capacità di amare e uniformare la nostra volontà in virtù proprio della sua conoscenza e del suo amore³⁸⁵:

L'amore di Dio, causato [...] dall'esperienza del piacere, è un sentimento interessato. Temo [...] che amare Dio come l'autore del piacere che proviamo significa in realtà amare se stessi. Tuttavia ammetto che questo piacere può non essere del tutto pericoloso. [...] Il piacere non è stato concepito per avvicinarci naturalmente a Dio ma serve soltanto per adeguare l'uso degli oggetti sensibili al-

³⁸³ Questo perché «Dio vuole essere amato per scelta, d'un amore che sia illuminato, meritorio, che sia degno di Lui come dell'uomo. Noi vediamo chiaramente che Dio è il nostro vero bene, che è superiore a noi, che può agire in noi ed è in grado di ricompensarci e di renderci non solo più felici ma anche più perfetti. Non sono ragioni sufficienti, per uno spirito che non sia corrotto, per amare Dio?» (CC, II, p. 26). E ancora: «Il desiderio irresistibile della Felicità si accorda dunque perfettamente con l'amore della Giustizia, ci fa volere quello che Dio vuole che vogliamo; e quando è illuminato dalla luce della ragione, vivificato dalla fede e dal diletto della Grazia, ci conduce alla massima perfezione e Felicità di cui siamo capaci» (TSAD, p. 67).

³⁸⁴ *Ivi*, p. 68. E ancora: «Quelli dunque che vogliono essere felici solo per quanto è giusto che lo siano; quelli che si impegnano con tutte le loro forze per il possesso delle virtù, per regolare tutta la loro condotta sulla legge divina sapendo bene che Dio è giusto e che questo è l'unico modo per accrescere la propria felicità, il godimento futuro del vero bene, la compiacenza per Lui, la loro trasformazione (per dir così) nella divinità; in poche parole, quelli che vogliono Dio così come è e tale che agisca sempre in loro così come è, vogliono Dio come Dio si vuole, amano Dio come Dio si ama. Non si può concepire volontà più conforme della loro a quella di Dio. È dunque in questo che consiste precisamente il puro amore» (*ibidem*).

³⁸⁵ Cfr. CC, III, p. 45.

la conservazione della vita. Si deve amare Dio perché la ragione ci mostra come Egli racchiuda nella sua sostanza tutto ciò che merita di essere amato. Dio vuole essere amato attraverso un amore illuminato e non mediante una sensazione confusa come il piacere. Dio è così amabile che coloro che lo vedono com'è lo amerebbero in mezzo ai dolori più atroci; per questo motivo non è certo sufficiente amarLo come unica causa dei sentimenti gradevoli che traiamo dagli oggetti sensibili³⁸⁶.

Alcuni giusti amano Dio sopra ogni cosa, ma questo sentimento non risulta sempre vivo, dato che la carità scarseggia e la concupiscenza spesso prende il sopravvento. E proprio affinché i giusti non cadano in tentazione, Dio conferisce loro una luce superiore a quella prodotta naturalmente dall'amore che provano, la grazia, anche se essa sembra non bastare pienamente per questo mondo, dato che l'amore per Dio e per il prossimo cominciano in questa vita, ma saranno resi perfetti solo in paradiso quando vedremo entrambi come sono in realtà³⁸⁷. Perciò se ogni cosa proviene dal Creatore non dipende per nulla da noi, cui spetta solo indirizzare, per mezzo della grazia, il nostro amore. In breve, amare la causa che ci permette di amare; per cui amare Dio significa anche amare se stessi in relazione al Creatore e lo stesso prossimo va amato come il proprio sé, augurandogli quel sommo bene che anche noi ci auguriamo e facendo il possibile per far sì che un giorno ne goda insieme a noi. Il divario tra i due amori sembra non esistere più, perché l'amore di sé e quello per il prossimo vanno ricompresi all'interno del supremo trasporto per Dio³⁸⁸.

³⁸⁶ *Ivi*, VIII, pp. 149-150. E ancora: «noi dobbiamo amare solo ciò che, in base alla ragione, riconosciamo in modo certissimo essere il nostro bene, la vera causa della nostra felicità. Noi siamo ragionevoli e Dio, che è il nostro bene, non vuole da noi un amore cieco, istintivo, un amore, per così dire, forzato; vuole un amore d'elezione; un amore illuminato, che metta in sua potestà il nostro spirito e il nostro cuore» (cfr. *RV*, V, VI, p. 486).

³⁸⁷ *CC*, IX, pp. 161, 171.

³⁸⁸ *TSAD*, pp. 69-70. E nello specifico: «Quanto al prossimo, bisogna amarlo come se stessi, nel senso che bisogna amarlo come si deve amare se stessi; bisogna cioè augurargli il sommo bene e fare il possibile affinché un giorno possa goderlo con noi. [...] Dio ci ha fatto solo per Sé: dobbiamo perciò volere la nostra salvezza più di quella di tutti gli altri. Noi infatti vogliamo, amiamo solo per la nostra volontà e non per quella degli altri. Sarà anche amor proprio, se si vuole, ma illuminato e conforme all'Ordine; conforme non a ciò che Dio vuole in generale ma a quello che Dio vuole che noi, ciascuno in particolare, dobbiamo volere» (*ivi*, p. 70).

L'attenzione finale del *Trattato sull'amore di Dio* ritorna dunque sul tema dell'interesse. Per avvalorare la propria consapevolezza, secondo cui l'amore di Dio è necessariamente interessato, Malebranche mette in campo la nozione di 'amicizia', a detta di alcuni disinteressata, ma in realtà interessata come l'amore di Dio, anche se differente da esso. Perciò la considerazione cui si giunge è che

Non si può amare senza motivazione, e ogni motivazione non è che una modificazione di se stessi, una percezione piacevole di un oggetto di cui si prova godimento, o si spera di provarlo³⁸⁹.

E in definitiva

Il piacere è la motivazione dell'amore: ma non bisogna mai amare che Dio, il solo ad esserne la vera causa, come si può constatare in modo indubitabile³⁹⁰.

Nel 1695, appena due anni prima del *Trattato sull'amore di Dio* di Malebranche, veniva pubblicata un'opera dal titolo *Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies, and John Norris; wherein his late Discourse, shewing that it ought to be intire and exclusive of all other loves, is further cleared and justified*. Si trattava di un gruppo di missive, scambiate tra il 21 settembre 1693 e il 21 settembre 1694, tra Norris e una donna, che resterà anonima per sua stessa volontà, descritta solo come l'autrice di *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their true and greatest Interest* (1694). In quest'opera veniva suggerita la creazione di una particolare 'casa' per le donne, simile da una parte ad un convento anglicano dall'altra ad un collegio universitario, in cui avrebbero potuto ritirarsi senza formulare alcun voto o senza l'obbligo di restarvi se avessero cambiato idea, tutte quelle donne decise a consacrare la propria esistenza allo studio e alla preghiera. L'autrice era Mary Astell, cui si attribuivano sei delle undici lettere dell'opera del 1695, precedute da una prefazione contenente, a sua

³⁸⁹ *Ivi*, p. 73.

³⁹⁰ *Ibidem*.

volta, altre due brevi missive, e conclusa da un'appendice, anch'essa costituita da due scritti supplementari, uno per ogni corrispondente, composte dopo la prefazione³⁹¹. In quest'ultima Norris assicurava i suoi lettori circa l'identità della donna del carteggio proprio per mezzo del soggetto al centro dello stesso: quell'amore di Dio che rappresenta la più elevata delle trattazioni, perché amare Dio non è altro che la via che porta al cielo. Nella sua lettera Norris suggerisce quindi alla Astell tale pubblicazione e la donna, pur esprimendo nella risposta un certo timore, accetta la proposta dell'amico a patto che non venga riportata la propria identità e che l'intero scritto sia dedicato ad una donna, sua amica, alto esempio di virtù e religione. Le *Letters* sono così pubblicate e appaiono, come chiedeva la Astell, con una dedica a Lady Catherine Jones e senza nessuna menzione nei suoi riguardi.

I temi affrontati nel carteggio riguardano da un lato precise richieste di chiarimenti della Astell in relazione ad opere norrisiane, come il *Discourse concerning the Measure of Divine Love*³⁹² e più in generale sul tema dell'amore; ma con-

³⁹¹ Un'introduzione esaustiva a tale carteggio è contenuta in M. ASTELL - J. NORRIS, *Letters concerning the Love of God*, a cura di E. Derek Taylor - M. New, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 1-41.

³⁹² Il punto di partenza dell'analisi di Norris in quest'opera è il versetto di Matteo sui due amori della legge, quello per Dio e quello per il prossimo. I commentatori prendono in genere un tale comandamento del Creatore in modo superlativo, posta la possibilità che si possano amare le cose create. Tuttavia una tale spiegazione non rende il giusto significato delle parole di Gesù Cristo, secondo Norris, e di Mosè prima di Lui, perché il senso evidente del comandamento è l'esigenza di amare solo Dio come oggetto unico del nostro desiderio. A una tale affermazione bisogna porre una base filosofica solida; per questo Norris intraprende la prova delle cosiddette due proposizioni: che Dio solo è l'autore e la causa del nostro amore e che Egli solo ne è l'oggetto appropriato. La sua argomentazione circa la prima proposizione sembra essere la seguente. Il movimento dell'anima verso il bene è invincibile, naturale e necessario; va perciò ammesso che l'autore di questo movimento non sia altro che lo stesso del nostro essere. La causa del nostro amore non è dunque che Dio, ma Egli ha diritto a tutto ciò che produce, quindi anche a tale amore; e come non può avere altro fine se non Egli stesso, si è posto come termine finale di tale tensione. In conseguenza, nella misura in cui l'uomo distoglie un tale amore da Dio per indirizzarlo verso le creature contraddice il disegno del Creatore e l'ordine della sua propria natura. Per spiegare invece che Dio è il solo oggetto conveniente del nostro amore, Norris si serve dell'occasionalismo. I corpi hanno in sé delle qualità che imprimono in noi; ciò significa: 1) o che i corpi sono le cause efficienti delle nostre sensazioni (ma in realtà ciò non è possibile, perché se i corpi causassero le nostre sensazioni dovrebbero farlo attraverso il loro movimento o la loro figura); 2) o che esiste una connessione o simpatia naturale tra anima e corpo per la quale l'anima agisce sul corpo (ma quest'ultimo non ha niente in comune con i sentimenti delle nostre anime e riconoscendo che le sensazioni sono dei pensieri si nega che possano trovarsi nei corpi); 3) o che l'Autore della natura ha stabilito una tale legge. Contro quel pensiero vitalista che faceva capo a More, secondo Norris non esiste nulla se non gli esseri individuali e ogni sostanza dipendente direttamente da Dio solo. È dunque la volontà di Dio che si identifica con Dio

tengono, soprattutto, la sua posizione in merito alla questione: solo Dio è la causa efficiente di tutte le nostre sensazioni, cui Norris vi avrebbe aggiunto l'aggettivo 'piacevoli'. Si trattava di un'aggiunta importante dalla quale partirà una disquisizione sul problema dell'amore dovuto al Creatore che affondava le proprie radici nella riflessione di Malebranche. Dio risulta, per la Astell, autore tanto del nostro piacere, quanto del nostro dolore e ciò implica che Egli possa (debba) essere non solo da amare, ma anche da odiare. Anche secondo Norris Dio è causa di entrambi, dolore e piacere; tuttavia non è per il primo che diviene oggetto del nostro amore, ma è malgrado ciò che dobbiamo amarlo, tanto più che il dolore non è un effetto proprio di Dio come il piacere, perché quando il Creatore lo produce è solo a causa dei peccati degli uomini.

Si trattava di sollecitazioni che mettevano in campo anche il discorso sulla dottrina della predestinazione che Norris sembrava rigettare riuscendo a convincere la Astell. Tuttavia la peculiarità di tali lettere stava proprio, almeno dalla parte della donna, nel tentativo di approntare delle 'definizioni' di 'piacere' e 'dolore': il primo è quella sensazione piacevole alla natura umana (posto che il peccato non può produrre veri piaceri); il secondo una modificazione spiacevole, prodotta da Dio nell'anima, in occasione di un'impressione corporea, che si situa nella parte inferiore dell'anima stessa, quella che si occupa degli oggetti sensibili, mentre la superiore, cioè l'intelletto e la volontà, si identifica con la persona umana. Grazie a tale distinzione la Astell riesce a stabilire che il solo dolore di cui la parte superiore può soffrire è quello che proviene dal peccato, mentre il dolore

stesso a produrre le sensazioni. Egli, essendo la sola causa vera di tutti i nostri piaceri, è l'unico oggetto conveniente di ogni nostro amore di desiderio, poiché non è solamente il nostro bene supremo, ma il nostro solo bene. È vero che gli esseri creati sono dei beni, ma non lo sono per noi che possiamo fare uso delle cose sensibili, ma non dobbiamo amarle come beni. Il versetto di Matteo sui due amori non si riferisce, quindi, secondo Norris, a un unico amore, perché solo il comandamento diretto a Dio esige un amore di desiderio, mentre l'altro riguarda un amore di benevolenza. La perfezione della volontà umana consiste allora nel conformarsi a quella divina nel senso di volere come Dio vuole e 'volere ciò che vuole Dio'; il che significa per Norris 'amare come Dio ama'. E poiché Dio non può amare che Lui stesso perché non manca di nulla, allora conformare il nostro desiderio a quello di Dio vorrà dire per noi anche desiderare solo Dio, il solo oggetto possibile del suo amore, ma anche del nostro che va modellato sul suo (per una tale argomentazione, cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 403-421).

sensibile è voluto per il nostro bene perché è un bene per noi, in modo tale che ci sono dolori sensibili che possano essere quasi dei piaceri mentali.

Norris, per parte sua, sembrava accettare la distinzione proposta dalla Astell tra dolore mentale e dolore sensibile, ma alla maniera di Malebranche distingueva il dolore sensibile dal dispiacere o tristezza, così come il piacere dalla gioia, identificando il dispiacere con ciò che la Astell chiamava dolore mentale. Questa operazione risultava possibile poiché mancava in Norris la convinzione della divisione dell'anima in due parti. D'altro canto l'identificazione proposta dalla Astell tra dolore mentale e peccato risultava a suo avviso impossibile poiché il peccato è una privazione e procede unicamente dalla creatura, mentre il dolore mentale è una modificazione reale dell'anima, come la gioia di cui Dio è l'autore o del dispiacere, quindi anche del dolore mentale. Alla constatazione della Astell per la quale ogni bene ci viene da Dio mentre il male deriva da noi stessi, Norris sottolineava poi come si trattasse di un principio valido solo per il male morale: il peccato, come tale, è veramente un nostro prodotto, ma i mali naturali hanno Dio come causa efficiente. Dispiacere e dolore sono dunque mali reali, ma, come sostiene la stessa Astell, possono procurarci del bene in relazione alle loro conseguenze. Il piacere è quindi per Norris buono in sé, anche se bisogna distinguere tra movimenti del corpo e movimenti dell'anima, perché i primi possono spesso essere determinati dagli oggetti che li circondano, mentre i secondi consistono, nello specifico, nel movimento dell'amore che deve tendere unicamente a Dio. Si tratta di un dovere facilmente intelligibile, ma meno praticabile, che è possibile mettere in pratica solo prendendo coscienza del fatto che Dio è l'autore di ogni nostro bene e piacere³⁹³.

Resasi conto del proprio errore nell'identificazione del peccato con il dolore mentale, la Astell si dice certa che il primo sia il solo male mai trasformabile in bene, l'unico male assoluto e per essenza. E, sul modello della *Regulation* di Norris, propone una regolamentazione dell'amore in modo tale che esso possa

³⁹³ In una prima fase della sua riflessione Norris si diceva convinto del fatto che ci sono dei piaceri che i corpi sono capaci di provare. In seguito all'influenza di Malebranche sembra invece apparire chiaro che solo l'anima è il vero soggetto di ogni piacere (cfr. *ivi*, p. 114).

guidare le passioni inferiori; ma soprattutto la distinzione, anch'essa norrisiana, tra amore di desiderio e amore di benevolenza. L'originalità della proposta della Astell stava probabilmente nel focalizzare una maggiore attenzione sull'amore che dobbiamo al nostro prossimo e che sembra non contrastare per nulla con l'amore di Dio. Non c'è infatti alcuna contraddizione tra i due comandamenti della legge poiché l'amore esclusivo di Dio, lungi dal contrastare con quello per il prossimo, è in verità condizione necessaria della perfezione della carità fraterna: il primo comandamento concerne infatti il desiderio, mentre il secondo la benevolenza. È la distinzione, per nulla originale, già operata da Norris e da altri prima di lui, cui la Astell aggiunge però la precisazione: se ci è permesso di desiderare il nostro prossimo, ci sarà lecito desiderare anche le altre creature.

Norris si sofferma invece sulla distinzione tra movimenti del corpo e movimenti dell'anima, ma soprattutto su una nozione di amore del bene comune che diviene parte dell'amore di benevolenza e non di quello di desiderio come considerato nelle sue opere precedenti.

In definitiva, scopo delle lettere è rispondere ad un quesito fondamentale, che la stessa Astell riconosceva come suo proprio: perché siamo tutti così negligenzi nell'amare Dio, nonostante si tratti dell'unico dovere e allo stesso tempo della principale esigenza dell'uomo? L'errore sta nelle nostre cattive abitudini o nell'educazione? Il tentativo norrisiano di risposta a tale quesito consiste in una descrizione dell'essere umano: una creatura che non può dirsi puramente razionale, con il cuore così 'attaccato' agli oggetti sensibili da poter essere regolato solo in virtù di un pensiero critico, il quale risulti tuttavia volto ad un'ascesi morale passante per il rifiuto corporeo e obiettivo ultimo della luce della ragione. La conclusione cui le lettere giungono è allora quella ben espressa dalla Astell in chiusura della sua ultima: solo l'amore di Dio può renderci felici³⁹⁴.

³⁹⁴ Per gli argomenti affrontati in un tale carteggio, cfr. M. ASTELL - J. NORRIS, *Letters concerning the Love of God*, a cura di E. Derek Taylor - M. New, op. cit., pp. 55-138; e anche quanto esplicitato specie in R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 421-452 e P. SPRINGBORG, «Astell's Letters Concerning the Love of God», in *Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 58-67 (autrice che si era già parzialmente soffermata su tale carteggio in «Astell, Masham, and Locke: religion and politics», in H. L. Smith, *Women*

In realtà, come abbiamo già sottolineato, non si tratta precisamente dell'ultima missiva, seguita da altre due che di fatto concludono in appendice l'opera. Nella prima, la Astell sembra ammettere che Dio solo è la causa efficiente di tutte le nostre sensazioni, tuttavia si chiede se non fosse maggiormente conforme alla maestà divina supporre che non abbia agito direttamente, ma per la mediazione della natura; inoltre ribadisce che i corpi, pur contribuendo alla produzione dei nostri sentimenti, ne sono solo delle cause meccaniche. Nella seconda, Norris dà piena voce a Malebranche³⁹⁵: i corpi che ci circondano non sono le cause delle nostre sensazioni; queste ultime sono modificazioni dei nostri spiriti causate unicamente da Dio, causa efficiente di tutti i movimenti della natura. Sembra si tratti di un'accettazione della teoria malebrancheana della causalità occasionale, almeno nella sua totalità, per cui, in definitiva, le nostre sensazioni non sono arbitrarie e le cause occasionali per nulla superflue.

Le riflessioni di Francesco di Sales, Pascal, Malebranche, Norris e Astell sono, in definitiva, l'espressione più compiuta di un'attenzione particolare conferita alla categoria dell'amore di Dio. E rappresentano altresì il sentimento di tutto un secolo votato alla ricerca di una rivalutazione dell'amore passante proprio da quello dall'"oggetto" migliore: il Creatore.

I. 5.

Quando gli amori sono 'due'

Se la riflessione del XVII secolo sembra incentrarsi da un lato sulla tematizzazione dell'amore di sé, che poi si trasforma in amor proprio, e dall'altro su quella dell'amore di Dio – entrambi protagonisti incontrastati tanto nella Francia

Writers and the Early Modern British Political Tradition, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 110-113).

³⁹⁵ Norris, in linea di massima, viene classificato sempre come un malebrancheano (cfr. in proposito, C. J. MCCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 156-179).

della prima metà del Seicento, quanto nell'Inghilterra della seconda parte del secolo –, vale la pena sottolineare come il più delle volte non si tratti di trattazioni che restano separate tra loro, ma che al contrario acquistano maggiore valenza proprio a partire dai loro intrinseci rapporti. Più che parlare infatti di una 'dottrina dell'amore di sé' o 'dell'amore di Dio' è forse maggiormente corretto riferirsi al tema dei 'due amori' della tradizione e semmai allo specifico rapporto che li lega. Il nucleo centrale è occupato, ancora una volta, dalla volontà che rimanendo senza appoggio alcuno finisce per contraddirsi in un dissidio con se stessa che si esprime in un doppio ruolo di attività e passività insieme³⁹⁶. Siamo di fronte ad un modo di dire 'amore' che parte da una distinzione che non rimane mai tale nel dispiegarsi del percorso riflessivo e che finisce per affondare le sue radici soprattutto nella riflessione di Agostino d'Ipbona e di Tommaso d'Aquino. Gli uomini del XVII secolo si confrontano così in un rimescolamento del pensiero di entrambi, finendo per dargli una connotazione del tutto personale in cui rimane tale solo il punto di partenza, mentre quello di arrivo acquisisce significati fino a quel momento mai considerati.

La contrapposizione tra i due amori pare nascere dalla riflessione cristiana, laddove si delinea un amore (*agape*) che critica ogni forma di egoismo. L'*agape* si contrappone all'*eros*, che è bisogno, desiderio di ciò che manca per Platone, e viene fuori un altro amore, da contrapporre all'*amor sui*: l'*amor Dei*. Una riflessione, questa, fatta propria, ad esempio, da Ficino, per il quale l'*eros* è un amore-desiderio, puro e che si identifica allo stesso tempo con l'amore di sé. Questo significa che quest'ultimo diviene così amore per il prossimo e per ogni cosa e soprattutto per Dio, ma anche l'amore che Dio ha per noi. Nell'uomo dunque amore per Dio e amore di sé coincidono e per elevarsi all'amore di Dio l'uomo deve necessariamente imparare a conoscere il proprio sé³⁹⁷.

³⁹⁶ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., pp. 57-60.

³⁹⁷ Cfr. S. SPORTELLI, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., pp. 30-33.

Per Agostino invece viene quasi a crearsi un meccanismo di coincidenza tra voler bene, carità e amore³⁹⁸. È il tema della volontà, è vero, ma è soprattutto la distinzione tra *l'amor dei* e *l'amor sui* intesi come *caritas* e *cupiditas*: quest'ultima è la radice di tutti i mali, mentre la prima è l'origine di tutte le virtù. Si tratta di un intreccio tra amore umano e amore divino che finisce per estendersi perché le tre frontiere che separano l'io dall'altro sono gli dèi, la morte e l'amore³⁹⁹. Ecco perché l'amore acquisisce una forza indescrivibile:

Infatti non si considera giustamente buono l'uomo che conosce cos'è il bene, ma quello che lo ama. Perché non accorgerci che anche noi stessi amiamo l'amore che ci fa amare ciò che amiamo di buono? Vi è infatti un amore con cui si ama ciò che non si deve amare; esso è disprezzato da chi possiede l'amore, con cui si ama ciò che si deve amare. Entrambi questi amori possono coesistere nell'individuo; il bene dell'uomo è quando, aumentando l'amore con cui viviamo bene, diminuisce l'altro con cui viviamo male, finché non si sia risanati alla perfezione e tutta la nostra vita sia tramutata in bene⁴⁰⁰.

Non si tratta di una distinzione relativa all'essenza, ma da subito l'amore si trova ad essere profondamente diviso al suo interno per le proprie rappresentazioni esterne. Ecco i due amori di Agostino che tanta fortuna avranno nella riflessione dei pensatori del XVII secolo:

Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. In ultima analisi, quella trova la gloria in se stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. Quella solleva il capo nella sua gloria, questa dice al suo Dio: *Tu sei mia gloria e sollevi il mio capo*. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la

³⁹⁸ Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 7, pp. 652-653.

³⁹⁹ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., pp. 145-146.

⁴⁰⁰ Cfr. *De civ. Dei*, XI, 28, pp. 551-552.

seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*. Nella prima città, perciò, i sapienti, che vivono secondo l'uomo, hanno cercato i beni del corpo o dell'anima o tutti e due; oppure quanti hanno potuto conoscere Dio *non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti* (cioè gonfiandosi nella loro sapienza sotto il potere dell'orgoglio), *sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili* (nella pratica di questa idolatria essi sono stati alla testa dei popoli o li hanno seguiti). *Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore, che è benedetto nei secoli*. Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che *Dio sia tutto in tutti*⁴⁰¹.

L'amore di sé, che si spinge fino al disprezzo di Dio, che è diventato amor proprio, egoismo e concupiscenza, regna sulla terra o comunque rende finita l'esistenza perché fine a se stessa; l'amore di Dio, invece, disprezza il sé, anche se non quello 'originario', ma la sua degenerazione e dà vita così alla città celeste che, in alcuni casi, è forse possibile creare anche in terra. Perché la gloria più grande viene da Dio e non dagli uomini ed è perciò in Dio che bisogna cercarla senza farsi distrarre dalle piccole-grandi gioie del mondo, che solo marginalmente o addirittura per nulla possono concorrere all'acquisizione della gloria vera. Gli uomini spingono al potere, Dio alla carità; nella prima città la sapienza incita a perseguire i beni del corpo, quelli dell'anima o entrambi, nella seconda l'unica sapienza umana possibile va ricercata nella pietà, quella che porta ad adorare Dio sopra ogni cosa.

Anche Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* distingue 'due forme' d'amore. E lo fa a partire da un interrogativo preciso: Dio ama tutte le cose? Secondo il consueto schema di quest'opera, Tommaso illustra le ragioni del 'no' e poi quelle del 'sì', le sue obiezioni. All'apparenza sembra che il Creatore non ami tutte le cose e ciò almeno per quattro ragioni. La prima è quella che anche Dionigi ha espresso: l'amore colloca l'amante fuori di sé e lo trasferisce, in un certo modo, in ciò che è amato; allo stesso modo non sembra pertinente sostenere né che Dio,

⁴⁰¹ Cfr. *ivi*, XIV, 28, pp. 691-692 (il corsivo è del testo).

posto fuori di sé, venga trasferito in altri oggetti, né che ami ciò che è altro da Lui. La seconda ragione è che l'amore di Dio è eterno, mentre ciò che è altro da Lui non esiste dall'eternità se non in Egli stesso, il quale non lo ama appunto se non in Sé; tuttavia poiché è in Dio, non è altro da Lui: il che significa che Egli non ama ciò che è altro da Sé stesso. La quarta ragione parte dalla lettura del versetto di un salmo in cui si afferma: «Tu detesti chi fa il male, fai perire i bugiardi»⁴⁰²; sostenendo che nessuno, contemporaneamente, è tenuto in odio ed è amato: dunque che Dio non ama tutti gli esseri.

La terza ragione, che apparentemente è quella che abbiamo lasciato da parte, rappresenta in realtà l'esplicazione maggiore del tema che, in tal sede, ci sta più a cuore, perché si sofferma proprio sulla distinzione dei 'due amori'. Uno dei motivi per cui sembra che Dio non ami tutte le cose è che

l'amore è di due specie: cioè l'amore di concupiscenza e l'amore di amicizia. Ora Dio non ama le creature irragionevoli di amore di concupiscenza, perché non ha bisogno di niente; e neppure di amore di amicizia, perché un tale amore non può aversi verso le creature irragionevoli, come Aristotele dimostra. Dunque Dio non ama tutte le cose⁴⁰³.

A partire da tali supposizioni, che sembrano dare una risposta negativa all'amore di Dio verso tutte le cose, Tommaso dimostra dove stia l'errore in un'ognuna di esse, facendo convergere l'intero discorso sulla replica positiva per la questione e richiamando, in questo caso, un versetto del *Libro della Sapienza*: «Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata»⁴⁰⁴. Dio, secondo Tommaso, ama tutto ciò che esiste, poiché esso, in quanto tale, è buono e l'essere di qualsiasi cosa è un bene così come ogni sua perfezione; inoltre la volontà di Dio è causa di tutte le cose, quindi è necessario che ciascuna abbia tanto di essere o di qualsiasi bene, quanto è voluto da Dio. Questo significa che a qualsiasi essere esi-

⁴⁰² *Sal* 5, 6-7.

⁴⁰³ *ST*, I, q. 20 - art. 2, p. 206.

⁴⁰⁴ *Sap* 11,24.

stente Dio vuole qualche bene e, dato che l'amore non è altro che voler bene a qualcuno, allora è vero che Dio ama tutto ciò che esiste, anche se non lo fa allo stesso modo delle creature. Ciò accade perché la nostra volontà non è causa della bontà delle cose, ma è mossa da essa come dal proprio oggetto; e allo stesso modo il nostro amore non è causa della bontà della persona che amiamo, ma è la sua bontà, vera o presunta, a provocare l'amore, mentre, al contrario, l'amore di Dio infonde e crea la bontà nelle cose.

Alla prima obiezione si deve dunque rispondere che chi ama esce fuori dal proprio sé trasferendosi in quel che ama, nel senso che vuol bene a quel che ama e si occupa di procurarglielo come a se stesso. Alla seconda obiezione bisogna replicare che sebbene le creature non siano esistite dall'eternità se non in Dio, tuttavia, proprio per questo, dall'eternità Dio conobbe le cose nella loro essenza e per lo stesso motivo le ha amate. Mentre per ciò che riguarda la quarta obiezione si precisa invece che nulla vieta che una medesima cosa sia amata in un certo modo e odiata in un altro. L'esempio è che Dio ama i peccatori in quanto creature perché devono a Lui la loro esistenza; ma in quanto peccatori li 'odia' perché il peccato, la mancanza dell'essere, non proviene da Lui.

La terza obiezione, quella sulla quale ci soffermiamo nello specifico, è argomentata in tal modo:

l'amicizia può sussistere soltanto tra creature ragionevoli, perché solo tra esse vi può essere amore reciproco e comunanza di vita; ed esse sole possono sperimentare il bene e il male nell'alternarsi delle disgrazie e della fortuna; come soltanto tra esse propriamente può esistere la benevolenza. Le creature irragionevoli invece non possono giungere ad amare Dio, né a partecipare alla vita intellettuale e beata che Dio vive. Perciò Dio, a parlare propriamente, non ama le creature irragionevoli di amore di amicizia; ma le ama di un amore quasi di concupiscenza, in quanto le fa servire alle creature ragionevoli e anche a sé stesso; non perché non ne abbia bisogno ma per la sua bontà e la nostra utilità. Infatti possiamo avere concupiscenza di qualche cosa per noi stessi o per gli altri⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ *ST*, I, q. 20 - art. 2, p. 208. Secondo Anders Nygren la dottrina relativa all'amicizia esposta nell'*Etica Nicomachea* sembra acquisire una rilevanza fondamentale per la storia del concetto cristia-

La sottolineatura più originale di Tommaso è probabilmente quella per la quale egli si ribella all'idea che ogni amore si spieghi attraverso la sola concupiscenza, perché anche negli amori più egoisti si trova un affetto disinteressato nella misura in cui c'è un vero amore e dell'amore vero nella misura in cui c'è la volontà di fare del bene ad altri, perché l'amore attira l'amore⁴⁰⁶. Inoltre, secondo Tommaso, nell'amore di Dio, inteso come amore di tutti gli esseri, è implicato l'amore di sé; tuttavia esiste un amore per il sé 'vero' e uno 'falso': è quest'ultimo che è disordinato e che si trasforma nell'origine di tutti i vizi e non il primo che è un naturale istinto di autoconservazione⁴⁰⁷.

Nel XVII secolo, sulle orme di Agostino e Tommaso, la riflessione sul tema dei due amori diviene predominante nell'alveo della discussione circa le etiche moderne. Tuttavia la ripresa passa necessariamente attraverso un filtro differente che non è più semplicemente quello esaustivo della religione cristiana, ma porta con sé anche i temi della riforma. Così l'approccio a tali riflessioni diventa del tutto originale e scandisce un modello di pensiero che dalla Francia all'Inghilterra trova alcuni referenti di eccezione. Nei paragrafi seguenti ne ricorderemo alcuni a dimostrazione innanzitutto di come la dottrina dei 'due amori' risulti centrale nella riflessione del XVII secolo, pur tra riprese parziali e piccole innovazioni, quindi come la soluzione ad una tale dicotomia sia da ricercarsi all'interno dello stesso percorso relativo all'amore.

no di 'amore' costituendo la base della distinzione scolastica dell'amore di desiderio o concupiscenza e di quello di amicizia appunto, che non rappresenterebbe altro se non una forma nobilitata di amore che si basa proprio sull'amore di sé (cfr. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. a cura di N. Gay, il Mulino, Bologna 1971, pp. 160-161, cit. in S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., p. 9).

⁴⁰⁶ Cfr. E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, t. II, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1947, p. 122.

⁴⁰⁷ Cfr. S. SPORTELLI, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, op. cit., p. 24.

I. 5. 1. Tra essenza e regolazione

La discussione sui due amori della tradizione, che abbiamo visto occupare le pagine de *La Città di Dio* e della *Summa*, veniva abilmente ripresa dai pensatori del XVII secolo. I tempi certamente erano cambiati; tuttavia l'attenzione riservata a quei temi non cessava di spegnersi perché il secolo che andava rivalutando, dopo la pausa medievale, l'ambito delle passioni, non poteva fare a meno di recuperare quella per eccellenza. E all'interno di un'attenzione così particolare relativa all'amore, di diritto entravano quella relativa alla sua essenza, distinzione e possibile, o meno, regolazione. Così da un lato la trattazione moralistica si impegnava a rivalutare una virtù che necessariamente doveva fare i conti con la visione ottimistica dell'amore di sé prospettata da Montaigne e dall'altro le disquisizioni confessionali opponevano una riflessione che passava per quel particolare amore di Dio, riletto tanto in chiave mistica, quanto del tutto laica. Il che finiva per produrre, di volta in volta, riflessioni da un lato non sempre sistematiche, anche se comunque presenti in ogni pensatore, e dall'altro un'originalità frutto di commistioni profonde che avevano in comune, nella maggior parte dei casi, solo il punto di partenza, Agostino e Tommaso nello specifico, ma che finivano per giungere a 'traguardi' insperati e differenti che non avrebbero avuto più nulla a che fare con le riflessioni originarie dalle quali erano partiti.

Ci siamo già resi conto di come ne *Le Passioni dell'anima* Descartes incentrasse un'attenzione maggiore sull'amore, anche se esso finiva poi con l'apparire solo accanto ad altre passioni, sebbene trattato con maggiore considerazione. Ciò che ci lasciava un po' perplessi era che non avesse trovato, data la sua importanza, una collocazione maggiormente sistematica all'interno della sua produzione; e sostenere che ciò fosse dovuto alla mancanza nel filosofo di una compiuta riflessione sulla morale non risulta a nostro modesto avviso un argomento esaustivo, specie se ci soffermiamo su cosa Descartes scriveva prima del trattato del 1649, trovandosi a dover rispondere a Chanut riguardo tre specifiche questioni: «1) *Che cos'è l'amore*; 2) *Se il solo lume naturale ci insegna ad amare Dio*; 3) *Quale dei*

due eccessi e cattivi usi è peggiore quello dell'amore o quello dell'odio?»⁴⁰⁸. Si tratta di domande che trovano una risposta concreta in una lettera del 1647 in cui è possibile, probabilmente, rintracciare quella trattazione 'sistematica' sull'argomento che andavamo cercando.

La domanda sulla quale maggiormente ci soffermiamo in tal sede è quella sull'essenza dell'amore, perché ad essa Descartes risponde operando quella distinzione che tanto ci sta a cuore: da un lato esiste un amore puramente intellettuale o ragionevole e dall'altro quello che è una passione. I nomi, come è facile rendersi conto, cambiano, ma la sostanza rimane pressoché la stessa. Esiste un amore puramente intellettuale che consiste in una sorta di unione dell'anima con qualche bene – presente o assente che sia – e che essa stessa giudica conveniente oppure no attraverso un atto di volontà; si tratta di un tipo di amore inteso come 'pensiero ragionevole' che, qualora sia in presenza, assenza o possibilità di acquisizione di un bene, prova rispettivamente gioia, tristezza e desiderio. Ecco perché Descartes parla in proposito di 'pensieri ragionevoli' e non di 'passioni', che al contrario potrebbero trovarsi nella nostra anima anche se quest'ultima fosse priva del corpo. Tuttavia finché una tale unione permane questo tipo di amore si accompagna ad un altro, sensuale o sensitivo, una sorta di pensiero confuso eccitato nell'anima da qualche movimento dei nervi, che la dispone a quell'altro pensiero più chiaro in cui consiste l'amore ragionevole, il quale può trovarsi in noi anche senza che la nostra volontà si disponga ad amare qualcosa. È nella descrizione di questo secondo tipo di 'amore-passione' che Descartes si avvicina a quella che poi sarà la trattazione de *Le Passioni dell'anima*. In realtà sembra trattarsi solo di una distinzione fittizia, perché appare da subito chiaro come non sia possibile separare del tutto tali amori:

Questi due amori di solito però si trovano uniti; infatti vi è un tale legame tra loro che, quando l'anima giudica un oggetto degno di sé, ciò dispone immediatamente il cuore ai movimenti che eccitano la passione d'amore e, quando il cuore si trova così disposto

⁴⁰⁸ Cfr. *Descartes a Chanut, 1° febbraio 1647*, A.T. IV, 600, II, pp. 466-477.

per altre cause, ne consegue che l'anima immagini qualità amabili in oggetti nei quali, in altri momenti, vedrebbe solo difetti⁴⁰⁹.

Non esiste dunque nella riflessione cartesiana una vera e propria distinzione sullo statuto ontologico dell'amore, come in realtà neanche nella riflessione a lui precedente. È vero che si distingue in genere tra differenti tipi di amore, ma non si tratta di una distinzione relativa all'essenza – che poi è l'assunto delle *Passioni* –, ma solo riguardo a soggetti e oggetti. Così da un lato sembra che Descartes distingua tra un amore 'finito', proprio dell'intelletto finito, e uno 'infinito', proprio di una volontà infinita. Insomma tra l'amore di sé e l'amore di Dio; dove nel primo caso, siamo di fronte ad un sentimento, una passione e un modo di pensare che rimanendo nell'uomo e soprattutto legato alla propria contingenza, cioè al corpo, si connota come apparentemente negativo, mentre nel secondo, siamo di fronte ad un sentimento, una passione, un modo di pensare che dall'uomo a Dio (ma anche da Dio all'uomo) si muove dall'immanenza all'essenza, dal corpo all'anima, secondo un'ascensione passionale verso la ragione dalla specificità del tutto positiva. Dall'altro lato invece va tenuto in considerazione che la distinzione mente-corpo non dà modo di assolutizzare l'amore in quanto positività oppure negatività, anche se c'è sempre un tipo di amore che va preferito agli altri, quello che avevamo già notato, all'apertura de *Le Passioni dell'anima*, nell'esempio in cui Descartes si era lasciato sfuggire quel 'quando vogliamo amare Dio'. E infatti

quando amiamo Dio, e per lui ci congiungiamo volontariamente con tutte le cose che ha creato, quanto più le concepiamo grandi, nobili, perfette, tanto più stimiamo anche noi stessi, perché siamo parti di un tutto più perfetto; e tanto più abbiamo motivo di lodare Dio per l'immensità della sua opera⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 466-470.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 481.

La superiorità dell'amore Dio, posta la distinzione tra i due amori, viene per questo a vario titolo rivendicata nel XVII secolo raggiungendo esiti teologico-mistici di grande portata. È il caso della riflessione di Francesco di Sales per cui l'amore di Dio è una sorta di *figlio della promessa*, l'ultimo nato tra le affezioni umane, ma quello che proprio perciò eredita tutto il potere rendendo suo servo l'amor proprio⁴¹¹. Si tratta di una sorta di esistenza polemica nel cuore tra i due amori, in cui sempre per quanto riguarda l'amore di Dio viene chiarito come l'intelletto e la volontà siano i genitori di un tale 're' che non può vivere senza regnare e non può farlo se non sopra ogni cosa⁴¹². Se intelletto e volontà si uniscono nell'amore per il Creatore, mentre risultano in un certo senso separati nella passione amorosa intesa 'tradizionalmente' in un modo che non è quello propriamente indicato dalla riflessione seicentesca, allora la questione circa l'essenza dell'amore e la distinzione in esso risultano maggiormente chiare. Il problema è intendersi, ancora una volta, su quelle questioni della volontà e della scelta di cui a breve ci occuperemo in modo specifico. Dunque differenti, per Francesco di Sales, saranno le specie di azioni amorose – spirituali, razionali e sensibili⁴¹³ –, così come allo stesso modo anche gli amori saranno diversi⁴¹⁴, come avviene per le 'città', in un richiamo dichiaratamente agostiniano, delle quali ci faranno 'cittadini':

L'amore di Dio, che ci porta fino al disprezzo di noi stessi, ci fa cittadini della Gerusalemme celeste; l'amore di noi stessi, che ci spinge fino al disprezzo di Dio, ci rende schiavi della Babilonia infernale⁴¹⁵.

⁴¹¹ «In tal modo, per far vivere e regnare in noi l'amore di Dio, mortifichiamo l'amor proprio, e se non possiamo annientarlo del tutto, almeno lo debilitiamo, cosicché anche se vive in noi, non vi regna più; al contrario, abbandonando l'amor di Dio, possiamo aderire a quello delle creature, commettendo l'infame adulterio che lo sposo celeste rimprovera così sovente ai peccatori» (TDAD, I, 4, p. 365).

⁴¹² *Ivi*, I, 6, pp. 368-369 e C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison*, op. cit., p. 63.

⁴¹³ Cfr. TDAD, I, 10, p. 381.

⁴¹⁴ Cfr. *ivi*, I, 13, pp. 392-393.

⁴¹⁵ *Ivi*, IV, 4, p. 522.

Nella trattazione moralistica l'accento maggiore viene posto sul tema delle passioni in generale, spesso sull'amore, ma quello relativo all'amore di Dio non risulta preponderante a meno che non si tratti di massime cristiane. Nel primo caso, alla maniera di La Rochefoucauld, si tende a sottolineare l'esistenza di una sola specie di amore, anche se dalle mille copie differenti⁴¹⁶. Nel secondo, ad esempio in riferimento alle riflessioni di Margherite Hessein, meglio conosciuta come M^{me} de la Sablière, siamo di fronte ad una riflessione di questo tipo:

L'amore che Dio ci chiede non è un amore sensibile, ma un amore di preferenza che ci impegna a sacrificare tutte le cose piuttosto che rendergli un dispiacere⁴¹⁷.

Il pensiero di Descartes è destinato a gettare un ponte tra la Francia e l'Inghilterra dove la riflessione più rilevante sull'argomento ci viene proposta nelle opere di Norris. La sua distinzione tra amore di benevolenza e amore di desiderio appare per la prima volta in una lettera su *Amore e Musica*, dove l'amore si configura come una semplice tendenza verso il bene, cioè il desiderio, oppure come il volere del bene per qualcuno, cioè la benevolenza e la carità⁴¹⁸.

È tuttavia nel *The Theory and Regulation of Love* che Norris si preoccupa, dopo averli distinti, di analizzare in modo specifico tali amori. Nel caso dell'amore di desiderio o di concupiscenza si tratta di una semplice tendenza dell'anima verso il bene, un'astrazione fatta dalla persona per la quale un tale bene è desiderato; siamo cioè in presenza di un desiderio naturale, necessario e inevitabile, il cui oggetto primario e adeguato è Dio. Esiste ovviamente anche un'attrazione verso le creature, ma non si tratta, come nel caso di Dio, di una necessità; infatti, nonostante i beni particolari ci attirino necessariamente, non siamo determinati a sceglierli effettivamente. Un tale amore di desiderio si può quindi distinguere in relazione ai generi di beni che ricerca e a qualche oggetto comune:

⁴¹⁶ Cfr. *Mass* 74, p. 107.

⁴¹⁷ M. HESSEIN (M^{me} de la Sablière), *Maximes chrétiennes*, 45, in J. Lafond, *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. 67.

⁴¹⁸ Cfr. *LLM*, pp. 446-449.

allora ci sarà un desiderio conveniente all'anima e uno al corpo e, rispetto alla parte dell'anima che ne è affetta, si parlerà di volontà e di amore; e, ad esempio in riferimento alla bellezza, se essa è primaria e originale avremo un amore divino, ma se è creata e derivata ci sarà un amore platonico: dunque un amore della bellezza astratta e uno sensibile. Ed è proprio quest'ultima forma di amore che ha usurpato nel mondo il titolo all'amore stesso⁴¹⁹.

Il desiderio del bene per qualcuno invece, cioè l'amore di benevolenza, può esprimersi sia come amore di sé, sia come carità, a seconda che il 'qualcun'altro' sia uno solo o più di una persona. In quest'ultimo caso la carità si può dividere in una comune, indirizzata a tutti gli uomini, e in una intensamente speciale, dedicata solo ad una o due persone al massimo, cioè l'amicizia⁴²⁰.

Se nelle opere precedenti la *Regulation* Norris distingueva due generi di amore che rimanevano comunque interni all'amore stesso, in quest'opera rappresenta l'amore di desiderio e quello di benevolenza come dei generi di amore realmente distinti l'uno dall'altro: l'amore di desiderio si fonda sull'amore di sé e l'amore di benevolenza comprende tanto quest'ultimo quanto la carità, che può essere assolutamente disinteressata a differenza del primo. Norris precisa che Dio non manca di nulla, quindi non può avere amore di desiderio, ma solo di benevolenza; tuttavia alla fine della sua trattazione stabilisce pure che ogni desiderio implica benevolenza e che ogni benevolenza implica, a sua volta, un desiderio. L'originalità di una tale riflessione sembra consistere dunque non tanto nella distinzione tra i due amori, di matrice tomista, ma nell'idea che il bene che è l'oggetto di ogni desiderio non è necessariamente concepito come il bene proprio dell'agente e, in conseguenza di ciò, che esso può avere un amore di benevolenza che non implica alcuna ricerca del bene proprio di colui che ama⁴²¹.

La seconda parte dell'opera di Norris è dedicata invece alla regolazione dei due amori, di una difficoltà estrema e allo stesso tempo di un'importanza primaria. La difficoltà sembra derivare essenzialmente dai beni particolari e dalla

⁴¹⁹ Cfr. *TRL*, pp. 30-50.

⁴²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 50-60.

⁴²¹ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 166-196.

corruzione della natura; l'importanza consiste nel fatto che da essa dipende la nostra felicità in questo mondo e la salvezza in quello futuro. Dal parallelismo secondo cui come il buono stato del mondo fisico dipende dalle leggi di movimento che Dio ha stabilito e quello dell'ordine morale dall'osservazione delle leggi morali che governano il nostro amore, Norris deriva che la legge morale deve essere la regola proprio del nostro amore: essa ci prescrive che dobbiamo amare e che siamo liberi di farlo senza peccato⁴²².

Per quanto riguarda la regolamentazione dell'amore di desiderio va stabilito che esistono tre beni che noi dobbiamo desiderare: Dio (il bene assoluto), il bene della comunità e le cose che hanno una connessione naturale e necessaria con il bene comune. Verso Dio non possiamo avere benevolenza o carità: Egli è anche causa dell'essenza della natura e perciò tutto ciò che possiamo desiderare si trova in lui; tuttavia non dobbiamo solo desiderarlo, ma amarlo al di sopra di tutte le cose. I beni che l'uomo può volere sono invece quelli che non risultano contrari a ciò che noi dobbiamo desiderare. In ciò viene stabilito che il piacere, in generale e come tale, è buono e diventa un male solo se si oppone ad un bene superiore⁴²³.

Per quanto riguarda invece la regolamentazione dell'amore di benevolenza Norris parte dal constatare che l'amore di sé è il più sregolato di tutti i nostri amori e che sta alla radice di tutti i nostri errori. Le regole in esso, ma anche nella carità e nell'amicizia, devono essere essenzialmente queste: la compatibilità con il bene della comunità, il rapporto con il destino eterno dell'uomo, la verità⁴²⁴. Nel caso specifico dell'amore di sé è richiesta soprattutto la prudenza, mentre per quanto riguarda l'amicizia Norris ripete quanto già aveva espresso nella lettera relativa all'argomento: la vera amicizia è rara e i veri amici non devono essere istruiti sui doveri dell'amicizia⁴²⁵.

⁴²² Cfr. *TRL*, pp. 63-72.

⁴²³ Cfr. *ivi*, pp. 73-111.

⁴²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 112-117.

⁴²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 124-134.

L'opera si conclude con un'invocazione a Dio perché ci permetta di amarlo, ci faccia amare ciò che Egli stesso ama e nello stesso modo⁴²⁶.

La *Regulation* non sembra dunque un'opera interamente ispirata a Malebranche; innanzitutto perché molte delle suggestioni presenti fanno riferimento ad opere precedenti di Norris prima che a quelle di Malebranche e poi perché esiste una differenza sostanziale tra i due. Il primo sostiene infatti che il bene verso cui si orienta tutta la volontà non è necessariamente quello dell'agente, perché si può desiderare il bene di un altro come tale e allo stesso modo si può avere una carità e una benevolenza disinteressata. Tuttavia poiché niente manca alla bontà di Dio è evidente che Egli non ha creato per amore di sé, ma per benevolenza. Secondo Malebranche invece Dio non può aver creato gli uomini per carità verso di essi, perché ciò significherebbe che abbia un fine che va al di là di se stesso. Va sottolineato però che influenzato da Malebranche anche Norris sosterrà che Dio ha creato il mondo per la sua propria gloria, distaccandosi in ciò dalla tradizione Scolastica nell'ammettere che possa agire per una carità pura e non basata sull'amore di sé. Nell'opera di Norris tuttavia è possibile rintracciare un'evidente contraddizione, perché inizialmente egli fa dell'amore del bene comune una parte dell'amore di desiderio, ma in un secondo momento dell'amore di benevolenza o carità⁴²⁷. Inoltre a partire dal 1693, sostenendo che a Dio solo va riservato l'amore di desiderio, Norris distinguerà due specie di desideri: in un senso forte si desidera un bene come un fine; in un senso minore quello di cui si vuole fare uso. L'amore di desiderio sarà in assoluto quello riservato al desiderio del fine e in tal senso il riferimento sarà alla distinzione agostiniana tra *frui* e *uti*⁴²⁸.

È facile perciò rendersi conto, a partire dalle riflessioni di Descartes e di Norris, come la riformulazione del problema dei due amori conferisca originalità ad una trattazione di per sé tale, perché sospesa di continuo tra tensioni mistico-religiose e trattazioni filosofiche a volte perfino completamente laiche. È il panorama delle cosiddette etiche moderne all'interno del quale la trattazione

⁴²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 142-143.

⁴²⁷ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 196-204.

⁴²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 203-204.

sull'amore si fa sempre più compiuta, soprattutto in virtù della sfida maggiore che lancia alla gnoseologia del XVII secolo: una rilettura delle passioni nel quadro della teoria della conoscenza.

I. 5. 2. Se l'amore diviene conoscenza

L'unica via di scampo per la volontà, almeno seguendo i dettami paolini e agostiniani, è la fuoriuscita dal proprio isolamento nonché la conseguente alleanza con l'amore e l'intelligenza; in tal modo la volontà può diventare conoscenza di amore più che amore di conoscenza (cioè filosofia), volontà d'amore più che amore di volontà. Sembra si tratti della produzione di una sorta di trinità tutta umana che rappresenta un'unione fisica e metafisica dell'amore⁴²⁹. Siamo di fronte ad un amore che sembra riuscire a rischiararsi proprio grazie all'intelligenza, dopo essere stato innervato dalla volontà. In tal senso il legame tra la conoscenza e l'amore si fa pressante e centrale: si ama quel che si conosce e si conosce quel che si ama⁴³⁰. L'amore sembra riuscire perfino ad entrare nella costituzione della soggettività; riesce a dare un 'nome' all'umano, a renderlo partecipe del proprio sé, a farlo riconoscere come tale e ad istituire, per mezzo di un tale riconoscimento, il rapporto tra creatura e Creatore. Perché lo slancio di Dio verso l'uomo sembra non bastare, così come non basta la sua misericordia nei confronti della creatura. C'è bisogno che l'uomo riempi quel vuoto in cui Dio gli dà l'opportunità di incontrarlo. C'è bisogno di una scelta: della scelta d'amore, in cui il meccanismo della volontà si unisce a quello dell'intelletto per mezzo di una passione che riesce così a farsi conoscenza.

Nella riflessione dei *Pensieri* di Pascal è possibile rendersi conto di un percorso gnoseologico che si avvale della consapevolezza dell'amore e in particolare di quella di un io che si riconosce come tale in virtù del suo essere amante. È il ri-

⁴²⁹ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., p. 91.

⁴³⁰ Cfr. *ivi*, p. 166.

conoscimento, di certo non immediato, di un soggetto che prelude all'unica possibilità di rapporto con la grazia divina⁴³¹. Si tratta di un movimento dell'io di tipo etico, costitutivo di una soggettività morale frutto della grandezza del pensiero che sembra consistere nel saper trarre dalla propria concupiscenza un ordine mirabile facendone un ritratto della carità⁴³². In un passaggio tra piani differenti – che parte dalla consapevolezza di un uomo che si riconosce fatto per pensare e che risulta degno, pieno di valore e rispettoso del proprio dovere solo nella misura il cui compie una tale azione come si deve – l'ordine del pensiero diviene il cominciare da sé, quindi dal proprio autore, poi dal proprio fine⁴³³. Soggetto, Creatore, Sommo Bene rappresentano perciò i traguardi del percorso conoscitivo di un io che si rapporta ad un universo altro attraverso una particolare categoria che, nel caso di Pascal, coincide sempre più con quella dell'amore.

L'io, non ancora riconosciutosi come soggetto, appare 'degnò di odio', 'ingiusto in sé', 'scomodo agli altri'; ma soprattutto il suo essere, non ancora pienamente costituito, sembra oscillare tra una dimensione eroica e una tragica⁴³⁴, che lo fa apparire, allo stesso tempo, credulo e incredulo, timido e temerario, dipendente, desideroso di indipendenza e bisognoso⁴³⁵. Una situazione di incostanza in cui si producono la noia e l'inquietudine di un uomo che si vede 'in riposo', senza passioni, e va così alla ricerca del *divertissement*, l'unico sollievo delle sue miserie e la sua più grande miseria⁴³⁶. L'uomo vorrebbe riconoscersi come tale, ma sa già che potrebbe farlo solo attraverso la propria coscienza, che tuttavia non riesce mai o addirittura non vuole mai completamente raggiungere. Ricono-

⁴³¹ Poiché «L'uomo non è che un soggetto pieno d'errore naturale e ineliminabile senza la grazia» (P 92, p. 436).

⁴³² P 264, 268, 284, pp. 496-498, 501.

⁴³³ P 210, p. 481.

⁴³⁴ Per la tesi della demolizione dell'eroe, cfr. il già più volte citato studio di P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*.

⁴³⁵ P 136, 159-160, pp. 454-455, 459. E nello specifico V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Puf, Paris 1992, pp. 332-338 e R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 58, 91.

⁴³⁶ P 199, 201, 217, pp. 471-472, 483. Su un'analisi delle nozioni di *riposò* e *nulla*, cfr. B. BEUGNOT, «Apologétique et mithe moral: la méditation pascalienne sur le repos», in L. Heller - I. M. Richmond, *Pascal: Thématique des Pensées*, Vrin, Paris 1988, pp. 57-76 e H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986, pp. 38-47; mentre sui temi del *vuoto* e della *solitudine*, cfr. G. MACCHIA, *Il paradiso della ragione*, op. cit., pp. 163-164.

sce come il suo scopo reale non sia né il presente né il passato, ma il futuro e riesce così, proprio grazie al *divertissement*, a dire *io* e *me*⁴³⁷. La soggettività si compie, anche se non completamente e definitivamente, perché l'uomo di cui parla Pascal sembra risultare parte integrante di un tutto, ma non riuscire a rendersene pienamente conto; e la causa di un tale stallo sembra essere la coscienza atrofizzata dall'egoismo del peccato. Tuttavia si tratta di uno stallo paradossale: che allo stesso tempo blocca e permette la ripartenza, perché fa comprendere all'uomo l'importanza dell'odio per il proprio sé come mezzo per l'entrata in quel tutto di cui egli fa parte. È l'inizio di un percorso conoscitivo in cui ci si amplia e dona nell'amore, al punto da sacrificare se stessi proprio per la verità di quell'Amore, secondo il volere di Dio⁴³⁸.

È perciò nel cammino della conoscenza che Pascal incontra i 'due amori' della tradizione. E il suo merito è proprio quello di utilizzarli nella costituzione di una soggettività che si riconosce non solo a partire dal pensiero, ma anche a partire dall'amore. Così la conoscenza entra nella passione, mentre quest'ultima va alla ricerca della prima e, dopo averla trovata, la ricomprende al suo interno. Se il soggetto che pensa è votato all'incoerenza e per ciò impotente a costituirsi come tale, dovrà dunque disperare solo se il suo pensiero si identifica 'semplicemente' con la ragione, ad esempio con quella che sta alla base della scienza; ma se esso è soprattutto coscienza di sé, approfondendola sarà possibile trovare un percorso di luce tra fragilità e grandezza⁴³⁹, perché la ragione cui ci si riferisce è tanto quella che guida *l'esprit de géométrie*, quanto quella che fa capo all'*esprit de finesse*. L'uomo guidato da una tale ragione comprende che la propria coscienza riposa in realtà su una radicale ignoranza di se stesso legata ad una fuga dal sé nella pa-

⁴³⁷ È il passaggio tra un uomo della separazione e della grandezza e uno della riparazione e della ricerca in cui sta il movimento generativo della soggettività (cfr. É. MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*, Puf, Paris 1973, pp. 88-109; 110-144). I riferimenti a Pascal sono *P*, 168, pp. 461-462 e *Pascal a M. e M^{me} Périer, 17 ottobre 1651*, p. 196; all'uomo rimane solo la speranza in Dio cui si lega il timor di Dio nel combattere gli effetti dell'immaginazione e il disordine delle passioni (cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., p. 186).

⁴³⁸ Ecco perché «nella "misère de l'homme", la visitazione dell'amor di Dio tocca il perduto» (R. GUARDINI, *Pascal*, op. cit., p. 39).

⁴³⁹ Cfr. É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 45.

radossale ricerca del sé medesimo. L'uomo fugge per non confrontarsi con il vuoto di un cuore che nel proiettarsi fuori di sé si cerca dove sa già che non riuscirà a trovarsi; e allo stesso tempo una tale fuga gli dice di un *moi* che può essere tale solo in relazione alla coscienza che egli ha di ciò che è 'altro' in rapporto a sé. Ecco la consapevolezza secondo cui amare solo se stessi non paga, perché la verità si raggiungerà allorché l'essere amato verrà a colmare quell'abisso colmabile solo da un essere infinito⁴⁴⁰. Il terreno della conoscenza potrà dunque essere percorso solo da un soggetto *pensante* che si riconosce e si identifica, allo stesso tempo, per il suo essere *amante*:

Che cos'è l'*io*? Un uomo si mette alla finestra per guardare i passanti: se io passo di là, posso dire che si è messo là per vedermi? No, perché egli non pensa a me in particolare. Ma chi ama qualcuno per la sua bellezza, l'ama veramente? No, perché il vaiuolo che ucciderà la bellezza senza uccidere le persone lo porterà a non amarla più. E se mi si ama per il mio ingegno, per la mia memoria, si ama proprio *me*? No, perché io potrei perdere tali doti senza perdere me stesso. Dov'è dunque questo *io*, se non è né nel corpo né nell'anima? E come amare il corpo o l'anima, se non per quelle doti che non costituiscono l'*io*, dal momento che possono venir meno? Si amerebbe forse la sostanza dell'anima di una persona astrattamente, quali che fossero le sue qualità? Ciò non è possibile, e sarebbe ingiusto. Dunque, non si ama mai una persona, ma soltanto certe qualità⁴⁴¹.

L'*io* ama per colmare il proprio vuoto interiore; si proietta verso l'amato, un altro se stesso, ma il suo gesto è drammatico e si identifica con il medesimo dell'amore: non si finisce mai di amare l'altro nel suo vero essere⁴⁴². La soluzione sta dunque in un altro 'ordine' di amore: la consapevolezza dell'amante che sa di non pervenire mai alla conoscenza né dell'*io* dell'amato né di se stesso; una consapevolezza che deriva dalla coscienza del sé, per la quale l'uomo si riconosce in virtù del pensiero, cui però l'ordine proprio parte e si conclude con l'Amore:

⁴⁴⁰ P 370, pp. 534-536. Per una *teoria dell'individualità*, cfr. É. MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*, op. cit., pp. 93-97 ed É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 53.

⁴⁴¹ P 306, p. 508 (il corsivo è del testo).

⁴⁴² É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 54.

quello più perfetto, quello per il Creatore, quello che si fa grazia. È come se esistesse una sorta di ordine dell'amore, adesione consapevole della volontà potenziata in una scala verso il bene che culmina nella fruizione di Dio; il tutto in un meccanismo per il quale l'*ordo* da una parte e l'*amore* dall'altra producono contemporaneamente una razionalizzazione dell'amore e un'erotizzazione della ragione, in cui il rapporto amore-ordine va ora in direzione dell'uno, ora in direzione dell'altro⁴⁴³.

È la tensione tra una *res cogitans* e una *res amans*, che sembra rapportarsi a quella guerra intestina tra ragione e passioni, ordine razionale e ordine dell'immaginazione, dalla quale, pur non riuscendo a venirne fuori, l'uomo prende atto, secondo Pascal, della sua divisione interna. Dunque scontro alla pari, in cui il sopravvento può essere preso tanto dalla ragione, quanto dall'amore; scontro affidato ad equilibri locali e temporali instabili che devono essere rafforzati dal potere dell'immaginazione, visto che l'uomo sembra non riuscire a produrre certezze incrollabili che si fondino sull'*io*⁴⁴⁴. E se da un lato Pascal ci dà l'idea dell'impossibilità di una condanna senza appello sull'essenza delle passioni, dall'altro sottolinea pure l'attenzione verso un particolare ordine di Amore che non rientra più nel detto semplicemente 'passionale'. Esiste allora quasi un amore-passione e uno conoscenza, se mai fosse possibile scindere completamente le due cose: nel primo la causa non è ben delineata, nel secondo lo scopo sembra apparire abbastanza chiaro; così se da un lato bisogna amare senza attaccamento, dall'altro va compreso che l'amore ama ciò che è amabile, mentre il piacere rappresenta il segno di tale amabilità e questo vale sia per i piaceri della terra, sia per quelli derivanti dall'unione con Dio⁴⁴⁵. Ecco l'ordine dell'amore che scardina quello della conoscenza, in un meccanismo in cui la protagonista principale è la grazia: sempre nuova, dono della misericordia divina, della quale l'uomo risulta

⁴⁴³ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., pp. 10, 26, 92, 97-98. Si tratta di un *ordo* concepito come ponte tra io e interiorità e io e Dio e che si esprime come un'ascensione dell'amore in un misto tra riflessione agostiniana e plotiniana. È una coerenza che produce movimento e non staticità.

⁴⁴⁴ P 316, p. 513. Sul tema dell'immaginazione, cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., p. 250.

⁴⁴⁵ P 155, 180, pp. 458, 464; VP, pp. 123, 129. E nello specifico H. GOUHIER, *Blaise Pascal*, op. cit., p. 76.

capable e simile a Dio, anziché alle bestie, cioè partecipe della sua divinità⁴⁴⁶. E soprattutto artefice di 'mediazione', perché se la grazia appare come particolarmente accordata alla preghiera, la carità non rappresenta altro che una di quelle preghiere che non vanno mai interrotte, un «ordine infinitamente più elevato»⁴⁴⁷. La grazia di cui parla Pascal viene *sentita*, quindi intesa come *délectation*⁴⁴⁸ e produttrice di uno stretto rapporto con l'amore e la volontà. Ecco perché ciò che viene richiesto dal cuore è l'amore, la carità, la quale tuttavia non proviene dall'umano né dalla natura proprio a causa del peccato. Il senso ultimo della realtà non sta più nella certezza di Descartes, ma nell'appiglio della religione, nell'odio di sé e nell'amore per Dio; nei due amori della tradizione facente capo all'*Augustinus* di Giansenio, e quindi alla consapevolezza agostiniana della *Civitas Dei*⁴⁴⁹, ma anche alla riflessione di Tommaso d'Aquino.

Tra il bene e il male, la verità e l'errore, il termine essenziale è quello della una volontà egoista, organo della credenza, mossa dal desiderio e corrotta⁴⁵⁰,

Perché ci sono due principi che si dividono la volontà degli uomini, la cupidigia e la carità. Non che la cupidigia non possa coesistere con la fede in Dio, e che la carità non possa essere con i beni della terra; ma la cupidigia si serve di Dio e gode del mondo; e la carità, al contrario⁴⁵¹.

Tra l'amor proprio o egoismo e l'amore di Dio il cardine essenziale è la volontà, vincolo e consapevolezza gnoseologica e morale, strumento di libertà e autocontrollo e vero e proprio desiderio. Duplice come l'amore di cui è principio, la volontà genera così un amore che segue il bene e uno che va dietro al male, perché

⁴⁴⁶ P 335, 438, 560, pp. 519-527, 562-567, 642; *Pascal a M^{lle} de Roannez, novembre 1656*, p. 213; *PM*, VI, p. 374. E nello specifico H. GOUHIER, *Blaise Pascal*, op. cit., pp. 99-103.

⁴⁴⁷ *M. e M^{lle} Pascal a M^{me} Périer, 5 novembre 1648*, p. 180 e P 829, pp. 754-755.

⁴⁴⁸ Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal*, op. cit., pp. 75-81.

⁴⁴⁹ Una bella analisi in tal senso è quella di P. SELIER, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995. Tuttavia c'è pure chi sostiene che la rilettura di Pascal in chiave giansenista non sia esaustiva del personaggio, anzi (cfr. M. BLONDEL, «Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal», in *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di O. Arcuno, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 111-149).

⁴⁵⁰ P 472, 702, pp. 584, 700-701 e *AP*, p. 355.

⁴⁵¹ P 574, pp. 651-652.

Dio ha creato l'uomo con due amori, l'uno per Dio, l'altro per se stesso; ma con questa legge, che l'amore per Dio sarebbe infinito, cioè senza alcun altro fine se non Dio, e che l'amore per se stesso sarebbe finito e rapporterebbe a Dio. L'uomo in questo stato non solo si amava senza peccato, ma non poteva neppure non amarsi senza peccato. In seguito, con l'avvento del peccato, l'uomo ha perduto il primo di quegli amori; e l'amore verso di sé essendo rimasto solo, in questa grande anima capace di un amore infinito, questo amor proprio si è esteso ed è penetrato nel vuoto che l'amore di Dio ha lasciato; e così, ha amato solo sé e tutte le cose per sé, cioè in modo infinito. Ecco l'origine dell'amor proprio. Era naturale in Adamo e giusto nel suo stato di innocenza; ma è divenuto malvagio e immoderato in seguito al suo peccato. Ecco la fonte di quell'amore e la causa della sua difettosità e del suo eccesso⁴⁵².

Dei due amori quello più vero, che merita di più un tale nome, è l'amore di benevolenza o di amicizia, perché realizza l'essenza dell'amore che non consiste nell'essere amato o nel gioire, ma nell'amare bene dimenticandosene. Così niente ci è più naturale o immanente di un tale amore, riflessione, questa, che ricorda molto quella di Tommaso. In entrambi sembra esistano due forme di amore di Dio: l'uno innato, quasi un semplice amore di concupiscenza secondo cui riconosciamo il Creatore come nostro Sommo Bene soggettivo; l'altro che si sviluppa pian piano nella nostra natura, per il quale Dio rappresenta invece il nostro Sommo Bene oggettivo. Concezioni simili e differenti allo stesso tempo quelle di Pascal e Tommaso: in una, la nostra prima nascita da cui procede la natura ci porta ad amare noi stessi esclusivamente, ma non Dio, perché nasciamo contrari ad un tale tipo di amore che solo la grazia e la nostra seconda nascita rendono pos-

⁴⁵² *Pascal a M. e Mme Périer, 17 ottobre 1651*, p. 190. C'è tuttavia anche un'altra distinzione pascaliana circa i vari tipi di amore, in questo senso però definiti in quanto 'affetti' di cui è necessario tenere conto: «Distingueva due tipi di affetti, l'uno sensibile, l'altro di ragione, riconoscendo che il primo era di una qualche utilità nell'uso del mondo. Diceva pertanto che lì il merito non vi aveva parte, e che le persone oneste non dovevano stimare che l'affetto ragionevole, che faceva consistere nel prendere parte a tutto quanto capita ai propri amici in tutti i modi in cui la ragione vuole che vi prendiamo parte, a scapito del nostro bene, della nostra comodità, della nostra libertà, e anche della nostra vita, se l'oggetto lo merita, e lo merita sempre se si tratta di servire a Dio che deve essere l'unico fine di tutto l'affetto dei cristiani» (*VP*, p. 130).

sibile; nell'altra, l'amore naturale di Dio che ci viene insegnato è un errore, dal quale Giansenio deve guarirci⁴⁵³.

Ecco l'amor proprio cui ci siamo riferiti in precedenza, quella concupiscenza che si delinea come un'inquietudine permanente⁴⁵⁴ e che finisce per produrre un'analogia tra verità e carità per la quale chi non ama la verità o la carità la contesta, cosicché ciò che urta la verità o la carità è male. Si comprende allora da un lato come amare Dio e amare se stessi non sia un processo propriamente razionale, ma naturale, in cui però l'unione con Dio è dovuta alla grazia e non alla natura⁴⁵⁵. Il percorso conoscitivo si biforca: da una parte c'è il cuore, dall'altra l'intelletto⁴⁵⁶; e la tradizionale distinzione tra intelletto e volontà⁴⁵⁷, peraltro già operata da Descartes, corrisponde al dualismo verità-desideri, un caos in cui la ragione cerca di instaurare un ordine, ma invano, e in cui il cuore utilizza il ragionamento per dei fini che non sono quelli della verità⁴⁵⁸. Così si crede per mezzo dello spirito o per mezzo del cuore e mentre l'intelletto crede per sua natura e la volontà ama per sua natura, appare chiara la disposizione di Dio maggiormente indirizzata verso la volontà, quindi l'entrata in campo di una conoscenza non contraria alla ragione, ma solo più profonda⁴⁵⁹. Si tratta del cuore, originale *io penso* che partecipa di istinto e razionalità, unificando in sé il soggetto, la sua vita istintiva e quella spirituale; ciò che riesce a discernere e 'valutare' i valori, ma soprattutto ad esprimere un'unità dell'essere, atto supremo di una ragione altra che è tale in virtù della scelta: così se quest'ultima propende verso un *io* esclusivo il cuore si oscura, ma se segue la sua naturale propensione verso l'essere universale si eleva⁴⁶⁰.

⁴⁵³ Cfr. E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, t. II, op. cit., pp. 120-131.

⁴⁵⁴ La definizione è di É. MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*, op. cit., p. 94.

⁴⁵⁵ P 121, 248, 251, 483, pp. 91, 149, 271.

⁴⁵⁶ Così «Non si dimostra che si deve essere amati, indicando ordinatamente i motivi dell'amore: ciò sarebbe ridicolo. Gesù Cristo, san Paolo hanno l'ordine della carità, non dell'intelletto: infatti, volevano infiammare, non istruire. Sant'Agostino lo stesso. Tale ordine consiste principalmente nella digressione, su ogni punto che abbia rapporto con il fine, verso quest'ultimo, per mostrarlo sempre» (*ivi*, 72, p. 57).

⁴⁵⁷ AP, pp. 353-354.

⁴⁵⁸ Cfr. É. MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*, op. cit., p. 106.

⁴⁵⁹ Cfr. P 103, 596, pp. 440, 661.

⁴⁶⁰ Cfr. É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., pp. 56-64.

La soluzione al problema dei due amori diviene in Pascal una 'scelta' paradossale, necessaria per chiarire il problema di Dio e quello dell'uomo, ma allo stesso tempo mai esaustiva o definitiva. Perché se solo il cuore che 'sente Dio' conferisce all'uomo la possibilità di 'conoscenza' del Creatore, per fare ciò deve essere inclinato⁴⁶¹. Ciò significa che la sola scelta non basta a Pascal, dato che la scommessa necessita di un *maître du jeu*, di uno stratega divino che prenda in mano il gioco per via dell'impossibilità del desiderio del *pari*⁴⁶². La scommessa è paradossale, mette insieme volontà e ragione all'interno del rapporto tra conoscenza e volontà stessa, comprensione di verità e amore, essere e valore⁴⁶³:

Che ora l'uomo si stimi nel suo giusto valore. Che s'ami perché ha in sé una natura capace di bene; ma che non ami per questo le bassezze che sono in essa. Che si disprezzi, perché tale capacità è vuota; ma che non disprezzi perciò tale capacità naturale. Che si odi, che si ami; vi è in lui la capacità di conoscere la verità e di essere felice; ma non ha verità stabile o soddisfacente⁴⁶⁴.

Anche il soggetto che riesce a dire *io* e *me* rimane in preda a 'due venti contrari', ma il suo costituirsi è tale proprio in virtù della sua intrinseca contraddizione⁴⁶⁵. La soluzione dell'*io* risiede nella risoluzione del rapporto tra religione e filosofia, mentre l'amore, che solo può aprire il cuore all'essere universale e allo stesso tempo al suo sé più vero e pieno, si identifica con uno solamente: la 'viva' Rivelazione che si esprime appieno nella figura di Gesù Cristo in cui santità e amore si fondono⁴⁶⁶. Così il Dio nascosto diviene manifesto, il cuore acquisisce una dimensione immensa ed eterna e la misura della ricerca dell'umana identità passa attraverso quella di un amore intimo e trascendente. È un Dio d'amore e consolazione, che riempie l'anima e il cuore, abbassa e innalza, si unisce profon-

⁴⁶¹ Cfr. *P* 835, pp. 757-758.

⁴⁶² Cfr. L. THIROUIN, *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, Paris 1991, pp. 170-189, 199.

⁴⁶³ Cfr. *P* 451, pp. 572-578. E nello specifico R. GUARDINI, *Pascal*, op. cit., p. 173.

⁴⁶⁴ *P* 331, p. 516.

⁴⁶⁵ Cfr. *ivi*, 325, 558, pp. 515, 640-641.

⁴⁶⁶ Anche altrove Pascal sosterrà che la morale cristiana non può essere separata dall'amore di Dio (cfr. *Pr*, XVII, p. 216).

damente all'uomo e si identifica con la carità facendosi trascendente comunione. La fede nel Dio della Rivelazione coincide con l'esperienza del proprio sé, quella più autentica e completa che fa dell'uomo un soggetto in un universo di soggetti⁴⁶⁷; e il terrore per il silenzio di spazi infiniti e le domande che non trovano risposte, se non parziali, concorrono alla convinzione che la nostra volontà si compia in Dio in un mistero che si identifica con quello di Cristo, della sua stessa miseria, grandezza, solitudine e vittoria⁴⁶⁸. Ecco perché non esiste prima un Essere infinito e poi in aggiunta l'Amore, perché quest'ultimo è primo e supremo, è il vero infinito nascosto agli occhi del mondo: Gesù Cristo⁴⁶⁹. L'agonia della croce diviene così quella dell'uomo stesso, necessaria perché sperimentata anche se non scelta come la croce di Cristo⁴⁷⁰, e la coscienza che vede l'abisso è Cristo stesso dall'alto del Golgota: un passaggio obbligato per la resurrezione e, nel caso dell'io, per la sua costituzione. La distanza tra la creatura e il Creatore è abolita dalla misericordia di Dio, in cui l'uomo ricreato ad immagine di Cristo e assimilato al suo mistero, ritrova in un tale spazio di amore la propria identità, scoprendo nel presente il suo essere eterno⁴⁷¹.

Dall'amor proprio all'amore di Dio, tra volontà e grazia, l'io sceglie tra il proprio sé, il mondo e Dio stesso; e pur rifiutando lo smodato amore per il sé, non rifiuta il suo sé più vero e pieno: si avvicina al Creatore per mezzo della religione di Gesù Cristo e riesce a convertire l'amore di sé in amore di Dio grazie all'amore per il prossimo⁴⁷². Così amare diviene sentire l'essere attraverso le parole, Dio attraverso i sensi: è la conoscenza che si manifesta per la sua razionalità e insieme per la sua passionalità e che dimostra come l'amore sia un'altra cosa perché il suo ordine è differente. È come se all'interno della coscienza individuale

⁴⁶⁷ É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 35.

⁴⁶⁸ Cfr. P 91, 415, 484, pp. 436, 557, 596, e *Pascal a M. e Mme Périer*, 17 ottobre 1651, p. 189.

⁴⁶⁹ Cfr. É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., p. 176.

⁴⁷⁰ Sull'immagine della divergenza centrifuga delle braccia della croce e quindi del passaggio dal sangue e dal dolore alla trasfigurazione della gioia cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., p. 252.

⁴⁷¹ Cfr. É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., pp. 159-160.

⁴⁷² Cfr. P. SELIER, *Pascal et saint Augustin*, op. cit., pp. 140-151.

si possano rilevare due poli 'altri' e identici allo stesso tempo: il *Deus absconditus* e l'*ego absconditus*, perché amare Dio significa forse amare se stessi⁴⁷³.

Il percorso della coscienza si delinea in Pascal a partire da un modello specifico che è quello dell'*honnête homme*⁴⁷⁴. Così da un lato c'è l'unione con Dio dovuta alla grazia, ma dall'altro c'è il cuore, atto della ragione anche nel suo contrapporsi all'intelletto e nella consapevolezza che non si dimostra che si deve essere amati. Il riferimento è alla carità, quell'amore parallelo alla conoscenza; una *voluptas cordis* che vince attraverso la *délectation de la charithé* quella del peccato⁴⁷⁵. Il concorso di cuore e carità sta così alla base della conoscenza di Dio e solo chi lo conosce effettivamente lo ama, sebbene sia così distante il conoscerlo dall'amarlo⁴⁷⁶. Forse quanto lo spazio della fede da quello dell'intelletto: il vuoto pieno di un pensiero supremo rappresentazione di un medesimo amore supremo solo grazie al *cuore*.

Alla distinzione tra corpo e spirito il cuore unisce l'*io* e la molteplicità, la volontà di essere se stessi e l'apertura all'universale per mezzo di una passione. Né ragione né impulso dunque, ma l'una e l'altro ad un tempo: non angelo, né bestia, ma uomo⁴⁷⁷. Una volontà che sa di non poter volere se stessa se non aprendosi all'universale, ma non può volere quest'ultimo senza voler essere se stessa. In essa il cuore non si presenta come antitetico alla razionalità, ma come lo sforzo unificatore della carità che soccorre l'*io*, il quale si apre a sua volta alla propria immensità e si universalizza nella propria intimità. È il cuore che Pascal vede come organo della fede religiosa e dell'intuizione dei principi della geometria⁴⁷⁸, come soluzione della differenza con la ragione più che della scissione da

⁴⁷³ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, op. cit., p. 8.

⁴⁷⁴ Cfr. P 41, 82, pp. 414, 425. Cfr. in proposito P. SERINI, *Pascal*, Einaudi, Torino 1994, p. 94 e É. MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*, op. cit., pp. 100-101. G. MACCHIA, *Il paradiso della ragione*, op. cit., p. 147 presenta invece il modello cui Pascal si opponeva.

⁴⁷⁵ Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal*, op. cit., pp. 78-79.

⁴⁷⁶ Cfr. P 476, p. 585.

⁴⁷⁷ Cfr. P 176, 328, 329, pp. 463-464, 516.

⁴⁷⁸ Cfr. P 478, 479, pp. 585-586.

essa, come qualcosa che va al di là delle passioni dell'anima di Descartes: è una razionalizzazione che rende possibile la scommessa⁴⁷⁹.

Si tratta insomma di un'inferenza tra conoscenza e passione, possibile risoluzione al problema dei *due amori*; perché predisporre all'universale non significa smettere di voler essere se stessi, né abdicare alla propria soggettività – che si esprime anche a partire dall'amore per il sé, inteso come parte di un corpo che è quello di Gesù Cristo –, dato che l'impossibilità di amare ciò che è fuori di noi ci dice di una scelta per il sé anche in quella per Dio. Solo che si tratta di un 'Sé' più elevato, pieno e trascendente, davvero ormai pienamente accessibile⁴⁸⁰. La sfera dell'intimità e quella dell'infinità, l'amore per Dio e amore di sé si uniscono così nel cuore, in cui la conoscenza di Dio è la scoperta di se stessi nell'attesa, mentre l'essere profondo della coscienza di sé è amore, come quello di Dio, che fa dell'uomo una creatura divina capace di imparare ad amare e di donarsi nell'amore. Il problema di Dio e quello dell'uomo finiscono così per coincidere: l'uomo esiste per la coscienza di sé e la sua capacità di dire *io*, ma ciò non gli basta per essere, se non aprendosi ad un amore che lo superi, segreto del suo essere più personale⁴⁸¹. Qui l'amore non è più solamente una passione, ma si è fatto conoscenza, mentre la razionalità, proprio in virtù del suo rapporto con esso si mescola alla passione, quasi che ci fosse una *ratio* intrinseca alla passione stessa che la fa diventare un po' meno *passionale* e un po' più *razionale*, più *conoscenza* e meno *passione*.

Quello di Pascal è solo un caso all'interno di quel vasto orizzonte di pensiero di cui abbiamo delineato solo alcuni aspetti⁴⁸². Tuttavia rappresenta un

⁴⁷⁹ Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, op. cit., pp. 254-256.

⁴⁸⁰ Cfr. P 710, 712, pp. 703-704.

⁴⁸¹ Cfr. É. LECLERC, *Pascal*, op. cit., pp. 64, 67, 69, 100, 171.

⁴⁸² A differenza di Pascal che sembra iniziare la sua analisi sull'amore da una constatazione di tipo 'singolare', ci sarà chi come Leibniz sposterà decisamente il piano gnoseologico. L'amore appartiene per quest'ultimo all'ordine dei fini e si rapporta al Bene, mentre l'interesse è relativo all'ordine dei mezzi. Esiste dunque un certo legame dell'amore con il bene universale; così non solo si può amare perfettamente senza alcun interesse, nonché averne piena soddisfazione, ma anche amare Dio senza rinunciare a se stessi. Ecco l'orientamento verso l'universale che spinge ad interrogarsi sulla possibilità di distinguere l'amore dalla conoscenza. Lo scopo ultimo di Dio non è infatti la felicità delle creature ragionevoli, ma l'ordine dell'universo; cosicché amare diviene prendere coscienza sempre di più delle relazioni che ci uniscono all'altro, al mondo, a Dio e a questa armonia ante-

buon esempio sul senso dato, in linea di massima, all'intera trattazione relativa al problema del 'due amori' nel XVII secolo. E non è solo questo, ma altresì la dimostrazione di come l'amore debba essere inteso come un'azione della volontà e non dell'intendimento; il che significa che l'ignoranza non impedisce l'amore e quest'ultimo può produrre conoscenza: «Qui scet amour [n']ignore nul sçavoir»⁴⁸³. Dunque l'amore non produce solamente conoscenza: è conoscenza. E, d'altra parte, il rapporto amore/conoscenza non si stabilisce sempre nello stesso modo per gli uomini e per le donne⁴⁸⁴.

È la suggestione della quale maggiormente ci serviremo nei capitoli successivi, incentrati proprio sulle particolari riflessioni, circa l'argomento amore e nello specifico sull'amore di sé e l'amore di Dio, di due donne del XVII secolo.

riore a Dio stesso che si manifesta nell'universo e nella storia. L'amore è in definitiva una sorta di virtù che ci riporta al tutto, è la conoscenza del posto dell'io nell'universo e l'accettazione di una tale condizione nel tempo. Sembra perciò non esistere allora distinzione di natura alcuna tra conoscere e amare. Leibniz sostiene innanzitutto che «Dio è la più perfetta, la più felice e, di conseguenza, la più amabile delle sostanze; e poiché il *vero amore puro* consiste nello stato che fa gustare il piacere nelle perfezioni e nella felicità di ciò che si ama, un tale amore deve darci il più grande piacere, di cui possiamo essere capaci, quando Dio ne è l'oggetto. [...] Ed è facile amarlo come si deve, se lo conosciamo come ho detto. Infatti, benché Dio non sia sensibile ai nostri sensi esterni, Egli non cessa d'essere amabilissimo e di procurarci grandissimo piacere. [...] L'amore di Dio ci fa gustare la felicità futura e, benché sia disinteressato, produce di per sé il nostro maggior bene ed interesse, anche quando non lo si cerchi e non si tiene conto che del piacere che dà, senza riguardo all'utilità che produce» (cfr. *PNG*, 16-18, pp. 281-282). Per un approfondimento sul paragone Pascal-Leibniz, cfr. J. GUITTON, *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs*, Aubier, Paris 1951, pp. 100-101.

⁴⁸³ Cfr. L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Honoré Champion, Paris 1993, pp. 503-505.

⁴⁸⁴ Sulle ragioni di una tale posizione, cfr. *ivi*, pp. 511-512.

L'amore, ovunque sia, è sempre il padrone. Esso plasma l'anima, il cuore e la mente, a seconda di ciò che è. La sua piccolezza e la sua grandezza non dipendono né dal cuore né dalla mente che occupa, ma da ciò che è in sé. E sembra davvero che l'amore stia all'anima di colui che ama come l'anima sta al corpo di colui a cui dà vita.

(M. DE SOUVRÉ, marchesa di Sablé,
Maximes, 79)

II.

UN AMORE VELATO DI NERO

II. 1.

Una preziosa penitente: Madeleine de Souvré, marchesa di Sablé¹

Scrivere di una *preziosa* definita *penitente* sembra non avere senso²; ma qui si parla di una donna che, a detta del suo maggiore biografo, ha occupato un posto fra i più rilevanti nella stima dei suoi contemporanei³. Un giudizio che merita allora un'attenzione particolare.

¹ Per la biografia su M^{me} de Sablé le notizie prese in maggiore considerazione sono state reperite sui seguenti testi: V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit.; J. LESAULNIER - A. MCKENNA (a cura di), *Dictionnaire de Port-Royal*, Honoré Champion, Paris 2004, pp. 897-899; F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, op. cit., pp. 927-931. Un bel saggio che contiene numerose notizie biografiche della Sablé è quello contenuto in G. ELIOT, «Woman in France: Madame de Sablé», in *Essays of George Eliot*, a cura di T. Pinney, Routledge & Kegan Paul, London 1963, pp. 52-81.

² Sul nesso preziosismo-devozione si veda J. G. ROSSO, «La conversion de la précieuse», in R. Duchêne (a cura di), *La conversion au XVII^e siècle*. Actes du XII^e colloque du C.M.R. 17 (janvier 1982), Marseille, 1982, pp. 335-343. Ecco un apprezzamento poco lusinghiero sulle donne del tempo che intraprendevano una tale scelta di vita: «Le dame del s. XVII, sfiorita la giovinezza, cercano la pace claustrale; accanto al sentimento estetico è in esse vivo il sentimento religioso, e se sarebbe poco cavalleresco raffrontarle col diavolo che invecchiando si fa eremita, è però lecito supporre che non solo tendenze spirituali e ascetiche contribuiscano a popolar quel luogo di rifugio, bensì in parte ciò si debba alla stanchezza, alla sazietà che col volger degli anni induce la faticosa esistenza cittadina col suo fasto e, più spesso che non si voglia lasciar credere, con gli ardori delle passioni voluttuose. Impallidite adunque sulle gote [...] le rose della primavera, sopravvenuta la grigia stagione dei disinganni, a deluderne le tristezze nostalgiche, a vincerne il tedio grave ecco Port-Royal, asilo alla moda, situato in un remoto angolo di Parigi; ivi le dame tengono circolo visitate dagli amici e dalle amiche d'un tempo; ivi con maggior dose di buon senso e con più serietà d'intenti si coltivano le lettere; ivi si rinnovano sotto certo aspetto i convegni eruditi e piacevoli, ai quali esse, use agli omaggi dei cavalieri e ai dilette dello spirito, mal saprebbero rinunciare» (F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, Streglio, Torino-Genova-Milano 1905, pp. 95-96).

³ Cousin sottolinea come grazie alla sua intermediazione si siano potuti conoscere luoghi e personaggi rilevanti del XVII secolo (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. V-VII).

Nasce nel 1599, Madeleine, in Touraine, quinta figlia dei sette di Gilles de Souvré⁴, marchese e governatore di Courtanveaux, e di Françoise de Bailleul, signora di Renouard, e trascorre la propria infanzia a Tours⁵. I Souvré affidano l'istruzione della loro figlia ai Gesuiti, in particolare al celebre P. Cotton, confessore del re, da cui la fanciulla riceverà la sua prima comunione iniziando ad apprendere il gusto per la devozione e il legame forte con la Compagnia⁶. Mentre i suoi fratelli si dividono tra carriera militare e religiosa, nel 1610 M^{lle} de Souvré si trasferisce a Parigi, dove il padre viene nominato governatore di Luigi XIII. È l'occasione per lei di diventare damigella d'onore di Maria de' Medici; la troviamo così tra le pagine di *Artamène ou le Grand Cyrus* sotto il nome di Parthénie: tanti infatti da questo momento in poi celebreranno le sue doti di spirito; ma altrettanti si scaglieranno contro di lei, condannandone l'ambigua personalità o le diverse manie⁷ delle quali peraltro nel corso degli anni futuri sarà sempre pronta a ridere per prima⁸.

L'esistenza di Madeleine sembra prendere una direzione precisa quando il 9 gennaio 1614, nonostante il suo fidanzamento con il marchese di Fontenay-Mareuil, autore di alcune *Mémoires*, è costretta a sposare appena quindicenne Philippe-Emmanuel de Laval-Montmorency, signore di Boissadaphin e marchese di Sablé, uno dei più devoti servitori della regina⁹. Unione di convenienza non

⁴ Sulle origini della famiglia della marchesa, cfr. É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 73-75.

⁵ Non c'è accordo tra gli studiosi sulla data di nascita di Madeleine: in J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, Nolin, Paris 2002, p. 180 si parla del 1598; in C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», in *Les Belles amies de Port-Royal*, Librairie Académique Perrin et C^{ie}, Paris 1930, p. 32, si fa riferimento al 1599; in J. LAFOND, *Images de La Rochefoucauld*, Puf, Paris 1984, p. 202, viene fornita una spiegazione abbastanza esaustiva del fatto che la marchesa nacque nel 1598 e non nel 1599, come erroneamente scrive il suo più grande biografo Cousin (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 5). Tuttavia anche in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 9, si parla del 1599.

⁶ Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 33; e ancora *Mémoires du P. René Rapin de la compagnie de Jésus sur L'église et la société la cour, la ville et le jansénisme 1644-1669*, par L. Aubineau, t. I, G. Frères et J. Duprey, Paris 1865, p. 29.

⁷ Si tratta di Tallemant des Réaux, il suo più grande contestatore (cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, a cura di G. Mongrédien, t. III, Garnier Frères, Paris 1977, pp. 75-86).

⁸ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 160.

⁹ Curiosa la presentazione che si fa di M^{me} de Sablé come appartenente alla brillante pleiade delle grandi dame del XVII secolo nella quale i mariti sono conosciuti solo per il nome che davano alle loro mogli; e del resto lo stesso marchese di Sablé brillava solo per i meriti della propria fortuna e nascita (cfr. M. DE SOUVRÉ, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, Librairie des Bibliophiles, Paris 1870, p. I).

certo dettata dal sentimento¹⁰; così dopo un piccolo periodo di interessamento il marito la abbandonerà spesso¹¹ finché non si giungerà alla loro separazione definitiva, ma solo dopo aver avuto ben nove figli¹². In un primo momento la marchesa si chiuderà in se stessa, allontanandosi dalla corte e ritirandosi per un certo tempo a Sablé nella dimora che il marito le aveva lasciato; poi si butterà nella galanteria, mostrandosi sensibile alle attenzioni del duca Henri de Montmorency con il quale il rapporto si rovinerà quando l'uomo si invaghirà della giovane regina Anne d'Autriche¹³. I suoi legami sentimentali furono però anche altri: Tallemant des Réaux ci parla di Henri d'Armentières, ma anche del poeta Vincent Voiture.

Nello specifico, e procedendo con ordine, dopo il suo matrimonio la marchesa assunse come direttore spirituale il P. de Sesmaisons, teologo e casuista della Compagnia¹⁴. È il 1615 quando suo padre è nominato maresciallo di Francia e due anni dopo, nel 1617, nascerà la prima figlia di Madeleine, Marie de Laval (religiosa a Saint-Amant de Rouen); momento di gioia in cui ben presto si insinuerà il dolore quando M^{me} de Sablé perderà, nello stesso anno, la madre. Risale invece al 1618 la nascita di Urbain II de Laval, marchese di Boisdauphin¹⁵.

Tra il 1618 e il 1619, dopo un soggiorno a Sablé, Madeleine ritorna a Parigi. La vita nella capitale le dà l'opportunità di frequentare l'hôtel de Rambouillet – «où poètes et gens d'armes se rencontrent pour parler de poésie e de galante-

¹⁰ In J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., p. 181, si parla di «mariage politique, mariage malheureux». Tali toni vengono utilizzati anche in J. LAFOND, *Images de La Rochefoucauld*, op. cit., p. 202.

¹¹ Chi difende la marchesa aggiunge che il marito, non contento di tradirla dopo che la sua bellezza cominciava ad appassire, iniziò a rovinarla (cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 33).

¹² Cousin ci dice che ne ebbe quattro con il marchese: Marie de Laval, religiosa a Saint-Amant de Rouen; Henri, vescovo di Saint-Pol-de-Léon e poi di La Rochelle; Urbain de Laval, marchese di Bois-Dauphin morto nel 1661 e «il bello e bravo Guy de Laval», morto all'assedio di Dunkerque nel 1646 (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 6). Ivanoff conta invece 6 figli e tre figlie (cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 21-22), una delle quali sarebbe nata dalla relazione con Armentières (in proposito, cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», op. cit., p. 76).

¹³ Ecco cosa di lui ci dice C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, vol. III, Gallimard, Paris 1953, p. 68: «[...] l'homme le plus à la mode d'alors, et que les femmes s'arrachaient, avait été son plus illustre servant [...]». Delucidazioni varie su una tale relazione le abbiamo anche in V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 9-10 e B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 155.

¹⁴ Cfr. *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 29.

¹⁵ «qui, de sa famille, ayant la gourmandise, était avec Saint-Evremond et d'Olonne, chevalier de l'ordre des "Costeaux"» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 36).

rie»¹⁶ – diventando velocemente una perfetta preziosa¹⁷, ma soprattutto legandosi molto alla marchesa, padrona di casa, e a sua figlia, nonché ad Anne Doni d’Attichy, contessa di Maure e ad Anne-Geneviève de Bourbon-Condé, duchessa di Longueville, le quali occuperanno da questo momento in poi un posto notevole nella sua vita¹⁸. È qui che Madeleine incontrerà anche Voiture; inizierà ad interessarsi di questioni politiche, partecipando a degli intrighi contro Richelieu¹⁹; si farà conoscere soprattutto perché sarà la prima ad esprimere le dottrine preziose relative al matrimonio²⁰: sarà proprio da un tale luogo insomma che inizierà ad acquistare una grande considerazione per la propria intelligenza vivace e per una certa prontezza di spirito, per la capacità di sorprendere e uno spiccato interesse verso l’originalità²¹. Nel 1620 nasce il suo terzo figlio, Henri-Marie de Laval, futuro vescovo di Saint-Pol de Léon, poi di La Rochelle²²; a quest’ultimo se ne aggiungeranno altri cinque: Madeleine e Armande, Jacques, Philippe e Gilles de Laval, questi ultimi tre morti giovanissimi²³.

¹⁶ J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., p. 181.

¹⁷ «era fra gli astri più fulgidi della “chambre bleu”. [...] L’“hôtel de Rambouillet” le si confaceva mirabilmente ed ivi infatti la de Sablé si rivelava schietto tipo di preziosa cui aggiungeva fascino la predilezione sua dichiarata “pour la haute galanterie à l’espagnole”» (F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel ‘600*, op. cit., pp. 62-63). Si trattava di una forma di preziosismo cui venivano riconosciuti almeno tre grandi meriti: il primo era la costituzione di un tipo di società votato agli ideali della conversazione e della socievolezza; il secondo si esprimeva nel ruolo giocato in rapporto alla riforma del linguaggio; mentre il terzo era l’influenza in seno all’ambito della letteratura (in proposito, cfr. É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 42).

¹⁸ Due gli studi che analizzano l’amicizia di M^{me} de Sablé con queste due donne: per la prima si veda ID., *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance suivies des Maximes de Madame de Sablé et d’une étude sur la vie de Mademoiselle de Vandy*, Librairie de J. Gay, Paris 1863; per la seconda il più volte citato studio di Cousin.

¹⁹ Qualcuno sostiene perfino che quest’ultimo tentò, senza riuscirci, di conquistare il suo cuore (cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Hachette, Paris 1950, p. 77).

²⁰ Cfr. AA. VV., *Manuel d’histoire littéraire de la France*, t. II 1600-1715, Messidor, Paris 1966, p. 154.

²¹ Per ulteriori notizie su tale salotto si veda quanto riportato in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 25-26.

²² «Au cadet, Henri, d’église comme il convient, devait échoir la mitre qu’il porta successivement et assez dignement, semble-t-il, à Saint-Pol, puis à La Rochelle» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 36). Per ulteriori notizie su Henri si veda J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit. ed E. JOVY, *Un fils de M^{me} de Sablé M de Laval évêque de La Rochelle et Phelippes de La Brosse*, Société française d’imprimerie et de librairie, Paris 1916. In N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 87, viene precisato come i giansenisti attribuiranno proprio a M^{me} de Sablé «d’avoir fléchi en leur faveur son fils Henri de Laval, évêque de La Rochelle».

²³ «Cette veuve très consolée était une mère aussi, mère de plusieurs enfants, dont l’éducation était achevée et dont on ne saurait préciser le nombre, quatre, cinq ou neuf, disent les historiens. Je me

Nel 1622 nasce invece Guy de Laval²⁴ che la marchesa ebbe probabilmente dalla sua relazione con Armentières. Tallemant racconta che da questo legame nacque anche una figlia, mantenuta segreta fino alla morte di Gilles de Souvré, nascosta a Port-Royal dove si fece religiosa, ma della quale non si conosce il nome²⁵. Risale a questo stesso anno la separazione definitiva dal marito, il quale si ritirò nei suoi possedimenti anche in seguito ad una disgrazia politica che lo colpì per via del suo ruolo nei complotti di partito di Maria de' Medici: la marchesa divenne così a tempo pieno uno degli ornamenti dell'hôtel de Rambouillet²⁶!

Nel 1626 Madeleine perde suo padre; nel 1632 Henri de Montmorency è decapitato; e nel 1639 anche il marchese d'Armentières muore, ucciso in un duello da Henri de Lavardin di cui aveva sedotto la sorella. Nel 1640 è poi il turno del marchese di Sablé che, dopo aver dilapidato la fortuna della propria moglie, si spegne per un attacco di apoplezia²⁷. Così Chapelain commenta l'avvenimento:

M^{me} la marquise de Sablé est donc veuve et une des plus honnêtes veuves que j'aie jamais connues; elle ne rit, ni ne pleure, et sans grimacer son deuil ni montrer une constance scandaleuse dans un aussi important changement que celui-là, elle garde le vrai tempérament nécessaire pour ne donner aucune prise sur soi [...] L'on

demande si madame de Sablé le savait elle-même au juste» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 35).

²⁴ «Guy, [...], l'enfant chéri de sa mère, aussi beau que vaillant, l'un des compagnons d'armes préférés de Condé, était promis, six ans plus tard, à une mort glorieuse devant Dunkerque, alors qu'il était déjà, à vingt-quatre ans, lieutenant général et l'un des plus brillants officiers du royaume» (*ivi*, p. 36). Su quest'ultimo si veda quanto raccontato da T. DES RÉAUX, «M. De Laval», in *Les Historiettes*, a cura di G. Mongrédien, t. V, op. cit., pp. 174-193, convinto del fatto che si tratti del secondo figlio della marchesa. Tuttavia confrontando le notizie biografiche riportate in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, op. cit., p. 927, si nota come questi venga riconosciuto come il terzo figlio, o almeno il terzo figlio maschio della marchesa.

²⁵ «Sa dernière galanterie fut avec Armentières, petit-fils de la vicomtesse d'Auchy, garçon qui avoit l'esprit vif et qui disoit plaisamment les choses. Elle en eut une fille qui est à Port-Royal, mais cette fille vint durant la vie du mari. Armentières fut tué en duel par Lavardin, mais on disoit qu'il l'avoit tué à terre» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», op. cit., p. 76); potrebbe essere quella Marie de Laval, nata nel 1617.

²⁶ C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 35; in proposito, cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», in *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque du C. M. R. 17 (janvier 1982)*, a cura di R. Duchêne, Marseille 1982, p. 348.

²⁷ «[...] sans lui inspirer de trop vifs regrets» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 35). Ecco cosa leggiamo in B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 169: «Nel 1640 suo marito aveva avuto il buon gusto di morire e lei quello di accogliere la notizia con molta compostezza».

dit que cette condition lui sied si bien que c'est dommage qu'elle ne lui est pas arrivée plus tôt²⁸.

Nel giro di pochi anni Madeleine aveva perso quasi tutti gli uomini che avevano contato nella sua vita. E tuttavia il 1640 è un anno importante per lei perché comincia da questo momento il suo legame con Port-Royal²⁹, grazie soprattutto all'intermediazione di Anne de Rohan, principessa di Guéméné, con la mère Angélique Arnauld. Difficile sostenere con certezza assoluta che nel 1641 M^{me} de Sablé si fosse davvero pienamente convertita sull'esempio proprio della principessa di Guéméné; e di sicuro però il suo proposito di devozione divenne forte, portandola appena due anni più tardi, nel 1643, ad entrare di diritto nella storia del convento giansenista, dando l'occasione ad Antoine Arnauld di pubblicare il trattato *De la fréquente communion*. Lo apprendiamo dalle pagine di René Rapin – un gesuita autore di una *Histoire du Jansénisme depuis ses origines jusqu'en 1664* (1861) e dei *Mémoires du Père René Rapin sur l'Église, la Société et la Cour, la Ville et le Jansénisme, 1644-1649* (1865) –, il quale sostiene che una tale opera scaturì proprio da una conversazione tra M^{me} de Sablé e M^{me} de Guéméné, la prima che aveva per confessore un gesuita, il già citato P. de Sesmaisons, la seconda devota al giansenista Saint-Cyran, che nel 1633 era stato scelto dalla mère Angélique come confessore del convento di Port-Royal a Parigi e che tre anni dopo ne sarebbe divenuto il direttore spirituale. La discussione fu riferita dalle due amiche ai rispettivi confessori finché gli sviluppi non furono sottoposti ad Arnauld il quale rispose attraverso la sua celebre opera. Fu proprio in tale occasione che M^{me} de Sablé rinunciò alla direzione del P. Sesmaisons indirizzandosi verso un agostiniano, il dottore Jacques de Sainte-Beuve³⁰.

²⁸ *Lettres de Jean Chapelain*, par PH. TAMIZEY DE LARROQUE, Imprimerie Nazionale, Paris 1880, t. I, p. 640.

²⁹ Si tratta ovviamente del monastero di Port-Royal a Parigi e non aux-Champs come qualcuno erroneamente sostiene (cfr. F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., p. 62).

³⁰ Un episodio, questo, riportato in vari studi più volte. Ad esempio in C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 40 e in B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 144-145. E in modo del tutto ironico in F. RUFFINI, *Studi sul giansenismo*, op. cit., pp. 131-132: «La Marchesa di Sablé e la principessa di Guéméné, rivali non solo in Corte ma anche in Chiesa, seguivano una pratica sacramentale molto diversa. Quella, che era una delle penitenti del gesuita Padre

Al difficile momento religioso – nel 1640 veniva pubblicato postumo l'*Augustinus* di Giansenio, condannato dall'Inquisizione nel 1641 e da Urbano VIII nel 1642, anno altresì della morte del cardinale Richelieu – si affiancarono in Madeleine anche numerosi problemi familiari in cui brevi risultarono i momenti di serenità, come ad esempio nel 1644 quando suo figlio Guy sposò segretamente Marie Séguier, figlia del famoso cancelliere, grazie anche alla complicità di sua madre, del cardinale Mazzarino, successo a Richelieu, e di Louis de Bourbon, principe di Condé³¹. Nel 1646 infatti la marchesa perde proprio Guy, ucciso all'assedio di Dunkerque all'età di appena 24 anni, il giovane figlio che amava con una particolare tenerezza, quello su cui aveva riposto le sue più grandi speranze³². E questo non è ancora abbastanza perché impoveritasi è costretta a vendere Sablé e a lasciare il suo palazzo in Faubourg Saint-Germain. Conoscerà così anche la povertà a causa di un processo che le intenteranno alcuni dei suoi figli per assicurarsi la residenza paterna³³ dalla quale la marchesa sarà costretta a separarsi nel 1648. Si installa perciò insieme alla contessa de Maure in un appartamento in Place Royale³⁴. È qui che inizierà a ricevere molti amici sulle orme della tradizione di quell'hôtel de Rambouillet che dopo la morte della padrona di casa era stato quasi del tutto dimenticato³⁵.

De Sesmaisons, si confessava molto di frequente e non si faceva poi scrupolo di andare a ballare il giorno stesso della comunione. L'altra, invece, ch'era una delle penitenti del Saint-Cyran, si confessava molto di rado e si scandalizzava della facilità con cui la rivale si accostava al sacramento della eucaristia. Le due recarono, donnescamente, i loro piati innanzi ai rispettivi confessori; e così la piccola bega di penitenti si trasformò in una grossa polemica di confessori. [...] La controversia assurse anzi a tale importanza, e valse siffattamente a dare un improvviso rilievo alla corrente giansenistica, che il Duca de La Rochefoucauld amava qualificare quelle due donnette, che vi avevano fornito l'esca, addirittura come *les fondatrices du Jansénisme*.

³¹ Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 36.

³² Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 21.

³³ Cfr. *MdS à M. D'Avaux (3 juillet 1665)*, in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 79.

³⁴ Lo apprendiamo dalle pagine di Ivanoff in cui si racconta come in tale luogo la marchesa si circondò di una società brillante. Non bisogna quindi fidarsi della massima ad essa attribuita secondo cui: «Il faut une grâce pour quitter le monde, mais il n'en faut point pour le haïr», perché nessuno sembrava aver amato il mondo più della marchesa (cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 27).

³⁵ Mademoiselle ci racconta come la contessa de Maure e M^{me} de Sablé passassero il tempo in questo luogo (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 50-52).

E tuttavia questi sono anni poco tranquilli anche dal punto di vista politico. È infatti il periodo della Fronda³⁶ durante il quale la marchesa rimarrà fedele al re e alla regina nonché a Mazzarino; in proposito, il legame con quest'ultimo si fortificherà quando Madeleine interverrà tentando di far decadere il progetto di matrimonio di Louis-Armand de Bourbon, principe di Conti, con una delle nipoti del cardinale, Anne-Marie Martinozzi (forse nell'anno 1650³⁷). In realtà nel 1654 i due si sposeranno ugualmente, tuttavia Mazzarino ringrazierà comunque la marchesa conferendole una pensione³⁸. Per un breve periodo quindi M^{me} de Sablé lascerà Parigi per rifugiarsi da René Longueil (1649), signore di Maisons, uno dei presidenti al Parlamento di Parigi, di cui sosterrà le ambizioni politiche³⁹; e tuttavia un tale distacco, non solo fisico, ma anche di intenti, non le impedirà di guardare con stima ai suoi amici del partito avverso, come M^{me} de Longueville e la stessa contessa de Maure⁴⁰. Nella vita pubblica e in quella privata, dalla Fronda alla restaurazione dell'autorità reale e nonostante l'avanzare della vecchiaia e le sue sciagure familiari, M^{me} de Sablé aveva dato prova non solo di coraggio⁴¹ e di autonomia intellettuale, ma anche di grande equilibrio⁴². Così passata la guerra civile, che non le aveva tolto un solo amico, cominciò di nuovo a raccoglierti tutti intorno alla propria dimora, iniziando a sviluppare ancora di più quella scelta di vita che la porterà a cercare sempre una possibile via di intermediazione e conciliazione, specie nelle vicende religiose che la attenderanno di lì a poco a Port-

³⁶ Sul particolare ruolo delle donne nella Fronda si veda CH.-L. LIVET, «Les femmes de la Fronde», in *Revue Européenne*, t. III, Bureaux de la Revue Européenne, Paris 1859, pp. 529-551; 726-758. E sul contributo della marchesa, cfr. AA. VV, *Manuel d'histoire littéraire de la France*, op. cit., p. 150.

³⁷ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 32.

³⁸ «Et lorsqu'enfin, en 1650, les princes furent emprisonnés, elle, secrètement de leur parti, amie très tendre de la duchesse de Longueville, s'entremît, pour les faire élargir, auprès de Mazarin dont elle recevait une pension» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 41).

³⁹ J. LAFOND, *Images de La Rochefoucauld*, op. cit., p. 205. In proposito Cousin, nel sottolineare l'insinuazione di Tallemant secondo cui c'era una relazione tra i due, replica con queste parole: «[...] il suffit de répondre que M^{me} de Sablé avait alors cinquante ans: elle était agréable encore, mais la saison des amours était depuis longtemps passée» (V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 30).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 31-32.

⁴¹ Anche la mère Angélique la lodava per una tale dote [cfr. *La mère Angélique à MdS* (27 gennaio 1656), III, pp. 170-171]. Ma non tutti erano soliti sottolineare il coraggio della marchesa, specie durante le persecuzioni gianseniste (cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 78).

⁴² Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 157.

Royal⁴³. Eppure famiglia, religione e politica non distoglieranno mai Madeleine dalla sua più interessante occupazione: frequenterà infatti di tanto in tanto *les Samedis de M^{lle} de Scudéry*⁴⁴, ma soprattutto la piccola corte del palazzo di Lussemburgo sviluppatasi intorno ad Anne-Marie Louise d'Orléans, duchessa di Montpensier, detta la Grande Mademoiselle, e figlia di Gaston d'Orléans, in cui la marchesa prenderà parte a tutti i divertimenti letterari. Questa specifica frequentazione gli varrà un ritratto, dai numerosi controsensi ma anche pieno di altrettante buone qualità, proprio grazie alla penna di quest'ultima nell'*Histoire de la princesse de Paphlagonie* (sempre sotto il nome di Parthénie)⁴⁵.

Nel 1652 Madeleine lascia Place Royale e mette su casa nei pressi di Port-Royal, in via Saint-Thomas d'Aquin nel Faubourg Saint-Jacques. Dopo qualche periodo passato nel monastero decide di chiedere alle religiose il permesso di installarsi tra le mura del convento. In un primo momento la mère Angélique si dimostra contraria⁴⁶, poi però accetta la presenza della marchesa⁴⁷. Così tra il 1653 e il 1654, come già altri laici, uomini e donne, prima di lei avevano fatto, si fa costruire un alloggio in via de la Bourbe, vicino Port-Royal, di fronte al padiglione di M^{me} de Guéméné. Abita il primo piano e lascia alle religiose il piano terra⁴⁸. Erano passati circa tredici anni dalla sua conversione⁴⁹, anche se non è possibile stabilirne dal 1640 al 1659 la datazione precisa. Per quanto riguarderà invece i motivi di tale scelta Tallemant la spiegherà con la perdita del suo ultimo amante Armentières; ma non va dimenticato che probabilmente essa rimase molto colpita

⁴³ Sul perché la scelta cada proprio su Port-Royal, cfr. *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., pp. 173-174.

⁴⁴ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 38.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 39; 48-53.

⁴⁶ Cfr. J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., p. 182.

⁴⁷ Cfr. *La mère Angélique à MdS (11 marzo 1653)*, II, pp. 292-293. In proposito si vedano le notizie riportate in J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., p. 182 e N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 66-67.

⁴⁸ È la mère Angélique la prima a scriverle dopo il suo trasferimento [cfr. *La mère Angélique à MdS (9 febbraio 1653)*, II, p. 276]. Ancora, in C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 46, leggiamo: «Par contrat, elle stipula que, de son appartement, une tribune aurait vue directe sur le cœur afin qu'elle pût de là assister aux offices».

⁴⁹ Tredici anni in cui dal suo appartamento a Place Royale «elle exerça un magistère de femme du monde accomplie: "personne n'a porté la politesse à un plus haut point de perfection", remarquait l'abbé d'Ailly, le futur éditeur de ses Maximes. Et Gourville constatait d'autre part que, passer par son salon "était à un jeune homme un titre pour entrer dans le monde"» (*ivi*, pp. 38-39).

dalla morte del figlio, nonché provata dalle difficoltà finanziarie che conobbe dopo quella del marito. Se a ciò si aggiunge lo scorrere del tempo, che la vedeva ormai avvicinarsi ai cinquant'anni tormentata da una grande paura di morire⁵⁰, in un periodo in cui il giansenismo diventava un 'rifugio alla moda' tra molti intellettuali⁵¹, ecco una miscela esaustiva che la portò a gettarsi tra le braccia di un tale gruppo religioso.

II. 1. 1. Dall'hôtel di Rambouillet al monastero di Port-Royal

Con l'avvicinarsi della vecchiaia M^{me} de Sablé si trasferisce nel Faubourg Saint-Jacques nei pressi di Port-Royal a Parigi⁵². È il 5 febbraio 1656 quando viene stipulata una convenzione tra le religiose dell'abbazia del convento giansenista e la marchesa⁵³ che regola un tale rapporto specificando le condizioni di convivenza. L'installazione di M^{me} de Sablé nel convento è il risultato di antiche amicizie: M^{me} de Guéméné⁵⁴, e gli Arnauld, Robert d'Andilly, la mère Agnès e la mère Angélique⁵⁵.

⁵⁰ *La mère Angélique Arnauld à MdS (du samedi)*, in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 130.

⁵¹ Cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 350.

⁵² N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 44.

⁵³ Quando M^{me} de Sablé si stabilisce a Port-Royal ha 57 anni, età in cui, secondo Saint-Evremond, «la dévotion devient le dernier de nos amours» (cit. in M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, Laffont, Paris 1965, p. 84).

⁵⁴ «La princesse de Guéméné a amené à Port-Royal une autre pénitente, la marquise de Sablé. Ce fut l'une des précieuses de l'hôtel de Rambouillet "tirant le fin du fin de toute chose"; son esprit, disait un de ses admirateurs, "fait un étrange fracas dans le monde"» (*ibidem*).

⁵⁵ In proposito si veda J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., pp. 180; 182. Qui viene riportato quanto esposto da Mesnard a proposito di tale residenza: «l'un en saillie à l'extrémité ouest du bâtiment parallèle à la rue de la Burbe, comportant une cuisine, une montée et trois petites chambres, "l'une sur l'autre", avec leurs garde-robes, autrement dit trois étages, évidemment destinés au personnel. L'autre corps de logis, que la maîtresse des lieux, sans aucun doute, se réservait et où elle tenait son "salon", formait le dessous de chapitre, c'est-à-dire de la salle capitulaire de l'abbaye, [que l'on peut encore voir aujourd'hui]. On y trouvait une grande chambre avec une petite à côté, une autre chambre, une garde-robe et une chambre plus petite à côté. Au-dessus, des greniers» (*Chronique de Port-Royal*, 40, 1991, p. 225). E ancora in proposito: «Mme de Sablé a prévu, par contrat, qu'une fenêtre de son logis devra ouvrir directement sur le chœur de la chapelle, afin qu'elle puisse assister aux offices sans quitter sa chambre. "C'était, écrit Agnès Arnauld, afin de lui ôter l'appréhension qu'elle avait de gagner du mal dans les églises"» (M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., p. 85).

Quando Madeleine si ritira a Port-Royal il momento religioso non è di certo dei più floridi perchè Antoine Arnauld viene processato in Sorbona dopo l'apparizione della prima *Provinciale*⁵⁶. Nel 1653 il nuovo papa, Innocenzo X, successore nove anni prima ad Urbano VIII, aveva condannato 'le Cinque proposizioni' attribuite a Giansenio come eretiche nella bolla *Cum occasione*. Mazzarino infatti, all'indomani della sua elezione, dovette superare ben altre difficoltà che quelle religiose con le due Fronde, il che fece calmare per qualche tempo la tempesta. E la condanna del giansenismo sarebbe risultata definitiva se Arnauld non avesse escogitato la distinzione tra 'il diritto e il fatto': sulla questione del diritto le cinque proposizioni risultavano condannabili, ma di fatto non veniva provato che esse si trovassero realmente nell'*Augustinus*, in quanto, a detta del teologo, si trattava per lo più di una sintesi del pensiero di Giansenio. Nel 1656 ci sarà così la seconda condanna del giansenismo da parte della chiesa di Roma, questa volta con la bolla *Ad sacram* di Alessandro VII, cui seguirà appunto la già citata censura ed espulsione di Arnauld dalla Sorbona.

Nonostante la precaria situazione la marchesa trova nella sua dimora a Port-Royal – aperta da un lato sulla strada e dall'altro sul convento⁵⁷ – il mezzo per lavorare alla salvezza della propria anima, perseguendo allo stesso tempo la passione per la frequentazione della corte e il suo sogno di santità⁵⁸. Non una convivenza da 'separata in casa' dunque, come si potrebbe pensare, perché Madeleine, pur continuando a coltivare amicizie e interessi precisi, si sottomise realmente alla regola di Port-Royal, partecipando perfino agli esercizi spirituali delle religiose. Il suo confessore fu Antoine Singlin, seguace di Saint-Cyran e cappellano di Port-Royal⁵⁹, e nei momenti di forte devozione essa non esitava a chiude-

⁵⁶ Non se ne hanno le prove, ma è quasi certo che il salotto costruito dalla marchesa all'interno delle mura del convento rappresentò uno dei centri di distribuzione di tali lettere (cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 48).

⁵⁷ Una suggestione che tanti utilizzano per connotare l'esistenza della Sablé (cfr. ad esempio, C.-O. STIKER-MÉTRAL, «Le salon de la Marquise de Sablé: entre le monde e le cloître», in *Narcisse contrarié: l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, op. cit., pp. 217-256).

⁵⁸ In realtà non ha abbandonato il suo secolo lo ha solo trasportato con sé nel convento (per tali suggestioni si veda M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 350).

⁵⁹ Sul suo carattere, cfr. *La mère Angélique à MdS (6 marzo 1657)*, III, pp. 362-365.

re la porta a tutti per far posto a quell'anelito divino che, dopo le difficoltà della sua vita, aveva deciso di mettere al primo (?) posto. Poco importa se secondo Rapin erano state soprattutto ragioni economiche a spingerla al trasferimento a Port-Royal, perché le suore del convento, ansiose di accattivarsela, avrebbero imparato presto a sopportare le numerose manie che le attendevano, visto che la marchesa sarebbe riuscita a conquistare numerose simpatie per la sua attenzione verso la causa giansenista⁶⁰.

Ma come riuscire a tenere un occhio sulla corte dalle mura di un monastero come quello di Port-Royal? Per quell'epoca la via migliore era quella della conversazione, quindi di un salotto letterario. Sul modello di tante altre istituzioni del periodo la marchesa non rinunciò a nulla, concedendosi di invitare all'interno dei propri appartamenti, d'accordo con le religiose, numerosi spiriti del tempo⁶¹. La presenza poi di una tale vastità di visitatori, e quindi dei loro molteplici interessi, è l'indice degli stessi della marchesa che la portarono ad accogliere tutti tra le mura della sua abitazione, indipendentemente da formazione, ideali etici e politici. Perché a Port-Royal si parlava davvero di tutto: teologia, politica, fisica, metafisica, morale, cucina, medicina. La padrona di casa poi era aperta anche ad altre culture: amante della Spagna e dell'Italia, ad esempio, di cui conosceva lingue e tradizioni⁶².

Ce lo conferma colui che dal dicembre 1658 fino alla morte le sarà sempre accanto: il dottore Noël Vallant (1632-1685)⁶³, suo medico personale, ma soprattutto un vero e proprio segretario; con lui anche M^{lle} de Chalais, anziana dama di compagnia della marchesa, e il personale necessario ai suoi ricevimenti (perfino

⁶⁰ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 170.

⁶¹ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 88, ci dice: «Elle voyait, au reste, des gens d'esprit de toute sorte et de toute robe, et même des ennemis de ses amis, s'ils l'amusaient».

⁶² Cfr. M. GOUGY-FRANÇOIS, *Les grands salons féminins*, Nouvelles Éditions DePRESSE, Paris 1965, p. 20.

⁶³ Non si trattò del solo medico che ebbe al suo fianco; precedentemente ci furono Hippolyte-Jules Pilet de la Mesnardière (1610-1663) e Pierre Costar (1603-1660). In proposito si veda M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 351; mentre per una biografia accurata su Vallant, cfr. P.-É. LE MAGUET, *Le monde médical parisien sous le Grand Roi, suivi du portefeuille de Vallant, conseiller du Roi, médecin de S. A. R. Mme de Guise et de Mme La Marquise de Sablé*, A. Moloine Éditeur, Paris 1899, pp. 441-460.

un cuoco). Non che la presenza di un medico fosse il segno della venerazione della marchesa verso una tale categoria – come si evincerà dal suo *Discours contre les médecins* –, ma il giusto premio per i posteri che proprio grazie a Vallant ebbero l'occasione di conoscere tanto della vita del XVII secolo; a lui si deve infatti una raccolta di manoscritti, presenti nella Biblioteca Nazionale sotto il nome di *Portefeuilles Vallant*: quindici volumi che raccolgono indicazioni utili per riflettere sulla società del periodo e nello specifico sugli orizzonti culturali della Sablé e della sua istituzione letteraria, fucina di autori e opere dal rilievo notevole⁶⁴. Vallant dunque

non le avrebbe certo impedito di morire, ma [...], conservando la viva traccia delle sue occupazioni – lettere, argomenti di discussione, giochi letterari, versi –, la avrebbe preservata dall'oblio⁶⁵.

Amante delle grandi riflessioni la padrona di casa non poteva che produrre essa stessa di specifiche. Nel 1660, anno della condanna delle *Provinciales*, mette in circolazione *L'éducation des enfants* con il titolo di *Pour les Enfants qu'on ne veut pas faire étudier à fond*, in cui il paragrafo finale è un'aggiunta fornita da La Rochefoucauld nel corso dello stesso anno⁶⁶. Nello stesso periodo Arnauld è costretto a nascondersi e si serve proprio di M^{me} de Sablé come intermediaria per comunicare il senso della sua *Grammaire* ai professori dell'Académie Française, finendo per sottoporle due anni più tardi il discorso in testa alla prima edizione della *Logique de Port-Royal* che sarà pubblicata nel 1661. Il modo particolare della marchesa di condurre le proprie amicizie faceva parte di certo dello spirito del tempo che aveva conferito ad un tale legame una posizione preponderante. Così

⁶⁴ Il suo merito fu quello di aver lasciato «un des plus beaux ensembles que nous possédions sur le XVII^e siècle: conversations, souvenirs, récits, lettres, billets, papiers de toutes sortes, réunis dans quinze volumes de la Bibliothèque nationale, sous le nom de "Portefeuilles Vallant"» (J. LESAULNIER, *Images de Port-Royal*, op. cit., p. 184).

⁶⁵ B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 173.

⁶⁶ Cfr. *La Rochefoucauld a Jacques Esprit*, in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Œuvres complètes*, a cura di L. Martin-Chauffier, Gallimard, Paris 1964, p. 608.

dopo lo scritto sull'educazione apprendiamo, attraverso una lettera di ringraziamenti di d'Andilly, della riflessione di M^{me} de Sablé su *L'amitié* (1661).

Questo è l'anno della morte della mère Angélique; ed è altresì quello della tempesta per la mancata firma del Formulario⁶⁷. Con la bolla *Ad sacram* del 1656 Alessandro VII aveva riaffermato la condanna delle 'Cinque proposizioni' di Giansenio, mentre Arnauld e i suoi seguaci si ostinavano a perseguire la distinzione tra il 'diritto' e il 'fatto'. Per questo, nel 1661, venne imposto da parte della chiesa di Roma l'obbligo alla firma di un Formulario, attraverso il quale ci si sottometteva alle direttive di Innocenzo X prima e di Alessandro VII poi. Poiché tale firma tardava a giungere, il 25 luglio il luogotenente civile e il procuratore del re visitavano le abitazioni di M^{me} de Sablé e dei suoi vicini e il 18 agosto venivano murate le porte che da tali dimore conducevano al convento, in particolare la tribuna dalla quale la marchesa assisteva alla messa. Madeleine non perde tempo e scrive subito alla regina madre, con cui aveva mantenuto un certo legame, per fare revocare l'ordine, ma quest'ultima non riesce ad ottenere nulla dal re. Le religiose comprendono che è arrivato il momento di abbandonare la loro protettrice e di invitarla a lasciare Port-Royal. M^{me} de Sablé si trasferisce così per qualche mese in una maison d'Auteuil, mentre una nuova perdita si fa strada nella sua vita: quella del figlio Urbain. E tuttavia la donna non si rassegna e secondo lo spirito e la voglia dei tempi migliori si impegna ancora di più per la riconciliazione religiosa lavorando per la pace della Chiesa⁶⁸. In tali disegni non aveva però fatto i conti una volta di più con la sorte avversa che nel 1662 la portò a provare grande tristezza per la morte di Pascal⁶⁹. Sarà stato probabilmente anche un tale av-

⁶⁷ In relazione a tale vicenda si veda quanto riportato da V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 234-236. Nello specifico riguardo alla marchesa si dice: «On pense bien que la sage marquise de Sablé fut toujours d'avis de la signature pure et simple [...]».

⁶⁸ Anche se il suo impegno risultò inferiore rispetto a quello di M^{me} de Longueville (in proposito, cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 81).

⁶⁹ In J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 188, è riportata la lettera che la mère Agnès Arnauld scrisse a M^{me} de Sablé tre giorni dopo la morte di Pascal per consolarla della perdita di una tale persona cara: «"Pourriez-vous croire, ma très chère sœur, que je fusse insensible à la perte que vous avez faite?" C'était, [...] "une personne qui vous honorait, non pas comme tant d'autres qui ne considèrent que ce que vous méritez par des qualités singulières, mais qui vous regardait par les yeux de la foi, ce qui lui donnait un zèle et un amour pour votre âme qu'il aurait voulu servir aux

venimento a condurla ad una forma di esasperazione tale per la quale alla fine dell'anno ordinò di abbattere il muro che separava il monastero dai suoi appartamenti; fortunatamente la mère Agnès le scrisse per invitarla a farlo nuovamente murare, impaurita per il significato che un tale gesto avrebbe potuto assumere nel particolare contesto in cui si trovavano le religiose.

La morte sembrava davvero perseguirla in tutto e per tutto e quasi sempre sfiorarla; sarà stato per questo che tanti la rimproveravano proprio per la sua paura di morire. Del resto come biasimarla: familiari o amici non faceva differenza, era sempre in agguato. E nonostante nel 1663 anche la contessa de Mauvre la lasciasse, la marchesa sembrava continuare la sua lotta, tentando di portare Arnauld a scrivere al papa per informarlo sulla questione di fatto della quale male o poco risultava esserlo, ma l'uomo rifiutò. Altre vie intraprese per perseguire la possibile riconciliazione, soprattutto organizzando incontri tra uomini dagli ideali opposti, ma in cambio ottenne solo di sentirsi dire che troppo ascoltava gli avversari.

Dopo la morte della mère Angélique, nel 1664, dodici religiose vengono private dei sacramenti e disperse; fra queste c'è anche la mère Agnès. Nuove paure assalgono la marchesa perché anche le sue guide spirituali, o comunque coloro che finora l'avevano sostenuta, ormai non ci sono più; Madeleine si trova così ancora in una casa situata ad Auteuil. Nel 1665 però ritorna a Port-Royal, almeno finché nel monastero dimorano le religiose della Visitazione installatesi nel 1664. Nonostante il luogo non fosse dei migliori per continuare ad interessarsi alle vicende religiose, la marchesa ci provò comunque credendo davvero di poter fare qualcosa per i giansenisti. E tuttavia fu costretta, trovandosi a Port-Royal, a confessarsi con M. Chamillard che l'arcivescovo aveva piazzato proprio nel convento⁷⁰: d'Andilly l'accuserà per questo di familiarizzare con il nemico⁷¹, anche

dépens de sa vie. Et c'est ce qui vous fait ressentir cette solitude terrible, de vous voir délaissée d'un ami si fidèle qui ne laisse point on semblable après lui"».

⁷⁰ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 86: «La Paix de l'Église fut une grande satisfaction pour Mme de Sablé. J'ai dit qu'une part de l'honneur et des félicitations lui en revint. [...] Dans l'intervalle de la persécution, elle ne s'était pas seulement distraite, elle avait pactisé avec l'ennemi [...]».

se Madeleine testimonierà fortemente la sua fedeltà a Port-Royal e alla sua causa assecondando M^{me} de Longueville nelle trattative che porteranno alla Pace della Chiesa nel 1668. Una pecca forse solo il suo rifiuto ad assumere posizioni estreme; e tuttavia M^{me} de Sablé era fatta così.

Dunque anche lontano da Port-Royal il suo impegno per la causa religiosa non si interruppe. Nel 1667 la vediamo lavorare per riconciliare la Santa Sede con i quattro vescovi che si erano rifiutati di firmare il Formulario; ottiene così da suo figlio, Henri de Laval, che diciannove vescovi scrivano al papa per perorare la causa dei quattro refrattari e si arriverà, con alterne vicende, alla Pace. L'anno successivo, il 1669, anche le suore la firmano sollecitate da Arnauld: le due abbazie di Port-Royal vengono separate; Dorothée Perdreau è eletta superiora del convento di Parigi e M^{me} de Longueville, per tutta risposta, si fa costruire un alloggio aux-Champs, seguita da Catherine-Françoise de Bretagne, M^{lle} de Vertus, d'Andilly, Jean Hamon e René-Bernard-Renaud, cavaliere di Sévigné. M^{me} de Sablé, che non gradisce l'aria malsana, rifiuta di seguirli e si trasferisce da suo fratello in rue des Petits-Champs. Sfortunata anche in tale scelta lo perde nel 1670 ed è così costretta a fare ritorno a Port-Royal.

È in questo stesso anno che esce la prima edizione dei *Pensieri*; ma ormai la Sablé è anziana e non abbandona quasi mai la sua camera; nonostante ciò c'è ancora chi sostiene che

cette marquise est l'oracle que toute la Cour consulte⁷². [...] Tout la Cour va chez elle: Monsieur le Prince, Monsieur le Dauphin. Elle a grand cœur, grand esprit⁷³.

⁷¹ Anche Sainte-Beuve non le risparmiò un tale giudizio: «Dans l'intervalle de la persécution, elle ne s'était pas seulement distraite, elle avait pactisé avec l'ennemi; elle n'avait pas rompu avec M. Chamillard: la peur fait faire bien des choses» (*ivi*, p. 86).

⁷² J. LESAULNIER, *Port-Royal insolite. Edition critique du Recueil de choses diverses*, Klincksieck, Paris 1992, 116 V°, p. 335.

⁷³ *Ivi*, 297 V°, pp. 537-538.

E che

Elle estoit l'arbitre de toutes les pieces d'esprit. Tout le monde la consultoit. Tout le beau monde la consulte encore⁷⁴.

È lei che fa scegliere Jean-Baptiste Denis per insegnare le scienze al Delfino; è lei che consiglia al duca Philippe d'Orléans, fratello di Luigi XIV, di studiare la morale e la politica; è a lei che Paul Pellisson Fontanier confessa la sua conversione; è lei che rivede il *Traité de la comédie et des spectacles* del principe de Conti e soprattutto le *Mémoires* e le *Maximes* di La Rochefoucauld. Così il tempo passa ormai inesorabile e, nonostante le sue esigenze e i suoi capricci, colei che aveva un grande cuore e un grande spirito sembra essere diventata un po' più penitente, rassegnata e tranquilla. Gli ultimi anni della sua vita sembrano essere offuscati da ulteriori difficoltà⁷⁵, ma la marchesa non pare ormai più farci caso: del resto il destino più e più volte le aveva fatto comprendere come andasse il mondo. Nel 1678 la sua intensa vita si conclude proprio a Port-Royal, laddove davvero si era potuta definire tale. Aveva ordinato nel suo testamento di essere sepolta come una persona del popolo nel cimitero di Saint-Jacques de-Haut-Pas. Proprio chi aveva in vita continuamente sfuggito l'aria malsana, il contatto con gente sconosciuta, il contagio, chiese per la sua morte di avere ciò che da viva non avrebbe mai accettato⁷⁶. E soprattutto moriva, come qualcuno ha sostenuto, nello stesso momento in cui stava per scoprire il segreto dell'immortalità⁷⁷. Ad officiare le esequie è M. de Sacy; e Jean Lafond, nel raccontare della sua morte in relazione al *Necrologio* di Port-Royal, sottolinea la poca attenzione che fu data all'evento⁷⁸,

⁷⁴ *Ivi*, 333 V°, p. 578.

⁷⁵ «En 1672, elle se plaint à Gourville de n'avoir plus ni portier ni laquais et de ne pouvoir lui offrir qu'un dîner "fort chétif"» (J. LAFOND, *Images de La Rochefoucauld*, op. cit., p. 207).

⁷⁶ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 598.

⁷⁷ Cfr. M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., p. 85.

⁷⁸ «Ce même jour 1678, mourut Dame Madeleine de Souvré, veuve de Messire Philippe de Laval, marquis de Sablé, amie très-particulière et bienfaitrice de nôtre Maison de Paris, où elle s'était fait bâtir le corps de logis, qui est au bout du chœur, et dont le chapitre fait partie. C'est dans cet appartement qu'elle a fini ses jours, à l'âge de soixante et dix-neuf ans. Elle a eu sa sépulture dans le ci-

spiegata a sua volta da Sainte-Beuve con i tormenti continui che la marchesa aveva dato alle religiose, ma soprattutto per via di quelle tante lettere che si erano scambiate in vita e che quindi rendevano vani in occasione della sua morte tanti giri di parole⁷⁹. Nessuna menzione si legge in tale scritto riguardo al salotto letterario e solo dopo la sua morte, grazie all'abbé Nicolas d'Ailly, postume verranno pubblicate le sue *Maximes*⁸⁰.

II. 1. 2. «Arbitro» e «oracolo» del XVII secolo⁸¹

In M^{me} de Sablé insomma filosofia, etica, religione e politica erano le preoccupazioni della vita di ogni giorno. E ciò finiva per consegnarci della marchesa un'immagine particolare: spartiacque e spugna del XVII secolo; emblema di tutte quelle donne che nel Seicento avevano fatto del desiderio di cultura la loro primaria aspirazione da sviluppare al massimo delle proprie potenzialità e senza tener conto di niente e nessuno. Così qualcuno scrisse che Madeleine

fut le modèle de la femme aimable et distinguée du XVII^e siècle⁸²,

metiere de la Paroisse de saint Jacques-du-haut-pas, comme son humilité le lui avoit fait ordonner par son testament» (cit. in J. LAFOND, *Images de La Rochefoucauld*, op. cit., p. 201).

⁷⁹ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 68.

⁸⁰ «Elle mourut, dit l'abbé d'Ailly, au moment même où elle allait trouver le secret de ne pas mourir. Du moins, quand elle reconnut que c'était vraiment l'heure, sut-elle la regarder en face, et soutenue sans doute par les prières des saintes qui l'avaient aimée, elle transforma son exquis savoir-vivre en courageux savoir-mourir. Non loin de la tombe où reposait la Mère Angélique, dans cet appartement du faubourg Saint-Jacques qu'elle avait illustré, Madeleine de Souvré, dame de Sablé, s'éteignit, pieuse et résignée, le 16 janvier 1678. Par testament, ne craignant décidément plus là de contagion, elle avait demandé qu'on l'enterrât, parmi les pauvres, dans le cimetière de la paroisse Saint-Jacques. "Voilà une chose qu'elle n'aurait pas faite de son vivant", dit-on dans le monde en apprenant cette disposition, qui montrait, malgré tout, qu'en notre marquise la grâce avait eu le mot suprême, et qu'on pouvait avec confiance chanter pour elle la dernière absoute à Port-Royal des Champs» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., pp. 56-57).

⁸¹ «"Arbitre" et "oracle" sont certainement les mots qui définissent le mieux la personnalité de cette femme qui a exercé un très grand ascendant sur ses contemporains, avec lesquels elle poursuivit pendant plusieurs décennies cet art de la conversation, dont le modèle français restera les *Essais* de Montaigne, un livre que la marquise ne cessera de relire et d'apprécier» (J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 184). Si tratta degli aggettivi che abbiamo già ritrovato in ID., *Port-Royal insolite. Edition critique du Recueil de choses diverses*, op. cit., 116 V°, p. 335; 333 V°, p. 578.

servendo da stimolo anche a persone che andavano al di là del suo particolare preziosismo semigiansenistico, raffinato e allo stesso tempo pavido⁸³.

La duplicità di una tale esistenza, a metà tra la mondanità dei salotti parigini e della corte e l'austerità del convento giansenista, rendeva difficile altresì la delineazione di una tale personalità che difficilmente era riuscita a rimanere in disparte dato lo scenario storico-politico del periodo. La fine delle guerre civili, il regno di Enrico IV, la reggenza, Luigi XIII e i due cardinali, Richelieu e Mazzarino, la presa del potere da parte del Re Sole: non si trattava certo di sintomi di un'epoca pacifica né pacificata; eppure M^{me} de Sablé riesce a conquistare proprio per questa sua capacità di rimanere, allo stesso tempo, dentro e fuori tutto ciò, riuscendo ad instaurare una collaborazione forte tra mondanità e letteratura⁸⁴.

Viene da chiedersi tuttavia perché questa donna decise di operare proprio al di qua del recinto di Port-Royal. Rapin riconosceva in tale scelta ragioni mondane, un certo gusto per la novità, il desiderio di distinguersi⁸⁵. Perché la marchesa parlava di spirito, cuore, virtù e vizi, costumi, gusti e debolezze, ma soprattutto di galanteria – quella che aveva conosciuto dagli spagnoli e nelle pagine dei romanzi francesi – e di religione – alla quale aveva scelto di dedicarsi con attenzione e costanza⁸⁶. Così, ferrata in teologia, lettrice assidua di sant'Agostino, anche se molto incerta sulla sua fede in cui cercava di mettere pace tra gli amici giansenisti e i rivali molinisti, un giorno discuteva di morale cartesiana, un altro innalzava la sua critica contro i medici praticando una vera e propria medicina empirica, un altro ancora si occupava di scienze fisiche⁸⁷. E su tutte queste passioni ergeva la sua grande voglia di 'verità':

⁸² J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, Vigot Frères, Paris 1910, p. 32.

⁸³ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 3.

⁸⁴ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 15.

⁸⁵ *Ivi*, p. 127.

⁸⁶ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 74.

⁸⁷ Sull'appoggio della severa morale cartesiana portata sulla scena da Corneille si veda quanto esplicitato in G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., pp. 80-81.

la vérité est si forte qu'on se repose sur elle contre toutes les plus méchantes aparance⁸⁸.

Inoltre se nel salotto di M^{me} de Sablé si conversava molto, era pur vero che si scriveva anche tanto. La marchesa in ciò si dimostrava una grande maestra:

scriveva bene perché pensava bene, e soprattutto perché la sua eloquenza rispecchiava i suoi veri sentimenti. Il suo stile non era frutto dell'arte, ma della convinzione più profonda. Era "l'eloquenza del cuore" che Saint-Cyran aveva insegnato a Port-Royal⁸⁹.

La sua forma di scrittura non era la dissertazione o il romanzo, ma quella che si avvaleva di massime e sentenze⁹⁰. L'epoca seicentesca aveva infatti visto il passaggio dal trattato, con una visione organica e coerente del sapere, alla forma breve, che maggiormente rappresentava la visione del mondo andato in frantumi. Così nasceva la massima, intesa come forma di letteratura che non si proponeva di istruire, ma solo di provocare; non puntava sull'autorità morale, ma sull'effetto di sorpresa. In tal modo questioni, sentenze e massime diventavano nuove forme di indagine sull'uomo, inteso tanto in relazione alla sua superiorità sul creato e alla sua forza, quanto riguardo ad una certa debolezza, immagine di quel terreno privilegiato di riflessione che era rappresentato dall'analisi delle passioni. E allora massima e analisi dei moti dell'animo finivano per svelare una nuova attenzione verso la conoscenza che virava sempre più in un senso soprattutto etico.

Tutto questo faceva della riflessione della «[...] pensionnaire de la maison de Port-Royal de Paris»⁹¹ un *unicum* nella storia del pensiero seicentesco. È vero, diverse personalità del tempo erano riuscite ad entrare in simili istituzioni reli-

⁸⁸ M^{ds} à M^{me} de l'Hôpital (Décembre 1665), in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 80. Su un tale tema si veda pure quanto riportato in J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 297.

⁸⁹ B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 181.

⁹⁰ Cfr. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, t. V, Librairie Armand Colin, Paris 1898, p. 406.

⁹¹ É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., p. 43.

giose; così come altrettante si erano dimostrate eccellenti costitutrici di salotti letterari; ma a tenere insieme preziosismo e religiosità era stata solo M^{me} de Sablé, almeno ad un tale livello. Ecco come Cousin spiegava il suo ritiro dal mondo:

Déjà, en effet, depuis plusieurs années, avant 1659, les chagrins domestiques, la perte de sa fortune et de ses espérances, l'âge surtout, les approches de cette fin toujours présente à son imagination, lui avaient inspiré des pensées de plus en plus sérieuses. Suivant la coutume du temps, elle avait songé à mettre un intervalle entre la vie et la mort, et à se retirer du monde⁹².

E non era ancora tutto, perché se amore, amicizia e morale (che poi altro non sono che l'espressione dei tre più importanti scritti della marchesa, lasciando da parte per ora il personalissimo *Discorso contro i medici*) rappresentavano le sue preoccupazioni costanti, sembravano anche rilevare, a detta di alcuni, le contraddizioni presenti nella sua vita⁹³.

Ciò che colpisce su tutto è però la sua particolare metodologia, una volontà di mettere insieme analisi filosofica e riflessione religiosa grazie all'ecllettismo⁹⁴ che la faceva da padrone soprattutto nel discorso morale⁹⁵. Sarà stato anche per questo che Cousin amava definire il salotto di Port-Royal come la culla di un nuovo genere di letteratura⁹⁶. Qui la marchesa cercava un asilo onorevole e modesto che gli facesse allo stesso tempo mantenere le proprie amicizie⁹⁷ senza rompere col mondo e continuando a coltivare i propri sogni di salute, salvezza e

⁹² V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 53; sulla raffinatezza della sua conversione si veda nello specifico la p. 56.

⁹³ Una su tutte: fa la fortuna di tre medici, ma scrive contro la categoria. Si veda in proposito quanto esplicitato in M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 351.

⁹⁴ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 291.

⁹⁵ Ecco come in uno studio su La Rochefoucauld si descrivono tali istituzioni e nello specifico quella della marchesa: «[...] si giudica del buono e del cattivo, del vero e del falso. Valutazione del resto che non rientra nei limiti di una eticità ben definita. Non più interessano le azioni in sé, i sentimenti nella loro sostanza e profondità, nel loro rapporto con la nozione del bene e del male, bensì i modi e le forme che li manifestano» (A. BRUZZI, *Dai Mémoires alle Maximes di La Rochefoucauld*, Pàtron, Bologna 1965, pp. XCV-XCVI).

⁹⁶ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 4.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 65-66.

santità⁹⁸, grazie anche ai preziosi consigli della mère Angélique che più volte l'aveva istruita sulla fiducia che bisognava avere in Dio in ogni occasione della propria vita⁹⁹.

E nel frattempo che si discuteva di devozione e politica da M^{me} de Sablé si facevano pure confetture e intingoli, ma anche elisir e ricette per ogni tipo di malattia¹⁰⁰. In tal modo i suoi percorsi teoretici non rimanevano di certo tali: in campo religioso cercava di dare una mano ai giansenisti e alla loro causa; in campo morale provava a rendere applicabile un nuovo ideale etico; in campo politico si impegnava nella Fronda in favore del re, ma senza dimenticare i suoi vecchi amici; in campo culturale cercava di delineare nuovi modelli di sapere; e nella sua vita privata, grazie all'esperienza medica e alle doti culinarie, preservava come poteva il suo corpo da possibili malattie, consigliando e preparando per se stessa e per quanti gliene facevano richiesta infusi, rimedi e fantastiche prelibatezze.

Insomma la marchesa rimase sempre divisa tra anelito razionale e potenza passionale. Forse è proprio per questa sua continua tensione che riuscì ad affascinare tanto e tanti. Alla domanda che lo stesso Cousin si poneva più volte su quale dei due ideali incarnasse di più¹⁰¹ una delle possibili risposte potrebbe venirci sfogliando la corrispondenza presente nei *Portefeuilles*, che è tutto quello che ci resta degli ultimi quindici o venti anni della vita della marchesa; forse gli anni più intensi, in cui su tutto o quasi la donna aveva visto e sentito era giunto il momento di meditare. Fra le sue amicizie (si trattava soprattutto di donne) si ri-

⁹⁸ «[...] quand elle quitta la Place-Royale elle n'était pas encore dévote, elle avait plutôt l'espérance et le désir de le devenir: une fois à Port-Royal, elle le devint de jour en jour davantage; elle prit peu à peu l'esprit du lieu qu'elle habitait; elle finit par être tout à fait janséniste, et elle attira au jansénisme toutes les âmes pieuses de sa connaissance» (*ivi*, pp. 57-58). E ancora: «[...] après une jeunesse galante qui n'est pas toujours exempte de scandales, la dame mûrissante s'assagit et, pensant à Dieu lorsque les hommes ne pensent plus à elle, s'en va chercher à Port-Royal, ou dans quelque pieuse retraite, refuge des pécheresses, l'espoir du pardon divin. Mais avant cet âge de repentir, elles s'adonnent avec passion aux intrigues galantes et politiques» (G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 70).

⁹⁹ Cfr. *La mère Angélique à MdS (6 febbraio 1653)*, II, p. 273. Sugli stessi toni, cfr. *La mère Angélique à MdS (4 giugno 1660)*, III, op. cit., pp. 489-491.

¹⁰⁰ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 62. Sulle sue doti culinarie e sulla sua farmacia personale si vedano nello specifico le pp. 69-71.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 75.

conoscevano due distinte categorie: le religiose e le mondane¹⁰²; su tutte si ergeva la relazione, oltre che con la contessa de Maure, con la principessa de Longueville, in cui la differenza di spirito era paradossalmente ciò di più le legava: la marchesa così «raisonnable et prudente», la principessa altrettanto «passionnée, facile à émouvoir et à entraîner»¹⁰³.

L'immagine che Cousin ci consegna di M^{me} de Sablé è allora quella della ragione più che della passione; anche se l'affare più considerevole in cui essa aveva messo le mani, dopo la correzione delle *Massime* di La Rochefoucauld e la stesura delle proprie, risultava essere maggiormente religioso che filosofico esprimendosi nella difesa di Port-Royal, il luogo da cui inconsapevolmente si sarebbe consegnata alla storia¹⁰⁴. Il suo appoggio al giansenismo si spiegava con il fatto che distaccandosi dall'atteggiamento consolidato della Chiesa, tale 'religione' autorizzava le grandi dame a fare sfoggio del proprio sapere, della propria cultura e ad occuparsi di argomenti dei quali non si erano mai occupate, comportandosi quasi da vere e proprie esperte. Se a ciò si aggiungeva il fatto che le donne erano ormai diventate il simbolo della società mondana, anche grazie al fenomeno del preziosismo, ecco svelato il perché della 'simpatia' di M^{me} de Sablé verso un tale movimento di idee. Un'alleanza, questa, che poteva rappresentare un grosso pericolo per la società del tempo soprattutto considerando l'abilità della marchesa già dimostrata in ambito mondano e prezioso tramite la capacità espressa di lavorare dietro le quinte, riuscendo a far conoscere al pubblico le *Massime* di La Rochefoucauld al fine di prepararlo alla loro pubblicazione; dal lato della sua devozione infatti, e quindi in ambito religioso, la politica di seduzione della marchesa avrebbe ben presto orientato ad un grosso sostegno verso il giansenismo¹⁰⁵.

I risvolti personali di tali comportamenti erano la prova di quanto Madeleine, al di là dell'omologazione degli atteggiamenti del tempo in cui si trovava a

¹⁰² *Ivi*, p. 153.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 186-187, 193-194.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 222.

¹⁰⁵ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 187-188. E in proposito, cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 308-309.

vivere, rispettasse moltissimo se stessa e le proprie idee, rivolgendo le medesime attenzioni tanto alla propria intelligenza e al proprio cuore quanto al proprio corpo. Così se nell'amicizia e nell'amore le affinità elettive la ripagavano dei disastri coniugali, la sua curiosità, la passione per la lettura e la conversazione colmavano alcune lacune frutto della condizione delle donne nella sua epoca, allargando di giorno in giorno i suoi orizzonti anche tramite la vicinanza degli spiriti più eccelsi. Non era una sognatrice M^{me} de Sablé, ma solo consapevole di ciò che era o si poteva diventare in relazione ai propri meriti; per questo il suo successo tra i contemporanei si spiegava con il fatto che tra le preziose autentiche era quella che aveva osato di più¹⁰⁶.

Autonoma nei giudizi, rispettosa delle convinzioni altrui¹⁰⁷, appariva come sinceramente religiosa e questo la portava a volersi staccare dal mondo solo che non ne aveva la forza: immagine di ciò proprio la posizione della sua residenza a Port-Royal, a metà tra la chiesa e la strada, indice di un'interiorità da sempre divisa tra *retraite* e società¹⁰⁸. Sarà proprio in questo che riuscirà a diventare inesauribile¹⁰⁹, venendo ricordata come una delle donne più spirituali, distinte e cortesi del suo secolo¹¹⁰.

Dunque coraggio, forza e fede; una 'passione per le passioni', che faceva loro acquisire una certa superiorità per molto tempo tenuta da parte; la capacità di presentarsi e nascondersi al mondo nel medesimo istante, attraverso l'uso particolare di quella forma di scrittura che era la massima; una moralità forte, che si avvaleva dell'esperienza mondana e di quella della solitudine, dell'aria gioiosa della corte e di quella più cupa di un convento; la consapevolezza di un desiderio di cultura, con tutto ciò che di positivo e di negativo poteva significare per una donna: tutti questi i risvolti della riflessione di M^{me} de Sablé, ma allo stesso tempo di tutto il XVII secolo in cui non esisteva più il mondo dell'uomo, ma quello

¹⁰⁶ B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 157-158.

¹⁰⁷ Basta pensare alla grande amicizia che la legava alla contessa de Maure e a suo marito nonostante i diversi ideali in cui i tre credevano (in proposito, *ivi*, p. 168).

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 170.

¹⁰⁹ Cfr. M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., p. 85.

¹¹⁰ J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, op. cit., p. 72.

dell'Umano, in cui uomini e donne, al di sotto di un Dio, fossero artefici della propria fortuna e cultura.

Utilizziamo questi pochi spunti di riflessione per analizzare la sua particolare creazione. Strano che proprio ciò che le aveva dato maggiore lustro fra i contemporanei, non riesce, al giorno d'oggi, a mettere completamente d'accordo i suoi studiosi: quel salotto nel convento¹¹¹ di Port-Royal, definito, a immagine della padrona di casa, metà prezioso e metà giansenista.

II. 2.

Riflessioni tra le mura di un convento

Soffermarsi sul particolare salotto della Sablé vuol dire farlo a partire dalle caratteristiche della personalità della sua fondatrice. Abbiamo già avuto modo di renderci conto delle svariate componenti che si riverberavano nel suo carattere. Lo facciamo ora a partire, pur tenendolo nel giusto conto, dal giudizio che l'abate d'Ailly riportò in testa all'edizione delle sue *Massime* nel 1678:

L'Illustre Personne qui a composé les maximes qu'on donne au public, avoit des qualitez si grandes et si extraordinaires, qu'il est bien difficile de les exprimer par des paroles, quoyqu'on les sente bien, et qu'on en soi vivement touché pour peu qu'on ait eû l'honneur de la connoistre. Elle a convaincu les honnestes gens de son siecle, qu'un merite essentiel et achevé n'est pas de la nature de ces choses qui flatent en vain les esperances des hommes. Elle a esté également honorée des grands et des particuliers, et elle avoit établi une espece d'empire sur les uns et sur les autres par une superiorité naturelle à laquelle tout le monde se soumettoit aisément.

Sans biens, presque sans credit, mesme aux dernieres années de sa vie elle avoit une cour nombreuse de personnes choisies de tout âge et de tout sexe, qui ne sortoient jamais d'auprés d'elle que plus heureux, et comme charmez de l'avoir veüë. Plusieurs mesme, par des établissemens considerables selon leurs differentes conditions, ont éprouvé ce que pou-

¹¹¹ Così viene definito in B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 143-193.

voit son extresme bonté toûjours agissante, toûjours ingenieuse, et si feconde en mille moyens de faire du bien, que les bons succès ont presque toûjours suivi l'application constante qu'elle avoit à rendre de bons offices à ses amis. Sa vie a esté presque toute occupée à leur faire plaisir; et son sommeil mesme, quelque précieux qu'il luy fust, n'estoit jamais interrompu, qu'elle n'en remplist les intervalles par de nouveaux soins de leur procurer quelques avantages. Cette bonté estoit si pure et si délicate, qu'elle ne pouvoit souffrir les moindres médisances et les moindres raileries: elle les regardoit comme de grandes marques de petitesse d'esprit ou de malignité.

Sa charité égaloit sa bonté; ou, pour mieux dire, il y avoit un si juste mélange de l'une avec l'autre, qu'elle estoit toûjours également préparée à soulager son prochain, et mesme à prévenir ses desirs et ses besoins, autant qu'elle estoit en estat d'y satisfaire. Elle avoit si bien trouvé cette parfaite union de toutes les vertus de la société civile avec les vertus chrétiennes, qu'elle étoit également respectée des solitaires et des gens du monde.

Jamais un grand cœur ne fut conduit par un esprit plus vaste et plus éclairé. Elle l'avoit rempli de toutes les belles connoissances qui peuvent instruire et polir tout ensemble la raison. Elle sçavoit très-bien les langues espagnole et italienne, et sur tout la véritable morale: les maximes qu'elle en a faites sont des leçons admirables pour se conduire dans le commerce du monde. Elle écrivoit parfaitement bien: la bonté de son esprit et celle de son cœur luy donnoient une éloquence naturelle et inimitable. Ses sentimens estoient si justes et si raisonnables, que pour toutes les choses de bon sens et de bon goust, ils estoient autant d'arrests souverains qui décidoient du prix et du mérite de tout ce qu'on soumettoit à son jugement.

Elle avoit une raison si droite, et tellement dégagée de tout ce qui trouble ordinairement les autres, que bien loin d'estre prévenue par des opinions particulieres, elle estimoit la vertu et les bonnes choses par tout où elle les trouvoit dans les personnes et dans les livres, également ennemie de l'opiniâtreté et de l'indignation qui vient de l'opposition des sentimens, toûjours preste à recevoir la vérité de quelque costé qu'elle luy fust présentée. Sa conversion avoit tant de charmes, et estoit pleine de choses si utiles, si agréables, et si insinuanes, que tout le monde y trouvoit son compte; et on ne la quittoit jamais, qu'on ne se trouvast beaucoup plus honneste, avec plus d'esprit et des sentimens plus élevez.

Jamais personne n'a porté la politesse à un plus haut point de perfection: elle estoit répanduë en tout son procedé, dans les petites comme dans les grandes choses. Elle avoit une fermeté et une fidelité extresme à garder le secret de ses amis, et une discretion si fine, si circonspecte et si juste pour tout ce qui regardoit leurs interests, qu'on ne peut rien imaginer au delà. Tant de rares qualitez luy avoient acquis l'estime et la bienveillance d'un grand Prince, qui luy en a donné des marques essentielles jusques à la mort.

Ces grands soins de conserver sa santé, que tant de personnes qui ne la voyoient point, accusoient de foiblesse, étoient justifiez, lors qu'on la voyoit de prés. La grandeur de son esprit, qui luy donnoit tant de veûës

inconnuës aux autres, jointe à une longue experience, l'avoit si bien instruite de mille voyes secretes, qui pouvoient alterer ou conserver sa santé, que ses amis ont sujet de croire qu'elle leur auroit encore épargné la douleur de l'avoir perduë, si Dieu n'avoit limité nos jours, en leur prescrivante des bornes certaines que toute la science et toute l'industrie des hommes ne peuvent passer.

Une si belle et si glorieuse vie a esté enfin terminée par une mort très-chrétienne. Cette crainte de la mort qu'elle avoit fait tant de fois paroistre, mais qui estoit beaucoup plus dans ses discours que dans des sentimens, après quelques derniers efforts, cessa enfin; lors qu'elle vit ce terme fatal de plus près. Elle s'abandonna aux decrets de la providence de Dieu avec des sentimens si religieux et si dévots, que pensant uniquement à son salut, elle compta le reste pour rien. De là vint cette humilité profonde, qui luy fit ordonner qu'on l'enterrast dans un cimetiere, comme une personne du peuple, sans pompe et sans ceremonie.

Pour finir enfin son éloge, on peut dire d'elle, qu'elle a esté l'ornement de son siecle, les délices de ses amis, un bien général; et qu'elle laisse par sa mort un si grand vuide dans le monde pour les personnes qui avoient le bonheur de la voir, et de la connoistre, qu'il n'y a pas lieu d'esperer qu'on le puisse jamais remplir dignement¹¹².

Si tratta ovviamente del giudizio di chi ha un grosso debito di riconoscenza verso colei che le dava l'opportunità di pubblicare anche i propri pensieri, visto che le riflessioni dell'abate seguono quelle della marchesa in tale edizione. E tuttavia si trattava altresì di un insieme di considerazioni che illustravano le diverse sfaccettature di un carattere che non poteva del tutto essere inventato.

A questo giudizio aggiungiamo quello, forse meno conosciuto e probabilmente molto influenzato dal precedente, riportato in testa all'unica traduzione italiana delle *Massime* della marchesa. Si tratta dell'epistola dedicatoria che Angelo Maria Fabbroni riportava nella sua traduzione delle sentenze indirizzata alla contessa Ottavia Strozzi Corsini il 7 dicembre 1756:

Perdonatemi, Eccellenza, se io ardisco di venirvi innanzi con sì piccol dono, poiché il mio debil talento non sa che offrirvi di più, e pur non posso raffrenare il mio desiderio di farvi qualche offerta, per testificare in tal guisa in faccia al mondo la mia umile os-

¹¹² Cfr. *Portefeuilles Vallant*, fr. 17056, fol. 407. Questo giudizio è riportato quasi in testa a tutte le edizioni delle *Massime* della marchesa seppur con qualche minima variazione; nello specifico si veda G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., pp. 225-227 (il corsivo e i paragrafi sono quelli riportati nel testo).

servanza verso di Voi, e la stima grandissima, che fo del Vostro merito. Io qui non voglio tessere un lungo catalogo delle rare virtù, che meravigliosamente adornano l'animo Vostro, e che vi distinguono assai più della Vostra illustre nascita, per tema di non offendere la modestia, che in Voi è naturale. Solo pregherò la somma Vostra bontà e cortesia a ricevere con lieta fronte questa mia operetta, la quale mi lusingo che debba esservi accetta, non tanto per la molta venerazione, che l'accompagna, quanto per la qualità del personaggio, che ne ha composte le Massime. Questa è la celebre Marchesa di Sablé, la quale fra le innumerabili sue prerogative, del suo secolo, fece spiccare in modo particolare quella d'una perfetta unione di tutte le virtù della società civile con le virtù Cristiane, di tal maniera che la sua vita fu sempre in moto nel procurare alle persone utile e vantaggio. E questa stessa bontà era in lei sì pura e sì delicata, che neppur soffriva d'ascoltar le minime maldicenze, ed eziandio le minime beffe riguardava come contrassegni di malignità, o di piccolezza di spirito. Ecco un'idea della bella indole e della virtù della Marchesa di Sablé, e non volendo, Eccellenza, io mi trovo d'aver fatto l'elogio Vostro¹¹³.

Servirsi di M^{me} de Sablé come modello di virtù non era certo poca cosa. E soprattutto era indice dell'impossibilità di ridurre una tale personalità ad un'immagine univoca. Eppure c'era una dote in un tale ritratto che pochi avrebbero messo a fuoco negli studi successivi impegnati da sempre più nel denigrare che non nell'apprezzare una tale figura: quella della bontà, che faceva sì che la marchesa agisse sempre perseguendo il vantaggio altrui. Dote che probabilmente poco rispecchiava davvero il suo essere, da sempre connotato più per la passione dell'amor proprio che per quella verso il prossimo. Così davvero la marchesa risultava indipendente, frivola, curiosa e poco ingenua, perché la sua stessa esistenza l'aveva portata ad essere così:

La marchesa aveva una mente indipendente e curiosa, non amava lasciarsi intrappolare dalla logica degli schieramenti, dalle scelte obbligate. Protagonista di primo piano della vita sociale, intellettuale e morale della sua epoca, non delegava agli altri la responsabilità di decidere per lei e, per poter essere in condizione di giudicare, voleva innanzitutto capire. [...] Coniugando due vizi tipici del suo sesso, la frivolezza e la curiosità, Madame de Sablé veniva

¹¹³ *Massime della marchesa di Sablé* tradotte dal francese e colle note di A. M. F., Fratelli Pagliarini, Roma 1776.

una volta di più a suffragare la tesi di quanti credevano nella natura demoniaca delle figlie di Eva, e riaccendeva la discordia all'interno della Chiesa¹¹⁴.

Nonostante ciò anche chi spesso ne aveva denotato un certa 'pochezza' di riflessione finiva prima o poi col riconoscere di non poter essere tanto rigido nei suoi confronti¹¹⁵ forse in considerazione della sua particolare cortesia¹¹⁶. E così poco importa se il suo istinto l'aveva portata alla quiete, perché perfino in questo poteva riconoscersi il suo genio¹¹⁷; e poco importa se il suo forte attaccamento alla vita l'aveva privata di qualche amicizia in terra, perché si era dimostrata davvero un eccellente avvocato delle esigenze del proprio io¹¹⁸.

Barthélemy nel parlare del legame che univa la contessa de Maure a M^{me} de Sablé definiva quest'ultima come una delle donne che aveva fatto l'onore della società francese del XVII secolo¹¹⁹; il cui spirito era quasi sempre considerato vivo e curioso, solido e delicato, quasi uno specchio nel quale si riflettevano i suoi pensieri¹²⁰. Così coraggio, autonomia ed equilibrio, ma anche razionalità, fascino e bontà, erano le sue doti maggiori; e ugualmente la sincerità e l'attenzione verso il prossimo¹²¹.

¹¹⁴ B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 144. Si veda in proposito il giudizio espresso in J. ORCIBAL, *Port-Royal. Entre le miracle et l'obéissance: Flavie Passart et Angélique de St.-Jean Arnauld d'Andilly*, Desclée de Brouwer, Paris 1957, p. 104.

¹¹⁵ Si trattava di Sainte-Beuve che aveva sostenuto: «Je crains toujours d'être injuste, et je ne voudrais point paraître plus rigide qu'il ne faut envers une personne, après tout, si distinguée» (C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 83).

¹¹⁶ «L'obligeance, c'est là le caractère que tous les auteurs donnent à M^{me} de Sablé. Elle avait une multitude d'amis, fort souvent opposés les uns aux autres, qu'elle ménageait et servait avec un soin égal. Tout le monde lui demandait des services ou des conseils. Insinuante et discrète, on s'épanchait volontiers avec elle; elle portait aisément les secrets les plus contraires, et elle avait toujours mille affaires sur les bras» (V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 31).

¹¹⁷ *Ivi*, p. 194.

¹¹⁸ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 145.

¹¹⁹ Cfr. É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., p. 5.

¹²⁰ Cfr. J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, op. cit., p. 31.

¹²¹ «La marquise de Sablé est le modèle de la femme aimable et distinguée de la première moitié du XVII^e siècle. Elle n'a pas eu la beauté de M^{me} de Chevreuse, la capacité de la Palatine, la vertu de M^{me} de Longueville, le génie de M^{me} de Sévigné. Mais elle possédait au plus haut point ce qu'on appelait alors la politesse, qui, sans exclure les qualités éminentes, ne les supposait pas, et était un heureux mélange de raison, d'esprit, d'agrément et de bonté» (V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 1). Per quanto riguarda nello specifico la sua attenzione verso il prossimo, che pochi le riconosce-

Cosa si poteva evincere poi dal suo aspetto? Pochi hanno provato a descrivere la marchesa fisicamente¹²²; la Craveri lo ha fatto a partire dal ritratto di Daniel Dumonstier ora al Louvre, sottolineandone la penetrazione degli occhi al di là di tutto il contorno¹²³. E infatti proprio questa era la sua più grande particolarità; perché se fra tutte le preziose e tra le fondatrici di salotti letterari una tale personalità continua ancora oggi a conquistare un motivo ci sarà pure.

Incarnazione perfetta, anche se non completa, degli ideali delle donne del suo tempo, M^{me} de Sablé si caratterizzò da subito nella conversazione per una certa penetrazione psicologica e morale, nei suoi scritti per un forte gusto per la lingua e lo stile. Quello che più di ogni altra cosa la contraddistingueva era però l'abilità nell'aver imparato a vivere con un piede in salotto e un altro nella corte, con uno in convento e l'altro nel mondo. Ciò l'aveva convinta profondamente del fatto che non esisteva nella vita di ogni giorno un tutto già definito perché ogni cosa risultava da sempre in perpetuo divenire così che fossilizzarsi sulle proprie convinzioni non aveva alcun senso. Per tali motivi M^{me} de Sablé non solo 'piaceva', ma aveva anche la capacità di insinuarsi nello spirito e nei cuori, nonché una fine intuizione psicologica che aveva acquisito, come qualcuno sostenne, nel

ranno, ancora in Cousin leggiamo: «[...] elle joue toujours le même rôle: elle provoque, elle inspire, elle soutient; mais elle fait plus par les autres que par elle-même» (*ivi*, p. 222). Qualità che si evince anche in una lettera di M^{me} Périer riportata in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 363-366.

¹²² Ecco il ritratto fisico che M^{lle} de Scudery fa nel *Grand Cyrus*: «[...] est grande, de belle taille; elle a de beaux yeux; sa gorge est la plus belle du monde; elle a le teint admirable; ses cheveux sont blonds, et elle a la bouche fort agréable» (cit. in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 14).

¹²³ «E inevitabile è la delusione che ci coglie davanti al viso massiccio, al naso e al mento prominenti, ai capelli corti e crespi di una Madame de Sablé non più giovane disegnata da Dumonstier; nel suo caso, però, sebbene sia difficile associare a simili tratti l'immagine di una delle bellezze più rinomate della sua epoca, qualcosa nel volto calamita la nostra attenzione: lo sguardo penetrante degli occhi che ci fissano da sotto le palpebre troppo pesanti si addice perfettamente a colei che conosceva nel profondo tutte le pieghe del cuore. Ma, come si desume dalle sue *Maximes*, questo sguardo era rivolto all'osservazione dei comportamenti psicologici e morali dell'uomo in generale» (B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 245-246). Un'operazione simile era già stata tentata da G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 76.

«commerce du monde»¹²⁴. Questo finiva col presentarci una personalità dallo spirito sempre inquieto¹²⁵.

Così se porsi nell'atto del comprendere voleva dire tanto riflettere in salotto quanto ascoltare il mondo, tanto credere in un'entità superiore quanto in sentimenti, azioni e momenti di vita laica, la marchesa divenne non solo una delle fondatrici del giansenismo e una cultrice delle passioni, ma anche un'esperta nel gioco delle massime e una protagonista della Fronda. Religione, letteratura, morale e politica: questi i suoi volti, i suoi ambiti di riflessione, i suoi orizzonti di pensiero, che ce la consegnano come una delle personalità più suggestive del XVII secolo; una donna che si affacciava sul palcoscenico intellettuale seicentesco con una forza e uno spirito nuovi, ma anche caratteristici di tante figure femminili del suo tempo. E allora, nel paragonarla ad altre figure di rilievo contemporanee, c'era chi sosteneva che mentre M^{me} de Longueville dava un contributo notevole alla sensibilità della propria epoca e Descartes maturava il suo trattato sulle passioni, M^{me} de Sablé era lì pronta a lucidare la propria ragione di natura assertiva e incline all'astrazione¹²⁶.

Due giudizi ergiamo su tutti a testimonianze rilevanti riguardo una tale personalità. Così Jean Lesaulnier descriveva il salotto di Port-Royal:

Tra i luoghi in cui si diffusero cultura e riflessione, ve n'è uno legato da vicino al movimento di Port-Royal, un movimento preoccupato moltissimo di riunire cultura moderna e antica e di conciliare mondo, filosofia e religione. Questo luogo è il salotto della marchesa di Sablé. Ma tutto da lei sorprende: la personalità, il carattere dei luoghi dove riceve i suoi amici, la qualità dei suoi ospiti, la natura delle questioni intavolate e disputate. Non è in effetti comune che uno dei salotti più brillanti del secolo sia situato all'interno di un convento e per di più all'interno stesso dell'abbazia di Port-Royal di Parigi¹²⁷.

¹²⁴ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 29.

¹²⁵ Cfr. J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, op. cit., p. 40.

¹²⁶ Cfr. B. PAPÀSOGLI, *La lettera e lo spirito. Temi e figure del Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1986, p. 90.

¹²⁷ J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 180 (la traduzione è nostra).

Ed ecco in che termini ne parlava Jean Lafond:

Il salotto di M^{me} de Sablé ci dà l'immagine di un ambiente che ha tentato di attuare incontro e conciliazione tra il mondo – o almeno di ciò che il mondo aveva di migliore – e Port-Royal. Tutto ciò era perseguire un'illusione? Può essere, ma un'illusione che fa il successo delle *Provinciales* dando l'occasione di nascere alle *Maximes* non può essere considerata come sprovvista di significato¹²⁸.

Speriamo tali giudizi abbiano incuriosito, e molto, riguardo ai temi affrontati nelle riunioni di salotto presiedute da M^{me} de Sablé. Sainte-Beuve, in relazione alla marchesa, ce le raccontava così:

Elle aimait avant tout ce genre d'écrits, l'analyse morale, les réflexions, et tout ce qui était de raisonnement intérieur, autant qu'elle goûtait peu les faits et les histoires. Elle aimait la matière qu'elle connaissait bien et qui était *elle*¹²⁹.

Ma di cosa si parlava a Port-Royal?

II. 2. 1. Il tentativo di sintesi tra filosofia e religione

Innanzitutto di teologia, in cui si trovava quasi sempre una certa attitudine conciliante e irrisolta di Madeleine, perché se il suo cuore si avvicinava alla fede giansenista, la sua ragione ribelle si donava facilmente agli argomenti del nemico. Così tra Montaigne – che le insegnava a fidarsi della ragione – e i teologi giansenisti – che stabilivano che la fede non si dà che attraverso la rivelazione della grazia divina – M^{me} de Sablé non riusciva sempre a decidere con convinzione e celerità¹³⁰; ne sono un esempio valido alcune conversazioni sul calvinismo¹³¹.

¹²⁸ J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 216 (la traduzione è nostra).

¹²⁹ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 83.

¹³⁰ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 99-100.

Due erano le prospettive di scelta che si ponevano di fronte alla riflessione di M^{me} de Sablé e dei suoi contemporanei: o l'uomo è libero (volontà) e allora ci si deve chiedere quale sia l'utilità della grazia e il modo in cui si concilia con il libero arbitrio; o l'uomo non è libero e allora bisogna scoprire dove stiano la sua libertà e la sua responsabilità (cioè il merito delle opere buone). Il tema della grazia metteva in campo una scelta dal punto di vista della religione, mentre quello sulla virtù spostava il discorso sul terreno prettamente morale. Si trattava di suggestioni risalenti all'agostinismo e al pelagianesimo, che permettevano alla marchesa un'analisi critica tra filosofia mistica e neoplatonismo, filosofia morale-razionalistica, stoicismo e aristotelismo¹³². Anche perché la *querelle* iniziale tra agostinismo e pelagianesimo si era spostata, nel corso del Medioevo, in una rivalità tra ordini, Francescani e Domenicani, e tra esponenti di spicco di tali realtà religiose, san Bonaventura e san Tommaso. Il recupero dei riformatori a partire dalla dottrina agostiniana della predestinazione, dogma centrale della riforma portato alle estreme conseguenze da Calvino, aveva poi scisso il problema in due ambiti: quello mistica, connotato positivamente, da un lato e quello della politica, connotato negativamente, dall'altro. In tutta Europa tali questioni avrebbero assunto un'importanza preponderante: in Olanda, patria di Erasmo, sempre in ottica protestante, si sarebbero fronteggiati i gomaristi (o rimostranti), seguaci di un

¹³¹ Su tale argomento si vedano le lettere del marchese di Sourdis in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 312-313. E una specifica de *La comtesse de Maure à MdS*, in in É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., pp. 189-191. Nonché quanto riportato in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 100.

¹³² Nel caso di Agostino il punto di partenza era la miseria dell'uomo derivante dalla caduta. Il peccato originale infatti aveva il merito di trasformare il singolo in una massa informe, finché non interveniva la grazia, la quale però era concessa ad un limitato numero di eletti. Questi ultimi venivano salvati solo perché Dio li aveva predestinati. Si trattava cioè di una grazia preveniente, poiché la predestinazione avveniva prima di qualsiasi merito. In tal modo 'libero' era per Agostino non chi sceglieva tra due azioni eticamente diverse, ma che in forza della sua volontà si rendeva capace di immedesimarsi con Dio. Differente il caso di Pelagio i cui punti di partenza erano la bontà e la giustizia di Dio. La virtù e la religione stanno perciò nella sfera del libero arbitrio, di una libera scelta che implica la ragione. Per questo Adamo è creato libero, ha in sé una sorta di 'santità naturale' che si contrappone alla nozione agostiniana di peccato originale. Per i pelagiani il libero arbitrio esiste in tutti gli uomini ma solo nei cristiani è appoggiato dalla grazia. Quest'ultima coincide con la creazione, cioè con una superiorità sugli animali per via della ragione e del libero arbitrio. La grazia, in una tale ottica, è la stessa legge di Dio, l'incarnazione di Cristo. Un sistema, questo, in cui non trova posto la dottrina della Predestinazione, poiché il razionalismo eccessivo sembra superare l'idea religiosa (su tali questioni si veda nello specifico, F. RUFFINI, *Studi sul giansenismo*, op. cit., p. 46).

calvinismo rigido e gli arminiani (o controriformisti) più liberali rispetto ai primi; mentre in Spagna, questa volta in campo cattolico, il centro della disputa aveva come protagonisti da una parte i domenicani, accusati di calvinismo, e dall'altra i gesuiti, accusati di pelagianesimo. I due maggiori rappresentanti della diatriba furono il domenicano Bañez e il gesuita Molina; i seguaci del primo, che si riunirono a partire dalla riflessione di Tommaso, difendevano la grazia o meglio la conciliazione tra quest'ultima e la libertà; i molinisti invece propendevano per il libero arbitrio. Allo scontro tra tomisti e molinisti corrispose poi quello tra questi ultimi e i giansenisti; ciò faceva sì che il giansenismo si presentasse come un figlio spurio del protestantesimo, in quanto nascente pur sempre, da tali commistioni, dalla Chiesa cattolica. E questo lo rendeva del tutto particolare come movimento di idee, poiché la sua dottrina si muoveva indistintamente e di continuo tra dogma, morale e gerarchia. Ne è un esempio proprio la questione della grazia, perché Giansenio, Saint-Cyran, Arnauld, Nicole, Pascal non furono sempre d'accordo in proposito. Per quanto riguardava poi in ottica del tutto generale il concetto di peccato originale, i giansenisti si ponevano invece da un lato contro i pelagiani, che lo avevano negato, e dall'altro contro i molinisti, che avevano eletto la volontà a istanza suprema. Sostenere che la fede fosse il fondamento della giustificazione non significava, come per i protestanti, affermare che essa giustificasse indipendentemente dalle opere in quanto era solo la prima delle grazie. La grazia è infatti per definizione gratuita, viene concessa da Dio per misericordia ed è proprio per questo che non è data a tutti. Tra l'universalità e la pluralità, dunque, i giansenisti propendevano per quest'ultima¹³³.

Tali atmosfere che permeavano l'orizzonte seicentesco, soprattutto quello francese, non potevano non condizionare anche il discorso filosofico. In merito alle discussioni affrontate nel salotto della marchesa di Sablé sembrava essere no-

¹³³ Tutto il sistema giansenistico sembra un'armonizzazione di termini a prima vista incompatibili: la schiavitù della volontà e la persistenza del libero arbitrio, l'impotenza della natura e la possibilità dei comandamenti, il piccolo numero degli eletti e l'universalità della bontà divina, la predestinazione gratuita e la realtà dei meriti umani, la grazia e l'impegno dell'uomo. Per questo esso pareva cambiare strada continuamente ora imboccando la via del calvinismo ora quella del molinismo oppure né l'una né l'altra (cfr. *ivi*, p. 123).

ta a tutti l'accoglienza della padrona da casa verso il cartesianesimo¹³⁴, applicato ad un nuovo ideale di cultura maggiormente discorsiva che utilizzava un linguaggio del tutto innovativo avvalendosi di uno strumento di indagine finora poco tenuto in considerazione come quello delle passioni. E se i modelli culturali finivano per risultare anche etici il passo tra moralità e *pathos* si faceva di certo molto breve. La marchesa infatti aveva compreso che imparando a conoscere due delle passioni fondamentali nella vita degli uomini (che essa stessa peraltro aveva ben sperimentato nella propria esistenza) si poteva tentare di svelare quel grande mistero dei moti dell'animo che sin dall'antichità era stato lasciato in disparte nell'ambito della conoscenza. In questo senso proprio sul modello cartesiano il suo discorso volle iniziare da capo e pur tenendo nel giusto conto la riflessione dei secoli passati ripartire proprio dalla vita di ogni giorno, sperimentata nelle riunioni di salotto tramite la messa in gioco di un nuovo ideale di esistenza che propugnava un uso delle passioni da concordare con la nuova eticità messa in campo dai moralisti.

Così oltre che schierarsi a favore o contro il cartesianesimo si sviluppavano anche giudizi riguardo alla morale sulla scorta delle riflessioni di Socrate, Plutarco, Seneca, Epitteto e Cicerone, o su opere del tempo da poco pubblicate (come il giudizio del marchese di Sourdis su un libro di Charron¹³⁵), nonché riflessioni metafisiche (come quelle sullo spirito dell'abate de La Chambre)¹³⁶. E se c'era qualcuno per il quale la marchesa appariva come «le modèle accompli d'une femme du monde»¹³⁷, di sicuro l'argomento più importante discusso nel suo salotto era proprio la morale¹³⁸, cui tutto ritornava sotto forma di pensieri, sentenze, riflessioni e massime¹³⁹. E l'eclettismo di M^{me} de Sablé e della sua istituzione

¹³⁴ Si tratta di un convincimento presente in diversi studi: L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, t. V, op. cit., p. 405; R. MOUSNIER, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Quadrige/Puf, Paris 1993, p. 329; J. LESAULNIER, *Port-Royal insolite*, op. cit., 286 V°, p. 526; N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 106.

¹³⁵ Cfr. in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 314-316.

¹³⁶ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 72-74.

¹³⁷ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 27.

¹³⁸ Sul senso che la marchesa dava alla morale, cfr. *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., pp. 174-175.

¹³⁹ Ecco alcune delle opere al centro di tali discussioni tra il 1659 e il 1662: *L'Epigrammatum Delectus* (1659) di Le Maistre de Sacy e di Lancelot con una prefazione di Nicole; *La Grammaire générale et*

permetteva così l'accoglienza sia di tensioni epicuree sia di ansie gianseniste. Del resto, accettando la riflessione di Pascal, la marchesa sembrava propendere verso un ideale di morale costituente, insieme al linguaggio, scienze particolari, ma allo stesso tempo universali. Si trattava di un modo di trattare particolari casi per mezzo di principi universali appunto¹⁴⁰; questo perché in realtà per Pascal esisteva una 'morale del giudizio' e una 'dell'intelletto', quest'ultima senza regole. In pratica l'ansia pascaliana finiva per coincidere con quella della Sablé: il problema era stabilire dunque il 'posto della morale'¹⁴¹.

A quest'ultima si affiancava così di tutto: dalla psicologia, il cui gusto di osservazione era frutto della vita mondana soprattutto dell'analisi delle passioni e dei sentimenti, alla riflessione sulla medicina, che produsse da un lato il *Discorso contro i medici* della marchesa sul modello della riflessione di Molière, ma dall'altro tutta una serie di rimedi che la stessa confezionava: «or potable, sel philosophique, poudre de sympathie», nonché la famosa «poudre de vipère», sua gloria personale¹⁴²; e ancora la pedagogia – dalla quale venne fuori il trattato sull'*Educazione dei bambini*¹⁴³ –, la fisica – ne sono un esempio vari esperimenti riguardanti le leggi di equilibrio dei liquori¹⁴⁴ o esperienze barometriche messe in voga da Pascal¹⁴⁵ – e l'astronomia¹⁴⁶. Un discorso a parte, riguardante la riflessione politica, lo meritano poi varie discussioni sulla guerra¹⁴⁷.

raisonnée [de Port-Royal] (1660) di Arnauld e di Lancelot; *La Logique ou l'Art de penser* (1662) di Arnauld e Nicole (per queste notizie, cfr. J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 190).

¹⁴⁰ Cfr. P 20, p. 402.

¹⁴¹ Cfr. *ivi* 85, p. 435.

¹⁴² Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 121.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 149-150.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 122.

¹⁴⁵ In proposito si veda una lettera del marchese de Sourdis a M^{me} de Sablé in in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 306.

¹⁴⁶ Il suo salotto era così conosciuto in quanto luogo di incontro di uomini istruiti, quasi una sorta di «académie des belles connaissances», che M^{lle} de Vertus domanda alla marchesa notizie sulla cometa che appariva allora scuotendo una grande impressione (cfr. V. COUSIN, «Lettres inédites de M^{lle} de Vertus à M^{me} la marquise de Sablé», in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, III (III), J. B. Dumoulin, Paris 1852, p. 314).

¹⁴⁷ L'entourage della marchesa univa al cosmopolitismo una sorta di pacifismo [cfr. *Pensées sur la guerre (juillet 1667)* riportati nei *Portefeuilles Vallant*, fr. 17056, f. 296, pubblicati da N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 148].

Dunque ben caratterizzato dal punto di vista ideologico e con un'attività intellettuale molto intensa così veniva descritto dalla Biason:

Ce Salon nous est montré à présent comme un milieu bien caractérisé du point de vue idéologique, ayant une activité intellectuelle intense dans le domaine de la spéculation philosophique, voire scientifique, et des points d'attache avec les réalités culturelles et sociales environnantes¹⁴⁸.

Il salotto si esponeva in tal modo a delle forti contraddizioni che lo collocavano in una linea nuova rispetto ai precedenti¹⁴⁹, soprattutto perché in esso il ruolo primario rimaneva quello del forte contributo nella genesi della massima come forma letteraria¹⁵⁰. Non era di certo più il tempo solo del preziosismo, per questo il merito maggiore di M^{me} de Sablé fu quello di mettere insieme personalità che nessun luogo – ecclesiale, universitario o mondano – sarebbe mai riuscito a mettere insieme. Chi parla di un tale salotto ama proprio per questo definirlo come l'ultimo crogiuolo del Seicento, avviato verso classicismo e devozione, moralismo mondano e razionalismo scientifico, uno degli ultimi luoghi di formazione della civiltà del *Grand siècle*¹⁵¹.

¹⁴⁸ M. T. BIASON, «Les apports du salon de Madame de Sablé à la genèse de la maxime», in *Annali di Ca' Foscari*, XXVI, 1-2, Mursia, Milano 1987, p. 22.

¹⁴⁹ Per il confronto con altre simili istituzioni si veda J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 179.

¹⁵⁰ Si sofferma proprio su tale tema lo studio di M. T. BIASON, «Les apports du salon de Madame de Sablé à la genèse de la maxime», op. cit., pp. 21-34. Pareri contrastanti si fronteggiano però sulla valenza culturale di una tale istituzione specie in relazione alla stesura delle *Maximes* di La Rochefoucauld. Così è possibile trovare alcuni studiosi convinti del fatto che M^{me} de Sablé e il suo salotto siano all'origine della creazione delle grandi *Maximes* larochefoucauldiane o almeno gli ispiratori principali delle stesse (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 99); altri si dicono al contrario convinti del valore di La Rochefoucauld come unico autore (cfr. H. GRUBBS, «La genèse des "Maximes" de La Rochefoucauld», in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 39e année, Colin, Paris 1932, pp. 481-499); e poi c'è chi si trova in una posizione per così dire intermedia (cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 163). E in uno studio più recente leggiamo: «Il y a pourtant plusieurs décennies qu'a été démolie la thèse selon laquelle les Maximes auraient été écrites dans et pour le salon de Madame de Sablé, à partir de questions mises sur le tapis et débattues "avant et après dîner"» (J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 311). Sull'influenza del salotto di M^{me} de Sablé sulla riflessione di La Rochefoucauld si veda poi W. GRAYBURN, «Influence of the Salon», in *La Rochefoucauld. His mind and art*, Clarendon Press, Oxford 1969, pp. 48-59.

¹⁵¹ Cfr. B. PAPÀSOGLI, *La lettera e lo spirito*, op. cit., pp. 102; 125.

A fare la fortuna di una tale istituzione culturale fu di sicuro l'abilità della marchesa nello scegliere le sue amicizie e quindi i suoi particolari frequentatori¹⁵² che potevano benissimo essere divisi in tre gruppi: gli amici che la donna aveva conosciuto nella sua giovinezza oppure in altri istituzioni culturali; quelli di Port-Royal, che insieme a lei cercavano di dare il loro contributo in vario modo alla causa giansenista; e poi i 'nuovi arrivati', provenienti da orizzonti differenti, gesuiti e vicini alla corte¹⁵³. Perché a Port-Royal confluiva una società difforme, incline ai diversi orientamenti psicologici: giansenisti autentici e disperati, seguaci di Machiavelli formati all'ombra dei gesuiti, libertini che amavano la dissertazione morale del tempo¹⁵⁴.

La marchesa accolse tra le mura del convento innanzitutto i suoi figli, specie Henri; ma soprattutto la Grande Mademoiselle e M^{lle} de Scudéry, autrice di *Artamène ou le Grand Cyrus* e di *Clélie, Histoire romaine*. La prima, quando nel 1659 pubblicò la *Relation de l'Isle imaginaire*, si affrettò a scrivere alla marchesa per renderla partecipe della sua opera e in un altro suo romanzo dello stesso anno, *l'Histoire de la Princesse de Paphlagonie*, la descrisse raccontando del suo legame con la contessa de Maure; la seconda era colei che l'avrebbe consegnata all'immortalità ritraendola nel *Grand Cyrus*. Altri frequentatori assidui del suo salotto furono: Jeanne de Schomberg Liancourt e sua sorella Marie d'Hautefort, vedova del maresciallo de Schomberg; Marie-Madeleine Pioche de La Vergne, contessa de La Fayette¹⁵⁵, Marie de Rabutin-Chantal, marchesa di Sévigné e Anne-Charlotte di Crussol de Florensac, duchessa d'Aiguillon; la principessa Anne de Rohan e M^{lle} de Vertus¹⁵⁶; Voiture e Charlotte de Saumaise de Chazan de Flechelles Brégy¹⁵⁷; la principessa de Longueville con i suoi fratelli, Louis de Bourbon,

¹⁵² Cfr. come vengono definiti in J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 313.

¹⁵³ Cfr. J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 185.

¹⁵⁴ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 6.

¹⁵⁵ Sul rapporto di amicizia a tre che legava M^{me} de Sablé, La Rochefoucauld e M^{me} de la Fayette, cfr. A. BEAUNIER, *L'amie de La Rochefoucauld*, op. cit., pp. 52-66.

¹⁵⁶ Per un ritratto di M^{lle} de Vertus, cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 228-229.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 334-335.

principe di Condé¹⁵⁸ e Louis-Armand de Bourbon, principe di Conti, insieme alla moglie Anne-Marie Martinozzi, nipote di Mazzarino, e al loro figlio più giovane, Charles-Paris d'Orléans, conte di Saint-Paul, al quale M^{me} de Sablé si legherà profondamente.

I suoi rapporti più intesi resteranno però quelli con La Rochefoucauld ed Esprit¹⁵⁹; quest'ultimo sarà uno dei suoi collaboratori fissi insieme alla già citata duchessa de Liancourt, Jeanne-Olympe de Belesbat de Hurault de l'Hôpital Choisy, una delle dame più in vista della società mondana dell'epoca che 'guidava' un salotto prezioso, e Angélique Paulet, ballerina e cantante nonché personaggio di spicco dell'hôtel de Rambouillet. M^{me} de Hautefort e la duchessa de Longueville saranno due delle più fedeli abitué del suo cenacolo; nella relazione con tali personalità si nota come la marchesa fosse solita accogliere quasi tutti indipendentemente dai loro ideali, morali, politici e religiosi, nonché al di là delle loro personali vicende: la prima di queste ultime due donne era infatti dama d'onore di Anne d'Autriche, della quale si era invaghito lo spasimante della marchesa Montmorency, mentre la seconda era una grande nemica di Mazzarino, con il quale la marchesa aveva invece instaurato un discreto legame.

Non vanno poi dimenticate le profonde relazioni con due grandi famiglie del tempo, gli Arnauld – conosciuti soprattutto tramite Robert Arnauld d'Andilly¹⁶⁰ e il teologo Antoine, verso il quale la marchesa nutrì una grande ammirazione – e i Pascal – Blaise, sua sorella Gilberte, suo fratello Florin Périer,

¹⁵⁸ C'è chi sostiene che il principe di Condé andando da M^{me} de Sablé non mancasse di farle la corte riuscendo un giorno a baciarla sulla guancia dopo averla presa alla sprovvista (cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 217).

¹⁵⁹ Sul legame tra M^{me} de Sablé, La Rochefoucauld ed Esprit la critica si è molto interrogata. Oltre a C. R. LIEBICH, *La Rochefoucauld, Madame de Sablé et Jacques Esprit. Les "Maximes". De l'inspiration commune à la création personnelle*, Tesi McGill University, 1982, si vedano pure J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., pp. 212-213, B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 182-183 e H. WENTZLAFF-EGGEBERT, «Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère et les *Maximes* de Madame de Sablé», in AA. VV., *Le langage littéraire au XVII siècle. De la rhétorique à la littérature*, Gunter Narr, Tübingen 1991, pp. 181-193. La personalità di Esprit risulterà veicolo importante della nuova morale soprattutto in relazione alla ripresa di temi agostiniani che questi farà conoscere sia a M^{me} de Sablé sia a La Rochefoucauld (in proposito, cfr. J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 424). Sempre su Esprit si veda pure quanto esplicitato in V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 86-90.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 325-330.

alcuni suoi amici, Philippe Goibaut du Bois e Nicolas Filleau de La Chaise, il duca di Roannez, il cavaliere de Méré e Damien Mitton. Senza nulla togliere al legame a tre tra la marchesa, La Rochefoucauld ed Esprit, essa si sentì molto vicina anche a Pascal¹⁶¹: questi era per lei un amico, un appoggio, una guida, un consigliere spirituale per il quale, fedele al suo ricordo, sorveglierà la preparazione dell'edizione dei *Pensieri*. Ad unire Pascal e la marchesa anche una particolare riflessione sul teatro e indirettamente sulla passione dell'amore¹⁶². Si trattava di un'amicizia che risaliva probabilmente all'anno in cui M^{me} de Sablé si era installata nel convento giansenista¹⁶³.

E poi ricordiamo il legame con Nicole e Domat¹⁶⁴. Mentre per quanto riguardava personalità religiose tra i frequentatori del salotto c'erano l'abbé Jacques Testu, l'abbé d'Ailly e Saint-Cyran; alcuni protestanti, come Antoine Menjot, che fu importante nel legame della marchesa con Pascal; cattolici molinisti, come Charles d'Escoubleau, marchese d'Alluye e di Sourdis; gesuiti, come Rapin e Dominique Bouhours. Nonché alcuni membri dell'entourage reale: Philippe, duca d'Orléans, fratello del re, e i figli di Luigi XIV¹⁶⁵, condotti dalla loro governante Françoise d'Aubigné, vedova di Scarron futura marchesa di Maintenon. Anziani frequentatori e amici della marchesa furono poi Charles de Sainte-Maure, marchese di Montausier¹⁶⁶, allora governatore del Delfino, e sua moglie. E poi altri personaggi come Marin Cureau de La Chambre¹⁶⁷, Jean Chapelain, Char-

¹⁶¹ Pascal stesso le scrisse per ringraziarla di avergli fatto conoscere Menjot (cfr. *Lettre de Pascal à Madame de Sablé*, in *Œuvres de Blaise Pascal*, a cura di L. BRUNSCHVICG - P. BOUTROUX - F. GAZIER, vol. X, Librairie Hachette, Paris 1914, pp. 43-47). Ci fu anche qualcuno per cui molti pensieri di Pascal furono composti proprio per la compagnia della marchesa (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 93).

¹⁶² Si tratta del *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, di cui ci siamo occupati nel primo capitolo, e della *massima 81* della marchesa, cui ci riferiremo nello specifico nel successivo terzo paragrafo.

¹⁶³ Cfr. J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 188.

¹⁶⁴ Sul suo particolare legame con la marchesa si veda V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 91-93.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 253.

¹⁶⁶ A testimonianza di un tale legame anche alcune lettere che il duca di Montausier scrisse a M^{me} de Sablé tra il 1639 e il 1641 [cfr. R. PAGLIARI, «Lettere inedite del duca di Montausier a Madame de Sablé», in *Studi francesi*, 113 (maggio-agosto), Rosenberg & Sellier, Torino 1994, pp. 265-271].

¹⁶⁷ Quattro lettere di M^{me} de Sablé a Cureau de La Chambre è possibile trovarle in V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 315-317.

les de Saint-Évremond, Hippolyte-Jules Pilet de La Mesnardière e Pierre Costar
168.

La marchesa non aveva avuto la sola fortuna di incontrare tutti i più grandi personaggi del suo tempo, ma anche il merito di dare ad essi la possibilità di incontrarsi tra loro; e poi argomenti e personalità di un così grande calibro non potevano non dare alla luce opere letterarie di altrettanta levatura: innanzitutto le *Massime* di La Rochefoucauld; poi le stesse 81 sentenze della marchesa; *La Falsità delle virtù umane* di Esprit e *I Pensieri* de l'abbé d'Ailly, pubblicati insieme a quelli di M^{me} de Sablé¹⁶⁹. E questo solo per ciò che riguardava le opere che il salotto aveva davvero visto nascere, ma chissà quante altre potevano essere citate per uguaglianza di intenti e che vennero fuori dall'elaborazione personale e solitaria di quanti si erano confrontati in tale istituzione.

Dunque morale, psicologia, lingua, grammatica, logica, fisica, medicina, filosofia e teologia si confrontavano nelle riflessioni di anziane preziose e di dotti teologi, amici di Port-Royal e membri della Compagnia di Gesù, ferventi pascaliani e spiriti forti, grandi aristocratici, magistrati, uomini di scienza, medici, letterati, diplomatici e dame della buona società. E nonostante il *Necrologio* non ne faccia menzione, oggi della marchesa di Sablé resta soprattutto il ricordo proprio del suo salotto letterario. Poco importa se alcuni lo avevano inserito in quella corrente di libertini che non si preoccuparono della carità¹⁷⁰, o se la stessa padrona di casa aveva denotato i limiti di una tale istituzione¹⁷¹, le cui riunioni, a detta di alcuni, la distraevano spesso dall'afflato religioso¹⁷²; perché la maggior parte dei

¹⁶⁸ Si vedano, fra gli altri, i nomi riportati in M. GOUGY-FRANÇOIS, *Les grands salons féminins*, op. cit., p. 20; V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 62; in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. III-VI; N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 89-90.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 157-190.

¹⁷⁰ Julien-Eymard d'Angers sostiene che «[...] le salon de Mme de Sablé [...] fait la critique des vertus, prétend "qu'elles se perdent toutes dans l'intérêt", que la religion n'échappe pas à cette loi, et considère pour finir, comme une marque de distinction d'être peu sensible à la piété» (cit. in J. LA-FOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 256).

¹⁷¹ «Mme de Sablé savait bien, au reste, le côté faible de sa réforme et le défaut de sa demi-retraite, et qu'il y avait en elle plus de dégoût humain que d'amour divin» (C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 72).

¹⁷² Cfr. M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., p. 85.

giudizi sul salotto nel convento rimane positiva¹⁷³. Sarà per la particolarità di tali condizioni in cui si trovò a sorgere o per l'abilità dimostrata nella sua conduzione, nonché per il gran numero di frequentatori e per i loro numerosi interessi, riflessioni, ideali, tuttavia esso offrì davvero un'immagine di grande serietà¹⁷⁴. Così pur nella difficoltà di conciliare gli aspetti contraddittori della personalità della marchesa – per via del suo amare e detestare allo stesso tempo il mondo in cui viveva – i contemporanei riconoscono

la solidité de son jugement, la justesse de son goût et cette aptitude à sonder, au profond des êtres, les plus cachés "replis du cœur"¹⁷⁵.

E sulla stessa linea si pone La Rochefoucauld quando ne parla come

une personne qui voit les replis du cœur¹⁷⁶.

Insomma c'è chi sostiene che nel suo salotto M^{me} de Sablé, dopo una vita molto agitata, diede l'esempio di una maturità pacifica e sovranamente rispettabile¹⁷⁷; altri, che forse poco ne riconobbero la particolarità, lo descrissero solo come una sorta di miniatura dell'hôtel de Rambouillet, molto aristocratico, poco galante e con una devozione elegante e severa¹⁷⁸. Giudizi positivi e negativi allora sia per

¹⁷³ Anche se i giudizi non sono sempre così spassionati: «Se proprio non s'addice a questo cenacolo il titolo di salotto nel senso consacrato dall'uso del secolo prezioso, esso merita tuttavia d'esser posto al disopra delle copie borghesi e volgari, della nobile "chambre bleu"; non vi manca una tale eleganza, non è ignota, benché moderata, la galanteria ed i discorsi, non destituiti dei delicati allettamenti dello spirito, sono improntati ad una compostezza severa come si conviene a gente ormai "sur le retour" che ragiona di cose letterarie e bene spesso pur anche di cose politiche» (F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., p. 97).

¹⁷⁴ Cfr. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, t. V, op. cit., p. 405.

¹⁷⁵ J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 214.

¹⁷⁶ *La Rochefoucauld à MdS (21 giugno 1662)*, in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 612.

¹⁷⁷ Cfr. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, t. V, op. cit., p. 405.

¹⁷⁸ Cfr. M. GOUGY-FRANÇOIS, *Les grands salons féminins*, op. cit., p. 21. Si veda in proposito anche quanto esplicitato in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 58.

una tale istituzione che per la sua particolare padrona di casa. Li riassumiamo probabilmente tutti in uno, riportando le parole di Lesaulnier il quale sottolinea che

se Port-Royal è un segno di contraddizione in una Chiesa assediata, il salotto di M^{me} de Sablé è luogo simbolo di libertà, in cui il modello resterà il dialogo profondo tra un teologo, un moralista e una grande donna chiamata marchesa di Sablé¹⁷⁹.

II. 2. 2. Tra mondanità e devozione¹⁸⁰

M^{me} de Sablé divisa tra l'hôtel de Rambouillet e Port-Royal. Facile domandarsi come riuscissero a convivere in questa donna due tensioni così opposte come quella della preziosità e della devozione¹⁸¹. La Toso Rodinis parla in proposito di due tendenze, quella del preziosismo e quella del giansenismo, che non stanno tra di loro in posizione antitetica, ma compensatrice: così la Sablé riesce a trovarsi a metà strada tra la società preziosa tutta intrisa di pessimismo e attenta all'ideale dell'*honnête homme* e il mondo degli scrittori giansenisti che con la loro ansia di ricerca della verità esprimono le conclusioni pessimistiche sull'essere umano, un uomo ingannato dalle passioni cui solo l'ideale d'onestà permette, tramite la fede e la ragione, il dominio sull'amor proprio¹⁸².

¹⁷⁹ J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 193 (la traduzione è nostra).

¹⁸⁰ Dilemma che abbiamo preso in prestito in J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 207.

¹⁸¹ Anche chi si è occupato di una tale personalità non direttamente, ma attraverso la mediazione della riflessione su La Rochefoucaud, sottolinea l'importanza di Madeleine «con il suo carattere autorevole e serio, fra il mondano e il devoto, nel numero dei più importanti del tempo» (A. BRUZZI, *Dai Mémoires alle Maximes di La Rochefoucauld*, op. cit., p. XCIV). Nello specifico, riguardo al tema della devozione, leggiamo nello stesso studio: «Quando, alle soglie della vecchiezza [...] decise che l'ora delle rinunce era scoccata, si convertì, come si diceva allora, e cercò la sua salvezza dal lato di Port-Royal. [...] Strana conversione, che nulla mitigò in lei degli ardori passati [...] che nulla mutò della sua personalità fortemente egocentrica» (*ivi*, p. XCIX).

¹⁸² Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., pp. 5-6.

Il capitolo sulla conversione, peraltro uno dei più importanti se non il più importante della sua esistenza, resta allora ancora oggi incompleto, difficile da situare, in grigio¹⁸³. E tuttavia si tratta di una preoccupazione costante della critica storiografica sia dal lato dei suoi denigratori, sia da quello di coloro che, pur non appoggiandola completamente, cercavano una possibile mediazione tra due modi di vita così differenti¹⁸⁴, che a tanti facevano dire quanto la preziosa sopravvivesse nella marchesa di Sablé al di sotto della penitente¹⁸⁵. Alla fine però anche chi poco credeva nel suo anelito divino finiva comunque per manifestarne, almeno, l'impegno costante in tal senso¹⁸⁶ e anche alcune lettere scambiate con la mère Angélique facevano pensare ad una tale disposizione d'animo della marchesa¹⁸⁷. Insomma M^{me} de Sablé non serviva di certo Dio e il mondo per semestre, ma contemporaneamente, trovando allo stesso tempo i momenti per essere devota e quelli per rimanere mondana¹⁸⁸. Il suo segreto? Era riuscita a portare nella sua devozione la propria suscettibilità e i propri capricci¹⁸⁹; così Port-Royal le servì, a detta di alcuni, non come vero luogo di penitenza, ma piuttosto come rifugio per il suo salotto prezioso¹⁹⁰, tanto da rendere difficile una delineazione precisa

¹⁸³ Cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 352.

¹⁸⁴ Tallemant così ci racconta della sua svolta verso la religione: «Depuis cette perte [quella di Armentières], la Marquise ne fit plus l'amour; elle trouva qu'il estoit temps de faire la devote; mais quelle devote, bon Dieu! Il n'y a point eu d'intrigue à la Cour dont elle ne soit meslée, et elle n'avoit garde de manquer à estre Jansseniste, quand ce ne seroit que cette secte a grand besoing de caballe pour se maintenir, et c'est à quoy la Marquise se delecte sur toutes choses depuis qu'elle est au monde [...]» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., p. 77). Nei *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 424, invece, leggiamo: «Ainsy ce fut autant par nécessité que par bien-séance qu'elle se fit dévote [...]».

¹⁸⁵ Cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 79.

¹⁸⁶ «Cependant elle est dévote, comme j'ay desjà remarqué, et fort persuadee, à ce qu'elle dit, de l'autre vie» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., p. 78).

¹⁸⁷ Cfr. *La mère Angélique à MdS (14 giugno 1655)*, III, p. 10. In proposito si veda anche quanto esplicitato in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 67-68: «Mme de Sablé n'avait ni l'élan mystique, ni la foi naïve "cette foi qui croit ce qu'elle ne voit pas" des sœurs De Port-Royal. Pour soutenir son sentiment religieux elle avait besoin de la lecture et du raisonnement».

¹⁸⁸ Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 38.

¹⁸⁹ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., pp. 75-76.

¹⁹⁰ Cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 356.

di tale relazione¹⁹¹. E del resto la sua stessa personalità ne era un esempio valido: mondana, preziosa o devota? Forse tutte le cose insieme¹⁹².

Lo spirito della marchesa riesce quindi davvero, in un modo o nell'altro, ad affascinare (quasi) tutti, sia coloro che la amarono, sia quelli che volutamente tentarono di cancellarne il ricordo¹⁹³. Perché nonostante alcune sue ridicole manie possedeva «une véritable distinction» e «une certaine solidité de l'esprit»¹⁹⁴. Per questo Crussaie parla di «précieuse influence» e di «mystérieuse autorité» che l'amabile marchesa esercitava su chi la circondava¹⁹⁵.

Étoit une des femmes des plus accomplies et des plus extraordinaires de ce siècle¹⁹⁶,

leggiamo nei *Mémoires* di Rapin e giudizi ancora più lusinghieri ci vengono da Chapelain¹⁹⁷ e Saint-Simon¹⁹⁸. Abile politica, di certo molto istruita pur essendo una donna, sapeva interessarsi delle questioni più astratte¹⁹⁹, facendo spiccare su

¹⁹¹ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 67: «C'est une relation des plus rares, des plus compliquées et des plus subtiles, amusante ou impatientante, si l'on veut, pas autre chose».

¹⁹² Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 31. Per qualcuno «le mâle des Pretieuses s'appelle Janséniste» [in proposito, cfr. anche L. TIMMERMANS, «Une Hérésie féministe? Jansénisme e préciosité», in *Ordre et contestation au temps des classiques. Actes du 21^e colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle*, a cura di R. Duchêne - P. Rouzeand, t. I (Marseille, 19-23 juin 1991), Biblio 17, Paris-Seattle-Tübingen 1992, pp. 159-172, nello specifico le pp. 162; 165].

¹⁹³ «[...] cet esprit juste et sensé qui apprend à vivre et qui rend les personnes raisonnables par-dessus toutes choses» (*Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 29).

¹⁹⁴ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 69. E ancora: «ingegno incantevole, grazioso e tuttavia solido; donna rara, nonostante alcuni aspetti ridicoli» (ID., *Ritratti di donne*, Utet, Torino 1970, p. 392). In proposito, cfr. L. PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, t. V, op. cit., p. 405.

¹⁹⁵ Cfr. J.-G.-A. CRUSSAIE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, op. cit., pp. 30-31.

¹⁹⁶ *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 175.

¹⁹⁷ «C'est une Victoria Colonna en matière de prose et sans doute il n'y a point de dame en France qui ait tant d'esprit ny tant de belles connoissances» (*Lettres de Jean Chapelain*, par PH. TAMIZEY DE LARROQUE, op. cit., t. I, pp. 462-463). E ancora: «est penitente, mais ne laisse pas d'estre raisonnable, et sa dévotion n'a pas estoufflé l'amour de la société» (*ivi*, p. 695). Sempre in relazione a Chapelain sappiamo che «Dans ses lettres à Balzac, il admire son jugement, son esprit, la sincérité de ses affections, la finesse et la clarté de son style et de sa conversation» (J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 203).

¹⁹⁸ «[...] si connue par son esprit et par la singulière considération qu'elle sut s'acquérir et conserver toute sa vie» (cit. in J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 180).

¹⁹⁹ Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 41.

tutte una dote in particolare: la *politesse*²⁰⁰. E oltre a sottolineare la sua eloquenza non doveva essere dimenticata una certa abilità nello scrivere²⁰¹. Insomma sembrava proprio che la marchesa fosse una delle figure più rappresentative della prima metà del XVII secolo²⁰².

Eppure c'era anche chi sottolineava una certa decadenza di spirito che si riverberava anche nel governo della propria casa²⁰³. E ancora chi rimarcava quanto il suo impegno, soprattutto in ambito filosofico, non raggiungesse poi tanto i risultati sperati²⁰⁴. Ed è proprio a partire da tali giudizi che venivano elencate le sue grandi manie: su tutte la paura di morire²⁰⁵ e le fissazioni che da questa pote-

²⁰⁰ «Elle possédait au plus haut point ce qu'on appelait alors la politesse: mélange de raison, d'esprit, d'agrément et de bonté, une bonté si pure, si délicate qu'elle ne pouvait souffrir les moindres médisances ni les moindres railleries. Jamais grand cœur ne fut conduit par un esprit plus vaste car elle l'avait orné de toutes les belles connaissances qui peuvent à la fois instruire et polir la raison» (M. GOUGY-FRANÇOIS, *Les grands salons féminins*, op. cit., p. 20).

²⁰¹ «Elle parlait fort bien et elle écrivait de même avec finesse et élégance, faisant tenir ses moindres copies par sa lectrice, Mademoiselle de Chalais» (*ivi*, pp. 19-20). In realtà, proprio in relazione alle sue *Massime*, tutti finirono semplicemente per accostarle a quella La Rochefoucauld, mantenendole nell'indifferenza più assoluta; questi giudizi non rendono però giustizia di un tale scritto, soprattutto se lo si giudica non solo come il prodotto isolato di una singola pensatrice, ma come manifestazione di un'intera civiltà (cfr. M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», in *Cahiers de Littérature du XVII^e siècle*, 9, Klincksieck, Paris 1987, pp. 249-250). Ecco cosa Sainte-Beuve ci dice in proposito: «Non dirò che una sola parola sulle *Massime* da lei composte, poiché sono pubblicate: possono servire a misurare e ridurre quello che le spetta in quelle del suo illustre amico. Fu consigliera, ma non di più: La Rochefoucauld resta l'autore per intero della sua opera. Degli ottantuno pensieri che leggo sotto il nome di Madame de Sablé, potrei appena citarne uno che abbia rilievo e forma. Il fondo è dato dalla morale cristiana o da semplice educazione e pratica del mondo; ma la forma soprattutto fa difetto; è prolissa, trascinata; niente si conclude o resta impresso. La sola comparazione fa capir meglio a che punto [...] La Rochefoucauld è uno scrittore» (C. A. SAINTE-BEUVE, *Ritratti di donne*, op. cit., p. 392).

²⁰² C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 32. A mettere insieme tutte queste suggestioni è la Tosso Rodinis la quale sottolinea la sua intelligenza brillante, il suo carattere mobile e ossessivo, la sua grazia di scrittura, il suo singolare fascino discorsivo (cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 4).

²⁰³ «Je vous laisse à penser si une personne comme je vous la viens de représenter peut avoir bien gouverné sa maison. Tout est tombé en une telle decadence, que ses enfans n'ont rien eu [...]» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., p. 77).

²⁰⁴ In A. BRUZZI, *Dai Mémoires alle Maximes di La Rochefoucauld*, op. cit., p. CXV, è definita «una intellettuale in mal di disquisizioni filosofiche».

²⁰⁵ «Elle a l'honneur d'estre une des plus grandes visionnaires du monde sur le chapitre de la mort. Quand quelqu'un dit qu'il ne craint point de mourir: "Eh bien!" s'escriva-t-elle, "quel mal vous pouvez donc souhaiter, si vous n'apprehendez pas le plus grand de tous les maux? Je crains la mort plus que les autres" dit-elle, "parce que personne n'a jamais si bien conçu ce que c'est que le néant"» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., pp. 77-78). Per un'ulteriore annotazione su cosa pensasse la marchesa della miseria e del nulla del mondo, cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 54-55.

vano scaturire²⁰⁶. Così se da un lato sembrava conoscere bene se stessa e la sua patologia ossessiva, dall'altro aveva anche la fede religiosa: due esperienze tanto differenti da sembrare quasi incompatibili²⁰⁷ e che tuttavia spingevano a non considerare i suoi difetti solo da un punto di vista negativo, perché, nel caso specifico della paura di morire, si nascondeva in ciò quasi una sorta di positività intrinseca che l'avrebbe portata ad interessarsi ancora di più della propria anima²⁰⁸. Insomma: ebbe, sì, paura della morte, ma forse solo perché amò di più fare la pace²⁰⁹.

E che pace! Nessuno può negare l'influenza di Madeleine nel suo tempo²¹⁰, specie in quanto ammiratrice di Montaigne e facente parte del partito della moderazione e dell'accomodamento; questo faceva di lei una diplomatica mediatrice tra i giansenisti e i loro nemici²¹¹. O il notevole contributo che diede alla stesura di grandi opere di altrettanti grandi autori della tradizione letteraria seicentesca. Nonostante ciò M^{me} de Sablé sembra restare celebre solo per la sua amicizia con La Rochefoucauld²¹² e per il suo (non sempre riconosciuto) ruolo nelle stesure delle *Massime*²¹³. Ecco cosa Cousin ci dice in proposito:

²⁰⁶ «Avant que de loger dans une maison, elle fait enquete s'il n'y est mort personne, et on dit qu'elle ne voulut pas en louer une, parce qu'un masson s'estoit tué en la bastissant» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., p. 80).

²⁰⁷ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 144.

²⁰⁸ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 80: «Notez que, si la peur de la mort et du mauvais air dominait tout, en même temps la peur de l'Éternité la poussait (au moins dans les premières années) à aller plus avant en religion». Anche la mère Angélique le scrisse più volte per consolarla delle sue paure [cfr. *La mère Angélique à MdS (11 marzo 1653)*, II, pp. 292-293].

²⁰⁹ «Elle eut peur d'en mourir, et aime mieux faire la paix» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, a cura di A. Adam, vol. I, Gallimard, Paris 1960, p. 521).

²¹⁰ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 79: «[...] Mme de Sablé était influente; elle prêtait son crédit, elle se donnait elle-même: on ne pouvait la rejeter. Pour tout dire, on avait besoin d'elle. La charité y mêlant son subterfuge on se disait: *Elle a besoin de nous*. Elle avait, de près, des obligations et des attentions délicates qui faisaient passer sur bien des ennuis. [...] Port-Royal eut en elle une charge mémorable. Elle les a bien fait *endêver*, comme on dit».

²¹¹ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 75.

²¹² Qualcuno ha sostenuto che uno dei periodi della vita di La Rochefoucauld ha il nome di M^{me} de Sablé, «amica moralista e piacevole conversatrice» (cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Ritratti di donne*, op. cit., p. 371).

²¹³ La marchesa scrisse anche un articolo per il *Journal des Savants* per 'sponsorizzare' l'opera dell'amico: «È questo un trattato dei moti del cuore umano che si può ben dire siano stati come ignoti, prima d'oggi, al cuore stesso che li produce. Un signore tanto grande d'animo che di nascita ne è l'autore. Ma il suo animo e la sua grandezza non hanno potuto impedire che se ne siano dati giudizi ben differenti. Gli uni credono che sia offendere gli uomini farne un ritratto così terribile, e

Elle avait de la naissance, de la beauté, de la raison et du cœur. Si elle n'a pas beaucoup fait par elle-même, elle a eu l'heureux don d'inspirer des esprits plus hardis que le sien, elle a donné l'impulsion à un nouveau genre de littérature, les Pensées et les Maximes²¹⁴.

Mentre Sainte-Beuve sottolinea come

Mme de Sablé y avait grande part, les critiquait, y ajoutait, n'y gâtait rien, les faisait copier, les prêtait sous main à une quantité de personnes et avec toutes sortes de mystères, en ramassait pour l'auteur les jugements divers. Son salon était le grand laboratoire des *Maximes*; on assiste chez elle à leur confection²¹⁵.

Quasi nulla invece l'attenzione verso i suoi scritti che la portarono a ricevere dopo la sua morte pochi consensi e una critica altrettanto poco favorevole²¹⁶.

Forse che era una colpa amare il mondo, la compagnia, la conversazione, le belle opere? Oppure desiderare di essere considerata in ogni cosa, stimata e ricercata sempre e ovunque? Eppure la marchesa riusciva ad attirare tutti a sé per l'onestà della sua condotta e per il piacere che essa stessa aveva di far piacere a

che l'autore non ne abbia preso l'originale che in se stesso. Dicono che è cosa pericolosa mettere in luce tali pensieri e che, avendo così ben mostrato che non si fanno buone azioni che con cattivi principî, la maggior parte della gente crederà che è inutile cercare la virtù, poiché è quasi impossibile averne se non teoricamente; che finalmente è sovvertire la morale, far vedere che tutte le virtù da lei insegnate non sono che chimere, poiché hanno solo dei cattivi fini. Gli altri, al contrario, trovano questo trattato assai utile, poiché svela agli uomini le false concezioni che hanno di se stessi, e fa vedere loro che, senza la religione, sono incapaci di fare alcun bene; che è sempre cosa buona conoscersi come si è, quand'anche non ci fosse che il vantaggio di non essere ingannati nella conoscenza che si può avere di sé. Qualunque cosa sia, c'è tanto ingegno in quest'opera e una così grande penetrazione nel conoscere il vero stato dell'uomo, non guardando che la sua natura, che tutte le persone di buon senso vi troveranno infinite cose che avrebbero forse ignorato per tutta la vita, se questo autore non le avesse tratte dal caos del cuore umano per metterle in una luce dove quasi tutti possono vederle e capirle senza fatica» (*ivi*, pp. 389-390). In V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 142-143 è possibile mettere a confronto il progetto di articolo della marchesa con la versione consegnata alle stampe, della quale qualcuno sostenne che «[...] Madame de Sablé si mette sul piano della convenienza, come chi difenda timidamente una causa già vacillante» (P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 110). Sulla doppia finalità, apologetica e morale, riconosciuta dalla marchesa nelle *Massime* di La Rochefoucauld in base a quanto contenuto in questo articolo si veda J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., p. 315.

²¹⁴ V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. V.

²¹⁵ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 81.

²¹⁶ Cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 348.

tutti coloro che con assiduità si recavano nella sua dimora²¹⁷. In una parola, amava l'amicizia, visto che

jamais personne n'a été plus régulière à ses amis²¹⁸.

Eppure a qualcuno la marchesa appariva di natura fredda, malgrado l'affabilità del suo carattere, proprio perché era fatta più per l'amicizia che per l'amore²¹⁹. Il che era dovuto probabilmente al suo stretto legame con il preziosismo.

Negli anni migliori del Rinascimento le donne si erano confrontate spesso sul senso da conferire all'amore, ma con il mutamento seicentesco della spiritualità europea una tale attenzione era stata sopraffatta da un'ondata sessuofobica che aveva finito per renderla sempre più cauta e leziosa, spingendo a 'giocare all'amore' con un coraggio dell'amore stesso ormai quasi del tutto perduto. Nasceva proprio da qui il preziosismo che sviluppava una sorta di arte d'amore la quale nascondeva l'incapacità di vivere le vere emozioni dell'amore, spingendo solo alla ricerca del prestigio, della gloria e della potenza. La preziosa diventava quindi una donna che cercava di affermarsi nella società che conta parlando di amore senza averne avuto esperienza, perché il suo unico obiettivo era forse solo l'affermazione sugli uomini e sul loro universo²²⁰.

Così mentre Sainte-Beuve la definiva come la più spirituale degli incurabili di Port-Royal²²¹, la mère Angélique la riconosceva

doctissime dans les passions, les dégoûts, les instances et les fourberies du monde²²².

²¹⁷ Cfr. *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 175.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Cfr. M. DE SOUVRE, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., p. III.

²²⁰ Cfr. E. RIVERSO, *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, op. cit., pp. 148-149.

²²¹ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 90.

²²² J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., pp. 205-206. Si tratta di una espressione che è facile rintracciare però nell'analisi di quasi tutti i suoi studiosi.

Si racconta che un giorno la marchesa chiese alla superiora quali opere servissero per ricompensare il suo passato mondano: «Il ne faut qu'un regard vers Dieu», le aveva risposto la religiosa, lasciandola attonita, abituata com'era ad amare solo se stessa²²³. Per questo c'era chi la considerava come la più insopportabile, inquieta ed egoista tra le donne²²⁴.

Tutte queste considerazioni ci fanno comprendere in che senso la critica ha voluto accostarsi da sempre ad una tale figura. Per troppo tempo lasciata ai margini della riflessione storiografica, per via della pochezza della propria riflessione o per l'ambiguità della sua personalità, l'importanza di M^{me} de Sablé nel suo tempo non sempre è stata riconosciuta o valutata con la giusta considerazione. Non si tenne conto, ad esempio, delle sue particolari influenze nel momento politico della Francia seicentesca; non di quelle in campo culturale, dove la sua immagine di donna conferiva una delle tante possibilità di veicolare nuovi ideali di vita; neanche in campo morale, per via dei numerosi modelli di riflessione riproposti dalla sua particolare istituzione letteraria. Non che bisognasse sottolineare ad ogni costo la grandezza di una tale personalità, quantomeno valorizzarne la contaminazione in senso positivo con grandi personaggi del tempo che senza dubbio avevano pur lasciato qualcosa nella specificità della sua riflessione.

M^{me} de Sablé non poteva di certo essere paragonata ai grandi moralisti del XVII secolo, non era questa la considerazione che probabilmente avrebbe meritato; ma un'attenzione alla sua persona come veicolo di idee culturali del tempo, questo sì. Indubbiamente aveva avuto qualche abilità che la critica oggi non può di certo toglierle; era stata proprio lei ad appoggiare più di altri i giansenisti con la sua particolare posizione e, anche se non le veniva chiesto il coraggio delle armi, quello del pensiero, seppur a suo modo, era riuscita a metterlo in campo; era stata lei a cercare la via della mediazione tra i maggiori protagonisti della Fronda perché le sue amicizie andavano al di là delle alleanze politiche. Non era una stratega di guerra, certo, ma sapeva bene come regolare piccole-grandi alleanze

²²³ Cfr. M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., pp. 84-85.

²²⁴ Cfr. E. MAGNE, *Le vrai visage de La Rochefoucauld*, Ollendorff, Paris 1923, p. 133.

di ogni giorno. E soprattutto, forse è questo ciò che ancora oggi di una tale personalità colpisce, non era un modello di virtù pronta a raccontare a tutti dove questa si trovasse; era solo una passionale propugnatrice di modelli etici che aveva capito, come e insieme ad altri prima di lei, che la passione andava vissuta per poter essere orientata al meglio²²⁵.

II. 3.

Le *Maximes*

Se è vero che il Seicento è riconosciuto come il secolo dei moralisti è anche vero che la loro riflessione si caratterizzava per l'uso di una trattazione particolare come quella della massima che all'interno dei diversi salotti letterari si proponeva come forma nuova di letteratura. Così gli interrogativi sul 'fondo del cuore' pronunciati spesso nel silenzio della *retraite* rinascevano in quegli ambienti in cui la vita era lotta, agguato, gioco d'azzardo; era questa la vittoria delle massime, in cui non contava la qualità dei versi che avrebbe presupposto degli studi specifici, ma solo l'arte dello scriverli senza pedanteria, vivendo la vita di società come un idillio o una perpetua *civil conversation*²²⁶. Si trattava di una letteratura che dava importanza all'introspezione, ma soprattutto all'utilizzo di strutture differenti per la sua elaborazione. Luogo della scoperta, ma anche di una velata sincerità; riusciva a far comprendere, affascinando e denigrando; non annoiava per la sua brevità e allo stesso tempo raggiungeva lo scopo; la sua particolare forma costringeva i lettori a ricostruire di propria iniziativa una rete di *correspondances* e di prolungamenti²²⁷. In un mondo che aveva bisogno di nuova linfa vitale e morale

²²⁵ Cfr. *M_{ass}* 404, p. 219, *M_s* 31, p. 273, *M_p* 21, pp. 299-301 e *P* 316-317, p. 513.

²²⁶ Per tutte queste suggestioni si vedano i seguenti studi: B. PAPÀSOGLI, *Il "fondo del cuore"*, op. cit., p. 73; EAD., *La lettera e lo spirito*, op. cit., p. 83; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 183-184; J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 259.

²²⁷ Cfr. B. PAPÀSOGLI, *Il "fondo del cuore"*, op. cit., pp. 78-79.

la massima riusciva davvero ad arrivare subito dove voleva senza perdersi nelle tante, troppe, pagine dei volumi, spesso scritti in latino, di quegli amanti della cultura che tenevano il cuore forse poco in considerazione. Perché era proprio il fondo del cuore, coperto dalle tenebre di una conoscenza confusa secondo una tipologia luce-ombra caratteristica della corrente culturale giansenista, una delle peculiarità forti delle massime che svelavano le tenebre in cui si annidava una «malatie secrète, un nuage épais de passions»²²⁸.

La massima diventava così il segno di un nuovo tipo di cultura che partiva da tutti e arrivava dove ognuno voleva farla arrivare; espressione di quella libertà data alla parola, anche a quella delle donne, che prima non era tenuta per nulla in considerazione, immagine del fatto che si potevano svelare i misteri della conoscenza anche ascoltando le passioni e non solo la ragione; insomma il volto più bello di quel secolo che era cambiato e insieme l'accettazione più significativa di un tale cambiamento. A ciò si aggiungeva il fatto che tale trattazione si inseriva all'interno di un ambito 'leggero', pur se intriso di cultura, perché nasceva spesso da discussioni che si svolgevano nei salotti letterari. Così, partendo da camere lussuose e passando da bocche più o meno raffinate, ogni sentenza finiva sul calamaio di autori che ritornati alle proprie dimore cercavano di mettere per iscritto una moralità nuova, mondana, appresa tra la gente comune e corredata della loro impronta particolare. E se a quei tempi c'era qualcuno che aveva finito con l'incarnare alla perfezione un tale ideale di cultura questa era probabilmente proprio M^{me} de Sablé.

Alla sua abilità nello stare al mondo la marchesa aggiungeva così una capacità nel piacere e nel vincere i cuori, oltre che una penetrante finezza psicologica, di cui erano un valido esempio proprio le sue *Massime*²²⁹. Non che tutti riconoscessero la sua abilità in tale forma di scrittura o almeno non il pieno raggiun-

²²⁸ *Ivi*, pp. 59-60.

²²⁹ Cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., pp. 77-78.

gimento dei risultati sperati²³⁰; ma M^{me} de Sablé aveva davvero fatto del suo salotto un vero e proprio centro di diffusione di sentenze, pensieri e riflessioni soprattutto grazie ai contributi di personaggi come Pascal, La Rochefoucauld, Esprit, solo per citarne alcuni, che avrebbero veicolato una tale forma di letteratura verso un nuovo ideale di moralità di cui si facevano i principali promotori Nicole e Arnauld. È forse proprio in considerazione di ciò che Jacques Truchet, esperto conoscitore delle *Massime* di La Rochefoucauld, a proposito di quelle della marchesa aveva notato una certa mancanza di accento e di idee direttrici in confronto a quelle del grande moralista²³¹. Così come del resto sulla stessa lunghezza d'onda già Sainte-Beuve aveva fatto²³². E c'era anche chi, come Magne, sottolineava altresì l'inesistente significato delle sentenze della preziosa-devota²³³ e ancora chi le considerava solo come la rappresentazione di un umanesimo vestito di nero che rinunciava al romanzo tendendo a prospettive scorciate e severe sull'anima²³⁴. Quelli che poi nella loro critica si concentravano sullo stile finivano per giudicare quello di M^{me} de Sablé per nulla innovatore, poco originale e senza alcuna sfida concettuale o logica²³⁵.

Del resto non c'era da meravigliarsi per tali giudizi, visto che la stessa marchesa se ne dimostrava più che convinta quando scriveva a La Rochefoucauld:

²³⁰ I più tuttavia la pensarono così: «[...] la maxime reste pour elle une alchimie de traits de style qu'elle emploie, séparément, avec le plus grand zèle, mais qu'elle n'arrive pas à fondre avec la force de son illustre ami» (M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», op. cit., p. 259).

²³¹ «[...] la marquise propose une série de remarques d'ordre psychologique et moral, plus rarement religieux, comme beaucoup de vieilles dames cultivées devaient pouvoir en écrire, mais elle ne manifeste aucun esprit de synthèse» (F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes suivies des Réflexions diverses, du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes*, a cura di J. Truchet, Garnier Frères, Paris 1967, p. XXXIII).

²³² «Elles sont loin de répondre à la réputation de l'auteur. Ces Maximes se rapportent surtout à l'usage de la société et de la conversation. C'est plus judicieux que piquant. Le tour y manque, ou du moins n'y est pas excellent. Ce sont des épreuves d'essai: La Rochefoucauld seul a la médaille parfaite» e la precisazione sarà: «Tout, dans ces *Maximes*, n'est pas d'elle» (C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 83).

²³³ «Le petit recueil des *Maximes* de M^{me} de Sablé [...] prouve, par son style enchifrené et l'insignifiance de sa pensée, que cette dame était fort inférieure à La Rochefoucauld dans le domaine littéraire» (E. MAGNE, *Le vrai visage de La Rochefoucauld*, op. cit., p. 142n).

²³⁴ Cfr. B. PAPÀSOGLI, *La lettera e lo spirito*, op. cit., p. 106.

²³⁵ Cfr. M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», op. cit., p. 251.

Je viens de lire les grandes maximes. Les miennes y sont [si] bien déguisées par l'agencement des paroles, que je les puis louer comme si elles ne venaient pas de moi. [...] C'est votre complaisance plutôt que la mienne qui vous oblige à me faire part de vos maximes, parce que je n'en suis pas digne²³⁶.

Eppure sembrava che quella delle massime fosse per lei una malattia dalla quale, al contrario di quelle fisiche, non avrebbe proprio voluto liberarsi:

la maladie que vous m'avez donnée des sentences ne peut manquer de jouer son jeu en toute rencontre²³⁷.

Forse anche lo stesso La Rochefoucauld poco si dimostrava soddisfatto delle sentenze della marchesa che quasi del tutto finivano per ricalcare le proprie; né andava tralasciata in proposito anche una certa ambiguità della donna perché l'attrattiva per La Rochefoucauld mal si conciliava con il fondo semiconvenzionalistico della sua morale²³⁸.

La marchesa insomma non era una scrittrice, almeno non di opere compiute e sistematiche²³⁹. E tuttavia questo poco importava perché erano ben altre le doti che aveva avuto modo di dimostrare, cosicchè anche La Rochefoucauld si era reso conto della sua alta capacità di giudizio quando le scriveva che

les sentences ne sont sentences qu'après que vous les avez approuvées²⁴⁰.

Fu anche per questo probabilmente che la pregò di condurre un sondaggio prima della pubblicazione della sua grande opera²⁴¹. E allora se Mademoiselle si sareb-

²³⁶ *MdS à La Rochefoucauld*, in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Ceuvres complètes*, op. cit., pp. 681-682.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 5.

²³⁹ M^{me} de Sablé non era una scrittrice e le sue *Massime* non furono mai da lei destinate alla stampa; era una moda del tempo quella che metteva in pratica, un gioco di società che la portò a contribuire al movimento letterario della sua epoca (cfr. M. DE SOUVRÉ, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., pp. IX-XI).

²⁴⁰ *La Rochefoucauld à MdS (17 agosto 1663)*, in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Ceuvres complètes*, op. cit., p. 614.

be consegnata alla storia come la creatrice di *portraits* e *caractères*, a M^{me} de Sablé andava pure riconosciuto il suo ruolo attivo come creatrice, sebbene nel suo piccolo, di massime, sentenze, riflessioni e pensieri²⁴². Per questo a M^{me} de La Fayette, che di La Rochefoucauld diceva: «Il m'a donné de l'esprit, mais j'ai reformé son cœur», Ivanoff nei primi del Novecento rispondeva:

Cette réforme du cœur de La Rochefoucauld que Mme de La Fayette prétend avoir accomplie, Mme de Sablé l'a commencée ou plutôt a tenté de la commencer. Nous pouvons dès maintenant l'affirmer²⁴³;

se non altro per aver dato modo ad una tale creazione di svilupparsi al meglio e secondo regole precise che venivano stabilite proprio nel suo salotto. Poco importa se tanti avevano accusato la marchesa di troppa prudenza nelle sue sentenze, violando il dettame stesso delle massime che avevano per intento primario la provocazione; poco importa se c'era chi le rinfacciava la mancanza dello sforzo di dare una nuova immagine dell'universo morale come la forma letteraria delle massime pretendeva²⁴⁴; perché c'era anche chi riconosceva le sue doti di «*sentencieuse émérite*»²⁴⁵.

Il *Grand siècle* insomma aveva visto il trapasso dalla conversazione cavaleresca o preziosa a quella più austera di moralisti, psicologi e uomini di scienza²⁴⁶. E se c'era un salotto in grado di poter simboleggiare in un tale momento la vita sociale parigina era proprio quello di M^{me} de Sablé, addossato al muro di Port-Royal, fucina di galanterie stanche e di pungenti massime, ove il grande Arnauld sfiorava La Rochefoucauld²⁴⁷. Non importa se le sue *Massime* rappresenta-

²⁴¹ Cousin riporta il risultato di un tale sondaggio attraverso tutta una serie di lettere dalla quale si evince come in genere gli uomini approvassero La Rochefoucauld, mentre le donne lo condannavano (cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 111-140).

²⁴² *Ivi*, pp. 74-75.

²⁴³ N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 181.

²⁴⁴ Cfr. M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», op. cit., pp. 252; 257.

²⁴⁵ Cfr. É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. V.

²⁴⁶ Per queste ultime due categorie si veda l'indirizzo preciso del tempo fornito dello studio di F. BONICALZI, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaca Book, Milano 1990.

²⁴⁷ Cfr. B. PAPÀSOGLI, *La lettera e lo spirito*, op. cit., p. 190.

vano solo i pensieri di una donna virtuosa dal cuore e dallo spirito grandi che si dilettava a fissare sulla carta il risultato delle sue riflessioni di ogni giorno²⁴⁸, perché ciò non impediva ugualmente di salvare qualcosa di tali scritti. Così tra chi per nulla considerò il suo impegno e coloro che arrivarono a dire che fu proprio dalla sua concezione pessimista della vita che nacquero le *Massime* di La Rochefoucauld²⁴⁹, scegliamo un'interpretazione storiografica secondo la quale –, nonostante per decenni sia prevalsa la leggenda portata avanti da Cousin, Sainte-Beuve e Magne secondo cui il salotto di M^{me} de Sablé vide e fece nascere la massima come gioco di società – sulle orme di Ivanoff²⁵⁰ e Lafond²⁵¹ vada riconosciuto quanto la massima resti pur sempre un'opera strettamente personale e non collettiva²⁵².

E questo vale allora sia per La Rochefoucauld sia per M^{me} de Sablé, cui resta un valore pur se inferiore comunque strutturato sullo stile di quello del maestro²⁵³. Per questo ci piace di più ricordare la passione con la quale le leggeva la contessa de Maure definendole ammirabili²⁵⁴ o quella di M^{me} de La Fayette che nel chiederle alla marchesa le appellava «honnêtes et raisonnables»²⁵⁵; senza dimenticare che comunque, a differenza di quelle di La Rochefoucauld, almeno in esse era presente un Dio²⁵⁶. Su altri temi, a dire il vero, la marchesa si era distinta dal suo grande amico: per il valore dato al buon senso, al sapere e alla saggezza; per la sua critica ai Grandi, annunciatrice di una posizione agostiniana e più antiaristocratica rispetto a quella di La Rochefoucauld; e per la condizione

²⁴⁸ Cfr. M. DE SOUVRE, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., p. XI.

²⁴⁹ Cfr. G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 81.

²⁵⁰ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 126; 130.

²⁵¹ Cfr. J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 210.

²⁵² Cfr. J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 190. A ciò va aggiunto quanto espresso in A. BRUZZI, *Le Maximes di La Rochefoucauld*, op. cit., pp. 433-434. C'è poi chi parla delle massime anche nel senso di 'opere collettive' (cfr. M. FUMAROLI, *Il salotto, l'accademia, la lingua*, op. cit., p. 156).

²⁵³ Cfr. M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», op. cit., p. 253.

²⁵⁴ Cfr. M^{me} de Maure à MdS, in É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., pp. 187-188.

²⁵⁵ Cfr. M.-M. PIOCHE DE LA VERGNE comtesse de LA FAYETTE, *Huit lettres de M^{me} de LaFayette a M^{me} de Sablé*, Cabinet de Bibliophile, Paris 1870, lettera III, p. 7.

²⁵⁶ Anche su questo probabilmente qualcuno avrebbe avuto da ridire (cfr. M. T. BIASON, «A propos des Maximes de Mme de Sablé», op. cit., p. 262). Tuttavia vale la pena sottolineare che le occorrenze specifiche di 'Dio' nell'opera di La Rochefoucauld sono molto scarse (cfr. *M_p* 9, 22, 38 pp. 295, 301, 309; e per quanto riguarda l'accezione di 'Provvidenza', cfr. *M_s* 39, p. 275).

dei poveri, immagine del Cristo: una sensibilità, questa, che sembrava nettamente annunciare l'opera di La Bruyère²⁵⁷.

La grandezza di M^{me} de Sablé non sta allora nel paragonarla a La Rochefoucauld per la nobiltà dello stile o la grandezza dei pensieri; è più ingegnosa che profonda, la marchesa, attenta ai dettagli, indice di una grande sensibilità, ma non all'intero²⁵⁸; vede il cuore umano più in superficie che nel profondo²⁵⁹ e però sembra continuamente invitare il lettore a non considerarsi come tale, ma gli dà l'illusione di appartenere ad un gruppo moralmente superiore²⁶⁰. Non fa nulla se la marchesa non viene annoverata fra le più grandi moraliste; non fa nulla se molte delle sue sentenze fossero un clone di altre di grandi personaggi del secolo; non fa nulla se non passarono alla storia e furono dimenticate. Quello che importa è che la marchesa ebbe il coraggio dei suoi scritti che oggi ci permettono ancora di parlarne, perché

parmi les précieuses qui se piquèrent de bel esprit, Mme de Sablé nous apparaît comme une des plus pondérées et des plus intelligentes. Ratiocinant à l'infini, comme ses amies, elle s'attache au moins à de graves problèmes psychologiques et moraux, et laisse derrière elle une œuvre personnelle qui n'est pas négligeable; mais plus que ses propres maximes, qui manquent un peu de personnalité, nous lui saurons gré d'avoir su assembler, animer et nourrir intellectuellement ce cercle brillant à qui nous devons, sans conteste, toutes les *Maximes* de La Rochefoucauld et peut-être une part des *Pensées* de Pascal²⁶¹.

²⁵⁷ Cfr. J. LAFOND (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., p. 244.

²⁵⁸ Cfr. M. DE SOUVRÉ, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., p. VIII.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. VIII-IX.

²⁶⁰ Cfr. H. WENTZLAFF-EGGEBERT, «Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère et les *Maximes* de Madame de Sablé», op. cit., p. 189.

²⁶¹ G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 84.

II. 3. 1. Un amor cortese cavalleresco

Le massime della marchesa che risultavano meno 'insipide' – a detta del Cousin – erano proprio quelle sull'amore²⁶². Si trattava della stessa considerazione che ai tempi di M^{me} de Sablé aveva fatto M^{lle} de Scudéry quando descriveva nel *Grand Cyrus* il luogo dove era nata Parthénie, la cour de l'île de Chypre, come un posto in cui tale sentimento non era considerato solo come una semplice passione, ma come una passione «de nécessité et de bienséance»²⁶³. Questo bastava a sottolineare l'importanza della riflessione circa l'argomento in tutta la vita della marchesa, che si sarebbe espressa soprattutto nelle forme del preziosismo in voga all'epoca. Quest'ultimo insegnava ad amare secondo l'ordine razionale, tenendo a freno l'amore-passione per mezzo della volontà. Ad una certa duplicità tipica della condizione umana – perché da un lato esiste un uomo che *vuole*, mentre dall'altro uno che *concupisce* – bisogna rispondere con il trionfo della volontà che finisce così per veicolare un tipo di morale in cui l'amore si 'combatte' con il dominio del proprio sé. È l'intento, fra le altre, delle riflessioni di Francesco di Sales e Corneille²⁶⁴.

Proprio il rifiuto dell'amore fisico e della vita dei sensi nonché il tentativo di perseguire un ideale etico ed estetico di purezza e rigore rappresentavano il ponte che univa la mondanità delle preziose alla *retraite* di Port-Royal e che aveva portato i detrattori di tali 'sette' ad esprimere la convinzione di un profondo legame esistente tra preziosismo e giansenismo, celebrato, nello specifico, da Ninon de Lenclos che aveva definito le donne come M^{me} de Sablé 'gianseniste dell'amore'²⁶⁵.

Così se una preziosa amava il suo amore non era terreno, ma intellettuale, etereo, e proprio per questo bisognoso di una religione che gli stesse a fianco. Si trattava di una visione che molto si avvicinava a quella stoica; tuttavia mentre

²⁶² Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 86.

²⁶³ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 37-38.

²⁶⁴ Cfr. E. RIVERSO, *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, op. cit., pp. 149-150.

²⁶⁵ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 153. Si veda in proposito D. A. LIOT BACKER, «The Jansenists of Love», in *Precious women*, Basic Books, New York 1974, pp. 223-236.

una tale scuola predicava il liberamento dalle passioni – buone o malvagie che fossero, per cui solo l'amicizia risultava ragionevole, mentre l'amore era da disprezzare²⁶⁶ –, Descartes e Corneille promuovevano per l'amore una sorta di culto intellettuale²⁶⁷.

Può darsi che in un primo momento la riflessione di M^{me} de Sablé fosse andata nella prima direzione, soprattutto fino alla stesura del suo *Trattato sull'amicizia*; e tuttavia, poiché il tema privilegiato dal preziosismo non era solo quello della passione amorosa²⁶⁸, il suo forte individualismo l'aveva portata ad un'attenzione speciale verso un tale sentimento e ad un modo di esprimerlo altrettanto particolare²⁶⁹. Si trattava di uno sforzo che rispondeva ad una esigenza di purezza concettuale – in cui il compito delle donne era quello di restituirgli il suo valore spirituale – cui se ne aggiungeva un'altra di tipo formale – per la quale veniva prodotto altresì uno sforzo da parte delle donne per epurare perfino il linguaggio amoroso. Eravamo di fronte ad una sorta di rinuncia all'espressione carnale dell'amore al fine di salvaguardarne l'essenza; un sacrificio e un martirio sulle orme di una concezione, per così dire, neoplatonica²⁷⁰. Tendenza specifica di un tale gruppo femminile, questa, ma anche di tutto un secolo²⁷¹, che finiva col risolvere il problema con un paradosso: al rifiuto dell'amore carnale si contrap-

²⁶⁶ «Mais, si elle aimait l'amour, elle adorait l'amitié, sentiment supérieur, selon cette femme qui comptait les plus grands noms du siècle parmi ses amis. Elle prêchait à cette époque une morale de l'amitié et de la tendresse» (M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 349). Per tali suggestioni, cfr. F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., pp. 33-34 e J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 212. E ancora sullo stesso tema si veda M. HAILLANT, «De l'amitié au XVII^e siècle», op. cit., pp. 225-236, nonché la sottolineatura che troviamo in Cousin: «Dans l'âme d'une vraie précieuse, l'amitié n'était guère au-dessous de l'amour» (V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 11).

²⁶⁷ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 125.

²⁶⁸ Cfr. M. O. SWEETSER, «La littérature et les femmes», in AA.VV, *Le langage littéraire au XVII^e siècle. De la rhétorique à la littérature*, op. cit., p. 55.

²⁶⁹ Così ce lo descrive Tallemant: «[...] cela se voit par le *Journal du cardinal de Richelieu*: elle a toujours esté de quelque affaire, et l'amour ne l'occupoit point tellement, que les negociations ne consumassent une partie de son temps» (T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, op. cit., p. 77).

²⁷⁰ Per tali suggestioni si veda J. G. ROSSO, «La conversion de la précieuse», op. cit., p. 339 e nello specifico: «La passion d'amour, ou la forte amitié n'ont point de cours parmy elles; ces mouvemens sont trop irreguliers, et tiennent trop de la molesse, ou font de trop grands desordres dans les cœurs. Il n'y a plus que le tendre et le doux qui regne dans leurs ames, ou tout au plus quelque delicat rayon d'amitié».

²⁷¹ Cfr. M. O. SWEETSER, «La littérature et les femmes», op. cit., p. 51.

poneva un vero e proprio culto dell'Amore o almeno di una sua trasfigurazione in senso platonico e che però, a differenza di quest'ultimo, si rifletteva in un essere concreto²⁷². Era proprio questa la differenza con tutta la riflessione precedente: il perseguimento, sempre e comunque, di una certa individualità, di un'attenzione particolare verso il soggetto, tanto femminile, quanto passionale in genere, da indirizzare verso un orizzonte morale preciso.

Ci fu qualcuno che si chiese come facessero le preziose, classificate da sempre come le intellettuali *mal mariées* del XVII secolo, a comprendere davvero il senso della passione amorosa e nello specifico, riguardo a M^{me} de Sablé, si sosteneva che nessuna avrebbe meritato più di lei un tale appellativo²⁷³. Sarà stato probabilmente anche per questo che non si diceva di certo convinta dell'amore materno, sentimento che giudicava sragionevole perché fondato sull'istinto²⁷⁴. E nonostante le sue disavventure sentimentali continuò sempre ad occuparsi di amore; così nemmeno a Port-Royal, nonostante la precedenza data alle questioni religiose, mise da parte un tale argomento, dato che quest'ultimo finiva col coinvolgere sia i mondani sia i moralisti, determinando uno spazio contraddittorio tra privato e pubblico²⁷⁵.

La particolare riflessione di M^{me} de Sablé, in quanto allieva dell'*Astrée*²⁷⁶ impregnata degli ideali di galanteria spagnola, vedeva nell'amore un sentimento cavalleresco e passionale²⁷⁷ basato sui romanzi cinquecenteschi in cui il cavaliere era al servizio della sua dama²⁷⁸. Lo spirito cavalleresco percepiva nell'amore uno stimolo alla grandezza infatti la conquista amorosa diventava sinonimo di conquista militare. Ciò significava che anche la donna poteva sfidare i propri con-

²⁷² *Ivi*, p. 60.

²⁷³ Cfr. R. DUCHÊNE, *Les précieuses ou comment l'esprit vint aux femmes*, Fayard, Paris 2001, p. 149.

²⁷⁴ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 143.

²⁷⁵ Cfr. C. DESPLAT, *La vie, l'amour, la mort. Rites et coutumes (XVI^e-XVII^e siècles)*, Terres et Hommes du Sud, Biarritz 1995, p. 240.

²⁷⁶ «D'Urfé insinuait "les leçons de Platon, sous une forme aussi agréable et familière, dans l'oreille délicate des courtisanes et des femmes"» (cit in M. O. SWEETSER, «La littérature et les femmes», op. cit., p. 52).

²⁷⁷ «[...] don't celle qui en était l'objet ne devait souffrir sans déchéance ni affaiblissement ni partage» (C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 34).

²⁷⁸ M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 349.

tendenti concedendosi solo a chi fosse riuscito a sottometterla. In tal modo l'amore diventava la ricompensa alla forza e al valore. Tuttavia nella realtà della vita al duello primitivo si sostituiva una lotta simbolica in cui la donna per cedere all'uomo esigeva da lui una certa quantità di gloria. Questo le permetteva di acquisire una nuova influenza: da oggetto di conquista si trasformava in 'padrona', anche se dal valore del tutto 'spirituale' poiché assimilato a quello della virtù. L'atto d'amore si confermava così come atto di superiorità morale e istituiva un legame forte tra l'io e la virtù, mentre l'amore si poneva tra l'ambizione e l'orgoglio sublimandoli e traendo da essi sostegno. Era questa la concezione del XII e del XIII secolo che permaneva in linea di massima intatta fino al platonismo del Cinquecento, ma era pur sempre la medesima che avrebbe influenzato il teatro di Corneille²⁷⁹.

Negli anni della sua giovinezza Madeleine era stata un'appassionata casista dell'amore; per lei non si trattava di una semplice passione, ma di una passione necessaria all'uso di mondo, parafrasando le parole della Scudéry, in cui il sentimento amoroso rivestiva una funzione quasi educativa per la quale agli uomini era concesso di amare, mentre le donne erano coloro che dovevano essere amate. Così a tal proposito ce la descrive Gazier:

madame de Sablé tenait chez elle une véritable cour d'amour où le marquis de Sourdis, délaissant saint Augustin, faisait un exposé des passions, que réfutaient en souriant le comte de Maure et Jacques Esprit, tandis que, plus attentivement, écoutait La Rochefoucauld près de madame de la Fayette²⁸⁰.

E così Chapelain la ringraziava per una lettera che gli aveva spedito circa l'argomento:

²⁷⁹ Cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand siècle»*, op. cit., pp. 29-30.

²⁸⁰ C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 53.

Je vous envoie ce trésor de lettres que vous m'avez fait l'honneur de me prester et qui se pourroit nommer le Trésor des chartres d'amour, puisqu'il en contient tous les mystères²⁸¹.

Per questo qualcuno sostenne che la marchesa avesse proprio messo per iscritto i suoi sentimenti relativi all'amore come aveva fatto con l'amicizia²⁸². In realtà non ci è dato saperlo con certezza, perché vari componimenti sull'argomento si trovano nei *Portefeuilles* cui non è stata ancora attribuita la paternità e forse non lo sarà mai. E però grazie a varie testimonianze dei suoi contemporanei sappiamo che la marchesa propugnava una sorta di platonismo moralizzante che faceva della cortesia il suo più alto baluardo, secondo cui agli uomini era dato nutrire sentimenti teneri per le donne senza colpa alcuna e questo li spingeva a nobiltà e bellezza di spirito potenziando le loro virtù. Un ideale non sempre attualizzabile: così si poteva anche scherzare sul fatto che la condotta della marchesa non fosse stata sempre coerente con tali principi, perché la concezione amorosa che si rifletteva nei salotti letterari del XVII secolo era quella di un amore platonico particolare: comandato all'uomo dalle usanze, in cui chi non ama finge di farlo, perché è un animo gentile quello che coltiva una passione, mentre non rispondere al richiamo del cuore è una grande vergogna; un gioco di reciprocità parziale in cui la dama si lasciava adorare senza essere costretta a ricambiare l'affetto e soprattutto con il divieto di concedere i suoi favori²⁸³.

Quello che tuttavia risulta maggiormente interessante in tal sede è che l'intelligenza e la bellezza di M^{me} de Sablé le avrebbero conferito un'autorità che le sue avventure amorose non misero mai in discussione; perché il suo più grande merito era stato quello di riuscire a vivere con la stessa intensità due diverse stagioni della mondanità parigina: da un lato l'idealismo moralizzante e dall'altro il giansenismo puritano; da una parte il culto dell'amore, dall'altro

²⁸¹ *Lettres de Jean Chapelain*, a cura di PH. TAMIZEY DE LARROQUE, t. I, op. cit., p. 492.

²⁸² Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 38-39.

²⁸³ Ed era proprio qui che la natura a volte insorgeva contro i comandamenti, come qualcuno sentenziava maliziosamente riguardo ai racconti biografici di M^{me} de Sablé (cfr. F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., pp. 31-33).

quello dell'amicizia²⁸⁴; da un lato il gioco della letteratura, dall'altro «una nuova "galanteria vestita di nero", dove l'uso perfetto delle *bienséances* coabitava con una riflessione rigorosa sui problemi della vita intellettuale e morale»²⁸⁵.

Tali suggestioni non venivano, per quanto riguardava la riflessione di M^{me} de Sablé, né dalle sue *Massime*, né da altre trattazioni specifiche. E nonostante la presenza di sentenze che si rivolgono espressamente ad un tale soggetto nulla fa pensare ad una riflessione voluta o sistematica circa l'argomento da parte della marchesa. Del resto anche nelle *Massime* di La Rochefoucauld sembrava non essere delineata una vera e propria passione che si ponesse al di sopra di tutte le altre e neppure la trattazione circa l'amor proprio poteva risultare esaustiva e completamente chiara in proposito. Così l'insieme delle sentenze che è possibile rintracciare o rileggere in relazione all'amore si trova sparpagliato per tutta la raccolta e sembra arrivare per gradi alle considerazioni finali, mantenendo comunque dei punti fermi alcune volte dati per scontati.

Era come se M^{me} de Sablé avesse paura di parlare compiutamente d'amore: sarà stato pure per motivi biografici, per pressioni religiose o per convincimenti etico-morali; ma perché non scrisse mai d'amore? Un trattato sull'amicizia, uno sull'educazione, perfino uno contro i medici. E dell'amore, vissuto e da sempre incrociato nella sua vita, non una parola. Dell'amore, oggetto di tante e diverse trattazioni del periodo, nulla. Ci si aspettava probabilmente qualcosa in più sia dalla preziosa che dalla devota impegnata nella causa giansenista. E tuttavia, come del resto per l'intera sua vita aveva fatto, anche nelle *Massime* M^{me} de Sablé giocava a nascondersi, mostrando ora l'una ora l'altra faccia del proprio spirito, forse solo perché si rendeva conto della difficoltà dell'argomento e questo l'aveva spinto a non andare troppo oltre. Non che ciò denotasse mancanza di coraggio; nelle dispute all'interno del suo salotto infatti prese parte a tali

²⁸⁴ «Quant à Mme de Sablé, apôtre en sa jeunesse de l'amour courtois à la mode espagnole, elle plaidait en sa vieillesse la cause de l'amitié contre les détracteurs de ce sentiment» (N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 198). Si vedano in proposito le discussioni affrontate con La Rochefoucauld sull'argomento di cui si parla in M. DE SOUVRE, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., pp. III-VI.

²⁸⁵ Queste sull'amore cavalleresco e passionale sono tutte suggestioni presenti in B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 154-156.

riflessioni, schierandosi anche in modo deciso. E anche nella sua corrispondenza era costante il desiderio di parlare di un tale sentimento. Nessun biasimo dunque nei suoi confronti se non stiamo qui a commentare un ipotetico *Trattato sull'amore* perché abbiamo comunque la possibilità di leggere tra le righe la riflessione della marchesa circa l'argomento.

Si tratta dei pensieri forse più belli, ma anche, come diceva Cousin, di quelli che avevano una maggiore rilevanza rispetto a tutto il resto, pur finendo col trovarsi solo alla fine della sua raccolta. È vero la marchesa non aveva pubblicato le sue *Massime*, o almeno non le aveva scritte per un pubblico che non fosse quello del suo salotto; eppure si trattava di alcune delle sentenze maggiormente esaustive circa l'argomento.

La prima che ci viene incontro è quella della consapevolezza preziosa dell'amore, di una donna che si rendeva conto del potere immenso di una tale passione e dalla quale tuttavia si notavano pure le tensioni di un'intera esistenza, passata ad indagarla da sempre, anche sulla propria pelle, senza riuscire mai a comprenderla completamente, né ad orientarla verso la propria felicità:

L'amore, ovunque sia, è sempre il padrone. Esso plasma l'anima, il cuore e la mente, a seconda di ciò che è. La sua piccolezza e la sua grandezza non dipendono né dal cuore né dalla mente che occupa, ma da ciò che è in sé. E sembra davvero che l'amore stia all'anima di colui che ama come l'anima sta al corpo di colui a cui dà vita²⁸⁶.

Dunque una passione indispensabile per la vita dell'uomo, allo stesso tempo difficile da nascondere (tanto per le sue buone, quanto per le sue cattive qualità) e da 'inventare' perché

L'amore ha un carattere così particolare che non si può nascondere dove è, né fingere dove non è²⁸⁷.

²⁸⁶ *M* 79, p. 255.

²⁸⁷ *Ivi*, 80, p. 255.

Abbiamo già accennato quanto la preoccupazione del teatro pesasse sui sentimenti della marchesa e su quelli di tutto un secolo²⁸⁸. È venuto il momento di soffermarci su ciò con maggiore attenzione perché da una tale inquietudine ci viene la famosa massima che divide ancora diversi studiosi. Opera di Pascal, di qualche altro frequentatore del salotto di Port-Royal o della marchesa? Non è nostro compito stabilirlo in tale sede; perciò la prendiamo per ciò che è e in quanto presente nella pubblicazione postuma dell'abbé d'Ailly come l'ottantunesima sentenza della marchesa:

Tutti i grandi divertimenti sono pericolosi per la vita cristiana ma, tra tutti quelli che il mondo ha inventato, non ce n'è alcuno che sia più da temere della commedia. Si tratta di una rappresentazione così naturale e delicata delle passioni che essa le anima e le fa nascere nel nostro cuore, e soprattutto quella dell'amore, principalmente quando lo si rappresenta come casto e molto onesto. Poiché più esso sembra innocente alle anime ingenuie, e più esse sono capaci di esserne colpite. Ci si fa nello stesso tempo una coscienza fondata sull'onestà di questi sentimenti, e ci si immagina che amare di un amore così saggio non vuol dire ferire la purezza. Così si esce dalla commedia con il cuore così pieno di tutte le dolcezze dell'amore, e lo spirito così sicuro della sua innocenza che si è preparato a ricevere le sue prime impressioni, o piuttosto a cercare l'occasione di farle nascere nel cuore di qualcuno per ricevere gli stessi piaceri e sacrifici che sono stati visti così bene rappresentati a teatro²⁸⁹.

L'associazione amore-commedia ci fa riflettere: perché unire teatro e vita reale? Risposta scontata nel campo dei moralisti, specie seicenteschi, dato che il tema della maschera è molto comune all'epoca. Se a ciò si aggiunge tutta la polemica scatenata dalle opere sulle preziose di Molière ecco come è facile comprendere

²⁸⁸ Cfr. L. MARIN, *Pascal et Port-Royal*, Puf, Paris 1997, pp. 239-264.

²⁸⁹ Cfr. M 81, p. 255. Vedere anche la variante presente in M. DE SOUVRÉ, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., pp. 65-67. Su questa stessa massima, cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 82-84; N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 129-130; É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., pp. 276-277(n); G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., pp. 198-199; J. J. CONLEY, «Madame de Sablé: a Jansenist Code of Moderation», in *The suspicion of virtue. Women philosophers in Neoclassical France*, Cornell University Press 2002, pp. 37-38; ma soprattutto lo studio di L. LAFUMA «Madame de Sablé et les dangers de la Comédie», in *Écrits sur Pascal*, Luxembourg, Paris 1959, pp. 119-124.

quanto M^{me} de Sablé volesse esprimere il senso del suo tempo che andava tutto in una particolare direzione: la commedia va condannata perché mente, perché fa vedere ciò che reale non è e quindi spinge a fantasticare su ciò che non dovrebbe essere oggetto di fantasticherie. La delusione di Madeleine è forte quando parla di un amore che a teatro appare puro e casto mentre nella vita reale è tutt'altro. E però non si tratta di una delusione che non lascia scampo. Del resto non poteva che essere così, perché se è vero che l'amore rappresentato nella commedia inganna e che proprio per una tale sua immagine, seppur distorta, gli uomini sono portati a cercarlo, attuarlo, donarlo, è anche vero che un tale impulso, pur in direzione di una passione che sarà pure negativa, rimane sempre la cosa più importante di questo mondo, la più grande donata all'uomo, ancor di più della sua stessa esistenza: perché vivere di amore vale di più che semplicemente vivere. E allora non stupisce ritrovare tra le massime di M^{me} de Sablé proprio questa e credere che proprio lei ne sia l'autrice.

La riflessione della marchesa sembra analizzare da vicino il detto amore a partire dall'analisi di oggetti e soggetti, comportamenti, qualità e suoi significati. Così in relazione agli oggetti si esprimeva:

Si amano così tanto tutte le cose nuove e straordinarie, che si ha anche qualche piacere segreto per la vista dei più tristi e terribili avvenimenti, a causa della loro novità, e della malignità naturale che è in noi²⁹⁰.

E per quanto riguardava coloro ai quali l'amore veniva indirizzato sosteneva che

Si amano molto di più quelli che tendono ad imitarci che quelli che si sforzano ad uguagliarci. Poiché l'imitazione è un segno di stima e il desiderio di essere uguali agli altri è un segno di invidia²⁹¹.

²⁹⁰ Cfr. *M* 18, p. 248.

²⁹¹ *Ivi*, 52, p. 252.

Da buona preziosa M^{me} de Sablé giudicava il rituale comportamentale molto importante e si riferiva soprattutto al modello cortese secondo cui alla donna era dato ricevere l'amore senza mai concedersi pienamente al proprio cavaliere. Ecco perché leggiamo che

È una lodevole abilità farsi riconoscere dolcemente un rifiuto con parole civili, che rimediano alla mancanza di un bene che non si è potuto accordare²⁹².

Si tratta del tema del rifiuto che dava modo di esprimere non solo la convinzione morale secondo la quale alcune volte un *no* era meglio di un *sì*, perché

Non si devono sempre accordare tutte le cose, né a tutti. È anche lodevole negare con ragione, che dare a proposito. È in questo che il *no* di qualcuno piace di più che il *sì* di altri. Il rifiuto accompagnato dalla dolcezza e dalla civiltà soddisfa più un buon cuore che non una grazia che si accorda seccamente²⁹³;

ma anche il tentativo per trovare la giusta misura in ogni cosa. In questo più aristotelica che cartesiana, a dire il vero, quando nello specifico sosteneva che

Ci sono molte persone che sono talmente nate per dire *no* che il *no* va sempre incontro a tutto ciò che loro dicono. Questo li rende addirittura così tanto sgradevoli, che quand'anche alla fine accordino ciò che si domanda loro o acconsentano a ciò che gli si dice, perdono sempre il piacere che avrebbero potuto ricevere se non avessero appunto così male iniziato²⁹⁴.

Per quanto riguardava invece le qualità dell'amore, M^{me} de Sablé non si sbilanciava poi molto. E dopo essersi limitata a descriverne la potenza, che era possibile rileggere tanto in chiave positiva quanto in chiave negativa, dava un'annotazione

²⁹² *Ivi*, 53, p. 252.

²⁹³ *Ivi*, 55, p. 252.

²⁹⁴ *Ivi*, 54, p. 252.

che poteva essere applicata sia al tema delle passioni in generale sia a quello dell'amore in particolare:

Non c'è nulla che non abbia qualche perfezione. Sta nell'efficacia del buon gusto trovarla in ogni cosa. Ma la malignità naturale fa spesso scoprire un vizio tra tante virtù per rilevarlo e renderlo pubblico, ciò che è più un segno della cattiva indole che un vantaggio del discernimento, ed è molto male passare la propria vita nutrendosi sempre delle imperfezioni altrui²⁹⁵.

Veniva allora da chiedersi cosa spingesse ad un tale sentimento. La risposta era la seguente:

Sebbene noi non dovremmo amare i nostri amici per il bene che ci fanno, è un segno che ci amano poco se non ce ne fanno quanto possono²⁹⁶.

Non ci è dato insomma conoscere il 'perché' dell'amore che forse poteva essere spiegato per la Sablé solo a partire dalla delineazione del tipo di amore con il quale l'uomo era chiamato, dalla religione e dalla morale, ad amare.

II. 3. 2. Il problema della scelta d'amore

L'attenzione costante a tale passione che la marchesa aveva fatto propria durante tutta la sua vita portava qualcuno dei suoi critici a sostenere che bisognava situare la sua conversione, più o meno definitiva, proprio nel momento in cui la donna si convinse della concezione galante, optando per l'amore di inclinazione (accecante e senza appello) piuttosto che per quello di conoscenza (basato sulla scelta e il libero arbitrio). Scelta attribuita o, ancora una volta, a vicende bio-

²⁹⁵ *Ivi*, 61, p. 253.

²⁹⁶ *Ivi*, 44, p. 251.

grafiche e sentimentali²⁹⁷ o, con maggiore probabilità, all'influenza di Esprit, il quale propendeva per l'inclinazione, a differenza del marchese di Sourdis, che credeva nell'amore di conoscenza. E tuttavia c'era qualcosa di particolare nella posizione che stava delineandosi nella riflessione della marchesa e che era frutto di dettami preziosi uniti a convinzioni nate dal legame con il giansenismo.

La sua incidenza sulla cultura occidentale, specie cattolica, derivava dal fatto che non si trattava solo un 'movimento' teologico e dottrinale, poiché la sua azione si era riverberata in ambito economico, sociale e politico. Lo si poteva benissimo notare in quella particolare rimozione dell'eros che aveva prodotto innanzitutto un nuovo modo di vivere il divino, con quella concezione del Dio nascosto di pascaliana memoria, poi il rapporto con l'altro, che finiva inevitabilmente col soffermarsi sul solipsismo, infine quello con la natura, intesa come vivente e soggiogata a descrizioni dichiaratamente meccanicistiche²⁹⁸.

Nella casistica dell'amore prezioso il riferimento all'*Astrée*, alle *Questioni d'amore*, alla *Carte de Tendre*, finiva col mettere in campo anche la riflessione sull'amore di Dio, poiché la capitale del Reame d'Amore era *Cœur*, cioè l'Amore-celeste o *Sainteté-monastique*. Si trattava però di una città situata su una montagna inaccessibile la cui sommità si perdeva tra le nuvole, tant'è che i galanti per trovarla dovevano raggiungerla a piedi come in un pellegrinaggio²⁹⁹. Era proprio riguardo a questo che la mère Angélique scriveva alla marchesa in una lettera:

Dieu estant si bon qu'il ne laisse quoy que ce soit qu'on souffre
pour l'amour de luy sans recompance³⁰⁰.

In una parola: si trattava del tentativo giansenista di sostituzione della religione esteriore con l'amore puro di Dio³⁰¹. Così anche la contessa de Maure aveva scritto a M^{me} de Sablé qualche riga sulla carità:

²⁹⁷ Cfr. M. M. ROWAN, «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», op. cit., p. 350.

²⁹⁸ Cfr. E. RIVERSO, *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, op. cit., pp. 151-153.

²⁹⁹ Per tali suggestioni si veda J. G. ROSSO, «La conversion de la précieuse», op. cit., p. 343.

³⁰⁰ *La mère Angélique Arnauld à MdS (10 dicembre 1655)*, in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., p. 115.

la charité ait le privilège de dire tout ce qui lui plaît; [...] c'est la charité toute seule qui parle, toutes les personnes raisonnables recevraient bien les choses mêmes qui seraient les plus contraires à leurs sentiments; mais parce que le cœur ne se voit pas, nous voyons tous les jours que quand la répréhension est rude, elle blesse, encore qu'elle parte de la charité, et quand même elle est douce, elle ne laisse pas quelquefois de blesser, parce qu'il faut être merveilleusement raisonnable pour n'être pas blessée de tout ce qui donne de la confusion³⁰².

Ciò che colpiva non era dunque l'appoggio che la marchesa dava a tali tensioni più o meno religiose, ma una particolare commistione di tensioni differenti che solo lei poteva fornire grazie al suo passato prezioso. Così se la passione sensuale era bandita dagli statuti della società *polie*, bisognava solo amare con poesia senza che mai nubi impure potessero velare il bel sogno idilliaco³⁰³.

Le distinzioni di cui parlava Esprit sulle orme dell'agostinismo non erano le sole che la marchesa aveva conosciuto; bastava pensare alla lezione de l'abbé de Pure che aveva distinto tra ben quattro tipi di amore³⁰⁴. Così se da un lato c'erano coloro che difendevano l'amore ideale, vero ed eterno, mentre dall'altro vi erano quelli che ne preservavano l'incostanza e la libertà³⁰⁵, Cousin poneva la riflessione di M^{me} de Sablé a metà tra quella di La Rochefoucauld e quella di Pascal³⁰⁶.

La Craveri ci racconta che a sessant'anni come a venti la scienza del cuore era al centro degli interessi di M^{me} de Sablé, anche se il suo punto di vista era un po' cambiato col tempo. La concezione cavalleresca dell'amore, in cui la marchesa allieva dell'*Astrée* aveva creduto in gioventù, era una sorta di morale fondata su una metafisica in cui la devozione per la donna amata, per la sua bellezza e le sue virtù, rappresentava uno strumento di elevazione dello spirito per l'uomo,

³⁰¹ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 61.

³⁰² *La comtesse de Maure à MdS*, in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Ceuvres complètes*, op. cit., pp. 683-684.

³⁰³ F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., p. 33.

³⁰⁴ Si trattava de «l'amour de *ouy*, l'amour de *non*, l'amour de *mais*, l'amour de *eh bien*, qui sont le propos de la coquette, de la finette, de la discrète et de la bourgeoise» (É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 14-15).

³⁰⁵ Cfr. H. GRUBBS, «La genèse des "Maximes" de La Rochefoucauld», op. cit., p. 489.

³⁰⁶ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 97-98.

quasi un momento di ascesi mistica. Tuttavia con la riflessione agostiniano-giansenista la natura corrotta dell'uomo le impediva di credere in tali ideali e ciò produceva un'inconciliabilità a livello dell'amore in due distinti sentimenti: erano *l'amore di sé* e *l'amore di Dio*, che non solo mettevano di fronte ad uno stato di fatto, bensì imponevano una scelta che non facesse rinunciare ad una morale, per così dire amorosa, quantomeno delineasse l'impossibilità di mettersi d'accordo, perché era l'idea stessa dell'amore che andava facendosi sempre più confusa³⁰⁷. Era come se la legge della simulazione si facesse strada anche in una tale passione che veniva per questo ridotta a puro interesse e sgonfiata di tutto quanto poeti e scrittori avevano cercato di riempirla. La stessa suddivisione dell'amore tra spirituale (o apollineo) e carnale (o dionisiaco) risultava, secondo i moralisti, viziata perché i limiti tra le due forme di amore erano così ravvicinati che risultava quasi impossibile comprendere dove finiva l'uno e dove iniziava l'altro. In tal modo se il processo di demitizzazione del secolo investiva anche l'analisi sull'amore³⁰⁸, ciò finiva con lo svelare un'attività umana tutta impostata sul principio dell'amor proprio, cui Pascal opponeva l'amore di Dio, *Esprit l'ideale* di un'unica virtù che derivava dalla grazia divina e Nicole, non allontanandosi molto da quest'ultimo, l'insegnamento a sperare nella salvezza intesa come unico mezzo per vincere le passioni opponendosi all'amore di sé³⁰⁹.

Diventata giansenista, la marchesa non credeva più in un amore fondato sulla ragione, ma vedeva solo la passione sfrenata³¹⁰. Era questa la sua risposta concreta a quelle famose discussioni che vedevano fronteggiarsi a Port-Royal, ma non solo, due diversi opposti schieramenti: da un lato i sostenitori di un amore di scelta e di elezione (capeggiati dal cattolico molinista de Sourdis); dall'altro quelli dell'amore di inclinazione (che seguivano il giansenista *Esprit*). I primi credevano nella possibilità dell'esistenza di un amore virtuoso basato sulla conoscenza dei meriti della persona amata, non diverso da quello stesso amore di stima reso

³⁰⁷ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 176-177.

³⁰⁸ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 105.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 26.

³¹⁰ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 140.

celebre ne la *Carte de tendre*. Gli altri, nel denunciare la caratteristica di mistero che avvolgeva la passione amorosa, additavano tutti i possibili pericoli che con esso si potevano incontrare. Il problema era stabilire se l'amore procedesse dal libero arbitrio dell'individuo o se fosse una 'passione' nel senso originale del termine. Il semplice fatto di sollevare una tale questione provava fino a che punto si fosse perduto il senso della pratica mistica che univa in maniera indissolubile l'intelletto e la volontà in una sorta di 'delineazione' di quell'atto che presiede alla nascita dell'amore; infatti non è concepibile che la volontà possa essere determinata al di fuori del giudizio posto sulle qualità dell'oggetto amato, né che la conoscenza di tali qualità non sia sufficiente ad inclinare la volontà stessa. I misteri dell'amore risultavano dunque tanto controversi quanto quelli della grazia, portando a rifiutare paradossalmente l'amore per fedeltà all'amore stesso³¹¹. Come a dire che davanti alla condanna dell'amore da parte della società si rispondeva mettendo l'amore al di sopra di ogni regola, facendone la virtù e la divinità suprema³¹². D'altra parte ridurre l'amore ad un movimento cieco era un pretesto per condannarlo, cosa che la filosofia galante non poteva ammettere. La società mondana si trovò così nell'incapacità di scegliere proponendo la soluzione di comodo dell'amore volontario.

La posizione di M^{me} de Sablé in tale dibattito tardava ad arrivare: da un lato per la vicinanza forte alla galanteria di matrice spagnola, immagine del suo preziosismo di gioventù; dall'altro per l'afflato religioso della maturità che la faceva propendere per l'inclinazione, anziché per l'elezione³¹³. Alla fine però scelse, da buona agostiniana, l'inclinazione tradendo così il razionalismo tradizionale sia scolastico che cartesiano con quella massima che abbiamo già avuto modo di considerare³¹⁴. E nonostante qualcuno sostenne che la sua scelta fosse dettata solo

³¹¹ Cfr. J.-M. PELOUS, *Amour précieux amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 122-123.

³¹² Qui nello specifico il riferimento è soprattutto a Corneille (cfr. P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, op. cit., p. 36).

³¹³ In J.-M. PELOUS, *Amour précieux amour galant (1654-1675)*, op. cit., p. 279, si dice che l'inclinazione rappresentava una macchina da guerra al servizio del puritanesimo.

³¹⁴ È la massima 79; ma per tali suggestioni si veda B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 177.

da una certa *pruderie* a scopo educativo³¹⁵, con essa la marchesa finiva per annullare, almeno secondo il dettato morale-religioso, l'amore di sé nell'amore di Dio.

Se si poneva poi attenzione alla teoria dei due amori ci si rendeva presto conto di quanto differenti fossero le posizioni degli amici della marchesa che non erano di certo tutti agostiniani e annoveravano tra le loro fila anche coloro che si rifacevano ad Agostino tramite la rilettura del giansenismo dell'epoca. Perciò le due diverse tendenze tra amore di scelta e di elezione e amore di inclinazione non rimanevano solo disquisizioni teoretiche e si rifacevano alle riflessioni di Corneille e Racine. Il primo legittimava l'amore solo se era razionale, ordinato cioè alla gloria relativa al proprio ruolo sociale; quello celebrato dal secondo era invece un tipo di amore irrazionale, un amore-passione, condannato dallo stesso Corneille e da Descartes e che per i giansenisti si identificava con la concupiscenza della carne (*libido*)³¹⁶. Così si poteva dire che i corneliani si ponevano dalla parte del marchese di Sourdis riconoscendo una predominanza dell'amore di conoscenza, mentre i raciniani erano, come M^{me} de Sablé, per l'amore di inclinazione³¹⁷.

Si trattava della conclusione di tutto un filone di riflessione sul tema più generico delle passioni messo in campo dallo stesso Esprit; egli se da un lato vedeva gli stoici attenti a sostenere in esse il principio di ogni male predicando l'atarassia e dall'altro opponeva a questi ultimi i giansenisti per la loro concezione psicologica della natura umana, pur considerando che finivano con l'accordarsi ai primi nella morale detestando allo stesso modo le passioni. Questo dimostra che i due contendenti principali nel salotto della Sablé circa il tema dell'amore lo erano prima di tutto riguardo a quello più generale delle passioni; e se Esprit credeva che fossero queste ultime a determinare la volontà, Sourdis si diceva convinto di quanto la volontà fosse pronta ad autodeterminarsi a seconda che la ragione dominasse oppure obbedisse al sentimento esercitato e fortificato a

³¹⁵ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., pp. 176-177.

³¹⁶ Cfr. E. RIVERSO, *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, op. cit., p. 102.

³¹⁷ Cfr. J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., pp. 211-212.

sua volta dalle passioni³¹⁸. All'amor proprio era forse il caso di opporre pure l'amore per il prossimo³¹⁹, ma questo sarebbe stato in Inghilterra un altro discorso...

È proprio per tali motivi allora che sebbene il nome della marchesa sia in genere associato ad una concezione moralizzatrice dell'amore in realtà le testimonianze sulle sue opinioni in proposito appaiono rare e indirette; più conosciuti forse i ragionamenti contro l'amore, posteriori alla sua conversione al giansenismo³²⁰, per cui pensava dimenticando i tempi passati

que les galanteries sages devant les hommes sont très criminelles aux yeux de Dieu, qu'on peut blesser sa conscience sans flétrir sa gloire et que la souillure du cœur est souvent compatible avec l'intégrité du corps³²¹.

Dalla riflessione M^{me} de Sablé passava così alla scrittura e lo faceva operando anche all'interno delle sue *Maximes* questa stessa distinzione caratteristica del suo tempo. Così sulla scia della riflessione morale giansenista il numero maggiore delle sue sentenze era dedicato a quell'amor proprio, degenerazione del montaigneano amore di sé:

L'amore che si ha per se stessi è quasi sempre la regola di tutte le nostre amicizie. Ci fa passare sopra tutti i doveri nelle occasioni in cui c'è qualche interesse, e anche dimenticare i più grandi motivi di risentimento contro i nostri nemici quando divengono assai potenti da servire alla nostra fortuna o alla nostra gloria³²².

L'accostamento dell'amor proprio all'amicizia non era certo una novità. Così alla consapevolezza della potenza estrema di una tale passione –

³¹⁸ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 131-132.

³¹⁹ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 49.

³²⁰ Cfr. J.-M. PELOUS, *Amour précieux amour galant (1654-1675)*, op. cit., pp. 116-117.

³²¹ Cit. in G. MONGRÉDIEN, *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, op. cit., p. 82.

³²² Cfr. M 46, p. 251.

L'amor proprio fa sì che noi ci sbagliamo quasi in tutte le cose, che intendiamo biasimare e che biasimiamo gli stessi difetti di cui non ci correggiamo affatto, o perché non conosciamo il male che è in noi, o perché lo consideriamo spesso sotto l'apparenza di qualche bene³²³ –

corrispondeva anche quella della sua negatività assoluta, per cui

L'amor proprio si inganna proprio per l'amore di sé, facendo vedere nei suoi interessi una così grande indifferenza per quelli altrui che perde il vantaggio che si ricava nella corrispondenza della ricompensa³²⁴.

E allora all'uomo non restava che comprendere che

C'è poco vantaggio nel piacere a se stessi quando non si piace a nessuno. Poiché spesso il troppo grande amore che si ha per sé è punito dal disprezzo altrui³²⁵.

Colpiva in tale riflessione il fatto che si potesse da tali vizi trarre una qualche forma di conoscenza suprema:

Niente ci può istruire tanto riguardo alla sregolatezza generale dell'uomo, quanto la perfetta conoscenza delle nostre particolari sregolatezze. Se noi volessimo riflettere sui nostri sentimenti, riconosceremo nella nostra anima il principio di tutti i vizi che rinfracciamo agli altri: se non è per le nostre azioni, sarà almeno per i nostri impulsi. Perché non c'è nessuna malizia che l'amor proprio non presenti allo spirito per servirsene nelle occasioni; e sono poche le persone abbastanza virtuose da non essere tentate³²⁶.

Da sempre accusata del suo forte attaccamento alla riflessione di La Rochefoucauld e pur possedendo delle delicatezze di sentimento sconosciute al

³²³ *Ivi*, 73, p. 254.

³²⁴ *Ivi*, 28, p. 249.

³²⁵ *Ivi*, 63, p. 253.

³²⁶ *Ivi*, 13, p. 247.

grande autore di massime³²⁷, c'era di certo in M^{me} de Sablé una connotazione in senso egoistico dell'amore di sé. E tuttavia la marchesa dava a tale problema una soluzione religiosa del tutto assente nelle pagine dell'amico moralista: era l'anelito divino, quello che andava in direzione dello speciale amore di Dio. E se colui che crede deve seguire i dettami di un Creatore, sospeso continuamente tra giustizia e misericordia, quest'ultima è proprio la chiave giusta per comprendere a chi deve essere indirizzato il nostro amore incondizionato:

Le massime della vita cristiana, che si devono solamente attingere dalle verità del Vangelo, ci vengono quasi sempre insegnate secondo lo spirito e l'umore naturale di coloro che ce le insegnano. Gli uni per la dolcezza della loro indole, gli altri per l'asprezza del loro carattere trasformano ed adattano secondo i loro sensi la giustizia e la misericordia di Dio³²⁸.

Così se tra amore di sé e amore di Dio la marchesa aveva deciso lo aveva fatto nella consapevolezza di come non fosse possibile eliminarne completamente uno in virtù dell'altro. Andava in questa direzione l'appoggio dimostrato ad Esprit più che al marchese di Sourdis, perché

Sta sempre nascosto sotto la più gran devozione tanto amor proprio, che basta per mettere dei limiti alla carità³²⁹.

Un tale stato di cose imponeva una scelta, pur tra tante difficoltà, visto che amare Dio e amare il mondo allo stesso momento non era possibile. Ma come riuscire ad amare Dio se era sotto la stessa carità che covava l'amor proprio? Come riuscire ad avere un amore incondizionato verso il Creatore se l'amore di sé poneva ad esso stesso dei limiti?

³²⁷ Una donna che non possedeva certo la penetrazione di La Rochefoucauld, ma che aveva delle delicatezze di sentimento sconosciute all'autore delle *Massime*; indulgente, che parlava con il cuore rispetto ai giudizi sistematicamente severi di un uomo egoista unicamente guidato dal suo orgoglio (cfr. M. DE SOUVRE, *Maximes*, a cura di D. Jouaust, op. cit., pp. VI-VII).

³²⁸ *Ivi*, 57, p. 252.

³²⁹ *Ivi*, 64, p. 253.

La marchesa ne era convinta: per tutta la sua vita aveva cercato di distaccarsi dal mondo, ma non c'era riuscita; e forse non avrebbe dovuto farlo, perché proprio il mondo finiva col rimanere sempre nel suo amore per la devozione. L'unica cosa che poteva fare era disprezzare se stessa per il Creatore, ma anche ciò le risultava difficile. Ci riuscì probabilmente solo poco prima di morire (era forse questo il segreto per evitare la morte che qualcuno raccontava fosse sul punto di trovare proprio prima di lasciare questo mondo), quando mettendo da parte l'amore di sé per quello verso il Creatore chiese di essere seppellita come una persona del popolo. Perché in fondo lo era realmente, sospesa da sempre e per sempre come tutti gli uomini non solo del suo tempo tra il fascino della terra e l'anelito per il cielo, tra l'amore per se stessa e gli altri e quello per un Dio.

Così l'amore che sembrava spostarsi di continuo dal vero al falso, crogiolarsi da sempre tra la luce e le tenebre, vivere continuamente tra mondanità e devozione, aveva assunto sempre più l'immagine di un'esistenza che poteva essere davvero rappresentata da quella vissuta da M^{me} de Sablé perché

elle contribua beaucoup à répandre le goût de ces grands sentiments à la fois passionnées et purs, ou ayant la prétention de l'être, dont se piquait Louis XIII, et qui régnerent dans la littérature et dans le beau monde jusqu'à Louis XIV³³⁰.

II. 4.

Al di là della riflessione sulle passioni

La preoccupazione di M^{me} de Sablé, da sempre incentrata sulla potenza delle passioni analizzata e compresa a partire dalla riflessione su se stessa e la propria condizione, non esauriva la riflessione morale circa un tale argomento.

³³⁰ V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 8.

Non che l'attenzione su ciò che andava al di là del detto propriamente passionale risultasse poi così accattivante; ma i molteplici interessi del suo salotto e dei suoi frequentatori ponevano la padrona di casa in una posizione particolare per la quale era necessario si interessasse anche di altro, sebbene quasi sempre in riferimento all'ideale morale di tutto il secolo.

Nel caso specifico delle *Massime* risultava ben chiaro quanto M^{me} de Sablé accettasse il fondamento morale e religioso della società³³¹; eppure l'analisi dei sentimenti, specie dell'amore e dell'amicizia³³², l'aveva convinta ad esaminare nello specifico gli individui, i quali apparivano per la maggior parte artefatti, ostinati, furbi, cattivi e ingrati. Si trattava di spiriti piccoli, malvagi e maligni, mediocri e presuntuosi perché ignoranti e quindi stupidi³³³. È in tale contesto che si inseriva una particolare critica verso i Grandi³³⁴, i quali dovrebbero esserlo

di più per le qualità della loro anima che per quelle della loro fortuna³³⁵.

Al contrario,

Quelli che sono abbastanza stupidi da stimarsi solamente per la loro nobiltà disprezzano in qualche modo ciò che li ha resi nobili, poiché è la virtù dei loro antenati che ha fatto la nobiltà del loro sangue³³⁶.

Così:

È quasi meglio che i Grandi ricerchino la gloria, e anche la vanità nelle buone azioni, piuttosto che non esserne affatto toccati. Poi-

³³¹ Cfr. H. WENTZLAFF-EGGEBERT, «Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère et les *Maximes* de Madame de Sablé», op. cit., p. 190.

³³² Cfr. *M* 43-44, 77-78, pp. 251, 254-255.

³³³ *Ivi*, 75, p. 254.

³³⁴ Sulla condizione dei grandi, cfr. pure *Il marchese de Sourdis à MdS (?)*, in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 308-309.

³³⁵ Cfr. *M* 60, p. 253.

³³⁶ *Ivi*, 72, p. 254.

ché sebbene non vengano fatte secondo i principi della virtù, si ottiene almeno il vantaggio che la vanità fa fare loro ciò che non avrebbero fatto senza di essa³³⁷.

L'attenzione posta sulla condizione dei grandi aveva occupato per molto tempo anche la riflessione di Pascal e di La Rochefoucauld. Il primo, al di là delle proprie convinzioni espresse nei suoi tre discorsi in questione³³⁸, sottolineava principalmente come non si trattasse affatto di uomini 'svincolati' dal sociale³³⁹, mentre il secondo, della quale maggiormente la marchesa aveva ricalcato il pensiero al di là della sua intensa riflessione sui modelli della natura e della fortuna³⁴⁰, giudicava da un lato scarsamente la loro gloria se rapportata ai mezzi di cui avevano potuto servirsi per raggiungerla e dall'altro il modo di saper trarre profitto dalla propria fortuna poiché questo faceva di essi dei grandi uomini³⁴¹.

Il problema maggiore per M^{me} de Sablé sembrava essere quello delle ricchezze il cui possesso non conferiva la stessa quiete che si aveva nel non desiderarle affatto³⁴². Così, pur quasi sempre scontento di ciò che ha, per nulla critico nei propri confronti³⁴³ e con il maledetto vizio di esaltarsi sempre³⁴⁴, l'uomo possedeva anche delle abilità³⁴⁵; in particolare aveva la capacità di imparare molto dai difetti degli altri³⁴⁶ con l'obiettivo primario di esaminare il modo per migliorare se stesso³⁴⁷, scoprendo l'interiorità altrui senza mostrare la propria³⁴⁸. E una tale grandezza d'animo gli poteva venire solo dalla conoscenza, perché

³³⁷ *Ivi*, 71, 75, p. 254.

³³⁸ Cfr. CG, pp. 381-388.

³³⁹ Cfr. P 182, p. 465.

³⁴⁰ Cfr. *Rifl* XIV, pp. 367-377 e *Mass* 343, p. 199.

³⁴¹ Cfr. *ivi* 157, p. 135.

³⁴² *M* 14, p. 247.

³⁴³ *Ivi*, 67, p. 253.

³⁴⁴ *Ivi*, 23, p. 249.

³⁴⁵ *Ivi*, 53, p. 252.

³⁴⁶ *Ivi*, 49, 51, p. 251.

³⁴⁷ *Ivi*, 47, p. 251.

³⁴⁸ *Ivi*, 35, p. 250.

L'ignoranza dà debolezza e timore; le conoscenze danno audacia e fiducia; niente stupisce un'anima che conosce tutte le cose con distinzione³⁴⁹.

Così, cartesianamente, per tentare di conoscere il mondo e le cose – visto che ciò che è conosciuto risulta in un certo senso sottomesso a chi lo conosce³⁵⁰ – l'uomo doveva indagare se stesso a partire dalla conoscenza dei propri simili; il problema era però che i suoi difetti lo portavano a preoccuparsi non tanto di conoscere gli altri, quanto piuttosto di farsi conoscere³⁵¹, e a preoccuparsi più di sembrare ciò che avrebbe dovuto essere, anziché di esserlo in effetti³⁵²: invece

Se si avesse più cura di essere ciò che si deve essere anziché di ingannare gli altri mascherando ciò che si è, ci si potrebbe mostrare per ciò che si è senza avere la pena di mascherarsi³⁵³.

Dolorosa ignoranza insomma, ma doloroso anche il sapere, secondo una formula in voga a quei tempi³⁵⁴; così una vera conoscenza risultava davvero utile solo se veniva 'conosciuta' nel modo migliore, servendosi come vantaggio anziché come possibile svantaggio³⁵⁵.

Se avere conoscenza di una cosa significava però anche esprimere un giudizio su di essa, ecco quanto forte risultava il legame tra conoscere e giudicare; così il giudizio, come la conoscenza, doveva essere utilizzato nel modo migliore visto che

I buoni successi dipendono talvolta dal difetto di giudizio perché il giudizio ostacola spesso dall'intraprendere più cose che la sconsideratezza fa riuscire³⁵⁶.

³⁴⁹ *Ivi*, 66, p. 253.

³⁵⁰ *Ivi*, 37, p. 250.

³⁵¹ *Ivi*, 3, 13, pp. 246-247.

³⁵² *Ivi*, 19, p. 248.

³⁵³ *Ivi*, 20, p. 248.

³⁵⁴ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 14.

³⁵⁵ *M* 21, p. 248.

³⁵⁶ *Ivi*, 24, p. 249.

È interessante notare come in una tale considerazione la marchesa subisse da un lato l'influsso delle riflessioni di Pascal, per il quale il sentimento apparteneva al giudizio mentre le scienze appartenevano all'intelletto³⁵⁷; dall'altro quello di La Rochefoucauld, che stabiliva come erroneamente gli uomini credessero che intelletto e giudizio fossero due cose differenti, poiché quest'ultimo non è altro che la grandezza della luce dell'intelletto che penetra nel fondo delle cose³⁵⁸.

Particolare, oltre che il legame con La Rochefoucauld e Pascal, quello con una sorta di scetticismo di matrice dichiaratamente montaigneana. Si trattava di un rapporto difficile da delineare, perché l'accoglimento di alcune riflessioni di Montaigne non risultava per nulla 'passivo' da parte di M^{me} de Sablé. Proviamo a spiegare meglio il senso di una tale affermazione soffermandoci nello specifico su tre massime della marchesa dedicate all'impiego dell'intendimento. Non si tratta ovviamente delle sole a contenere alcune idee che possono rappresentare una sorta di prolungamento dei *Saggi* montaigneani. E tuttavia sembrano quelle maggiormente esaustive nel definire 'lo scetticismo della Sablé'.

Alle parole di Montaigne –

Il giudizio è un utensile buono a tutto, e che s'impiccia di tutto.
Per questo, nei saggi che ne faccio qui, mi servo di qualsiasi occasione³⁵⁹ –

la marchesa sembra rispondere con le seguenti:

Come niente è più debole e meno ragionevole che sottomettere il proprio giudizio a quello degli altri, senza nessuna applicazione del proprio, così niente è più grande e sensato che sottometterlo ciecamente a Dio, credendo sulla sua parola a tutto ciò che lui dice³⁶⁰.

³⁵⁷ Cfr. *P* 24, p. 407.

³⁵⁸ Cfr. *M_{ass}* 97, pp. 115-117.

³⁵⁹ *S, I, L*, p. 390.

³⁶⁰ Cfr. *M* 1, p. 246.

E precisa ancor di più i termini della sua riflessione in tal senso sostenendo che:

Nella conoscenza delle cose umane il nostro spirito non deve mai rendersi schiavo, assoggettandosi alle fantasie altrui. Bisogna ampliare la libertà del proprio giudizio e non mettere niente nella propria testa di alcuna autorità puramente umana. Quando ci propongono diverse opinioni, bisogna scegliere, se si può; altrimenti, bisogna rimanere nel dubbio³⁶¹.

Nella massima 59, M^{me} de Sablé pare addirittura riprendere alla lettera proprio un altro passo dei *Saggi*:

La contraddizione deve svegliare l'attenzione, e non la collera. Bisogna ascoltare, e non fuggire colui che ci contraddice. La nostra causa deve sempre essere quella della verità, in qualunque modo essa ci venga mostrata³⁶²;

in Montaigne infatti leggiamo:

Quando mi si contraddice, si risveglia la mia attenzione, non la mia collera; io mi faccio avanti verso colui che mi contraddice, che mi informa. La causa della verità dovrebbe essere la causa comune all'uno e all'altro³⁶³.

Tuttavia mentre per quest'ultimo ogni cosa viene rapportata al suo comportamento considerato del tutto in armonia con la ricerca della verità, ricerca, quest'ultima che rappresenta il motore di ogni cosa, per M^{me} de Sablé si tratta di una verità acquisita e ammessa universalmente. La marchesa non ha bisogno infatti di fondarla su una esperienza personale, perché il suo modo di procedere si avvale dell'uso della massima, che nient'altro è se non una sentenza appunto. Il campo di applicazione della Sablé ha quindi solo un 'limite' che è rappresentato dalla parola di Dio, garante della verità. Montaigne, per parte sua, non dà regole,

³⁶¹ M 58, 56, p. 252.

³⁶² *Ivi*, 59, p. 252.

³⁶³ S, III, VIII, pp. 1229-1230.

né garanzie al lettore. Così se la prima mira ad istruirlo sulla maniera più appropriata di cui servirsi in ogni suo giudizio, il secondo si ripropone solo di istruire se stesso attraverso la propria esperienza e quello indirizzato al lettore è solo un 'invito' a partecipare di una tale esperienza. Non che la Sablé non si rendesse conto di quanto l'esperienza fosse rivelatrice dell'ignoranza che ci è connaturata³⁶⁴, ma sottolineava con determinazione che nonostante la propria paura nell'andare alla ricerca della verità³⁶⁵, pur di non modificare la propria personalità, l'uomo doveva sempre essere pronto ad arrendersi ad essa e ad accettarla da qualunque parte giungesse³⁶⁶. Montaigne parlava al presente, la marchesa utilizzava termini come 'bisogna' o 'si deve'. In tale scelta entrava in gioco la potenza del pensiero che finiva con l'abbracciare tutto³⁶⁷; perché il fatto che esistano tante persone cieche, prive cioè dell'uso della ragione³⁶⁸, non deve impedire il desiderio di conoscenza

per non essere né troppo timidi né troppo audaci a causa dell'ignoranza³⁶⁹.

Al di là delle somiglianze con le riflessioni di grandi uomini del suo tempo, c'era però un aspetto che necessariamente M^{me} de Sablé avrebbe sottolineato in modo del tutto personale per via soprattutto della sua particolare condizione:

C'è un certo potere nella maniera di parlare e nelle azioni, che sa farsi spazio dappertutto e che guadagna in anticipo la considerazione e il rispetto. Questo (potere) serve in tutte le cose e anche per ottenere ciò che si domanda³⁷⁰.

³⁶⁴ *Ivi*, 38, p. 250.

³⁶⁵ *Ivi*, 69, p. 254.

³⁶⁶ *Ivi*, 50, p. 251.

³⁶⁷ *Ivi*, 34, p. 250.

³⁶⁸ *Ivi*, 65, p. 253.

³⁶⁹ *Ivi*, 76, p. 254. Per i riferimenti precisi ai termini dello scetticismo della Sablé si veda quanto esplicitato in H. WENTZLAFF-EGGEBERT, «Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère et les *Maximes* de Madame de Sablé», op. cit., soprattutto nelle pp. 184-186.

³⁷⁰ *M* 26, p. 249.

È quello della parola, cioè della lingua, un impero che deriva dalla superiorità dello spirito³⁷¹ e rappresenta quell'ideale di conversazione che aveva pervaso tutto il XVII secolo³⁷². Parlare non risulta però sempre e solo qualcosa di positivo, perché spesso non solo la gente pensa più a ciò che vuole dire anziché a rispondere in modo preciso a quello che gli viene detto, ma finisce per non comprendere affatto che ascoltare e rispondere bene è meglio che parlare bene e molto senza ascoltare affatto o senza rispondere per nulla alle cose che ci vengono domandate³⁷³. Parlare troppo infatti è un grande difetto perché ciò che è buono è breve e ciò che è breve è doppiamente buono visto che quello che si guadagna per la brevità spesso si perde nell'eccesso di parole³⁷⁴.

Si tratta di un riferimento indiretto a quella letteratura introspettiva votata alle passioni che la marchesa aveva valorizzato con l'utilizzo della forma della massima e che perseguiva l'ideale forte di un modello di conversazione aperto all'ascolto. E poiché conversare con chi ama dettar legge è spiacevole³⁷⁵, almeno quanto lo è ascoltare solo se stessi quando si parla o addirittura farlo da soli³⁷⁶, la cosa migliore risulta ascoltare per acquistare nuove conoscenze e non parlare troppo per mostrare quelle che si hanno acquisite³⁷⁷. Sono gli orientamenti culturali di tutto il salotto di M^{me} de Sablé, ma non solo; quelli che ci insegnano che spesso le piccole cose istruiscono più di qualunque conoscenza particolare³⁷⁸ e che gli uomini migliori sono quelli che non nascondono i propri difetti rischiando così di aumentarli³⁷⁹, cosicché

³⁷¹ *Ivi*, 27, p. 249.

³⁷² Sono numerosi i riferimenti dello stesso La Rochefoucauld su tale tematica che va messa in relazione con quella relativa all'eloquenza (cfr. *Mass* 137-138, 142, 312-314, 319, 364, 383, 421, 494, pp. 129, 131, 191, 193, 207, 213, 225, 249; *Ms* 26, p. 271; *Mp* 26, 31, 34, pp. 301, 305, 307; *Rifl* 2-5, pp. 323-343. E ancora *Mass* 8, 249-250, pp. 85, 169).

³⁷³ *M* 31, pp. 249-250.

³⁷⁴ *Ivi*, 36, p. 250.

³⁷⁵ *Ivi*, 50, p. 251.

³⁷⁶ *Ivi*, 62, p. 253.

³⁷⁷ *Ivi*, 3, p. 246.

³⁷⁸ *Ivi*, 5, p. 246.

³⁷⁹ *Ivi*, 42, p. 251.

La vergogna che si ha di vedersi lodati senza merito dona spesso il motivo di fare delle cose che altrimenti non si sarebbero mai fatte³⁸⁰.

MediocrITÀ, malvagità e pochezza di spirito, insomma, fanno spesso rima con ostinatezza³⁸¹, artificio³⁸² e ignoranza³⁸³. Non è tramite questi che gli uomini devono unirsi, ma per mezzo della virtù, i cui legami devono essere ancora più stretti di quelli del sangue³⁸⁴.

La lode delle cose passate non deve servire, secondo la Sablé, come mezzo di biasimo per quelle presenti³⁸⁵, ma solo come esercizio della sincerità: quella vera, quella con il proprio sé, quella che ci insegna ad esserlo allo stesso tempo con ciò che è altro da noi, con il mondo intero³⁸⁶. Perché senza dubbio la più grande saggezza dell'uomo consiste nel conoscere le proprie follie e nell'abituarsi a quelle altrui³⁸⁷; ecco perché non bisogna allo stesso tempo né essere troppo scontenti (sarebbe una debolezza), né troppo contenti di se stessi (sarebbe una sciocchezza)³⁸⁸. È un grosso difetto perfino accordare sempre tutto e a tutti³⁸⁹; e anzi un 'no' detto in precisi momenti può illuminare sulla cognizione della condizione umana, primo gradino di ogni più alta conoscenza³⁹⁰.

M^{me} de Sablé si diceva da un lato convinta del fatto che l'essere umano per migliorare non doveva lasciarsi condizionare dal desiderio di sembrare capace, perché ciò lo avrebbe ostacolato dal diventarlo³⁹¹; dall'altro credeva che essere una volta come si doveva significava rimanerlo per sempre³⁹². Non erano infatti le apparenze e le circostanze a meritare il nostro 'amore', quanto l'essenza e la re-

³⁸⁰ *Ivi*, 70, p. 254.

³⁸¹ *Ivi*, 7, p. 247.

³⁸² *Ivi*, 9-11, p. 247.

³⁸³ *Ivi*, 15, 41, pp. 248, 250.

³⁸⁴ Cfr. *ivi*, 30, p. 249.

³⁸⁵ *Ivi*, 25, p. 249.

³⁸⁶ «Sincerità è cuore aperto» diceva La Rochefoucauld (cfr. *M_{ass}* 62, p. 103).

³⁸⁷ *M* 8, 33, pp. 247, 250.

³⁸⁸ *Ivi*, 6, p. 246.

³⁸⁹ *Ivi*, 54, 55, p. 252.

³⁹⁰ *Ivi*, 17, p. 248.

³⁹¹ *Ivi*, 40, p. 250.

³⁹² *Ivi*, 45, p. 251.

altà³⁹³. È il tema del 'mascheramento' più volte analizzato dai moralisti e che nella marchesa si poneva in un certo senso in contrapposizione con quello dell'imitazione: ecco perché bisogna quasi sforzarsi di amare non solo quelli che tendono ad imitarci, ma anche coloro che si sforzano di uguagliarci, dato che se l'imitazione è un segno di stima, il desiderio di essere uguali agli altri non deve essere un segno di invidia³⁹⁴.

La riflessione morale attuata dalla marchesa di Sablé insegnava dunque all'uomo l'impossibilità di vivere nel mondo sempre guidato dalla virtù, così come quella di non poter sopravvivere continuamente scosso dalle passioni: imparare a conoscerle però significava anche avere la possibilità di utilizzarle nel modo più 'virtuoso' possibile. Si trattava di un tipo di moralità concentrica: partente dalle debolezze dell'uomo col proposito di trasformarle in virtù dopo averne acquisito una conoscenza tale da utilizzare di esse solo ciò che vi potesse essere di più utile. Uno spaccato importante del XVII secolo allora, di una moralità alla ricerca di una sua più completa sistemazione: ecco cosa possono rappresentare oggi le *Massime* di M^{me} de Sablé.

II. 4. 1. *Pour les Enfants qu'on ne veut pas faire etudier a fonds*

Quasi come alla morale e alla psicologia la società preziosa si era molto avvicinata alle questioni di interesse pedagogico. A darcene un'ulteriore conferma un particolare scritto della marchesa sui metodi di insegnamento per i bambini; un trattato celebrato da La Rochefoucauld e d'Andilly, ma anche dalla contessa de Maure e M^{me} de Longueville³⁹⁵.

³⁹³ *Ivi*, 48, p. 251.

³⁹⁴ *Ivi*, 52, p. 252.

³⁹⁵ Si tratta di lettere che è possibile rintracciare tutte in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, op. cit., pp. 677-678 (nn. 9-12). Ma che nello specifico si trovano in V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 108 e 357 ed É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure*, op. cit., p. 157.

Queste pagine – per molto tempo andate perdute tant'è che neanche Cousin era riuscito a trovarle³⁹⁶ – si trovano nei manoscritti conservati tra le carte di Monmerqué³⁹⁷ e sono costituite da una copia, ad opera del d'Andilly, che comprende l'*Ajout* di La Rochefoucauld (l'ultimo paragrafo di fattura differente e molto più soddisfacente), nonché il titolo vero dell'opuscolo, erroneamente chiamato nella corrispondenza della marchesa semplicemente *Istruzione o Educazione dei bambini*³⁹⁸.

C'era chi confrontava un tale trattato con quello che precedeva l'esposizione della *Logique*, peraltro visionato e corretto dalla stessa marchesa, definendolo molto sommario e pieno di numerose ripetizioni. Il suo proposito risultava però preciso e limitato, se non nella pratica almeno nelle intenzioni della sua autrice, perché concerneva l'educazione dei bambini che sono chiamati a tenere il primo posto nel mondo³⁹⁹. Nonostante ciò qualcuno sostenne che in realtà l'autrice non voleva occuparsi davvero dei bambini, ma solo dell'abuso della storia nell'educazione⁴⁰⁰.

Al di là di tali giudizi i due modelli di riferimento in questa particolare riflessione erano Descartes e Montaigne. Per quanto riguardava il primo, esisteva una certa teoria pedagogica cartesiana, quella secondo cui l'uomo possiede delle idee innate che non si deducono dall'esperienza dei sensi e che sono le stesse per tutti; perciò la pretesa di costruire un sistema del mondo senza ricorrere a dati empirici conteneva già un germe di metodologia educativa. Sarà stato proprio per questo che la marchesa aveva mostrato di preferire il culto delle scienze astratte, sdegnando la storia e le lettere, nella convinzione che l'astratto risultasse

³⁹⁶ Cfr. V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 76-80.

³⁹⁷ *Nouvelles acqu.*, fr. 22129, fol. 248-255.

³⁹⁸ Anche in J. PLANTIÉ, «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», in *Revue des sciences humaines*, 118, Faculté des Lettres, Paris 1965, p. 196 si insiste sui 'due autori' del trattato: il primo (M^{me} de Sablé) avrebbe composto il numero più cospicuo delle pagine del testo, ma queste apparirebbero come pesanti e piene di ripetizioni; il secondo (La Rochefoucauld) avrebbe redatto l'ultimo paragrafo, di certo il più prezioso, originale e di più facile lettura nonostante la lunghezza delle frasi.

³⁹⁹ Per queste poche notizie si veda F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, op. cit., pp. 678-679.

⁴⁰⁰ Cfr. J. PLANTIÉ, «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», op. cit., p. 194.

più immediato del concreto e che era proprio dallo studio del generale che bisognava iniziare. Così si doveva a suo dire spiegare ai bambini ciò che rappresentava l'uomo, in cosa si differenziava dalle bestie, cosa fossero la ragione, le passioni, le virtù e i vizi; e solo dopo aver fatto ciò si poteva passare alla storia e alle lettere. Per quanto riguardava poi l'autore dei *Saggi*, come Montaigne la marchesa non mirava alla scienza, ma alla saggezza appunto; non a riempire come con un contenitore la memoria dei bambini, ma ad esercitare il loro giudizio e a formare il loro cuore. Questo non li avrebbe portati certo ad essere grandi grammatici o logici, ma almeno *honnêtes hommes*⁴⁰¹: ecco il 'conosci te stesso' della marchesa, perché su se stessi non ci si dovrebbe mai sbagliare⁴⁰². Proviamo ad analizzare nello specifico il contenuto di tali pagine⁴⁰³.

La convinzione di partenza sulla quale tutto il trattato viene giocato è la critica alla disciplina della storia. Una tale lettura non risulta per nulla vantaggiosa poiché fa apprendere solo nomi puramente storici. Così alla sua inutilità si oppone un elogio della ragione considerata non solo come il *proprium* dell'uomo e del bambino, ma come realmente potente nell'uomo stesso; ciò consente all'educatore di parlare al bambino proprio di essa⁴⁰⁴, perché è l'intendimento che deve essere istruito, poco a poco e per gradi⁴⁰⁵ (e non la memoria), attraverso esempi chiari, comuni, ma soprattutto proporzionati all'età dei bambini che ci si trova davanti e al loro spirito naturale:

Bisognerebbe innanzitutto far loro sapere ciò che essi stessi sono,
cioè che l'uomo non è diverso da un cane, un bue e un cavallo se

⁴⁰¹ Per tali suggestioni, cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 156.

⁴⁰² Per tali suggestioni si vedano gli studi di G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 161, J. LAFOND, *L'homme et son image*, op. cit., pp. 315-316 e J. J. CONLEY, «Madame de Sablé: a Jansenist Code of Moderation», op. cit., p. 35.

⁴⁰³ Il testo di cui ci siamo serviti per la traduzione è quello presente in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, op. cit., pp. 680-686. Pur tenendo conto delle suggestioni che allo stesso affianca N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 149-156.

⁴⁰⁴ Cfr. J. PLANTIÉ, «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», op. cit., p. 194.

⁴⁰⁵ Questo significa che per intraprendere la via della ragione serve un grado di saggezza tale che va acquisito nel corso di tutta una vita. E, in proposito, anche La Rochefoucauld e Pascal si erano espressi più o meno alla stessa maniera (cfr. *Mass* 271, p. 177 e *PTV*, p. 274).

non per la ragione. Che tutti mangiano, bevono, dormono e muoiono gli uni come gli altri. Che Dio, che è il padrone di tutte le cose, ha dato agli uomini questa ragione affinché essi lo conoscano, affinché gli obbediscano e affinché lo adorino e che questa stessa ragione li obbliga a vivere virtuosamente tra gli uomini. Che, per quella, bisogna che apprendano cosa sia il vizio per sfuggirlo e cosa la virtù per seguirla⁴⁰⁶.

La lezione razionalista che la marchesa aveva fatto propria si presentava come un composto interessante delle riflessioni di La Rochefoucauld e di Pascal. Secondo il primo, l'uomo non possiede la forza necessaria per seguire la propria ragione; così, 'ragionevole' non è tanto chi trova la ragione quanto chi la conosce e la apprezza. Ecco la spiegazione del perché la ragione non si identifichi con un'istanza suprema: essa conferisce infatti spesso qualità inferiori (bene e fiducia) rispetto a quelle che provengono dalla natura (bontà e coraggio). È come se la ragione s'imponesse una sorta di freno data l'importanza che nello stabilire il valore delle cose assume accanto alla sua il buon senso⁴⁰⁷. Con Pascal la riflessione sembra fare un passo ulteriore nella messa in gioco relativa agli oggetti della ragione e della fede. In realtà non si tratta di qualcosa che si distacca poi così tanto da quanto espresso dal moralista, anche se in un territorio scervo da implicazioni teologiche. Poiché nella mancanza di una coincidenza tra l'oggetto della ragione e quello della fede, l'importante è solo stabilire l'uso della prima unito alla sottomissione pretesa dalla seconda: ecco l'essenza del cristianesimo che insegna a non escludere la ragione, ma neppure ad accettarla esclusivamente⁴⁰⁸.

La marchesa sembra credere nell'efficacia di un insegnamento diretto della morale⁴⁰⁹. Comincia così nel suo trattato a delineare passioni malvagie cui si oppongono le giuste virtù: l'invidia e la generosità, la collera e la pazienza, la dolcezza e la moderazione dello spirito. E ancora una volta leggiamo – cosa alla quale la marchesa ci ha abituato – un elogio sulla verità:

⁴⁰⁶ Cfr. *PE*, p. 681.

⁴⁰⁷ I riferimenti relativi a La Rochefoucauld in tal senso sono i seguenti: *Mass* 42, 105, 365, 469, pp. 97, 119, 207, 239 e *Rjt* XIII, pp. 365-367.

⁴⁰⁸ Per tali considerazioni, cfr. *PTV*, pp. 270, 274 e *P* 3, 463, pp. 399, 581.

⁴⁰⁹ Cfr. J. PLANTIÉ, «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», op. cit., p. 194.

Se essi mentono, bisogna loro dire che si tratta di un vizio che viene dall'ignoranza, dalla sottigliezza e dalla debolezza dello spirito. Che non c'è niente di più bello che dire la verità e far loro così intendere che questa non è altra cosa che parlare sempre secondo ciò che si pensa e per ciò che le cose sono e dar loro degli esempi conformi alla loro conoscenza⁴¹⁰.

Il problema dell'orizzonte moralistico sembra consistere nel fatto che la via percorsa dalla verità risulta difficile da riconoscere, perché spesso ci sono delle falsità che riescono a recitare così bene la parte della verità che è quasi impossibile non lasciarsi ingannare. Si tratta di un difetto da parte dell'uomo che deriva non tanto dalla diffidenza verso gli altri, quanto verso noi stessi, verso quell'amor proprio causa dei nostri peggiori mali. E paradossalmente in ciò i giudizi dei nostri nemici sembrano avvicinarsi alla verità più di quelli di noi stessi; questo significa che la verità non produce tanto bene quanto male producono le sue apparenze⁴¹¹.

Amare la verità significa però anche imparare ad apprendere quando ci si trova nel momento in cui è necessario tacere. È sbagliato infatti riportare qualcosa che possa irritare quelli di cui si sta parlando; per questo la via migliore da seguire è quella della moderazione, mentre il pericolo maggiore è costituito dall'indiscrezione. È questo il metodo da utilizzare nell'istruzione dei bambini, perché non serve leggere la storia senza avere idea alcuna di cosa sia il bene e di cosa si intenda per male, dato che sottolineare le buone o le cattive azioni presenti in essa induce meno a compierle se non per l'impressione che se ne riesce ad avere qualora le si conoscano per la loro essenza più che per i loro effetti.

Un limite della marchesa in tale discorso è rappresentato probabilmente dal fatto che essa si rivolge quasi sempre ad una specifica educazione che è quella dei principi e non della gente comune:

⁴¹⁰ Cfr. *PE*, p. 681.

⁴¹¹ Cfr. *M_{ass}* 64, 282, 315, 458, pp. 105, 181, 193, 237 e *M_p* 11, p. 297. E ancora: «La verità è il fondamento e la ragione della perfezione e della bellezza; una cosa, di qualsiasi natura essa sia, non può essere bella e perfetta se non è veramente tutto ciò che deve essere e se non ha tutto ciò che deve avere» (*M_s* 49, p. 279).

Bisogna dunque, questo almeno sembra, impegnarsi a stabilire dei principi nell'intendimento dei bambini per donare loro di che giudicare essi stessi piuttosto che a riempire la loro memoria, perché essendo il loro intendimento istruito e rischiarato in questo modo, essi osserveranno nella loro lettura tutto ciò che bisogna osservare e lo faranno con più utilità di quanta i loro precettori non potrebbero fare in loro rimarcando le azioni virtuose che si trovano nella storia. Poiché, attraverso un tale strumento, essi giudicheranno non solamente delle azioni degli uomini, ma anche del motivo e della fine delle cose che si sono passate, cioè della bontà o della malvagità di queste stesse azioni. Poiché, attraverso il giudizio che essi saranno capaci di farne, apprenderanno a desiderare di fuggirle o di imitarle⁴¹².

Solo così si imparerà davvero a fare ciò che si deve fare per vivere onestamente, anziché sapere solo ciò che altri avranno fatto.

Ogni vero e buon educatore deve quindi, prima dei bambini che educa, aver imparato egli stesso ad essere umile, così da abbassarsi al livello dei fanciulli, proporzionarsi alla loro conoscenza senza esitare, fornire loro degli esempi che già conoscono e spiegare il nome delle cose a cui ci si riferisce senza dare nulla per scontato. E allora quando si parlerà della 'passione' la si dovrà definire come

un movimento che è contro la ragione, che la turba e che la mette fuori dallo stato in cui essa deve essere⁴¹³.

I principi infatti non potranno imparare, conoscendo la bontà di Tito e Traiano o il coraggio di Cesare e Alessandro, cosa si intenda per tali virtù, ma solo attraverso la razionalità che insegna loro ad essere buoni e coraggiosi per il popolo che guidano nel momento del bisogno più di quanto non possano imparare attraverso degli esempi. Allo stesso modo gli educatori non devono interrogare i bambini perché la paura e lo sforzo di andare incontro a tali domande non li porterebbe a nulla di buono; si dovrà al contrario lasciarli parlare naturalmente e riprenderli chiaramente e con dolcezza solo al momento opportuno, perché avendo essi compreso le cose che dovevano ne parleranno quando vorranno proprio per la

⁴¹² *PE*, p. 682.

⁴¹³ *Ivi*, p. 683.

conoscenza che ne avranno. Solo così sarà chiaro a tutti che una giusta nitidezza nell'intendere e un grande lume in ogni cosa rappresentano il profitto più grande per un precettore, mentre tutto il resto non è che confusione e pseudosapere.

Se gli esempi della marchesa andavano in una precisa direzione il suo ideale di educazione, almeno a suo dire, risultava valido per ogni genere di persona, per bambini, uomini e donne, e si fondava su una particolare morale che era quella cristiana, in cui non la conoscenza del latino e della storia andavano perseguite, ma la cognizione di ciò che è buono e di ciò che non lo è⁴¹⁴.

Nel trattato troviamo poi un accenno a tutti quei bambini che si fanno studiare fino all'età di dodici-quattordici anni per poi iniziarli ai mestieri e che leggendo solo di storia, senza imparare a conoscere la virtù, rimangono per tutta la vita nella più grande ignoranza come le bestie, finendo per non apprendere il senso della maggior parte dei nomi dati alle cose e pretendendo, nonostante ciò, di parlare con tutti come conoscitori di ogni cosa. Questo era quello che M^{me} de Sablé percepiva nell'epoca in cui si trovava a vivere, dove era facile che si utilizzasse la parola 'emisfero' come se avesse lo stesso significato di 'emissario', o quella di 'congettura' per parlare di 'congiuntura', e ancora 'anatomia' per 'astronomia' e 'creatura' per 'cristiano'. Ciò non accadrebbe se, al contrario, si desse ai bambini almeno le conoscenze superficiali dei nomi delle cose di cui si parla in genere, spiegando loro cosa siano le arti, l'architettura, la scultura e l'aritmetica, e cosa le scienze, la filosofia, la logica e la metafisica; il tutto tramite descrizioni chiare e brevi che si servano, per quanto è possibile, di esempi conosciuti o almeno comuni.

⁴¹⁴ È l'insegnamento pascaliano che in questo caso va tenuto bene a mente. È noto che le vie per giungere alla verità, secondo Pascal, sono due, l'intelletto e la volontà. Tale distinzione finisce con l'operarne una a livello di orizzonti: così in campo scientifico-matematico i gradini che ci conducono alla conoscenza delle verità risultano la definizione, l'assioma e la prova, mentre i tre fini principali, in un certo qual modo corrispondenti, sono quelli dello scoprire la verità quando la si cerca, di dimostrarla quando la si possiede e di distinguerla dal falso quando la si esamina; mentre sul terreno della religione la verità 'vera' è quella che mantiene uno stretto contatto con la carità e che rappresenta l'unica cosa nella quale si ha consolazione (cfr. *Pascal a M. Le Pailleur, febbraio 1648*, p. 251, *SG*, p. 332, *P 597*, p. 661 e ancora *Pascal a M. e M^{me} Périer, 17 ottobre 1651*, p. 184).

M^{me} de Sablé comincia allora una descrizione delle discipline che forse la attraevano maggiormente: fisica, retorica e morale. La prima le appariva come

una scienza che aiuta a conoscere i cieli, i pianeti, gli animali, che insegna cosa siano le meteore, la pioggia, la neve, il tuono⁴¹⁵;

la seconda invece è

un'arte che insegna a parlare bene, [...] il suo fine è di persuadere e [...] persuadere è far credere qualche cosa e spiegare loro qual è il "fine", poiché, senza quella essi prenderanno piuttosto "fine" per la fine di qualcosa anziché per lo scopo⁴¹⁶;

mentre la terza, che viene da più in alto,

è una scienza che insegna all'uomo a condurre tutte le azioni secondo la ragione e a sovrastare le passioni⁴¹⁷.

Le preoccupazioni di M^{me} de Sablé sembrano due su tutte: impedire ai bambini di passare da un'oscurità all'altra, da una mancanza totale ad un difetto di conoscenza servendosi di parole oscure per spiegarne di più chiare; evitare di obbligarli a rispondere per vedere se hanno compreso quanto gli è stato raccontato. Così alla fine viene operata anche un'apertura verso la stessa disciplina storica:

Ammetto che bisogna, quando si può, riempire la memoria dei bambini con la storia, ma credo che sia necessario istruire anche nello stesso tempo il loro intendimento attraverso delle conoscenze che diano loro la capacità di giudicare della bontà e della malvagità e del motivo delle azioni buone o malvagie che si vedono nelle storie⁴¹⁸.

⁴¹⁵ *PE*, pp. 684-685.

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 685.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

In definitiva, non si deve nascondere che non esiste nulla di più utile per i grandi principi che apprendere più ad essere ragionevoli, capaci, virtuosi, saggi e magnanimi, anziché potenti; perché essere grandi re o principi non è così vantaggioso quanto esserlo nel modo migliore possibile, cioè da uomini ragionevoli che conoscono, giudicano e osservano tutti i doveri dell'essere umano nella sua vita. Dunque il vero bene e il vero onore non stanno nella grandezza e nella potenza dei propri antenati e della propria fortuna, ma nell'abilità e nella virtù.

La conclusione del trattato, come del resto quasi tutte le pagine precedenti, è allora un inno alla ragione: innanzitutto perché essere ragionevoli è tutto ciò che l'uomo deve e può imparare ad essere; e poi perché è solo così che non si degenera dalla propria natura, cui è data la razionalità proprio perché si riesca a giudicare di ciò che è male e di ciò che è bene al fine di poterlo sempre e comunque perseguire.

Qui segue l'aggiunta di La Rochefoucauld che mostra non poche differenze rispetto alle pagine di M^{me} de Sablé⁴¹⁹. Se quest'ultima si preoccupava infatti solo di processare gli educatori, il moralista se la prendeva con l'uomo in generale; quello poi che la marchesa sviluppava in quattro pagine, La Rochefoucauld

⁴¹⁹ «Je crois qu'il faut ajouter qu'il n'est pas à propos de leur fournir sans cesse des divertissements. Car outre qu'il est dangereux de les en laisser, il l'est encore plus de nourrir par là l'inapplication et la paresse de l'esprit, qui les rend incapables de chercher de l'occupation au dehors et d'en trouver en eux-mêmes, de sorte qu'ayant toujours besoin du secours d'autrui pour former leur goût et leur propre volonté, ils s'engagent enfin dans ces dépendances aveugles qui nous ont causé tant de malheurs. Je passerai même plus avant et je dirai que rien n'est plus nécessaire à quelque personne que ce puisse être qui veut être capable de grandes choses que de s'endurcir contre l'ennui et de s'accoutumer non seulement à l'éviter, mais encore à le souffrir patiemment: la plus grande part des faiblesses et des fautes que l'on fait dans la conduite de la vie viennent de la crainte de s'ennuyer. Combien ruine-t-on d'affaires importantes et dans la paix et dans la guerre parce qu'il faut s'ennuyer pour les faire réussir! Combien de personnes de tous sexes et de toutes qualités commettent-ils de bassesses et de lâchetés par cette seule crainte, et à quelle honte ne se soumet-on point tous les jours pour demeurer à la Cour et à Paris! Rien n'est, à mon gré, plus petit du Maréchal de Bassompierre que d'avoir mieux aimé hasarder de passer le reste de sa vie en prison que d'en sortir au bout de douze ans pour aller à la campagne, où il appréhendait de manquer de divertissement, et au contraire rien n'est plus beau du cardinal de Retz que d'avoir pu supporter l'obscurité de sa retraite depuis le temps qu'elle dure. On est bien heureux d'avoir en soi un remède assuré contre l'exil et la persécution, et je ne puis comprendre qu'après tant d'exemples, on n'aime pas mieux se rendre maître de son repos et de son honneur que d'en laisser la disposition, s'il faut ainsi dire, à ceux qui gouvernent, à qui le plus souvent on ne voudrait pas confier le moindre de ses intérêts» (in F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, a cura di J. Lafond, Imprimerie Nationale, Paris 1998, pp. 251-252).

riusciva a precisarlo in una mezza pagina⁴²⁰. Giudizi, questi, che rientrano sempre in quel confronto tra due personalità che non sarebbe né giusto né utile operare, almeno in tal sede. Quello che ci resta sono delle pagine di analisi pedagogica che, al di là del loro valore, ci hanno detto ancora qualcos'altro su M^{me} de Sablé.

II. 4. 2. Un *Discours contre les médecins*

L'attenzione della marchesa sulla categoria dei medici era conosciuta da tutti visto che aveva deciso di averne al suo fianco ben tre durante la sua vita, fra i quali ovviamente spiccava il legame, peraltro il più lungo, con Vallant, non solo suo medico di fiducia, ma soprattutto segretario personale. Questo la diceva anche lunga sul senso che per M^{me} de Sablé aveva assunto una tale professione in cui la decadenza morale e civile del tempo non evitava la messa in discussione anche una tale categoria⁴²¹. E poi il fatto che Vallant fosse passato alla storia più come suo segretario personale e in genere profondo conoscitore della civiltà del XVII secolo anziché come medico ci porta a pensare che la marchesa non ne avesse davvero bisogno di uno, abituata com'era a curarsi come meglio poteva. Non ci è dato sapere cosa giustificasse la presenza di un medico personale al suo fianco, anche perché chi rideva delle manie di M^{me} de Sablé sottolineava come non si trattasse di una malata vera e propria: l'abitudine a farsi nascondere per lunghi periodi dai suoi collaboratori era infatti probabilmente frutto solo della continua sospensione tra il desiderio di ritrarsi dal mondo e la voglia di sentirsi desiderata

⁴²⁰ Cfr. J. PLANTIÉ, «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», op. cit., p. 201.

⁴²¹ Per suggestioni circa la professione medica al tempo di M^{me} de Sablé si vedano gli studi di C. LE CHARPENTIER, *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687)*, op. cit.; J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle: Le docteur Vallant. Une malade imaginaire: Madame de Sablé*, op. cit.; P.-É. LE MAGUET, *Le monde médical parisien sous le grand roi, suivi du Portefeuille de Vallant, conseiller du roi, médecin de S.A.R. M^{me} de Guise et de M^{me} la marquise de Sablé*, op. cit.

da ospiti e amici che più e più volte andavano a trovarla senza riuscire a poterla incontrare⁴²².

Che si trattasse solo di una forma di pigrizia⁴²³? Può darsi, ma per i più M^{me} de Sablé era solo una malata immaginaria⁴²⁴ che aveva paura di tutto ciò che non conosceva come se nel suo essere si aggirassero mille piccoli demoni⁴²⁵. Eppure anche la mère Angélique più volte l'avrebbe consolata durante le sue malattie e paure⁴²⁶: sappiamo, ad esempio, che temeva così tanto il sonno, immagine della morte, da farsi svegliare di continuo dai suoi collaboratori i quali tenevano sempre una luce accesa in modo che potesse vederla qualora avesse aperto gli occhi⁴²⁷. E sempre riguardo al capitolo sulla morte c'era chi l'aveva rimproverata anche in occasione della dipartita della sua grande amica e vicina di appartamenti, la contessa de Maure, poiché per non assistere a tale evento aveva mandato la sua dama di compagnia più e più volte per informarsi delle condizioni della contessa⁴²⁸, con la quale si scambiava forse sei lettere al giorno sebbene le due abitasero porta a porta⁴²⁹. È la prova che nelle sue manie (o malattie) si riverberavano

⁴²² Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., pp. 518-519.

⁴²³ «Elle est toujours sur son lict, faite comme quatre œufs, et le lict est propre comme la dame» (*ivi*, p. 519).

⁴²⁴ «[...] c'est une grosse dondon qui n'a que le mal qu'elle s' imagine avoir» (*ibidem*). Si veda in proposito *MdS à l'archevêque de Paris (1660)*, in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 75-77. Anche in J.-G.-A. CRUSSAIRE, *Un médecin au XVII^e siècle Le Docteur Vallant. Une malade imaginaire Madame de Sablé*, op. cit., p. 33 è definita «incorrigible malade imaginaire».

⁴²⁵ Cfr. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, op. cit., p. 77.

⁴²⁶ Cfr. *La mère Angélique à MdS (24 febbraio 1653)*, II, pp. 284-286.

⁴²⁷ Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., p. 520. In proposito si veda pure quanto riportato in J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., pp. 204-205.

⁴²⁸ Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., p. 520. La contessa de Maure e M^{me} de Sablé erano accomunate dalla stessa paura delle malattie; tuttavia quella della prima non era paragonabile a quella della seconda (cfr. quanto in proposito riporta É. DE BARTHÉLEMY, *Madame la comtesse de Maure sa vie et sa correspondance*, op. cit., pp. 55-56).

⁴²⁹ Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., pp. 519-520. Nel settimo volume dei *Portefeuilles Vallant* si contano circa una cinquantina di lettere e biglietti che le due si scambiarono tra il 1660 e il 1663, prima che la contessa morisse. Si trattava di componimenti che esprimevano le 'passioni' di entrambe, per la cucina e la santità, nonché le paure più strane, per caldo, freddo, vento e aria, ma anche in relazione a questioni filosofiche e teologiche, come una relativa all'interpretazione di un testo di sant'Agostino sulla grazia (cfr. J. LESAULNIER, *Image de Port-Royal*, op. cit., p. 185). Ecco come Mademoiselle ne *l'Histoire de la Princesse de Paphlagonie* racconta come le due amiche trascorressero il loro tempo: «In n'y avait point d'heures où elles ne conférassent de s'empêcher de mourir, et de l'art de se rendre immortelles. Leurs conférences ne se faisaient pas comme celles des autres; la crainte de respirer un air trop sec ou trop humide, une imagination enfin que le temps ne fût pas aussi tempéré qu'elles le jugeaient nécessaire pour la conservation de

anche alcuni dei suoi pregi, in questo caso quello della scrittura⁴³⁰. Non tutto da buttare allora riguardo ad una tale indole che non la portava a combattere la paura di morire con le armi del buon senso, come avrebbe dovuto fare una razionale come lei, oppure con una cristiana rassegnazione, come le avrebbe imposto la sua religiosità, ma con una determinazione assoluta che la spronava a fare di tutto per rimanere in vita il più possibile. Così evitava correnti d'aria, atmosfere malsane, temporali, viaggi, persone ammalate, contagi di ogni sorta⁴³¹, tenendo per sé una équipe di medici sempre a portata di mano, nonché una farmacia fornitissima⁴³².

Le parole di Lafond conferiscono probabilmente pieno senso ad una tale personalità:

“Visionnaire”, malade imaginaire, l'explication ne nous satisfait plus. Il y a là, plus qu'une forme de Mélancolie, une obsession qui suppose, sur ce fond de peur que connaît la société du temps, une relation narcissique à soi-même et à son corps que l'intérêt pour la bonne cuisine et la passion pour la médecine manifestent de façon différente, mais convergente⁴³³.

In definitiva, pur non essendo una vera ammalata, la marchesa risultava molto attenta non solo alle malattie del tempo, ma a tutti i possibili rimedi. A questo le servivano probabilmente i medici dei quali amava circondarsi. E ci illuminano proprio in tal senso ancora una volta i *Portefeuilles*, perché in essi non vengono solo analizzate le affezioni del tempo, ma sono presenti pure ricette e rimedi vari,

leur santé, étaient cause qu'elles s'écrivaient d'une chambre à l'autre (...). La princesse Parthénie [Madame de Sablé] avait le goût aussi délicat que l'esprit: rien n'égalait la magnificence des festins qu'elle faisait; tous les mets en étaient exquis, et sa propreté [c'est-à-dire son élégance] a été au-delà de ce qu'on peut imaginer» (cit. in *ivi*, pp. 186-187).

⁴³⁰ «Vos lettres sont des trésors inestimables pour tous ceux qui savent cognoître la valeur des choses» (*Il duca di Montausier à MdS (4 aprile 1640)*, in R. PAGLIARI, «Lettere inedite del duca di Montausier a Madame de Sablé», op. cit., p. 269). Pare che l'usanza di scambiarsi biglietti per comunicare fosse stata introdotta proprio da queste due amiche (cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., pp. 166-167).

⁴³¹ Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., p. 518.

⁴³² Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 143.

⁴³³ J. LAFOND, «Madame de Sablé et son salon», op. cit., p. 205.

alcuni proprio opera della stessa marchesa, come la famosa polvere di vipere per curare la gotta che tanti le richiedevano⁴³⁴.

Così se da un lato le numerose contraddizioni del suo comportamento l'avevano portata a fare la fortuna di tre medici, dall'altro riuscirono anche a farle scrivere un discorso contro tale categoria. Nessuno, almeno a quanto ci risulta, si è occupato nello specifico di un tale trattato, che peraltro pare solo una volta essere stato pubblicato e per di più in un testo che non riguardava la sua autrice direttamente⁴³⁵. Fu di certo per lo scarso valore teoretico dello scritto, nel quale tuttavia era possibile riconoscere almeno due grandi meriti: il primo era quello di sconfessare il potere di una tale categoria che nel XVII secolo era degenerata rispetto al passato; la seconda era, in conseguenza della prima, ancora una volta la sottolineatura morale che la marchesa ne dava.

All'inizio delle sue righe M^{me} de Sablé sembrava stupirsi del perché la società si fosse poco soffermata sull'abuso presente a quei tempi nella medicina, perché a ciò faceva da controaltare un amore sfrenato per la vita e la salute. Gli uomini tuttavia risultavano costretti dalla moda, dal tempo e dai costumi non a fare ciò che realmente volevano, ma a credere a tutti quei medici che non facevano che promettere ogni cosa senza esaminare le più importanti, quelle della salute e della vita appunto, e quindi comportandosi come in realtà non avrebbero dovuto. La prova maggiore era rappresentata da alcune pratiche mediche molto in voga nel periodo e che, a detta della marchesa, facevano quasi temere più i medici che le malattie. Si trattava dei salassi e degli enteroclistmi che venivano prescritti e praticati di continuo e indistintamente per tutti i malati e le malattie, senza tener conto delle stagioni dell'anno e senza esaminarne le possibili conseguenze. Una pratica, questa, che i medici perseguivano nella convinzione di comportarsi secondo ragione, persuasi com'erano che ogni malattia, a qualunque

⁴³⁴ Cfr. *Portefeuilles Vallant*, fr. 17047, 17051, 17053, 17054 (I-II), 17058.

⁴³⁵ «Discours de Madame de Sablé contre le médecins», BnF, fr. 17056, foll. 366-373, in C. LE CHARPENTIER, *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, Médecin et Solitaire de Port-Royal (1618-1687)*, op. cit., pp. 145-150.

età e in ogni paziente, provenisse dal calore delle interiora e dalle ostruzioni interne.

La marchesa sembra parlare non per sentito dire, ma per esperienza personale: per tre anni aveva avuto al suo fianco alcuni dei medici più eccellenti del tempo, ma nessuno di essi aveva saputo darle alcun rimedio che non fosse fondato su un tale principio, addirittura del tutto contrario al suo temperamento. Non si comprende da tali pagine di che mali soffrisse la donna in realtà; tuttavia essa stessa precisa che non ricevette alcun sollievo dalle cure che le furono prescritte, visto che si pretendeva di farla guarire con dei rimedi caldi – tra l'altro attraverso l'assenzio candito, poiché il suo male sembrava provenire da vapori che avevano causato un indebolimento del fegato per via di alcune perdite di sangue – solo che per restituirle le forze la si affaticava con salassi e soluzioni rinfrescanti, le quali, d'altro canto, non facevano che aumentare i suoi vapori.

Il difetto di conoscenza della classe medica, cioè la convinzione che tutte le malattie fossero causate dal calore, generava altresì la prescrizione a mangiare oppure ad evitare specifici alimenti per diminuire o non aumentare il calore corporeo. Ciò finiva per condizionare anche i cuochi che non cucinavano più i loro piatti badando al gusto, ma seguendo tale massima reputata valida per tutti indistintamente. Ci si accorge tra le righe della grande ghiottoneria della marchesa⁴³⁶ in una tale precisazione, per la quale la donna aveva sviluppato grandi doti culinarie (anche grazie all'aiuto in cucina di un cuoco personale): così insalate, minestre e confetture passeranno alla storia forse più dei suoi scritti⁴³⁷, tant'è che allo stesso modo di Rapin che le perdonerà la sua fede giansenista pensando proprio

⁴³⁶ Cfr. T. DES RÉAUX, «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, op. cit., p. 516. In F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., p. 26, leggiamo: «Ma vi sono nel mondo piaceri che – quantunque non sempre confessati – allettano quanto e talvolta più delle gioie intellettuali: i piaceri della mensa. Invero – Madame de Sablé ne offre bella prova [...]».

⁴³⁷ «Les salades de madame de Sablé étaient donc une bien grande merveille, et on ne pouvait leur comparer que les potages de cette admirable marquise» (*Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. XIV). E ancora: «la marquise de Sablé avoit la table la plus délicate du royaume; ce n'étoit point parce qu'elle étoit une prédestinée qu'elle se traitoit bien: c'étoit une femme naturelle, qui n'y cherchoit point tant de finesse; elle aimoit ses amis, la compagnie et la vie par-dessus toutes choses: elle satisfaisoit à tout cela en se traitant bien, et la politesse de son esprit alloit jusques aux viandes qu'on luy servoit» (*ivi*, p. 405).

ai manicaretti gustati nella sua dimora⁴³⁸, altri suoi amici avrebbero messo da parte volentieri visioni, paure e difetti proprio per la grande considerazione che avevano per una tale donna⁴³⁹.

Anche in tali accorgimenti insomma i medici sembravano proprio lavorare di 'fantasia' soprattutto quando prescrivevano per i mal di testa o di stomaco di bere al giorno cinque o sei grandi bicchieri di acqua della Senna. Ecco i termini con i quali si esprimeva in proposito M^{me} de Sablé:

Non posso capire fino a che punto gli spiriti dei medici si siano così pervertiti, se non che, come la natura è così soggetta all'amor proprio, all'interesse, essi siano ciechi per quello che hanno senza conoscerlo, a causa del poco tempo che impiegano a trattare i malati nel modo in cui li trattano, senza applicarsi, senza esaminare, e senza considerare il malato⁴⁴⁰.

È la fretta ad indurre i medici a sbagliare; essa è frutto dell'interesse e del desiderio di avere sempre di più: di quell'amor proprio, attore principale in società e tanto più presente nella professione medica che in qualunque altra. All'interesse si aggiungeva col tempo una certa convinzione in ciò che i medici perseguivano e prescrivevano e che li portava ben presto a 'capovolgere', 'uccidere' e 'distruggere' impunemente la natura⁴⁴¹. L'unico modo per fermarli era per M^{me} de Sablé raddrizzare la loro ragione servendosi di quello stesso interesse che l'aveva traviata: spingendo, cioè, le persone tradite da essi, i malati, a screditarli.

⁴³⁸ Cfr. C. GAZIER, «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», op. cit., p. 43. Era forse proprio Rapin il gesuita che prendendo parte ad una delle sue cene avrebbe sostenuto della padrona di casa che «la politesse de son esprit allait jusqu'aux viandes qu'on lui servait» (M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, op. cit., p. 84).

⁴³⁹ Cfr. *Mémoires du P. René Rapin*, op. cit., p. 175. E ancora: «Di politica e di letteratura, ma talvolta altresì di cucina e di farmacia: anche l'età ha le sue esigenze e a Port-Royal non stupisce veder Mme de Sablé preoccuparsi della malferma salute o cercare i cibi che più le si confanno, vigile a prevenire con ogni cura i danni della incipiente vecchiaia. [...] Nel segregarsi dal mondo la de Sablé, amando assai la "fine cuisine", aveva avuto la precauzione di condursi seco un "bon cuisinier", ed essendo assai timorosa della propria salute spendeva molte ore ad escogitar medicamenti nuovi [...]. Da vera "précieuse" ella si studia di nobilitar la vita in ciò che ha di più comune» (F. PICCO, *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, op. cit., pp. 97-98).

⁴⁴⁰ DCM, p. 146.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 147.

Al di là della considerazione di un tale gesto in ambito morale, va sottolineato come l'amor proprio risulti allo stesso tempo il creatore e il distruttore di ogni senso; e questo andava nella direzione di tutta una convinzione di pensiero della marchesa volta al recupero delle passioni in ambito gnoseologico. La soluzione dell'atarassia non è contemplata; *patire per conoscere* sembra essere il grido di M^{me} de Sablé, perché la vera conoscenza passa anche, se non soprattutto, dalla passione. Ecco dunque ciò che più di ogni altra cosa si auspicava:

Allora ci sarà una seconda rivoluzione nella medicina, e i medici ritorneranno ai primi principi del loro maestro, praticare diversi rimedi, ed esaminare come una volta le malattie, le crisi, le ore e i tempi, fare un salasso quando si deve, dare calore quando c'è troppa freschezza, e rinfrescare quando c'è troppo calore, e infine servirsi di diversi rimedi come delle pillole, dei topici, quando ce n'è bisogno, e di tutti gli altri che si praticano da tanto tempo e che però non si trovano dai farmacisti proprio perché il loro uso è andato interamente perduto⁴⁴².

Qui M^{me} de Sablé sembra appuntarsi nello specifico proprio sull'uso delle sostanze topiche ricordando come essa stessa, suo marito e Voiture furono guariti in breve tempo grazie a tali rimedi. Al contrario di una giovane che, in una famiglia di dieci figli tutti ammalati di morbillo, morì per un salasso procuratogli dal suo medico. Così tale pratica si caratterizzava non solo per la sua pericolosità – in quanto il suo 'lavoro' era indirizzato verso una distruzione della natura –, ma anche per la sua eccessiva 'fantasiosità' – perché credeva di curare tutto e invece finiva per curare quasi nulla.

Le ultime righe del trattato sono una vera e propria invettiva:

Tra i medici di oggi non c'è più né civiltà né collaborazione⁴⁴³.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ivi*, p. 150.

La mancanza di civiltà e il difetto di esclusività sono ovviamente le colpe maggiori dell'egoismo già espresse nelle *Massime*, perché c'è maggiore cupidigia laddove si trova più facilità di guadagno. E non si guadagna se non sulle cose importanti, così come non c'è nulla di più importante della propria salute e della propria vita. E allora anche se i medici sostengono di impegnarsi al fine di essere quanto più possibile utili per gli ammalati, è piuttosto alla loro distruzione che mirano non avendo come fine reale quello di curare le loro malattie, ma solo quello di guadagnare su di esse⁴⁴⁴. Certo esistono pure molti medici attenti agli ammalati, ma sono di certo poca cosa in confronto alla maggior parte cui ci si riferisce in tali pagine. Così tutto finisce per ritornare, come in ogni buon moralista, alla corruzione dei tempi che ha finito per operare tale cambiamento anche in questa professione:

Poiché i medici avendo un proposito così nobile, cioè la vita e la salute, per il quale Ippocrate domanda tante virtù quante perfezioni, sembra che in questi ultimi tempi si siano abbandonati a degli abusi e a dei disordini tanto più grandi che essi erano più obbligati ad evitarli e a praticare il contrario⁴⁴⁵.

La conclusione di queste pagine è allora un mezzo-elogio per Vallant. La marchesa che aveva dimostrato di amare le mezze misure per tutta la sua vita lo fa anche quando si tratta di porre un accento sulla persona che le era stata accanto per più di vent'anni. Vallant è buono, giudizioso, molto legato alla sua persona e forse anche uno dei suoi più grandi amici; e se ci fosse stato qualcuno che si poteva salvare dal contagio del tempo, almeno per ciò che riguardava il riferimento ad una tale categoria, poteva davvero essere lui. Solo che anch'egli, come tutti gli altri, praticava i salassi, anche se, per quanto riguardava la salute della marchesa, aveva compreso che non risultavano dei giusti rimedi per i suoi malanni.

Queste le riflessioni 'al di là delle passioni'; ma poi non del tutto al di là di esse, visto che nel trattato pedagogico era anche il senso della passione che anda-

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

va insegnato, così come in queste pagine era la condanna dell'amor proprio che andava perseguita. Una riflessione allora che non fosse caratteristica dell'introspezione umana non risultava poi tanto possibile in M^{me} de Sablé. E se anche nel suo salotto si parlava di tutto era il fondo del cuore ciò che rimaneva sempre e comunque al centro dei discorsi di una moralista come lei.

II. 5.

Una particolare attenzione per l'introspezione

L'attenzione che M^{me} de Sablé aveva dato all'introspezione per tutta la sua esistenza rimaneva costante anche per ciò che riguardava la sua riflessione, permanendo immortale perché descritta in modo mirabile nelle pagine del *Grand Cyrus*:

Je ne vous diray point, que Parthenie est née avec une beauté surprenante, qui charme dès le premier instant qu'on la voit, et qui semble encore augmenter à tous les momens qu'on la regarde: [...] son esprit brille aussi bien que ses yeux: et [...] sa conversation, quand elle le veut, n'a pas moins de charmes que son visage. Au reste son esprit n'est pas de ces esprits bornez, qui sçavent bien une chose, et qui en ignorent cent mille: au contraire, il a une estenduë si prodigieuse, que si l'on ne peut pas dire que Parthenie sçache toutes choses également bien, on peut du moins assurer, qu'elle parle de tout fort à propos, et fort agreablement. Il y a mesme une delicatesse dans son esprit, si particuliere et si grande; que ceux à qui elle accorde sa conversation en sont espouventez: et d'autant plus; que c'est une des personnes du monde qui parle le plus juste et le plus fortement, quoy que toutes ses expressions soient simples et naturelles. De plus, elle change encore son esprit comme elle veut: car elle est serieuse, et mesme sçavante, avec ceux qui le sont, pourveu que ce soit en particulier: elle est galante et enjouée, quand il le faut estre: elle a le cœur haut, et quelquefois l'esprit flatteur: personne n'a jamais mieux sçeu le monde qu'elle le sçait: elle est d'un naturel timide en certaines choses, et hardi en d'autres: elle a de la generosité heroïque, et de la liberalité: et pour achever de vous la dépeindre, son ame est naturellement tendre et

passionnée. Aussi peut on dire, que jamais personne n'a si parfaitement connu toutes les différences de l'amour, que la Princesse de Salamis les connoist: et je ne sçache rien de si agreable, que de luy entendre faire la distinction d'une amour toute pure, à une amour grossiere et terrestre: d'une amour d'inclination, à une amour de connoissance: d'une amour sincere, à une amour feinte: et d'une amour d'interest, à une amour heroïque: car enfin elle vous fait penetrer dans le cœur de tous ceux qui en sont capables: elle vous dépeint la jalousie, plus espouventable par ses paroles, qu'on ne la represent avec les Serpens qui luy deschirent le cœur: elle connoist toutes les innocentes douceurs de l'amour, et tous ses suplices: et tout ce qui despend de cette passion, est si parfaitement de sa connoissance, que Venus Uranie ne la connoist guere mieux, que la Princesse de Salamis [...] qui n'a pas esté moins aimée qu'elle est aimable⁴⁴⁶.

Ciò che colpisce è soprattutto l'accento posto da M^{lle} de Scudéry su una dote particolare: quella secondo cui nessuno aveva conosciuto come *Parthenie* tutte le diverse sfumature dell'amore tanto che risultava bellissimo sentirla parlare di ciò che caratterizzava un amore puro, grossolano e terrestre, sincero o finto, interessato o eroico. Perciò riuscire a dare la giusta immagine di una passione tanto in relazione alle sue dolcezze quanto per i suoi supplizi doveva far riflettere non solo i contemporanei sul valore di una tale personalità.

Alla descrizione della giovane Madeleine si aggiungeva poi quella dell'ormai marchesa di Sablé, la quale sembrava risentire molto di particolari vicende biografiche:

si elle étoit aimable, elle désiroit encore plus de le paroître: l'amour que cette dame avoit pour elle-même la rendit un peu trop sensible à celui que les hommes lui témoignent. Il y avoit encore en France quelque reste de la politesse que Catherine de Médicis y avoit apportée d'Italie; et on trouvoit une si grande délicatesse dans les comédies nouvelles, et tous les autres ouvrages en vers et en prose qui venoient de Madrid, qu'elle avoit conçu une haute idée de la galanterie que les Espagnols avoient apprise des Maures. Elle étoit persuadée que les hommes pouvoient sans crime avoir des sentimens tendres pour les femmes; que le désir

⁴⁴⁶ M. DE SCUDÉRY, *Artamène ou le Grand Cyrus*, VI, I, VI, pp. 71-73 (sotto il nome di Parthénie, principessa di Salamis), ristampa dell'edizione di Leida, A. Coubé, Paris 1656 (Slatkine Reprints, Genève 1972).

de leur plaire les portoit aux plus grandes et aux plus belles actions, leur donnoit de l'esprit et leur inspiroit de la libéralité, et toutes sortes des vertus: mais que, d'un autre côté, les femmes qui étoient l'ornement du monde, et étoient faites pour être servies et adorées des hommes, ne devoient souffrir que leurs respects. Cette dame ayant soutenu ses sentimens avec beaucoup d'esprit et une grande beauté, leur avoit donné de l'autorité dans son temps; et le nombre et la considération de ceux qui ont continué à la voir on fait subsister dans le nôtre ce que les Espagnols appellent *facezas*, jusqu'à ce qu'à force de vouloir rendre l'amitié des hommes et des femmes parfaite, elle a trouvé qu'on ne pouvoit réparer leurs défauts que par la connoissance qu'elle a eue de ce qu'en qualité de chrétienne elle devoit estimer et croire⁴⁴⁷.

E in questo caso pareva davvero che quell'anelito prezioso, tutto impregnato di cortesia, si fosse un po' tramutato in amor proprio, frutto maturo della riflessione morale.

In entrambi i ritratti era possibile rilevare quanto l'introspezione fosse importante per M^{me} de Sablé, perché analizzare le passioni voleva dire conoscere un po' di più se stessi e il fondo del proprio cuore, anche in considerazione del fatto che si trattava di un'analisi nella quale era difficile sbagliare visto che le pieghe del cuore umano erano talmente tante e differenti che ad ognuno era permesso intrattenersi sull'argomento. Del resto era proprio questo l'obiettivo che M^{me} de Sablé aveva deciso di perseguire nel suo salotto. Le riunioni della marchesa di Rambouillet, cui ancora da giovane aveva avuto modo di assistere nei primi anni del Seicento parigino, le avevano insegnato quanto si potesse imparare dall'attenzione conferita ai moti dell'animo. Poeti, scrittori e semplici appassionati che mettevano in versi i loro sentimenti risultavano davvero pervasi da tutto quanto cercavano di trovare. E se le donne volevano davvero avvicinarsi alla cultura potevano farlo a partire da ciò in cui erano maestre e cioè quell'arte della galanteria che avevano conosciuto dai romanzi cinquecenteschi di ispirazione cortese. Per tali motivi la riflessione sull'amore era solo l'appendice più na-

⁴⁴⁷ *Mémoires de M^{me} de Motteville*, in *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France depuis l'avènement de Henri IV jusqu'à la paix de Paris conclue en 1763*, par M. Petitot, t. XXXVI, Foucault, Paris 1824, pp. 339-340.

turale di quella sul tema delle passioni che anche nelle sue *Massime* M^{me} de Sablé aveva considerato e in cui aveva sostenuto:

Tutto il mondo è così pieno delle proprie passioni e interessi che se ne vuole sempre parlare senza mai entrare nella passione e nell'interesse di quelli a cui se ne parla, sebbene coloro abbiano lo stesso bisogno che li si ascolti e che li si assista⁴⁴⁸.

Una tematica, a dire il vero, senza novità perché da sempre al centro della riflessione non solo filosofica. Eppure si trattava di un argomento che finiva col generare paura e sgomento perché lo si voleva affrontare tenendosi in disparte rispetto ad esso, cosa che non risultava ovviamente possibile. Per tali motivi appariva necessario provare passioni anche per comprenderle e quindi data la nobiltà del fine senza vergogna alcuna. E proprio perché non si poteva pretendere di parlare di passione senza viverla, la marchesa sembrava non amare troppo chi predicava l'atarassia, ma da buona cartesiana pareva indirizzarsi maggiormente verso il trattato del 1649. Ciò la portava di certo a vagliare il detto passionale in relazione ad un possibile legame con buon senso, sapere e saggezza, perché

Il vero merito non dipende affatto dal tempo, né dalla moda. Quelli che non hanno affatto nessun altro vantaggio che l'aria della Corte lo perdono quando se ne allontanano; ma il buon senso, il sapere e la saggezza rendono abile e amabile in ogni tempo e in ogni luogo⁴⁴⁹.

Si può allora credere nella possibilità di intendere un legame tra passioni e conoscenza. Per il quale

È vano e inutile esaminare tutto ciò che succede nel mondo se non serve a regolare se stessi⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Cfr. *M* 29, p. 249.

⁴⁴⁹ *Ivi*, 2, p. 246.

⁴⁵⁰ *Ivi*, 47, p. 251.

E tuttavia è anche vero che

Ci si rende quasi sempre padroni di quelle cose che si conoscono bene, perché ciò che è perfettamente conosciuto è in qualche modo sottomesso a colui che lo conosce⁴⁵¹.

L'obiettivo preciso della marchesa in tale riflessione era quello di condurre il lettore dove essa stessa voleva andare; e la sua abilità stava proprio nel giocare una tale partita oscillando continuamente tra le concezioni della virtù e della passione e poi della virtù e del desiderio. Così se nella prima istanza la virtù finiva con l'accompagnarsi anche ad azioni che non sembravano virtuose⁴⁵², nella seconda veniva subito stabilito il suo rapporto con il desiderio⁴⁵³. Quasi una giustificazione in fondo della passione come possibilità di analisi circa un discorso riguardo la conoscenza che poteva ricevere un ausilio notevole proprio a partire da ciò che da sempre era stato tenuto in disparte. La marchesa non era di certo la prima a tentare una tale operazione, frutto non solo di tutta la riflessione della sua epoca; eppure era riuscita a dare nel silenzio del convento in cui si trovava il giusto peso ad un'interiorità di cui non bisognava vergognarsi o che non meritava di essere messa da parte, perché si poteva partire proprio da quest'analisi dei sentimenti per arricchire le riflessioni sull'uomo, la sua vita e il suo mondo.

Nei *Portefeuilles Vallant*, ad ulteriore conferma dell'attenzione forte verso l'introspezione, abbiamo trovato un manoscritto dal titolo *Discours du Delire. En general*⁴⁵⁴ nel quale è possibile rintracciare una scansione delle diverse facoltà dell'essere umano. Prima fra tutte l'immaginazione, quindi l'intendimento (la *raison*) e poi la memoria. Per quanto riguarda la ragione si trattava di quella propria dell'uomo⁴⁵⁵, che ci poneva nell'analisi del delirio davanti ad una corruzione

⁴⁵¹ *Ivi*, 37, p. 250.

⁴⁵² *Ivi*, 74, p. 254.

⁴⁵³ *Ivi*, 75, p. 254.

⁴⁵⁴ *Portefeuilles Vallant*, fr. 17047, fol. 95.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

dell'intendimento⁴⁵⁶ in cui era presente un accenno forte al pensiero aristotelico quando si leggeva che

L'entendement est naturellement comme un papier blanc, sur lequel il n'y a rien d'écrit⁴⁵⁷.

Tuttavia la sottolineatura che maggiormente poteva interessare era la scansione dei diversi tipi di delirio: alcuni provenienti dalla malattia, altri dalla veemenza delle passioni. E sono proprio questi quelli che affascinano di più:

Il faut exaitement distinguer entre les veritables delires venant de maladie, et les esgarements d'esprit qui vienent de la vehemence des passions excitées dans l'appetit sensitif qui est la partie inferieure de l'ame; ainsi la peur, la cholere, la ioie et l'amour renversent la raison sans toutefois qu'il y ait du delire, parce que le cerveau n'est pas malade, et que la raison n'est emportée qua par la violence d'un object qui est hors d'esse. Car dans les delires c'est la raison depravée qui pousse l'appetit aux exces, et la cholere furieuse des maniaques procede de la corruption de leur raison, au tien que dans les passions l'appetit entraine avec soy la raison c'est pourquoy les esprits les mieux faits ne scavroient esuiter le delire puis que la disposition du cerveau n'est pas sousmise a leur puissance, et qu'il n'appartient qu'a la medicine de la guerir; mais l'homme sage est toujours le maistre de ses passions, et c'est le debuois de la morale de les reprimer⁴⁵⁸.

E infine una considerazione sulla natura che appare come «la puissance ordinaire de Dieu»⁴⁵⁹.

Solo piccoli esempi di quanto il centro del cuore fosse, con un gioco di parole, al centro della riflessione della marchesa, la quale aveva dato di esso davvero un'immagine particolare che si era sempre più espressa nel detto 'amore'.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Ivi*, fol. 97.

⁴⁵⁸ *Ivi*, foll. 103-104.

⁴⁵⁹ *Ivi*, fol. 111.

II. 5. 1. Il tema della passione amorosa nei *Portefeuilles Vallant*

La marchesa non lasciò, come già sappiamo, niente di scritto sull'amore. Poche massime, qualche riferimento epistolare, ma nulla più. E però l'attenzione verso una tale passione era pur sempre costante. Lo dimostrano gli studi sulla sua personalità che seppur brevemente dedicano alcune pagine a tale propensione; le discussioni affrontate nel suo salotto letterario, che si esprimevano quasi tutte nella famosa disputa sui vari tipi di amore; e soprattutto i *Portefeuilles Vallant*, nei quali non si finirebbe mai di andare alla ricerca di qualcosa perché in essi c'è proprio di tutto. Ma c'è di sicuro molto relativo all'analisi sull'amore. Tante ad esempio risultano le *Questioni d'amore*, un genere del quale abbiamo già avuto modo di parlare nelle pagine precedenti, fra le quali spiccano quelle del marchese di Sourdis e quelle di M^{me} de Brégy. Ecco le prime:

S'il vaut mieux perdre une personne que l'on ayme par la mort, que par l'infidélité?

S'il vaut mieux voir avec Liberté une personne que l'on ayme, et qui n'ayme pas fort, que d'estre parfaitement aymé d'un autre, que l'on ne peut voir avec liberté?

Si une grande jalousie, est signe d'un plus grand amour?

Si l'espérance d'un bien proche d'arriver, est quelquefois plus delicieuse que la possession de ce mesme bien?

Si l'union de deux cœurs, n'est pas le plus sensible, et le plus grand plaisir de la vie?

Si l'amour, et le desir sont deux affections contraires?

Si l'on peut avoir de l'amour pour une personne, qui en a pour un autre?

Si l'on peut cesser d'aymer une personne, parce qu'elle n'ayme pas assez?

Si une femme, ayant rompu d'amitié avec un homme qu'elle a aymé, par un pur caprice de Liberté, sans avoir aymé une autre personne, se voulant par après raccomoder, l'homme doit se raccomoder?

Si deux personnes qui s'ayment, ne doivent pas se dire l'une a l'autre les soupçons de jalousies qui leur arrivent, sans les laisser deviner pas des froideurs, et par une mauvaise humeur?

S'il prend un soubçon de jalousie iniuste à une des deux personnes qui s'ayment, l'autre luy doit donner le contentement et la satisfaction qu'elle desire, encore que cela fasse parler le monde?

Si l'amour d'une fille, est plus violent que celui d'une femme?

Quel mal est le moindre en amour, ou d'estre refusé ou de n'oser demander?

Si l'amour peut estre longtemps seul?

Si l'on peut aymer quelque chose pour l'Amour d'elle, sans interest de celui qui ayme?

Si l'on peut aymer quelque chose plus que soy mesme?

Si le plaisir innocent de n'aymer rien, et de n'avoir point les ambaras de l'amour, est autant agreable que le plaisir de l'amour?

Quel amour est le plus delicieux de celui d'une fille, de celui d'une femme mariée, ou de celui d'une veufve?

Quel amour est le plus agreable, ou celui d'une femme fort vertueuse, ou celui d'une femme qui l'est moins?

Si un honneste homme peut sans blesser cette qualité, se targuer d'une femme qui luy faiet infidelite?

Quel crime est le plus grand, de se venter des faveurs veritables que l'on a eu d'une femme, que de se venter fausement des faveurs d'une, de qui l'on en point eu?

Si un homme aymé d'une femme avec discretion peut faire insulte a un rival qui l'importune, ignorant qu'il soit aymé?

Si un homme peut estre aussi violamment amoureux d'une femme, qu'il sçait avoir eu aymé un autre, que d'une qui n'a jamais rien aymé?

Si une femme qui ayme un homme ne luy faict pas iniure de s'adresser à autre qu'à luy pour en retirer l'assistance et le service dont elle a besoin?

Si une femme doit haïr un homme qu'elle ayme, et qu'elle sçoit qui ne s'attache pas a la servir, parce qu'il est engagé ailleurs?

Si une femme, avant que de donner des marques de son affection a un homme, faict bien de desirer qu'il luy baille les faveurs qu'il a d'autre dame qu'il aymoït avant elle, avec laquelle elle sçoit qu'il a rompu, et si l'homme le doit faire?

Si un homme ayant eu des faveurs d'une dame laquelle les luy demande, affin de le quitter les luy doit rendre?

Si un homme doit desirer des faveurs connoissables d'une personne qu'il ayme et en ayant s'il les doit garder, rendre ou brusier?

Si une femme doit donner a un homme que elle ayme des faveurs connoissables, lorsqu'il tesmoigne desirer d'en avoir? Lequel vaut mieux — tenir une femme par le cœur, ou par la teste?

Si un homme connoissant qu'une femme qu'il ayme veut changer, il la doit laisser agir en liberté apres luy avoir civilement faict entendre qu'il connoit son dessein, ou bien s'il la doit retenir par la crainte de faire esclat?

Si un homme peut faire iniure, et desplaisir a une femme qu'il a aymée, pour quelque cause que ce soit? ⁴⁶⁰.

Il marchese si domandava se fosse meglio perdere una persona amata a causa della morte o dell'infedeltà; se una grande gelosia fosse segno di un grande amore; se l'unione di due cuori fosse il più grande piacere di questa vita; se amore e desiderio fossero sentimenti contrari; se si può amare qualcuno che non ama noi, ma un'altra persona; o se si può smettere d'amare qualcuno solo perché questi non ci ama; se l'amore può sopravvivere nella solitudine e nel distacco; se si possa amare qualcosa più di se stessi; se ama meglio una giovane donna, una sposa o una vedova. Tanti temi, ma una sola riflessione; tanti amori, ma uno solamente.

E poi le *Questioni d'amore* della contessa di Bregy con le possibili risposte annesse:

Premiere question

Sy la presence de ce qu'on ayme cause plus de joye que les marques de son indifference ne donnent de peine.

R.

C'est un tourment d'aymer sans être aymé de meme mais pour un bel object quand l'amour est extreme, quels que soient les regards ils sont toujours charmans, c'est un plaisir sy doux de voir ce que l'on ayme, qu'il doit faire oublier les plus cruels tourmens.

Seconde question

De l'ambaras où se trouve une personne quand son cœur sient un party et la raison l'autre.

R.

On ne peut exprimer ce trouble ou l'on s'expose, lors qu'en aymant le cœur prend un party, ou la raison s'oppose, souvent cette cruelle est cause, qu'on se repent de s'estre assujetti, aux domes loix qu'un tendre amour impose, mais enfin quoy qu'on se propose, on se repent toujours de s'estre repent.

Troisiesme question

S'y l'on doit hair quelqu'un de ce qu'il nous plaist trop quand nous ne pouvons luy plaire.

⁴⁶⁰ Cfr. *Portefeuilles Vallant*, fr. 17056, fol. 196. Queste *Questioni* sono state pubblicate in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 138-139, ma anche in L. LAFUMA, *L'auteur présumé du Discours sur les Passions de l'Amour Charles Paul D'Escoubleau Marquis d'Alluye et de Sourdis*, op. cit., pp. 18-22.

R.

Quand ce qui nous plaist trop ne sent point notre peine, que pour toucher un cœur nostre tendresse est vaine, et qu'on voit que rien ne cément, pour se vanger d'une inhumaine, dites nous s'y l'on doit aller jusqu'à la haine ah sans doute on le doit et les de pit le veut mais je ne seay s'y on le peut.

Quatrième question

S'il est plus doux d'aymer une personne dont le cœur est pré-occupé qu'un autre dont le cœur est insensible.

R.

Il n'est point de mepris qui ne soit rigoureuse, mais c'est un moindre mal de se voir amoureuse, d'une beauté pour tous in-secorabile.

Que d'un object qui brule d'autres pense la gloire est grande a vaincre une insensible aymable, et du moins en l'aymant si l'on est miserable, on n'a point de rival heureux.

Cinquième question

S'y le merite d'estre aymé doit triompher du chagrin de ne l'estre pas.

R.

Quand d'un cœur qu'on attaque on manque la victoire, ce qu'on a de merite a beau paroître au jour, le merite suffit pour contenter la gloire, mais il ne suffit pas pour contener l'amour⁴⁶¹.

In queste righe l'autrice si domandava se la presenza della persona amata suscitate una gioia più grande del dolore provocato dalla sua indifferenza; oppure quale doveva essere la scelta di una persona quando il suo cuore propendeva per una parte e la sua ragione per l'altra; e ancora se si dovesse odiare qualcuno che ci piace troppo e a cui non possiamo piacere; e se fosse più dolce amare una persona il cui cuore è impegnato anziché un'altra il cui cuore è insensibile; e, per finire, se il piacere di essere amati ricompensi il dispiacere di non esserlo⁴⁶².

Si trattava di due differenti esempi di quel gioco di società in voga non solo nel salotto di M^{me} de Sablé. Nel primo caso l'autore lanciava l'argomento fornendo solo delle semplici questioni allo stesso e invitava i partecipanti a rispondere in relazione ad una questione specifica che egli stesso sceglieva o che altri,

⁴⁶¹ Si tratta delle *Cinq Questions d'amour di Madame de Brégy* che si trovano in *Portefeuilles Vallant*, fr. 17056, fol. 193, pubblicate in *Cinq Questions d'amour, proposées par Madame de Brégy, avec la réponse en vers par M. Quinault, par l'ordre du Roy*, op. cit., pp. 130-132.

⁴⁶² Su queste questioni si è soffermata anche B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, op. cit., p. 174.

come ad esempio la padrona di casa, potevano stabilire. Quindi iniziava la discussione e ad ognuno era data la parola. Nel secondo caso invece ci trovavamo di fronte, probabilmente, a delle *Questions* diventate poi dei veri e propri scritti, perché ad esse si accompagnavano anche le possibili risposte. Abbiamo così un'immagine di cosa significasse ai tempi della marchesa discettare d'amore. Non più attraverso la lettura di semplici scritti, ma tramite l'ausilio di interrogazioni dalle quali scaturivano poi numerose, se non infinite, risposte e interpretazioni. Ecco perché mettersi d'accordo sull'amore diventava difficile ed ecco perché non tutti avevano il coraggio di occuparsi dell'argomento.

Il marchese de Sourdis sembrava però non avere di questi problemi. Lo avevamo visto più volte discutere con Esprit su conoscenza e inclinazione e ora lo vedevamo con facilità formulare le questioni più disparate; ma sappiamo, altresì, che un giorno aveva inviato a M^{me} de Sablé anche un suo trattato sull'argomento, porgendo le sue scuse alla marchesa per essersi soffermato su un simile soggetto⁴⁶³. È possibile si trattasse del *Discours* attribuito a Pascal⁴⁶⁴; tuttavia un altro componimento sull'argomento abbiamo ritrovato nei *Portefeuilles* recante il titolo *Pourquoy l'amour est peint les yeux bandez, nud et enfant*⁴⁶⁵.

Amour est peint avec un bandeau pour montrer que celuy qui aime doit faire aveuglement toutes choses pour ce qu'il ayme.

Amour est peint avec un bandeau parce qu'il ne doit voir que par les yeux de ce qu'il ayme.

Amour a les yeux bandez pour montrer aux personnes qui ayment qu'apres avoir fait choix d'un subiect il faut estre aveugle pour tous les autres.

Amour a les yeux bandez pour apprendre que les dieux ont les yeux fermez aux fautes des amans.

Amour a les yeux bandez pour montrer que ses misteres cherchent les tenebres et non pas la lumiere.

⁴⁶³ Cfr. É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 303-304.

⁴⁶⁴ Per queste suggestioni si veda l'attribuzione di una tale opera in L. LAFUMA, *L'auteur présumé du Discours sur les Passions de l'Amour Charles Paul D'Escoubleau Marquis d'Alluye et de Sourdis*, op. cit.

⁴⁶⁵ Sono presenti altresì altri due titolazioni laterali: *Amour a les yeux bandez pour montrer qu'il n'excepte personne* e *Amour a les yeux bandez pour montrer en faveur des dames du temps qu'il faut aymer tout ce qui se rencontre* (cfr. *Portefeuilles Vallant*, fr. 17056, fol. 106-107).

Amour a les yeux bandez pour montrer que ceux qui le veulent suivre, le doivent faire sans aucune consideration.

Amour a les yeux bandez pour estre hors de pouvoir de ses loigner du suiet qu'il ayme.

Amour a les yeux bandez pour n'estre diverty de ce qu'il ayme par aucun autre obiect.

Amour a les yeux bandez pour monstrier que si l'amour naist par les yeux, il se conserve et s'augmente par la pensée.

Amour a les yeux bandez pour conserver toujours la premiere joie qu'il a prise de ce qu'il ayme.

Amour a les yeux bandez pour monstrier que celuy qui ayme se doit laisser conduire parce qu'il ayme.

Amour est peint nud pour monstrier qu'il ne faut avoir aucun default pour aymer et pour estre ayme.

Amour est peint nud pour monstrier que l'on doit aymer avec franchise.

Amour est peint nud pour monstrier qu'il faut bien connoistre avant que d'aymer, et qu'apres on doit estre satisfait.

Amour est peint nud pour monstrier qu'il n'apres heu de aucune incommodité pour ce qu'il ayme.

Amour est peint nud pour monstrier qu'il est sans artifice.

Amour est peint nud pour monstrier qu'il ne doit point estre caché.

Amour est peint enfant pour monstrier qu'il doit toujours estre comme lors qu'il est nay.

Amour est peint enfant pour monstrier qu'il désire la jeunesse, et qu'il fuit la vieillesse.

Amour est peint enfant pour monstrier qu'il doit estre sans finesse, et sans malice.

Amour est peint enfant pour s'introduire plus facilement et sans defiance.

Amour est peint enfant pour monstrier qu'il faut avoir l'humeur guaye.

Amour est peint enfant pour monstrier que le vray amour est celuy d'inclination, et non celuy de connoissance.

Amour est peint enfant pour monstrier qu'il fait perdre le sens aux plus sages.

Amour est peint nud pour monstrier la grande chaleur.

Amour est peint nud pour monstrier qu'un amoureux doit estre debavassé de tous autres affaires et ne songer qua luy.

Amour est peint nud pour monstrier que les amants si doivent connoistre l'un, l'autre entierement et sans reserve⁴⁶⁶.

In questo scritto appare fortissima la potenza dell'amore in cui colui che ama deve fare ad occhi chiusi tutto quanto è possibile nei confronti della persona amata,

⁴⁶⁶ Questo componimento è stato pubblicato in É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 309-311, ma presenta alcune differenze rispetto al testo manoscritto qui riportato.

che è l'unico oggetto della vista dell'amante dopo la sua scelta. E poiché anche gli dèi si fermano a guardare gli amanti, ciò è la prova di quanto l'amore risulti importante per la vita degli uomini. I suoi misteri non devono preoccupare, né essere motivo di lamenti o ricerca di divertimenti al di là della sua dimora, ma soprattutto si deve comprendere che l'amore, pur nascendo dagli occhi, si conserva e si aumenta attraverso il pensiero. Solo così ogni giorno conserva la gioia del primo; solo così in ogni giorno ci si lascia condurre dalla persona amata. Quest'ultima deve essere priva di difetti, perché l'amore pretende chiarezza e conoscenza, visto che non si può rischiare di amare prima di essere soddisfatti di chi si ama. E allora l'amore non va nascosto perché in esso non vi è artificio; e tra le sue braccia non bisogna mai far crescere il bambino che dorme tranquillo. Il componimento è infatti tutto giocato sul rapporto luce-ombra e sulla dialettica verità-menzogna che prelude al grande tema della conoscenza: perché amare significa davvero conoscere, e conoscersi, secondo un'eco montaigneana, vuol dire realmente amarsi. Non resta fuori nemmeno in tali righe l'attenzione ai due amori quando viene operata una scelta in virtù dell'amore di inclinazione piuttosto che per quello di conoscenza. Questo ci fa pensare che l'autore del componimento vada ricercato più nei seguaci di Esprit che non in quelli del marchese di Sourdis.

Scegliere diventava davvero difficile perché ne andava della propria l'esistenza. È tuttavia la scelta non andava sempre in una medesima direzione. Ecco una lettera, inviata a M^{me} de Sablé, che sembrava decisamente propendere per l'amore di Dio:

Madame,

Vous m'avez donné une joye extraordinaire, en me faisant voir que vous comprenez que le gallanteries sages devant les hommes sont tres criminelles aux yeux de Dieu, qu'on peut blesser sa conscience sans fletrir sa gloire et que la souillure du cœur est souvent compatible avec l'integrité du corps: cette grande et importante verité est conneue de fort peu de personnes, mais elle le seroit sans doute de tout le monde si le péché n'avoit couvert de ses tenebres le genre humain.

En effet, Madame, Dieu ayant commendé a tous les homes de l'aymer de tout leur cœur, comment peuvent ils ne pas accomplir ce commendement sans crime, ou comment peuvent ils l'accomplir aymant une creature de tout leur cœur, quel moyen de s'imaginer que sans desplaire a Dieu et sans s'attirer son indignation ils puissent luy oster et transporter ailleurs un amour qu'il veut absolument avoir et par quel estrange secret accorde-t-on ces deux choses incompatibles --- aymer Dieu de toute son âme, de toutes ses forces et de tout son entendement, et remplir en mesme temps son esprit et occuper tous ses sentimens d'une creature. Cela estant ainsi, admirez je vous supplie l'aveuglement de ces galantes honnestes qui croient estre innocentes devant Dieu lorsqu'elles violent le premier et le plus grand de ses commendemens, qui s'imaginent estre sans peché parce que le peché ne prend pas en elles le chemin des sens, et qu'il enferme sa domination dans leur ame, qui gardent leur corps et prostituent leur cœur, qui se sauvent des adultères grossiers, et en commettent d'invisibles, et qui enfin avec une paix qui n'est troublée d'aucun remords desroben a Dieu leur amour et celui des autres.

Voilà le premier esclaircissement qu'on peut donner a cette verité ignorée, mais pour la mettre dans son jour et la faire paroistre avec tout son esclat il faut se souvenir que nos ames sont les veritables temples de Dieu dont les temples materiels ne sont que les figures, que c'est donc dans nostre ame, c'est a dire, dans ce temple pretieux et secret que Dieu veut estre servi et qu'il veut estre adoré, que c'est la qu'il reçoit le grand culte de la religion sans lequel le culte exterieur n'est qu'une vaine representation et une apparence trompeuse, et que ce culte interieur consiste en l'amour de Dieu selon cette excellente parole de St. Augustin qu'on ne sert Dieu qu'en l'aymant.

Cela supposé, nous allons voir ce que fait une femme qui concerte ses actions et met en usage tous ses attraits pour donner de l'amour a un homme, car a proprement parler dans le terrible moment qu'elle soumet son cœur elle entre dans le temple de Dieu, et prend place sur son autel pour recevoir ses hommages, Et ce vertueux amant qui la choisit et qui a de si pures intentions est un celerat caché qui par un sacrilege attentat esleve sur le throsne de Dieu une creature; de sorte que lorsque ceux qui sont tousez d'une passion violente donnent a celle qui en est l'objet le nom de Divinité; il ne faut pas s'imaginer qu'ils parlent avec excez. Il est tres certain qu'ils ne disent que ce qu'ils sentent, *car on adore toujours veritablement ce qu'on ayme avec le dernier abandonnement.*

Il me semble que j'entends icy la troupe des amoureux chrestiens qui se rescrient de ce que je leur reproche iusement un horrible crime. Ils professent tous qu'ils ne preinent point leurs maistresses pour le vray Dieu et qu'ils sçavent et reconnoissent que le Dieu que tout le monde adore est le vray Dieu mesme au milieu des plus fortes chaisnes qui les arrestent.

Certes le Dieu du ciel et de la terre, est toujours le vray Dieu malgré la rage des demons et l'aveugle mepris des hommes, mais je dis qu'il n'est pas leur Dieu. Il n'est pas leur Dieu parce qu'il n'est pas le Dieu de leur cœur ainsi que parle l'escriture, *Deus cordis mei*, Et il n'est pas le Dieu de leur cœur parce qu'il n'est pas leur felicité. Et il n'est point leur felicité parce qu'il n'est point l'objet de leur amour.

En effect, si nous examinons de pres un amoureux chrestien, et si nous faisons pour le dire ainsi l'anatomie des parties qui le composent, nous trouverons que Dieu n'est que dans sa seule persuasion et que ses vœux, ses intentions, ses craintes, ses esperances, ses joyes, ses soucis, ses applications, tous ses plus pretieux mouvemens, tout ce que ses sentimens ont de plus emporté, de plus tendre et de plus intime, de plus delicat et de plus exquis, de plus soumis et de plus devoué, de plus respectueux et de plus idolastre et pour le dire en un mot la religion du cœur -- tout va a la creature.

C'est donc dans le cœur, dans ce temple vivant basti des propres mains de Dieu en la creation de l'homme, et consacré a sa grandeur par une action irrevocable; c'est dans ce temple reparé et restablí par les travaux et par la peine de Jesus Christ que cet amoureux chrestien fait sans aucune horreur, et mesme sans aucun sentiment une reelle abjuration de Dieu et une profession de foy en une miserable creature et cette profession de foy est prononcee par la bouche du cœur, et exprimée par le langage des sentimens qui est tousjours veritable, ainsi pendant que l'esprit de cet amant insensé dit «Il y a un Dieu», le cœur de ce mesme amant (qui seul le peut faire innocent ou coupable) dit Il n'y a point de Dieu «*Dixit insipiens in corde suo non est Deus*».

De ce que je viens de developper, j'en veux tirer une consequence tres naturelle a laquelle pourtant je vous prepare parce que je suis assuré qu'elle vous surprendra; c'est, Madame, que si tout ce que j'ay dit est vray comme il l'est tres evidamment, les comedies, a les definir comme il faut, ne sont que des festes solennelles ou par la pompe du theastre, par l'harmonie de la musique et par la beauté des vers les chrestiens celebrent les victoires du Diable, les Idolastries des hommes, les ruines du royaume de Jesus Christ, la profanation des temples du Dieu vivant et le desplorable violement de ses loix, car le demon suivant tousjours le premier mouvement de son ancienne ambition, marque qu'il veut estre Dieu par toutes ses conduits. C'est pourquoy, il affecte de faire voir dans son empire, tout ce qui se fait dans l'Eglise qui est l'empire de Jesus Christ, ainsi on y voit des comedies qui sont des memoires de ses triumphes, on y entend des hymnes et des chansons qui expriment les sentimens criminels qu'il a inspirez et on y lit des romans c'est a dire les vies de ses martirs et de ses fidelles.

Voyla Madame, les belles passions, voila les inclination honestes, voila les rares fidelitez, voila les sages gallenteries, voila les chastes amours qui estant parez par des graces du langage et

de tous les ornemens de la poesie sont consacrées par des chrestiens a la memoire de tous les ciecles.

Je vous suplie de remarquer que j'ay representé l'amour dans sa plus grande innocence, car je ne l'ay point accusé des desordres du corps qu'il produit souvent quand il est maistre du cœur, je ne l'ay point chargé de meurtres et de trahisons, dont il est l'auteur ordinaire, des rages et des desespoirs qu'il cause dans les rivaux, des divisions qu'il fait naistre dans les familles et des guerres qu'il allume dans les Royaumes.

Je pense avoir suffisamment tiré le rideau qui cache au yeux des chrestiens ces veritez importantes; et que vous avez veu a decouvert avec assez de loisir que l'amour est un criminel couronné par les folles erreurs d'une infinité de gens fort peu instruits de nostre Religion. Je n'ay donc qu'à vous protester que je suis avec un respect extremesme⁴⁶⁷.

In queste righe appare da subito chiaro come il mondo non riesca sempre a rendersi conto di ciò che è giusto e di ciò che non lo è; così può capitare che fare del bene agli uomini non coincida sempre con il fare del bene a Dio. La causa di ciò è il peccato che ha coperto con le sue tenebre tutto il genere umano. Come fa l'uomo infatti a non peccare dal momento che non riesce a seguire i dettami di Dio che gli chiede un amore incondizionato? Come fa ad amarlo come Egli meriterebbe senza rinunciare al suo amore verso le creature? Così l'essere umano crede di essere innocente davanti a Dio, ma non fa che violare continuamente il primo dei suoi comandamenti. Le nostre anime invece dovrebbero essere i veri templi di Dio in cui Egli riceve il grande culto da parte degli uomini che consiste proprio in quell'amore di cui sant'Agostino abilmente ci parla quando dice che non si serve Dio che amandolo.

L'autore dello scritto sembra essere pienamente convinto del fatto che la donna che cerca di entrare nel cuore dell'uomo è come se si metta sull'altare preparato per i sacrifici a Dio, venendo elevata così sul trono del Creatore. E a questo punto che è possibile rilevare la critica verso i cosiddetti 'innamorati cristiani', i quali credono di amare Dio con un amore immenso, ma in realtà non è Dio che amano davvero, perché Egli è solo nella loro persuasione, visto che promesse, in-

⁴⁶⁷ *Portefeuilles Vallant*, fr. 17049, fol. 39, pubblicata in N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., pp. 134-138 (il corsivo è del testo).

tenzioni, paure, speranze, gioie, pensieri, applicazioni, movimenti, tutto ciò che i loro sentimenti hanno di più impetuoso, tenero, intimo, delicato, squisito, sottomesso e devoto, rispettoso e idolatrico, tutta la religione del loro cuore va in direzione della creatura.

Ritorna anche qui l'accusa contro le commedie in cui attraverso la pompa del teatro, l'armonia della musica e la bellezza dei versi si celebrano le vittorie del Diavolo, le idolatrie degli uomini, le rovine del regno di Gesù Cristo, la profanazione dei templi di un Dio vivente e la deplorabile violazione delle sue leggi. Così proprio il Diavolo finisce col diventare quel Dio che ha sempre voluto essere. Nemmeno la critica della marchesa era arrivata a tanto eppure erano queste le influenze che si trovava a respirare. La conclusione di tali righe risultava così davvero violenta, probabilmente di una violenza sconosciuta all'indole di M^{me} de Sablé: l'amore è un criminale incoronato dai folli errori di un'infinità di persone molto poco istruite della nostra religione.

Non si conosce l'autore di questa lettera, ma di certo in essa era presente la convinzione per la quale la marchesa non doveva discostarsi poi molto da tale intendimento. Ecco cosa in proposito leggiamo nello studio di Ivanoff:

Mme de Sablé ne pensait donc plus "que l'amour est une passion de nécessité et de bienséance et qu'il faut que tous les hommes soient amoureux et que toutes les Dames soient aimées", elle ne croyait plus à l'innocence de l'amour platonique dont elle se faisait apôtre en sa jeunesse. Mais sa sévérité n'allait pas jusqu'à s'interdire toute curiosité en matière de psychologie et de dialectique amoureuse⁴⁶⁸.

Sempre nei *Portefeuilles* c'è poi anche un'altra lettera che in modo specifico sembra affrontare un tale argomento. A dire il vero si tratta di pagine piene di errori e cancellature che rendono difficile la lettura integrale. Per tali motivi non la riportiamo di seguito, ma analizziamo comunque una parte di ciò che in essa è presente.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 138.

Indirizzata a Vallant e non alla marchesa, datata 1673 ma non firmata, o almeno non in modo tale da poterne stabilire con certezza la paternità, è costituita da poche righe sintomatiche, forse ancora di più delle precedenti, del senso dato all'amore di Dio⁴⁶⁹. Per conoscere che cosa sia e per verificare se esso sia presente in un'anima non bisogna che indagare la natura e gli effetti dell'amore. Così si finisce per osservare tre cose su tutte: la prima è che colui che ama deve propendere sempre e comunque verso l'oggetto del suo amore senza esitazione alcuna; la seconda è che l'oggetto amato deve risultare sempre al centro dei pensieri e dei discorsi di colui che lo ama; la terza è che si è molto sensibili su tutte le cose che lo riguardano stando attenti a quanto per esso è bene o cosa è male. Se questi tre atteggiamenti si trovano tutti in un uomo che si rivolge a Dio allora si può certamente dire che egli lo ami veramente; se si pensa sempre al Creatore, se se ne parla spesso, se si è sensibili ai suoi stessi interessi, se si cerca la giustizia e la verità e se si seguono la ragione e l'ordine, allora si ha motivo di credere che in una tale anima ci sia della carità.

Lo scritto accoglie citazioni agostiniane e riferimenti biblici alle *Lettere* di Paolo, nonché un paragone sull'amore che i figli devono avere nei confronti dei loro genitori. Tuttavia la sottolineatura finale è ciò che maggiormente ci colpisce. Si tratta di una duplice invocazione: a Dio, affinché ci faccia riconoscere le false virtù che si dimostrano contrarie alla verità; verso l'amor proprio, che nasconde le mille apparenze che fanno nascere tutte le pene di questo mondo, le radici difficilissime da sradicare nella nostra vita.

Sono i due amori del secolo in cui aveva vissuto la marchesa; da sempre incontrati e per sempre analizzati tanto in solitudine quanto in società, tanto nella morale religiosa quanto in quella laica, nei quali M^{me} de Sablé aveva messo se stessa e le discussioni del proprio salotto. Così anche grazie a componimenti che non venivano dalla sua mano è possibile rintracciare testimonianze forti di quanto essa risentisse dell'atmosfera del tempo, da sempre divisa tra l'amore per se stessi e quello per il Creatore.

⁴⁶⁹ *Portefeuilles Vallant*, fr. 17049, fol. 20.

II. 5. 2. Alla ricerca del «fin du fin»

Non è facile, nonostante le numerose notizie a nostra disposizione, mettersi d'accordo sul valore assunto dalla marchesa di Sablé e dalla sua riflessione per tutto il suo secolo. Si trattò davvero di un *unicum* della storia del pensiero o semplicemente di una rivisitazione ben organizzata di tante riflessioni precedenti? E riguardo al tema specifico dell'amore – per il quale M^{me} de Sablé non si preoccupò di lasciare nulla di scritto e che pure tanto sembrò occuparla in tutta la sua esistenza – quale contributo aveva dato nel suo tempo, soprattutto nella rilettura di una tale passione in campo gnoseologico e morale? Per non parlare poi della disputa al centro delle discussioni del suo salotto, ma non solo, riguardo alla possibile scelta tra i cosiddetti 'due amori': si poteva davvero, alla luce della posizione assunta da M^{me} de Sablé, riuscire a rendersi conto di come un tale tema venisse affrontato nel Seicento soprattutto in seno alla riflessione preziosa e giansenista?

Ad aggravare ancora di più il compito della storiografia una continua alternanza nella critica relativa ad una tale controversa personalità. E questo sia per quanto riguardava i giudizi dei contemporanei – che andavano dagli elogi della Scudery alle maliziose sottolineature di M^{me} de Motteville, dalle opinioni alterne di Rapin a quelle totali e feroci di Tallemant des Réaux –, sia l'esigua attenzione del Settecento che in Italia si era espressa essenzialmente nelle considerazioni di Angelo Maria Fabbroni, il quale aveva limitato il proprio contributo alla traduzione delle sue *Massime*.

L'Ottocento al contrario è preda indiscussa degli studi di Cousin, non solo primo biografo della Sablé, ma soprattutto maggiore estimatore, a suo stesso dire, di una delle più importanti figure del XVII secolo. Ciò che sorprende in questa analisi è la particolare attenzione verso una tale personalità e la voglia di preservarne il ricordo indipendentemente da tutto ciò che di negativo poteva avvolgerla. Differente risultava invece l'approccio di Sainte-Beuve, di certo più pacato del

precedente, e che finiva per soffermarsi soprattutto sulla relazione con Port-Royal e il giansenismo.

Dopo Cousin quasi nulla l'attenzione verso M^{me} de Sablé eccetto i soli contributi di de Barthélemy tra il 1863 e il 1865, che pure risentono moltissimo delle influenze del suo grande biografo, ma che a differenza di quello sono poco preoccupati di far risaltare davvero la grandezza di una tale figura. Ciò che interessa a Barthélemy è più il contesto socio-culturale del secolo che non la specificità della riflessione di una donna in particolare⁴⁷⁰. Non che Cousin non fosse attento a ciò, ma lo ripensava a partire dalla grandezza della sua 'eroina' e di altre figure femminili del tempo.

Tra gli ultimi anni dell'Ottocento e i primi del Novecento a farla da padrone è l'attenzione verso un particolare tipo di riflessione, quella medicale, all'interno della quale la marchesa viene fuori tramite gli studi di Le Maguet, Crussaire e Le Charpentier. Si tratta del tentativo di leggere M^{me} de Sablé attraverso la mediazione del Vallant; ma siamo di fronte, nella maggior parte dei casi, ad un'apologia o ad una critica feroce solo della medicina del tempo, che finisce per togliere a tale figura molto di quello spazio dedicatole in precedenza. Bisognerà quindi aspettare gli anni venti del Novecento per ascoltare una voce nuova che caratterizzerà prepotentemente la discussione riguardante la marchesa.

Si tratta del saggio del 1927 di Ivanoff che ci consegna una rilettura di questa donna al di là degli elogi, forse esagerati, del Cousin, per sottolinearne nello specifico il particolare preziosismo e la fedeltà allo stile spagnolo. In tale ottica il problema della conversione al giansenismo viene risolto stabilendo che M^{me} de Sablé non si convertì mai pienamente all'agostinismo.

Dopo Ivanoff passeranno circa cinquant'anni perché si scriva ancora una monografia sulla marchesa. È il 1971 quando la Toso Rodinis fa conoscere all'Italia una tale riflessione. E si trattò, anche in questo caso, della sottolineatura di una superficiale svolta giansenista che situerà, questa sarà invece una novità, il

⁴⁷⁰ Basta pensare alla lunga introduzione di É. DE BARTHÉLEMY, *Les amis de la marquise de Sablé*, op. cit., pp. 1-72.

salotto della Sablé nel solco della tradizione dei trattatisti italiani, Machiavelli e Guicciardini, quindi dei moralisti francesi.

Ivanoff e La Toso Rodinis restano i soli, insieme al Cousin, a dedicare un intero studio a M^{me} de Sablé, perché da questo momento in poi chi si sarebbe occupato di una tale personalità e della sua riflessione lo avrebbe fatto a partire quasi esclusivamente dal pensiero religioso di Port-Royal o dal contesto morale del secolo.

Nel 1984 Lafond inaugura così una seria attenzione verso un tale personaggio⁴⁷¹ che prosegue nel 1992 – quando le *Massime* della marchesa vengono inserite in una raccolta di opere dei moralisti seicenteschi – e culmina nel 1996 con uno studio che accoglie diversi contributi su tale personalità⁴⁷². Si tratta probabilmente di una svolta sull'importanza conferita a M^{me} de Sablé e che la porta finalmente accanto a personaggi del calibro di La Rochefoucauld, Pascal e La Bruyère, questa volta non solo per i suoi trascorsi biografici e le sue amicizie, ma per la sua produzione moralistica.

Così nel 2001 la Craveri le dedica un capitolo in un grosso volume che si occupa della civiltà dei salotti letterari; e nel 2002 un contributo simile viene fornito da Lesaulnier e da Conley. In particolare quest'ultimo, con le sue pagine dal titolo «Madame de Sablé: A Jansenist Code of Moderation», descrive innanzitutto l'abilità diplomatica della marchesa soffermandosi attentamente sulla sua creazione letteraria; quindi analizza, come già la Toso Rodinis aveva fatto, le sue *Massime* scandendone le preoccupazioni principali: l'anatomia del potere, una certa critica e illusione sociale, il tema della conoscenza, quello della commedia, la ricerca della virtù, un'apologia dell'amore e l'attenzione verso Dio. Su tutte

⁴⁷¹ In Italia seguito dalla Biason con i suoi studi del 1987 su «Les apports du salon de Madame de Sablé à la genèse de la maxime», op. cit., pp. 21-34 e «A propos des *Maximes* de Mme de Sablé», op. cit., pp. 249-273.

⁴⁷² Si tratta di «Madame de Sablé et son salon», op. cit., pp. 201-216; di *Moralistes du XVII^e siècle*, op. cit., che accoglie le *Massime* della marchesa curate da A.-A. Morello, pp. 243-255 e di *L'homme et son image*, op. cit., che oltre al già citato studio del 1984 accoglie pure altri contributi caratteristici per l'analisi di una tale figura.

ovviamente aleggia una sorta di credo della moderazione che sembra davvero essere la caratteristica che più di ogni altra potrebbe definire la marchesa⁴⁷³.

Sempre nel 2002 viene pubblicata da Plazenet una raccolta che mette insieme gli scritti di La Rochefoucauld, Esprit e M^{me} de Sablé. Grazie all'abbé d'Ailly avevamo conosciuto nel 1678 le *Massime* della marchesa e a tale edizione ne erano seguite altre; Cousin ci aveva informato poi del trattato sull'amicizia; mentre Le Charpentier aveva riportato in appendice al suo studio il *Discorso contro i medici*; con Ivanoff avevamo potuto leggere il trattato pedagogico di cui il Cousin aveva avuto notizia, ma che non era riuscito a reperire. Plazenet mette insieme tre di questi scritti, escluso il *Discorso contro i medici*, e li pubblica insieme alle opere dei due amici della marchesa: forse un velato tentativo di riconoscere un fondo comune in tre diverse riflessioni.

Nel 2004 una bella voce viene poi dedicata alla marchesa nella nuova versione del *Dictionnaire de Port-Royal* curato dal già citato Lesaulnier e da McKenna. E all'interno di un ampio studio sull'amor proprio nel discorso morale in Francia tra il 1650 e il 1715 pubblicato pochi mesi fa, Stiker-Métral inserisce un capitolo intero dedicato a M^{me} de Sablé.

A questi studi si aggiungono anche due lavori non pubblicati e che tuttavia sono presenti in alcune bibliografie su M^{me} de Sablé: una tesi concentrata sul tema del giansenismo⁴⁷⁴ e una che mette insieme sia la riflessione sulla massima come forma letteraria, sia il legame tra La Rochefoucauld, Esprit e la Sablé⁴⁷⁵.

Ciò che va però sottolineato è quasi sempre l'attenzione verso la marchesa in relazione a La Rochefoucauld; e questo non tanto per i suoi possibili apporti alla riflessione di un tale personaggio o alla sua produzione moralista; ma per via dei legami biografici con il duca. Un tale tipo di riflessione non tiene conto tuttavia della singolarità del personaggio e porta proprio per questo, ancora oggi, ad

⁴⁷³ Si tratta di un capitolo presente in J. J. CONLEY, «Madame de Sablé: a Jansenist Code of Moderation», op. cit., pp. 20-44.

⁴⁷⁴ V. C. ZEMA GUIDARELLI, *The Salon of Madame de Sablé: Foyer of Literary Jansenism*, PhD Fordham University, New York 1979.

⁴⁷⁵ C. R. LIEBICH, *La Rochefoucauld, Madame de Sablé et Jacques Esprit. 'Les Maximes': de l'inspiration commune à la création personnelle*, Thèse, McGill University, Montréal 1982.

interrogarsi sul suo valore indipendentemente dalle sue grandi amicizie. Perché se la Scudery la elogiava anche prima dell'instaurazione dei suoi legami con La Rochefoucauld, Pascal, Arnauld e Nicole, solo per citarne alcuni, ciò significava che possedeva una specificità sua propria. Almeno per ciò che riguardava il campo dell'indagine sulle passioni che mai risultava separato da quello della razionalità.

Così anche al di là dei propri meriti alla marchesa deve essere riconosciuta una particolare posizione nel suo tempo, se non altro per essere stata portatrice di due grandi tensioni del periodo: quella del preziosismo e quella del giansenismo, due chiavi di lettura valide per l'analisi di tutta la temperie culturale e sociale del XVII secolo.

Per tali motivi dispiace che tanti si ricordino di M^{me} de Sablé per via delle sue paure o manie e poco in relazione ai suoi scritti criticati per la scarsa originalità. Certo non eravamo di fronte ad un genio della scrittura morale, ma senza dubbio ad una capacità di lettura introspettiva accresciutasi con la frequentazione di grandi spiriti del tempo. Così Cousin, riguardo alle sue *Massime*, la celebrava:

Toute la littérature des maximes et des pensées est sortie du salon d'une femme aimable, retirée dans le coin d'un couvent, qui, n'ayant plus d'autre plaisir que celui de revenir sur elle-même, sur ce qu'elle avait vu et senti, sut donner ses goûts à sa société, dans laquelle se rencontra par hasard un homme de beaucoup d'esprit, qui avait en lui l'étoffe d'un grand écrivain⁴⁷⁶;

senza tuttavia risparmiarle pure qualche critica⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., p. 148.

⁴⁷⁷ *Ivi*, pp. 80-81. Cousin sostiene che tra le ottantuno sentenze ce ne saranno appena otto o dieci di una qualche rilevanza. Per un giudizio generale sulle *Massime* della Sablé si vedano nello stesso studio le pp. 84-85 in cui leggiamo: «Toutes ces maximes partent assurément d'une âme bien faite, et montrent un certain talent d'observation et de réflexion; le style en est d'une bonne qualité, le tour aisé et même agréable: [...] en particulier les maximes de M^{me} de Sablé auraient eu besoin de recevoir d'une main exercée la concision, le tour piquant, l'arête saillante et vive, le trait qui frappe et qui dure: faute de tout cela, elles sont restées à l'état d'une médiocrité convenable».

La Toso Rodinis sottolineava invece nelle sue *Massime* almeno quattro motivi degni di considerazione. Innanzitutto il forte elogio per la conoscenza, accomunato quasi a quello della dea ragione, ipotesi di rilettura della riflessione della Sablé in chiave pre-illuministica; una sorta di calderone in cui confluirono, oltre ai moralisti francesi, Descartes, Guicciardini e Galilei. Poi la riscoperta della simulazione, in cui da un lato c'era la consapevolezza della tensione dell'uomo a mascherarsi sempre, ma dall'altro altresì la voglia di svelarsi per ciò che è (dalla quale nasceva l'utilizzo di parole come 'sembrare', 'parere d'essere', 'simulare' che ricorrono spesso in tali sentenze). Quindi il tema della metamorfosi dell'ingratitude e degli stimoli dell'egoismo. E infine quello riguardante i doveri dell'*honnête homme* e la denigrazione della commedia⁴⁷⁸.

Ivanoff si soffermava poi sulla presenza nelle *Massime* di quell'anelito divino che mancava a La Rochefoucauld e che proprio per questo rendeva la riflessione della marchesa diversa da quella del grande moralista:

C'est donc l'amour mystique qui inonde l'âme comme la grâce.
C'est cet ordre de charité qui suivant Pascal se superpose à l'ordre
des esprits. "Les précieuses sont les jansénistes de l'amour", disait
Ninon de Lenclos. Mme de Sablé était janséniste et précieuse⁴⁷⁹.

Abbiamo voluto riportare il giudizio sulle *Massime* dei tre maggiori studiosi della marchesa per far notare quanto, pur nella volontà di portare avanti il personaggio al centro dei loro studi, fosse ben chiaro a tutti che M^{me} de Sablé non era il genio incompreso del XVII secolo. Del resto essa stessa se n'era resa, quando aveva deciso di non rendere pubblici i suoi scritti se non per i frequentatori del suo salotto; ma aveva altresì capito che doveva giocare un ruolo da protagonista nel suo tempo soprattutto per la posizione che occupava, a metà tra la corte e il convento. Scrisse allora forse più perché spinta da quanti la circondavano e dalle loro riflessioni che non per suo stesso volere. Del resto chi aveva perseguito

⁴⁷⁸ Cfr. G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., pp. 147-203.

⁴⁷⁹ Ivanoff ci dice che l'ispirazione religiosa che manca in La Rochefoucauld c'è però nella marchesa (cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 181).

come lei così tanto la moderazione difficilmente avrebbe potuto prendere una posizione così netta con degli scritti sistematici. E allora più che scrivere rifletteva su quanto gli altri prima di lei avevano scritto e lo faceva prestando attenzione alla propria particolare condizione in cui amicizia, educazione, medicina e morale diventavano le preoccupazioni costanti e quotidiane.

Nessun giudizio allora verso tali scritti, almeno non paragonandoli, come tutti o quasi hanno fatto, a grandi opere del suo secolo. Ma solo le tre conclusioni che Cousin, Ivanoff e la Toso Rodinis riservano a questa donna. Il primo non si stancava di ripetere che

Son don particulier était une raison ingénieuse et aimable; son rôle a été d'exciter et de faire valoir l'esprit des autres; son honneur, d'inspirer et de voir sortir de son modeste salon des productions illustres qui protègent sa mémoire. Sur la fin de sa vie [...], elle se pénétra de jour en jour davantage de l'esprit de Port-Royal, et elle devint plus pénitente, plus résignée, plus tranquille. Elle, qui avait tant redouté la mort, la vit venir avec moins de trouble qu'on n'aurait pu croire, et finit doucement et humblement. Cette fille du maréchal de Souvré, cette femme d'un Montmorency-Laval, cette ancienne amie de Henri de Montmorency, cette élève de l'hôtel de Rambouillet, cette précieuse, cette raffinée, qui avait porté si loin le goût de toutes les délicatesses, mourut en véritable chrétienne. Elle ne voulut pas partager les tombeaux de sa famille, ni même reposer à Port-Royal, à côté de ses saintes et nobles compagnes: elle ordonna qu'on l'enterrât dans le cimetière de sa paroisse comme une personne du peuple, sans pompe et sans cérémonie. Pour nous, sans prétendre l'élever trop haut, nous nous sommes complu à recueillir tout ce qui pouvait rester d'une personne qui a tenu une assez grande place dans son temps, qui a pris part à plus d'une affaire importante, politique, religieuse, littéraire, et dont le nom reste attaché à la société charmante qu'elle rassembla et garda longtemps autour d'elle, et que nous avons essayé de faire revivre un moment dans ces légères peintures⁴⁸⁰.

Per Ivanoff la marchesa restava sempre colei che era andata alla ricerca per tutta la sua vita del «fin du fin» in tutte le cose⁴⁸¹. Mentre la Toso Rodinis scriveva:

⁴⁸⁰ V. COUSIN, *Madame de Sablé*, op. cit., pp. 302-304.

⁴⁸¹ Cfr. N. IVANOFF, *La marquise de Sablé et son salon*, op. cit., p. 199.

Nel segreto di Port-Royal si operava l'alchimia dei concetti di morale, senza torcere la bocca dinanzi ad elementi dalla provenienza più disparata. L'importanza che acquisisce ai nostri occhi questa donna [...] è proprio questa: l'aver determinato diversi punti di incontro tra i letterati del tempo a Parigi e l'aver fomentato il desiderio di indagare nel fondo dell'uomo per scoprirvi la verità segreta. Uomini dell'altezza intellettuale di Pascal, di La Rochefoucauld, o pensatori d'alta spiritualità come Arnauld, hanno avuto da lei, come spesso accade, l'incitamento, l'appoggio, anche una specie di valutazione critica delle loro idee e delle loro formulazioni; essi mostravano di tener conto delle sue critiche, anche se molte volte erano condizionate ad una certa angustia di vedute, ad una paura, forse, di cadere nell'immoralità, per quanto riguarda La Rochefoucauld, di essere accusata di cinismo o d'epicureismo. Né ciò deve indurre a formulazioni erranee circa la parte che ebbe la marchesa nel mondo letterario della seconda metà dei Seicento: fu una letterata autentica senza essere una grande scrittrice; seppe sintetizzare nelle sue massime l'idea europea della moralistica del tempo, facendo del *salon* di Port-Royal, per così dire, l'ombelico di una cultura particolare e di una altrettanto particolare letteratura; quella dell'indagine morale⁴⁸².

A noi della Sablé resta il coraggio della conoscenza nel suo tempo; un tempo in cui alle donne non era ancora dato un tale 'permesso'. Ci resta il tentativo, anche se non del tutto originale, di una ricomprensione del tema delle passioni nell'alveo gnoseologico. E in ciò, un'attenzione particolare verso il detto 'amore', espressa tanto in senso religioso quanto in quello della finitudine umana. Ci resta insomma un'immagine, un veicolo di idee, una delle tante pieghe della Francia del XVII secolo che può fornire ancora oggi interesse verso un tale orizzonte di riflessione filosofico e storico-culturale.

⁴⁸² G. TOSO RODINIS, *Madame de Sablé. Les Maximes*, op. cit., p. 214.

[...] i Sapianti hanno parlato come se ci fossero due specie di Amore: Mentre l'Amore è tuttavia un semplice atto della Mente, sempre accompagnato dal Desiderio e anche dalla Benevolenza, quando l'Oggetto è capace di ciò. [...] La Distinzione che si fa tra un amore di Benevolenza, e Concupiscenza, (nascendo solo dalle differenti Nature degli Oggetti del nostro Amore), è solo l'uso della parola *Amore* a proposito dei differenti atti che seguono l'Amore, benché distinti da esso, e dipendenti dalla differente natura dell'Oggetto.

(D. CUDWORTH, lady Masham,
A Discourse concerning the Love of God,
pp. 19; 25)

III.

UN AMORE SEMPLICE ATTO DELLA MENTE

III. 1.

«The Woman of Reason»¹: Damaris Cudworth, Lady Masham

Ci sono personalità poco conosciute che paradossalmente riescono a sopravvivere all'ombra di coloro che agli occhi della storia le hanno eclissate². È questa l'immagine che riusciamo a ricostruire di Damaris Cudworth, figlia di Ralph e Damaris Cradock³ nata a Cambridge il 18 gennaio del 1658⁴. A contribuire alla delineazione di una tale personalità senza dubbio lo scenario del tutto particolare dell'Inghilterra della seconda metà del Seicento tan-

¹ È il titolo di un paragrafo di S. WEINBERG, «Damaris Cudworth Masham: A Learned Lady of the Seventeenth Century», in J. G. Haber - M. S. Halfon, *Norms & Values. Essays on the work of Virginia Held*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, p. 238-239.

² Si tratta di una suggestione che abbiamo preso in prestito da S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: between platonism and Enlightenment», in *The British journal for the History of Philosophy*, 1, 1, Spring 1993, pp. 29-30.

³ Ulteriori notizie sulla famiglia della madre di Damaris si possono reperire in G. GREER - S. HASTINGS - J. MEDOFF - M. SANSONE, «Damaris, Lady Masham», in *Kissing the rod: An Anthology of Seventeenth-Century Women's verse*, Virago Press, London 1988, p. 315 e G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci, Roma 2003, p. 170.

⁴ Gli studiosi sembrano non concordare con la datazione del 1658; è il caso di G. BALLARD, «Lady Masham», in *Memoirs of Several Ladies of Great Britain*, Wayne State University Press, Detroit 1985, p. 332 e delle ricostruzioni presenti in «Masham, Damaris (1658-1708)», in A. Pyle, *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, vol. II, Thoemmes Press, Bristol 2000, p. 559 e «Masham, Damaris, Lady», in J. Todd, *A Dictionary of British and American Women Writers*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987, p. 214. A riportare, invece, la datazione del 1659 sono soprattutto L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 179, J. BROAD, «Damaris Masham», in *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 116, G. GREER - S. HASTINGS - J. MEDOFF - M. SANSONE, «Damaris, Lady Masham», op. cit., p. 315 ed E. S. DE BEER (a cura di), *The correspondence of John Locke*, vol. II, op. cit., p. 470. Pare mettere tutti d'accordo in tal senso, J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher», in *Locke studies*, 5 (2005), p. 179.

to dal punto di vista storico-politico, quanto in relazione al contesto filosofico-culturale.

Il bisogno evidente di tutta una riflessione di pensiero, filtrata principalmente attraverso Descartes, si era espresso innanzitutto in una sorta di emancipazione del discorso etico da quello di tipo religioso. E, tuttavia, rispetto alla Francia seicentesca, l'orizzonte anglosassone proponeva una riflessione maggiormente laica, sganciata da orizzonti di tipo dogmatico, in cui il problema morale veniva indagato nell'alveo di quello di una forma di conoscenza che aveva in Hobbes, e nella sua antropologia scettica, e in Locke, con i suoi disegni di morale adattata ai costumi e alle convenzioni sociali, i maggiori referenti. La posizione di Damaris Cudworth andava delineandosi all'interno di un tale panorama come del tutto 'controversa'.

Sua madre era figlia di Matthew Cradock, governatore del Massachusetts, oppositore di Carlo I e membro del Parlamento tra il 1640 e il 1641, anno della sua morte; suo padre era professore regio all'Università di Cambridge e soprattutto un attivo filosofo neoplatonico. Per ben 43 anni aveva insegnato nell'ateneo anglosassone – nello specifico dal 1645 al 1688, anno della sua morte –, facendo parte del Christ's College a partire dal 1654. Il suo impegno maggiore sullo scenario filosofico, non solo anglosassone, si esprimeva tuttavia sulla scia del *The true Intellectual System of the Universe, wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated* (1678), la sua opera principale, nella quale obiettivo primario era una possibile riconciliazione tra cartesianesimo e principi platonici; il tutto nella forma di una critica al determinismo ateistico che si poneva contro il calvinismo nel difendere l'idea della libertà morale e religiosa contro ogni forma di fatalismo.

Una tale opposizione, insieme a quella per la filosofia di Hobbes, rappresentava infatti nello specifico una delle caratteristiche principali della filosofia dei neoplatonici di Cambridge⁵, i quali si dicevano convinti dell'essenza razionale di

⁵ Su tale denominazione, cfr. quanto esplicitato da E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 9-10. Le pagine cui ci si è riferiti nello spe-

Dio e del dovere, da parte dei cristiani, dell'emulazione di una tale razionalità. Restava ovviamente fuori da tale attenzione quel 'cuore' che tanto aveva rappresentato per l'orizzonte francese e che per i neoplatonici, a detta di alcuni, non era altro che una delle cose più inutili⁶.

Questo 'clima' non era solo fisicamente 'respirato' da Damaris, ma anche fatto proprio a partire da tutta la sua giovinezza. Ciò avrebbe prodotto ugualmente negli anni seguenti una posizione indipendente e critica, che le avrebbe fatto ritagliare una posizione coraggiosa e specifica, nel panorama filosofico, inusuale per le donne del suo tempo. Del resto, anche suo padre sembrava percepire da subito la curvatura 'geniale' della figlia⁷, assecondandola con lezioni particolari che facevano risaltare sempre più, nella sua personalità, un'attenzione verso la pietà e un raro sapere⁸. Ciò rivelava da subito il maggiore intento di Damaris: la tanto sospirata ricerca di una certa unità tra filosofia e teologia, che resterà sempre la preoccupazione centrale della sua riflessione.

Sola fra i numerosi figli di Cudworth a raggiungere la maggiore età, nonostante la vicinanza al padre – per altro uno dei maggiori eruditi classici del XVII secolo inglese –, pare che Damaris non avesse né una mente improntata allo studio della lingua latina, né di quella greca, mentre imparò di certo, come molte donne del suo tempo, il francese. Risultano quasi del tutto scarse le notizie che riguardano la sua esistenza; decisamente esigue quelle sui primi anni della sua

cifico per un'analisi della filosofia del neoplatonismo di Cambridge sono state soprattutto le seguenti: S. DARWALL, *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 1-22; F. J. POWICKE, *The Cambridge platonists. A study*, Georg Olms, Hildesheim 1970, pp. 1-49; C. A. PATRIDES, *The Cambridge Platonists*, Edward Arnold, London 1969, pp. 1-41; e l'articolo, che ci è sembrato più degno di nota, è stato quello di D. SCOTT, «Platonic Recollection and Cambridge Platonism», in *Hermathena*, CXLIX, winter 1990, pp. 73-97.

⁶ Cambridge verrà descritto anche da Damaris come un luogo in cui non c'era occasione di parlare di 'cuore' [cfr. *DC to Locke*, 15 January [1685], II, 805, p. 679]. Si veda, in proposito, anche quanto espresso in S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», in R. Perry - M. W. Brownley, *Mothering the mind. Twelve studies of Writers and Their Silent Partners*, Holmes & Meier, New York-London 1984, p. 35.

⁷ Cfr. S. WEINBERG, «Damaris Cudworth Masham: A Learned Lady of the Seventeenth Century», op. cit., p. 236: «Damaris Cudworth was brought up in the university world of Cambridge by a father who encouraged an education for his daughter that was at least similar to that of his sons».

⁸ «Her father soon perceiving the bent of her genius, took such particular care in her tuition, that in the early part of her life she was distinguished for her uncommon learning and piety» (G. BALLARD, «Lady Masham», op. cit., p. 332).

vita. Sappiamo che era cresciuta nel Master's Lodge del Christ's College con suo padre⁹, frequentando il gruppo dei neoplatonici e leggendo Seneca e Anthony Le Grand¹⁰, Thomas Burnet e il barone van Helmont¹¹, il *Commentaire Philosophique*¹², ma soprattutto le opere di John Locke. Proprio dalla sua corrispondenza con quest'ultimo appaiono frequenti gli accenni a poemi e a romanzi che Damaris sembrava preferire, perché la passione per la poesia – che vedremo esprimersi al massimo nella composizione di alcuni scritti – sembrava l'unica cura in grado di dare un po' di colore a quell'"umor nero" da cui si sentiva afflitta costantemente. *Don Chisciotte*, *Amadis de Gaula*¹³ e i *Poems* di Katherine Philips¹⁴, probabilmente i suoi preferiti; forse meno quelli della Scudery, ma di sicuro teneva in grande considerazione le poesie di Voiture¹⁵. Dell'ambiente francese amava probabilmente molto il mondo delle cosiddette 'lettere d'amore'¹⁶; di quello inglese, meno le nuove discussioni sull'arte della navigazione (che non riusciva peraltro a comprendere per nulla) e che comunque si diceva disposta a studiare se considerate, dal suo 'maestro', importanti¹⁷. Così come avrebbe voluto impegnarsi maggiormente nello studio della Trigonometria, ma in alcuni casi la sua salute non glielo aveva permesso¹⁸.

A fornirci le notizie più cospicue circa la sua educazione è probabilmente la stessa Damaris in una lettera del 1688 indirizzata a Locke¹⁹. Avevamo poco fa già accennato alla relazione epistolare intrattenuta con il filosofo; aggiungiamo

⁹ Nemmeno le parole che Damaris riserva a tale istituzione sono gratificanti: luogo di pedanti e di arroganti scolastici che non rendeva possibile l'esistenza di un'amicizia onesta, sincera, leale, libera da fini ingiusti e da piccoli interessi, lontana dall'odio, dalla malizia, dalla vendetta, dalla freddezza e dall'indifferenza (cfr. *LM to Locke*, 9 October [1686], III, 870, p. 50).

¹⁰ Cfr. *DC to Locke*, 23 May 1682, II, 710, p. 517.

¹¹ Cfr. *DC to Locke*, 16 June [1684], II, 779, p. 619 e *DC to Locke*, 25 August [1684], II, 784, p. 630. A tali lettere se ne aggiungono altre sulle quali ci soffermeremo nello specifico in seguito.

¹² Cfr. *LM to Locke*, 7 November [1687], III, 975, p. 294.

¹³ Cfr. *DC to Locke*, 5 June 1685, II, 823, p. 723.

¹⁴ Cfr. *LM to Locke*, 15 September [1685?], II, 830, p. 735 e *LM to Locke*, 13 March [1686], II, 847, p. 794.

¹⁵ Cfr. *DC to Locke*, 6 January [1682], II, 677, p. 472. Un accenno su Voiture, anche se in relazione a Locke, può essere intracciato in *LM to Jean Le Clerc*, 12 January 1704, cit. in R. WOOLHOUSE, «Lady Masham's account of Locke», in *Locke studies*, 3, 2003, p. 173.

¹⁶ Cfr. *DC to Locke*, 6 January [1682], II, 677, op. cit., p. 473.

¹⁷ Cfr. *DC to Locke*, [c. 14 August 1682], II, 726, p. 540. Il riferimento è ovviamente a Locke.

¹⁸ Cfr. *DC to Locke*, 29 August [1682], II, 730, pp. 543-544.

¹⁹ Cfr. *LM to Locke*, 7 April [1688], III, 1040, pp. 431-435. Nello specifico, alla pagina 432, c'è un accenno alla cura filosofica dello scetticismo che egli ricevette nei primi anni della sua vita.

come non si trattò, a dire il vero, di uno scambio isolato, perché si può realmente affermare che dagli anni Ottanta del Seicento la vita di Damaris prenda una strada ben precisa proprio in relazione agli ultimi mesi del 1681, periodo in cui la donna incontra per la prima volta Locke²⁰. Probabilmente un tale avvenimento si produsse a Londra in casa di Mary ed Edward Clarke²¹, cugini del filosofo e amici di Cudworth. A quei tempi Damaris era una giovane ragazza ventitreenne che cresceva tra filosofi e teologi del Christ's College, mentre Locke era un giovane di mezza età con più del doppio dei suoi anni, facente parte della famiglia del conte di Shaftesbury. Si trattò dell'incontro che segnò, nel bene e nel male, la vita di *Philander* e *Philoclea*, gli pseudonimi con i quali i due si scambiarono intensi componimenti dopo quell'anno, e che diede agio a Ballard, uno dei primi se non il primo biografo di Damaris, di sottolineare quanto gran parte della costruzione della mente della donna fosse opera delle direttive dell'amico²².

Senza entrare per ora nel merito di una tale affermazione ci basti sottolineare che proprio grazie ad un tale scambio epistolare è possibile ricostruire molto di più sull'immagine della figlia di Cudworth, intenta a raccontare a Locke non solo vicende 'personali' – riguardanti ad esempio il suo particolare stato di salute, il proprio temperamento, le speranze nutrite e le paure per le insoddisfazioni ricevute, le malinconie e le disillusioni nei rapporti sociali²³ –, ma soprattutto quelle, per così dire, 'culturali': che racchiudevano cioè un intenso dibattito fi-

²⁰ Anche se c'è chi sostiene che un tale incontro avvenne nel 1682 (cfr. A. WALLAS, «Locke's friend, Lady Masham», in *Before the Bluestockings*, G. Allen & Unwin Ltd, London 1929, p. 76 e S. O'DONNELL, «Mr. Locke and the Ladies: The Indelible Words on the *Tabula Rasa*», in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 8, 1979, p. 155).

²¹ Cfr. G. GREER - S. HASTINGS - J. MEDOFF - M. SANSONE, «Damaris, Lady Masham», op. cit., p. 315. È quanto sostiene anche S. HUTTON in «Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment», op. cit., p. 31; mentre in S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 30, viene sottolineato semplicemente come non si conoscano prima del 1689.

²² Cfr. G. BALLARD, «Lady Masham», op. cit., p. 332. Tuttavia c'è chi sostiene che il lavoro di Ballard si basi su ricerche poco soddisfacenti risultando distorto e poco accurato (il riferimento è a J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher», op. cit., p. 184 nello specifico; ma anche nelle pp. 183-189).

²³ Cfr. *DC to Locke*, 28 October [1682], II, 740, op. cit., p. 557 (cit. in L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, p. 144).

losifico sul tema della conoscenza e dell'anima umana²⁴. Così anche se tanta critica finì da subito col soffermarsi sul 'superficiale' probabile legame di tipo sentimentale che univa i due, ci fu per fortuna pure chi si preoccupò di sottolineare l'influenza che Locke esercitò su Damaris e chi, più coraggioso, ebbe il coraggio di affermare quanto il confronto dell'empirista con «la giovane esponente del pensiero neoplatonico», nonché il suo soggiorno ad Oates, furono elementi notevoli per la stessa biografia del filosofo²⁵. Abbiamo citato Oates perché riteniamo da un tal luogo di poter renderci conto meglio di tante sfumature dell'esistenza di Damaris. Intanto ci basti sapere come mai i due si trovassero insieme in un tale luogo e per far ciò torniamo per un attimo indietro di qualche anno.

Dopo l'incontro del 1681, Damaris e Locke stanno lontani dal 1683 al 1689, gli anni in cui il filosofo si trova in esilio politico in Olanda. Una tale distanza sembra, tuttavia, non svilire per nulla il loro legame, ma anzi rinvigorirlo, tant'è che in un'intensa lettera del 1684 la donna, velatamente, pare confidare all'amico da un lato quasi una certa costrizione al matrimonio, mentre dall'altro un'altrettanta disposizione ad un legame più intenso proprio con lui²⁶. Locke, dal canto suo, e nonostante fosse molto affascinato dall'amica, pare non dimostrare lo stesso interesse in tal senso, o almeno non la medesima volontà di impegnarsi. La vicenda si conclude un anno dopo, nel 1685, quando Damaris decide di metterle fine, in un modo o nell'altro, annunciando il suo matrimonio con sir Francis Masham, terzo baronetto di Oates e membro del Parlamento²⁷.

²⁴ Sulla corrispondenza con Locke, cfr. S. HUTTON in «Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment», op. cit., pp. 41-50 e J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The historiography of one early modern woman philosopher», op. cit., pp. 197-202.

²⁵ Cfr. L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 181. Cfr. in proposito soprattutto T. DOWNS, «John Locke and Oates», in J. T. Page (a cura di), *Essex in the days of old*, William Andrews & Co., London 1898, pp. 74-90 e M. CRANSTON, *John Locke. A biography*, Oxford University Press, Oxford 1957, pp. 342-375.

²⁶ Cfr. *DC to Locke, 8 October [1684]*, II, 787, op. cit., pp. 638-640.

²⁷ Cfr. *DC to Locke, 5 June 1685*, II, 823, p. 723 e *LM to Locke, 14 August [1685]*, II, 827, p. 726. Ecco un particolare giudizio su una tale unione: «L'educazione paterna e la quotidiana frequentazione con il circolo cantabrigense avrebbero fatto di lei una studiosa di questioni dottrinali se il matrimonio con sir Francis Masham non avesse costituito un allontanamento da questo ambiente» (L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 142). Sui motivi per cui sposò il marito, cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris

Insieme al marito vedovo, Damaris 'acquisisce' pure i suoi nove figli (otto maschi e una femmina), cui aggiungerà, nel 1686, il suo unico discendente, Francis Cudworth Masham, che diventerà contabile generale alla corte di Changery. Dopo le nozze l'ormai Lady Masham si stabilirà con la sua famiglia proprio nella residenza di Oates; qui vivrà insieme ad Esther e Samuel Masham, i due figli più piccoli del marito e alla madre ormai vedova che vivrà con loro fino alla sua morte avvenuta nel 1695. Alla famiglia Masham si aggiunse, dopo un breve periodo, anche Locke. Come si giustifichi la presenza del filosofo nella residenza della Lady non è dato conoscerlo²⁸; sappiamo, tuttavia, con certezza che egli sarà suo ospite stabile dal 1691 e vi rimarrà fino alla sua morte avvenuta nel 1704, quando Lady Masham gli resterà a fianco come la più gentile e tenera delle infermiere, leggendogli perfino i salmi durante la sua malattia²⁹. La vita domestica di Locke a Oates, piacevole e pastorale luogo di campagna, rappresenterà così una delle più interessanti porzioni della sua attività filosofica; a spingerlo ad accettare l'invito dell'amica probabilmente i numerosi gusti in comune che condivideva con lei e l'aver stabilito innanzitutto che gli fosse concesso di pagare l'affitto delle stanze che avrebbe occupato fissato in venti scellini a settimana³⁰.

Dunque è possibile definire Damaris una 'fortunata autodidatta'; da un lato soprattutto per via dell'ambiente in cui si trovò a crescere e che le permise di sviluppare al meglio una certa predisposizione critica insita nel suo animo; dall'altro per via del 'conforto' che trovò nel legame con Locke, finendo con

Cudworth Masham», op. cit., p. 38. Per ulteriori notizie su sir Francis Masham, cfr. E. S. DE BEER (a cura di), *The Correspondance of John Locke*, vol. II, op. cit., p. 471.

²⁸ Così qualcuno descrisse l'arrivo del filosofo ad Oates: «Lady Masham's closet contained the world, and welcomed Locke to it. Finally he came» (S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 41).

²⁹ Una bella descrizione degli ultimi momenti di vita di Locke passati accanto all'amica si può rintracciare in T. DOWNS, «John Locke and Oates», op. cit., pp. 87-88.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 81-82. Ulteriori notizie sulla sua permanenza, in relazione non solo alla quota che doveva pagare, si possono reperire in P. LASLETT, «Masham of Otes. The rise and fall of an english family», in *History Today*, III, 8, august 1953, p. 537; mentre per una descrizione dei suoi appartamenti, nonché del suo modo di 'impiegare' le giornate, cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., pp. 41-42. Sempre nello studio di Laslett, alle pp. 535-543, è possibile reperire alcune notizie posteriori alla morte di Damaris sia relative alla famiglia del marito, sia riguardanti la residenza e in particolare la biblioteca che poteva rappresentare, se non fosse andata perduta, una fonte di notizie notevole per la ricostruzione storiografica di una tale personalità.

l'esserne istruita non solo dal punto di vista teorico – in filosofia e in teologia, nell'incitazione allo studio del latino e della matematica –, ma anche da quello pratico, dato che durante la sua permanenza nella tenuta dei Masham, il filosofo acquisterà per lei una scrivania per la lettura, fogli per scrivere, bottiglie di inchiostro e numerosi volumi soprattutto di argomento teologico e filosofico³¹. Al di là delle 'semplici' nozioni, Locke riuscirà tuttavia a darle il giusto impulso nell'affrontare al meglio il suo ruolo di donna, moglie e madre³²; e allo stesso tempo si preoccuperà dell'educazione del piccolo Francis e dell'organizzazione delle riunioni del salotto della lady a Oates, residenza così descritta da Luisa Simonutti:

Questa tenuta, a 25 miglia a nord-est di Londra, grazie alla figura di Damaris Masham, divenne durante il ventennio a cavallo del nuovo secolo non solo una ospitale dimora per John Locke e Pierre Coste, ma una meta di viaggi per i comuni amici quali Norris, Edward Clarke, Molyneux e di scambi epistolari con connazionali quali Shaftesbury e King e continentali come Leibniz, Limborch e Le Clerc³³.

Un salotto letterario, dunque; veicolo di cultura come pochi, eppure solo uno fra i tanti esempi del tempo; *pochi* perché non sempre si riuscì ad ancorarli alle tensioni dell'epoca, *tanti* perché si trattava di un modo comune di veicolare la cultura del periodo. Partiamo proprio da una tale descrizione per renderci meglio conto del contributo che Lady Masham seppe dare a tali riunioni per merito della sua formazione e grazie all'aiuto proprio dell'amico Locke.

³¹ Su queste e su altre notizie si veda quanto riportato in J. BROAD, «A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability», in *Journal of the History of Ideas*, 67 (3, July) 2006, p. 493.

³² Certo non ci fu chi mancò di sottolineare la promiscuità del suo vivere insieme a due uomini sotto lo stesso tetto (cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 28).

³³ L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 142.

III. 1. 1. Dall'Università di Cambridge alla campagna di Oates

Se Descartes, La Rochefoucauld, Pascal e i giansenisti avevano veicolato la riflessione del primo Seicento francese, Locke, Hobbes, il neoplatonismo e il puritanesimo indirizzavano il pensiero inglese della seconda metà del XVII secolo. E se in Francia nessuno riusciva a trovare un vero e proprio oppositore per la filosofia di Descartes, in Inghilterra non solo il cartesianesimo diventava il bersaglio preferito, ma anche Locke e Hobbes finivano con l'essere considerati gli obiettivi polemici di una grande realtà del secolo: quella del neoplatonismo di Cambridge. Non si trattava a dire il vero di una realtà isolata perché sul medesimo modello si concentrava la riflessione dell'Università di Oxford, anche se i punti di partenza e di approdo risultavano, rispetto alla prima, ora del tutto differenti, ora decisamente simili.

La riscoperta della cultura di Platone e del neoplatonismo veniva filtrata attraverso le riflessioni dell'Accademia fiorentina di Marsilio Ficino e le suggestioni utopiche del pensiero di Tommaso Moro. Benjamin Whichcote, Henry More, John Smith, insieme al padre Ralph erano solo alcuni dei personaggi che Damaris aveva avuto la possibilità di ascoltare, leggere e con i quali si era potuta confrontare. Ad essi si univano personalità come quelle di John Sherman, John Worthington, Peter Sterry, George Rust e Nathanael Culverwell. Inoltre lo scambio epistolare, che era iniziato negli anni Ottanta del Seicento con *Philander*, sembrava mostrare da subito i particolari interessi di *Philoclea* incentrati sulla ricezione del cartesianesimo in terra inglese e nello specifico sul terreno della riflessione etico-religiosa riguardante i temi di fede e ragione, ragione e conoscenza, conoscenza e passioni, amore di Dio e immortalità dell'anima. Siamo di fronte da un lato ad un'attenzione della Lady alle idee mistiche e alla teoria della metempsicosi di van Helmont, utilizzata per combattere le falsità e l'irragionevolezza della

realtà³⁴; e dall'altro ad una riflessione condotta a fianco di Locke con alla base la comune lettura dei *Select Discourses* di John Smith (1660)³⁵. Nel primo caso la facevano da padrone tutta una serie di metafisiche cabalistiche che producevano risvolti in campo tanto politico, quanto morale e religioso, mentre nel secondo il dibattito verteva sulla possibilità di una discussione circa l'entusiasmo in relazione alla riflessione religiosa e alle sue altrettanto possibili implicazioni in una dottrina della conoscenza.

Abbiamo precedentemente sottolineato come tra le letture filosofiche di Damaris comparissero numerosi testi stoici; anche nel campo della riflessione religiosa la donna sembrava mantenersi fedele ad un tale indirizzo di pensiero, avvicinandosi al gruppo dei cosiddetti 'labadisti', assimilabile, ai suoi occhi, per intenti, proprio alla riflessione stoica. Essa andava infatti alla ricerca di un modello di società che si costituisse a partire da ideali religiosi fondandosi in una mistica capace di lenire quel 'male di vivere' di cui si sentiva affetta. Per tale motivo aveva spronato l'amico Locke a raccogliere informazioni su questo gruppo della Frisia, nonostante lo scetticismo che egli le aveva manifestato sottolineando come una tale setta privilegiasse troppo, a suo dire, l'aspetto della religione e troppo poco quello della razionalità. La risposta di Damaris era l'esplicitazione di un suo grande desiderio: una visita in Olanda; un viaggio che tuttavia non riuscì mai a fare³⁶.

Non si trattò del solo caso in cui Damaris chiese il particolare parere dell'amico; si sentiva infatti a lui profondamente legata da una tenerezza scaturita da una condizione quasi parallela: lei a Cambridge, lui a Oxford³⁷. Prima del

³⁴ Il riferimento è in particolare a due lettere di Lady Masham a Locke sulle quali ci soffermeremo nello specifico più avanti (cfr. *DC to Locke, 16 June [1684]*, II, 779, p. 619 e *DC to Locke, 25 August [1684]*, II, 784, pp. 630-632).

³⁵ La discussione relativa ai temi dell'opera di Smith, su cui ci soffermeremo nello specifico in seguito, può essere rintracciata in numerose lettere che Lady Masham e Locke si scambiarono. Nello specifico, cfr. *DC to Locke, 16 February [1682]*, II, 684, pp. 484-485; *Locke to DC, [c. 21 February 1682]*, II, 687, p. 488; *DC to Locke, 27 February [1682]*, II, 688, pp. 489-490; *DC to Locke, 9 March [1682]*, II, 690, pp. 493-494; *Locke to DC, [6 April 1682?]*, II, 696, pp. 500-501; *DC to Locke, 20 April [1682]*, II, 699, pp. 503-505.

³⁶ Cfr. *DC to Locke, 16 June [1684]*, II, 779, pp. 618-621; *DC to Locke, 25 August [1684]*, II, 784, p. 632; *DC to Locke, 8 October [1684]*, II, 787, p. 639; *DC to Locke, 15 January [1685]*, II, 805, p. 678.

³⁷ Cfr. *DC to Locke, 10 June [1682]*, II, 714, pp. 521-522.

suo matrimonio, ma anche e soprattutto dopo, nonostante Locke continuasse a ripeterle di non avere alcun tipo di interesse nei suoi confronti se non quello di un fratello per una sorella o di un padre per una figlia³⁸, Damaris sottolineava quanto la presenza del filosofo nella sua vita avesse contribuito a riconciliarla con il mondo³⁹. Un'unione di menti, quella tra i due, che nessuno poteva comprendere realmente se non essi stessi; o meglio di un'idea che finiva con l'essere presente in una sola mente, che era quella di entrambi, come la donna nella sua corrispondenza aveva più volte sottolineato⁴⁰. Questo avrebbe altresì dato modo a qualcuno di affermare che la sua riflessione comincerà a delinearsi bene proprio alla fine degli anni Ottanta e soprattutto in relazione al suo incontro con Locke⁴¹.

Un 'incontro' dunque che sembrò segnare realmente e prepotentemente la vita di Damaris; ma di certo non l'unico. È il 1688, infatti, quando John Norris, una sorta di paladino del pensiero malebrancheano in Inghilterra⁴², dedica all'ormai Lady Masham, la sua *The Theory and Regulation of Love. A Moral Essay*; nel 1690, sempre da Norris, vengono pubblicate le *Reflections Upon the Conduct of Human Life: With reference to the Study of Learning and Knowledge. In a Letter to the Excellent Lady, the Lady Masham*⁴³; e sempre al 1690 risale la pubblicazione del *The Essay Concerning Humane Understanding* di Locke, che un anno prima era rientrato dall'esilio olandese in Inghilterra. Un vortice di scritti dai quali si originerà un

³⁸ Cfr. *Locke to LM*, 30 September [1690], IV, 1322, p. 139.

³⁹ Cfr. *LM to Locke*, 9 October [1686], III, 870, p. 50.

⁴⁰ Cfr. *DC to Locke*, 28 October [1682], II, 740, p. 557 e *LM to Locke*, 17 January [1687], III, 896, p. 104 (su questa idea, cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., pp. 27-46).

⁴¹ Cfr. J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher», op. cit., p. 179.

⁴² Cfr. L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 148.

⁴³ Si trattava di una lettera che parlava della presunta cecità di Lady Masham, il cui obiettivo era quello di alleviare le sofferenze dell'amica. Tuttavia, Damaris si sentì ferita dal fatto che Norris alludesse in tal modo alla sua malattia e sembra che anche Molineux e Locke restarono turbati da ciò (cfr. *ivi*, p. 149; e nello specifico *William Molyneux to Locke*, 3 February 1697, V, 2189, op. cit., pp. 766-767 e *Locke to William Molyneux*, 22 February 1697, VI, 2202, pp. 4-9; cfr. altresì A. WALLAS, «Locke's friend, Lady Masham», op. cit., p. 91. E per un approfondimento sui rapporti che legarono Lady Masham a Norris, cfr. J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The historiography of one early modern woman philosopher», op. cit., pp. 190-197).

particolare dibattito, coincidente con la parte più intensa della vita di Lady Masham e che si protrarrà fino alla sua morte.

Lasciando per ora da parte il contenuto della lettera caratterizzante la seconda opera di Norris, va ricordato che nel 1692 Damaris si era prodigata per far ottenere proprio a Norris il rettorato a Bemerton. Sembrava così che l'opera rivolta alla donna sull'amore, nonché la lettera dedicatoria del secondo scritto rappresentassero il segno più vivo della nascita di una lunga e duratura amicizia. In realtà questo legame non si rivelerà mai tale e il motivo, probabilmente, al di là del contenuto della lettera dedicatoria di Norris, va rintracciato nella stretta relazione della donna con Locke, quest'ultimo con posizioni del tutto opposte rispetto a quelle del vescovo di Bemerton⁴⁴.

Locke e Norris, legati probabilmente dalla loro comune amicizia con Lady Masham, cominciarono a 'scontrarsi' in seguito ad un episodio particolare. Dopo una visita ad Oates e prima di fare ritorno a Londra, Norris aveva ricevuto da Lady Masham una lettera da consegnare a Locke; avrebbe voluto farlo di persona, ma i suoi impegni lo portarono ad affidarla a Samuel Manship, loro librario ed editore di fiducia, perché la facesse recapitare. Tuttavia, quando l'editore consegnò la missiva alla domestica di Rawling, dove Locke alloggiava a Londra, egli era già partito e il sigillo si era spezzato; per questo Rawling si affrettò a concludere che Norris l'avesse aperta mettendo Locke a conoscenza dell'accaduto⁴⁵. Il risentimento personale del filosofo si fece sentire, anche se tardivo, in una risposta diretta a Norris e ai suoi *Cursory Reflections upon a Book call'd, An Essay concerning Human Understanding, In a Letter to a Friend* (1690; un'opera nella quale Nor-

⁴⁴ Cfr. G. BALLARD, «Lady Masham», op. cit., p. 332. Sulla stessa linea, cfr. J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher», op. cit., pp. 179-180. Sul rapporto che legava Norris e Locke, cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 299-326 e P. GRANT, «John Norris and Mr Locke: bodies and the uses of imagination», in *Images and Ideas in Literature of the English Renaissance*, MacMillan Press, London 1979, pp. 192-209.

⁴⁵ Nella corrispondenza di Locke sono presenti numerose lettere che descrivono lo stato d'animo di Locke venuto a conoscenza di un tale accaduto, cfr. *Edward Clarke to Locke, 22 October 1682, enclosing Robert Pawling to Clarke, [21?] October 1692*, IV, 1548, pp. 546-548; *Robert Pawling to Locke, 3 November 1692*, IV, 1559, pp. 566-568; *John Norris to Locke, 10 November [1692]*, IV, 1564, pp. 577-578; *Locke to Edward Clarke, 5 December 1692*, IV, 1576, p. 595; *Locke to Edward Clarke, 24 January 1693*, IV, 1596, p. 631; *John Norris to Locke, 27 February [1693]*, IV, 1606, pp. 644-645.

ris criticava parti del *Saggio* lockeano), con due scritti: uno dal titolo *Remarks upon some of Mr Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of our seeing all Things in God*; l'altro, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*⁴⁶, entrambi redatti nel 1693. Se dunque nel 1690, per la comune amicizia che li legava a Lady Masham, Locke non aveva risposto ai *Cursory* di Norris, lo fece duramente a seguito di questa situazione. Così quando Norris pubblicherà nel 1693 i *Practical Discourses upon several divine subjects* (1691-1693), e pochi anni più tardi, nel 1695, intreccerà una corrispondenza con Mary Astell, attraverso una serie di lettere incentrate sul tema dell'amore di Dio, Lady Masham risponderà, soprattutto al terzo volume dei *Practical Discourses* ma anche a queste ultime, con una pubblicazione anonima dal titolo *A Discourse concerning the Love of God* (1696)⁴⁷.

Per alcuni una tale opera rivela chiaramente l'influenza lockeana soprattutto nel sostenere che l'educazione della mente non è solo coerente con la dottrina della cristianità, ma ne rappresenta pure una sua parte integrale. Tuttavia accanto alla constatazione che si tratti di una 'semplice' difesa della filosofia di Locke, va sottolineato come nel *Discourse* Lady Masham attacchi altresì la concezione metafisico-teologica di Norris riguardante l'amore divino, ma anche il progetto di educazione femminile della Astell. Da questo momento siamo davvero di fronte ad una scrittrice morale e teologica insieme, come qualcuno ha voluto sottolineare⁴⁸.

Entrando per un momento nelle pagine del *Discourse* appare da subito chiara la discordia tra le posizioni di Norris, Astell e Masham e forse lo stesso Locke, dietro la cui supervisione probabilmente un tale scritto venne alla luce⁴⁹.

⁴⁶ Sull'*Examination of Malebranche* di Locke, nonché, più in generale, sul suo rapporto con Norris, cfr. C. JOHNSTON, «Locke's Examination of Malebranche and John Norris», in *Journal of the History of Ideas*, XIX, 4, October 1958, pp. 551-558.

⁴⁷ Nè va dimenticato che Norris aveva pubblicato *Cursory Reflections upon a Book Called, an Essay Concerning Human Understanding* (1690); e fu proprio per difendere l'amico che Damaris scrisse, secondo alcuni, il suo *Discorso* (cfr. S. O'DONNELL, «Mr. Locke and the Ladies: The Indelible Words on the *Tabula Rasa*», op. cit., p. 155).

⁴⁸ Cfr. R. RIZZO, «Masham, Damaris, Lady», in J. Todd, *A Dictionary of British and American Women Writers*, op. cit., p. 214.

⁴⁹ Cfr. G. BALLARD, «Lady Masham», op. cit., p. 333.

Secondo il primo, alla classica distinzione tra *amore di benevolenza* e *amore di desiderio* solo quest'ultimo poteva, o meglio, doveva essere riferito esclusivamente a Dio. Astell, dal canto suo, finiva per contestare la norrisiana constatazione che affondava le sue radici nella riflessione di Malebranche, soprattutto per ciò che riguardava la concezione secondo cui Dio è la causa efficiente di tutte le sensazioni umane e le passioni, nonché la conseguenza per cui tutto l'amore umano andava riferito al Creatore. Lady Masham guardava ad una riflessione come quella di Norris come ad una moralità sovversiva e pericolosa per i principi della cristianità e nella sua attenzione specifica verso l'amore per il prossimo faceva riferimento alla riflessione cristiana e in parte all'*Essay on the Reasonableness of Christianity* di Locke (1695), mantenendo come obiettivo polemico sempre la filosofia di Malebranche.

La replica della Astell nei confronti dello scritto di Lady Masham non si fece attendere; così nel 1697 venne pubblicata *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*, la seconda parte soprattutto dedicata a tale accento, e nel 1705 il *The Christian Religion as Professed by a Daughter of the Church of England*. In definitiva alla concezione dualista e atomista di Norris, che sosteneva come l'uomo non debba amare le creature perché ciò è incompatibile con l'amore di Dio, Lady Masham rispondeva che l'amore per le creature rappresenta un necessario prerequisito per l'amore di Dio. Una chiara approvazione, questa, della vita sociale a scapito di quella contemplativa⁵⁰, ma soprattutto una difesa della vita della ragione contro coloro i quali credevano che questa avrebbe dovuto essere spesa solo in preparazione dell'esistenza futura⁵¹.

⁵⁰ Si tratta del tema del 'ritiro dal mondo': «I am the worst in the World at answeareing Questions. The Truth is, I have of late so Mortall an Aversion for it that twoo Hours practice every night is so far from reconciling me to it that I almost wish sometimes that I were Dumb, and am in a Freight every time that any Body begins to speak to me. I thought the other Day that if I lock'd my self up in my chamber I should certainly be free from this trouble, when before I had beene at rest an Houre in comes your Letter and another of three sides of a sheet of Paper all questions from one t'other... Write any thing to me rather then ask me one question more, since I am so far out of Patience that I prefer'd being sick last Night before it. I am almost so too now with the length of this letter...» (cfr. *DC to Locke*, 27 February [1682], II, 688, p. 490).

⁵¹ Cfr. R. RIZZO, «Masham, Damaris, Lady», op. cit., p. 214.

Dopo il 1700 Lady Masham aveva iniziato a lavorare ad un trattato che pubblicherà nel 1705 – il medesimo in cui apparirà in Francia la traduzione del suo *Discourse* a firma di Pierre Coste – dal titolo *Occasional Thoughts in Reference to a Virtuous or Christian Life*; una sorta di incoraggiamento alle donne in cui il differente approccio alla scrittura finiva col prediligere più un interesse di tipo pedagogico che religioso-confessionale come terreno privilegiato dell'analisi morale. In esso la lady si scagliava da una parte contro un modello di educazione inferiore stabilito per le donne e dall'altro contro un doppio standard di morale delle medesime donne rispetto agli uomini⁵². La preoccupazione etica rimarrà così costante; tant'è che dal 1704 inizierà una corrispondenza con Leibniz⁵³, di cui approfitterà per inviare una copia dell'opera paterna del 1678⁵⁴. Sarà, tuttavia, l'occasione per discutere soprattutto di virtù, armonia prestabilita e vizi dell'occasionalismo cartesiano; di un ritorno, insomma, a detta di alcuni, alle radici neoplatoniche, che si riveleranno anche nella corrispondenza con Jean Le Clerc, riguardanti soprattutto il criticismo di Bayle e la concezione paterna della natura plastica⁵⁵.

⁵² A detta di alcuni non solo nel discorso, ma anche in quest'opera, Lady Masham si rivela discepolo di Locke; la differenza si nota con le lettere precedenti che i due si scambiarono e che rivelavano al contrario un maggiore attaccamento al platonismo di Cambridge e al cartesianesimo (cfr. S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: between platonism and Enlightenment», op. cit., p. 31).

⁵³ Anche se qualcuno parla del tardo 1703 (cfr. S. WEINBERG, «Damaris Cudworth Masham: A Learned Lady of the Seventeenth Century», op. cit., p. 237).

⁵⁴ In proposito, cfr. A. ROBINET, «Les différentes lectures du *system* de Cudworth par G. W. Leibniz», in G. A. J. Rogers - J. M. Vienne - Y. C. Zarka, *The Cambridge Platonists in philosophical context. Politics, metaphysics and religion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1997, pp. 187-196. Non va dimenticato che anche Locke era entrato in contatto, attraverso Damaris, con la filosofia di Cudworth (cfr. in proposito S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 32).

⁵⁵ Per un'analisi approfondita sulla corrispondenza tra Lady Masham e Leibniz, che è possibile rintracciare in G. W. von LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di C. L. Gerhardt, vol. III, Georg Olms Verlag, Berlin 1887, pp. 331-375, si veda nello specifico G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., pp. 185-196. Accenni vari ad un tale legame possono essere rintracciati in J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The Historiography of One Early Modern Woman Philosopher», op. cit., p. 180, L. FRANKEL, «Damaris Cudworth Masham. A Seventeenth-Century Feminist Philosopher», op. cit., p. 129, S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment», op. cit., pp. 50-54 e R. WIDMAIER, «Korrespondenten von G. W. Leibniz, Damaris Masham, geb. Cudworth, geb. 18. Januar 1658 in Cambridge – gest. 20. April 1708 in Oates», in *Studia Leibnitiana*, 18, 1986, pp. 211-227. Sulla riflessione relativa alla materia pensante, soprattutto nel carteggio tra Leibniz e Lady Masham, cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. II, op. cit., pp. 747-753; mentre sulle posizioni di Norris e Lo-

Per quanto riguarda nello specifico il suo legame con Le Clerc va ricordato che poco tempo dopo la morte di Locke questi scriverà ad Antony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury e proprio a Lady Masham per avere notizie relative al filosofo in modo da redigere un memoriale che poi confluirà nelle pagine dell'*Eloge de feu Mr. Locke*, pubblicato un anno più tardi e tradotto in inglese a Londra per John Clark con il titolo *The Life and Character of Mr. John Locke, author of the Essay concerning Humane Understanding. Written in French, by Mr. Le Clerc. And done into English, by T.F.P. Gent.* Si tratta di uno scritto importante perché molte delle notizie inserite su Locke vengono riferite da Le Clerc proprio a partire dalla lettera che Damaris gli scrisse raccontandogli dell'amico più caro; un legame, questo, riconosciuto come uno fra i più significativi in mezzo ai tanti intrattenuti con i contemporanei⁵⁶.

E, tuttavia, si tratterà di un'occasione molto breve, perché il 20 aprile 1708 Lady Masham morirà, venendo seppellita nell'abbazia di Bath. Sulla sua tomba una lastra di pietra nera che porta l'iscrizione: «Dame Damaris Masham». E su una colonna vicina verrà fissata un'altrettanto candida lastra di marmo bianca con in cima un'urna che riporta la seguente iscrizione:

Near this Place lies Dame Damaris Masham,
Daughter of Ralph Cudworth, D. D. and second
Wife to Sir Francis Masham, of Oates in the
County of Essex, Bart.
Who to the Softness and Elegance of her own Sex
added several of the Noblest Accomplishments and
Qualities of the other.

cke sull'argomento, oltre alle pp. 742-747, sempre di Acworth, cfr. M. SINA, «Le tappe della polemica Norris-Locke e l'intervento del Collins», in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, 1981, pp. 152-155. Per le posizioni di Astell e Locke sul medesimo argomento, cfr. E. DEREK TAYLOR, «Mary Astell's Ironic Assault on John Locke's Theory of Thinking Matter», in *Journal of the History of Ideas*, 62 (July), 2001, pp. 505-522.

⁵⁶ Nonostante l'uso frequente che i due biografici principali di Locke, Bourne e Cranston, fecero dello scritto di Lady Masham questo non venne mai interamente pubblicato. Forse è possibile se ne trovino delle parti nell'articolo di R. L. COLIE, «Lady Masham's Letter to Jean Le Clerc of 12 January 1705», in *History of Ideas News Letter*, 1 (1955), pp. 13-18; 2 (1956), pp. 9-11, 35-37, 81-88, che tuttavia abbiamo avuto difficoltà a reperire, ma che è stato pubblicato di recente da R. WOOLHOUSE, «Lady Masham's account of Locke», op. cit., pp. 167-193. Sull'obiettivo di Lady Masham nella biografia di Locke, cfr. altresì S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 30.

She possest these Advantages in a Degree
Unusual to either, and temper'd them with an Exactness
Peculiar to herself.

Her Learning, Judgment, Sagacity, and Penetration,
together, with her Candor and Love of Truth, were very
observable to all that conversed with her, or were acquainted
with those small Treatises she Publish'd in her Lifetime,
tho' she industriously concealed her Name.
being Mother of an only Son, she applied all her
Natural and acquired Endowments to the Care of his
Education.

She was a strict observer of all the Virtues
belonging to every station of her Life, and only wanted
Opportunities to make those Talents shine in the
World, which were the Admiration of her Friends.

She was born on the 18th of January, 1658.
And died on the 20th of April, 1708⁵⁷.

Con lei moriva, come avrebbe sostenuto, Tulloch: «may be said by herself to deserve a niche in the history of English philosophy»⁵⁸.

III. 1. 2. «A fair and intolerably Witty Lady»⁵⁹

Nonostante i numerosi problemi riguardanti la ricostruzione storiografica circa la riflessione di Damaris Cudworth Masham⁶⁰ è possibile sostenere come

⁵⁷ G. BALLARD, «Lady Masham», op. cit., pp. 337-338.

⁵⁸ J. TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: The Cambridge Platonists*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966, vol. I, p. 226.

⁵⁹ Cfr. *Mrs. Anne Grigg to John Locke, 20 April 1685*, II, 820, p. 715.

⁶⁰ Ulteriori e specifici riferimenti su Lady Masham, oltre al più volte citato studio del suo biografo G. BALLARD, «Memoirs of the Learned Lady Masham», in *The Lady's Magazine*, 5 (1774), pp. 129-131, sono: F. SMITH, *Mary Astell*, Columbia University Press, New York 1916, pp. 92, 104, 109-11, 115; M. REYNOLDS, *The Learned Lady in England 1650-1760*, Houghton Mifflin, Boston 1929, pp. 100-102, 452; J. H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, George Allen and Unwin, London 1931, p. 74; R. L. COLIE, *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cup, Cambridge 1957, pp. 27, 34, 38-39, 117, 138, 140-141, 143; J. HOYLES, *The Waning of the Renaissance 1640-1740. studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts*, Nijhoff, The Hague 1971, pp. 93-95; R. PERRY, «Radical Doubt and the Liberation of Women», in *Eighteenth-Century Studies*, 18 (1985), pp. 483, 486; R. PERRY, «Introduction», in G. Ballard, *Memoirs of Several Ladies of Great Britain*, Wayne State University Press, Detroit 1985, pp. 26-27; M. ATHERTON, «Cartesian Reason and Gendered Reason», in L. M. Antony - C. Witt, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder 1993, pp. 19-34; A. COOK, «Ladies in the Scientific Revolution», in *Notes and Records of the Royal Society of London*, 51 (1997), pp. 1-12; E.

l'obiettivo di fondo della sua riflessione fosse quello di affrontare il tema più generale della ragione umana⁶¹ – legato alla specificità di un orizzonte platonico commisto agli sviluppi di un panorama di tipo cristiano e puritano – in una sorta di unione tra filosofia e teologia che affondava le sue radici nel pensiero di Descartes, ma se ne distaccava prontamente utilizzando la riflessione del filosofo francese solo come punto di partenza e non di arrivo, all'interno di un ideale di ragione naturale ricompreso a partire da un orizzonte di tipo etico, ma di un'etica a carattere del tutto laico. In una lettera del febbraio 1682, infatti, la stessa Damaris sosteneva che un grado massimo di perfezione non poteva mai essere raggiunto dal semplice potere della ragione, perché questa da sola non sarebbe riuscita mai a condurre l'uomo rendendo vana, perché affidata solo al suo dettato, ogni conoscenza⁶².

La formazione filosofico-religiosa di Lady Masham si univa ad un particolare interesse per la letteratura che già Locke, dal canto suo, aveva percepito quando scriveva a Philippe van Limborch:

Domina ipsa ita in Theologis philosophisque studiis et contemplationibus versata est ut paucos invenias homines quibuscum majore cum fructu et jucunditate verseris: Limitissimi in primis est judicii. Paucosque novi qui tanta cum perspicuitate de rebus abs-

O'NEILL, «Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History», in J. A. Kourany, *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Pup, Princeton 1998, pp. 17-62; P. SPRINGBORG (a cura di), *Mary Astell, A Serious Proposal to the Ladies Parts I and II*, Broadview, Peterborough 2002, pp. 17-18, 19, 20, 34n, 59n, 66n, 71n, 76n, 77nn, 145n, 166n, 167n, 174n, 232n, 233n, 268n. Per quanto riguarda, invece, soprattutto le notizie circa vita e scritti si veda C. OSBORNE, «Masham, Damaris, Lady Masham» (1658-1708), in *Dictionary of National Biography*, Clarendon Press, Oxford, pp. 412-413; T. MOORE, «Masham, Damaris, Lady (1659-1708)», in *The Europa Biographical Dictionary of British Women*, Europa, London 1983, pp. 286-287; E. M. KERSEY, «Masham, Damaris Cudworth, Lady», in Id., *Women Philosophers. A Bio-Critical Source Book*, Greenwood Press, New York 1989, pp. 154-155; J. DEAR, «Damaris Masham», in *An Encyclopedia of British Women Writers*, Rutgers University Press, New Brunswick 1998, p. 440; J. G. BUICKEROOD, «Masham, Damaris (1658-1708)», in J. W. Yolton - J. V. Price, J. Stephens (a cura di), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, Thoemmes, Bristol 1999, vol. II, pp. 599-601.

⁶¹ Negli *Occasional Thoughts*, la ragione viene definita secondo un modello stoico-neoplatonico che viene utilizzato per una difesa della razionalità della fede secondo una tradizione cantabrigense (cfr. *OT*, pp. 32-33).

⁶² Cfr. *DC to Locke, 16 February [1682]*, II, 684, pp. 484-485.

truissimis et a captu non dico faeminarum sed etiam plerorumque
literatorum remotis <disserant> et difficultates <solvant>⁶³.

C'era tuttavia una preoccupazione costante che sembrava riverberarsi nella riflessione di Damaris e che nasceva proprio dalla volontà di operare una possibile mediazione tra filosofia e teologia, ragione e morale. Si trattava più semplicemente, del tentativo di conciliazione fra i due 'poli' a partire dai quali la donna si sentiva profondamente divisa. Da un lato, la sfera del pubblico, quell'immagine della felicità raggiungibile in un mondo realizzato dalla presenza dell'amico, che probabilmente andava al di là del semplice legame sentimentale facendo riferimento ad una comunità di intenti; una possibilità di confronto e dialogo che solo Locke, forse, era riuscito veramente a darle. Qui era possibile per Damaris continuare a coltivare il suo anelito alla poesia e alla filosofia come due delle sue massime espressioni dell'essere 'donna'. E tuttavia c'era anche il privato, che essa vedeva come l'ambito del 'dovere', in cui il suo status si modificava di volta in volta in quello di figlia, madre e moglie, in una vita domestica dalla quale probabilmente avrebbe desiderato fuggire vedendosi limitata in capacità e volontà⁶⁴. Così a Cambridge soffriva a fatica l'atmosfera intellettuale, al Christ's College la vuota e noiosa vita londinese, ad Oates quella di campagna⁶⁵; la verità stava probabilmente nel fatto che esisteva un legame profondo tra le sue cagionevoli condizioni di salute e il suo umore malinconico, che la portavano quasi ad una valutazione filosofica del dolore⁶⁶.

⁶³ *Locke to Philippe van Limborch, 13 March 1691, IV, 1375, p. 237.*

⁶⁴ Cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 37. Un articolo interessante in tal senso è quello di M. J. M. EZELL, «"Household Affaires are the Opium of the Soul": Damaris Masham and the Necessity of Women's Poetry», in B. Smith - U. Appelt, *Write or Be Written: Early Modern Women Poets and Cultural Constraints*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 49-65.

⁶⁵ Il tempo del ricordo di Cambridge è per Lady Masham quello di un 'tempo cattivo', caratterizzato da un luogo di 'eruditi ottusi'. Tuttavia anche a Cambridge sembrava a suo dire esserci più società di quanta ce ne fosse in campagna (cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?], II, 830, p. 736*). Ad Oates non solo le mancano gli amici, ma la rigidità della stagione non permette visite nemmeno da parte dei vicini (cfr. *LM to Locke, 14 November [1685], II, 837, p. 758*).

⁶⁶ Per tali gestioni, cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., p. 171.

Chi era dunque davvero colei che era stata da qualcuno definita come «a strong supporter of the Lockean way of ideas»⁶⁷? Dalla corrispondenza con Locke, precedente al suo trasferimento ad Oates, riusciamo a ricostruire l'immagine di una donna sofferente tanto dal punto di vista fisico, quanto spirituale. È quello che essa stessa sostiene riferendosi di continuo alla sua cattiva salute e finendo per illustrarne i segni lasciati sul suo umore. Sembra trattarsi di una 'strana disposizione' che neanche Damaris riesce a spiegarsi, ma che la fa essere quasi in collera con se stessa, generando altresì uno scontro con il mondo a partire dal quale si sente sempre più estranea⁶⁸. Sembra che le tante 'nuvole di melanconia' che la sovrastano riescano ad oscurare la luce della ragione ed ogni buona conoscenza; tant'è che non smette di ripetere a Locke che la piccola conoscenza che una volta aveva avuto, aveva finito col modificarsi in assoluta ignoranza⁶⁹. E nemmeno l'essere cresciuta come una stoica la aiutava; perché 'sotto una sorta di tale malinconia' si sentiva intralciata nell'aver giusti o divertenti pensieri e, allo stesso tempo, preoccupata di sentire crescere in sé chissà quale grande malattia⁷⁰. Una grande insicurezza, derivante soprattutto dalla preoccupazione che il suo comportamento non venisse sempre recepito alla perfezione; il mutismo eccessi-

⁶⁷ J. BROAD, «A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability», op. cit., p. Si veda, altresì, quanto esplicitato in proposito anche da R. PERRY, «Radical Doubt and the Liberation of Women», op. cit., p. 483 e da S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment», op. cit., p. 47n. L'argomentazione dell'intero articolo della Broad sembra soffermarsi nello specifico sul legame tra Cudworth, la figlia e Locke, in particolare a partire dagli studi di Passmore che aveva sostenuto come Locke utilizzasse il *The True Intellectual System of the Universe* per la sua argomentazione circa l'esistenza di Dio. La Broad annota, poi, come Locke avesse potuto consultare, durante la sua residenza ad Oates, le carte manoscritte di Cudworth dopo la sua morte, concentrandosi nello specifico sull'analisi del secondo libro, capitolo 21, dei *Saggi sul potere*. L'argomentazione si conclude con una cauta affermazione circa la possibile influenza da parte di Lady Masham nei confronti di Locke per mezzo delle riflessioni paterne e questo non certo per sminuire la riflessione di una donna che ha contribuito con il suo pensiero alle tensioni presenti nel XVII secolo.

⁶⁸ I riferimenti in tal senso sono rintracciabili nello specifico in *DC to Locke*, 27 February [1682], II, 688, p. 489. Si tratta di ciò che la stessa donna definisce «strano umore» (cfr. *DC to Locke*, 6 May [1682], II, 704, p. 509) e che in alcuni casi chiamerà anche «evill fortune» (cfr. *LM to Locke*, 7 November [1687], III, 975, p. 293). Così come 'cattivo' è l'attributo utilizzato per il 'mondo presente' (cfr. *DC to Locke*, 15 January [1685], II, 805, p. 679) mentre 'sopportare' è il verbo che maggiormente si addice al 'mondo crudele' in cui si trova (cfr. *DC to Locke*, 8 October [1684], II, 787, p. 639).

⁶⁹ Cfr. *LM to Locke*, 14 November [1685], II, 837, p. 757.

⁷⁰ Cfr. *LM to Locke*, 17 January [1687], III, 896, p. 104 e *LM to Locke*, 29 June [1687], III, 942, p. 218. Negli *Occasional Thoughts* sembra si percepisca una certa 'malinconia' derivante dall'irregolarità della morale (cfr. *OT*, p. 3).

vo, causato proprio da quel mutevole umore; e però, allo stesso tempo, un grande zelo e una forte disposizione all'obbedienza, soprattutto a chiedere perdono qualora fosse in errore: erano queste in fondo le sue principali caratteristiche⁷¹. Sulla costituzione della propria personalità non influivano gli astri; all'astrologia, Lady Masham sembrava, infatti, non credere per nulla⁷²; tuttavia, si sentiva forgiata dalla sofferenza fisica, per la quale si lamentava di un problema alla vista e di frequenti dolori alla testa, che la facevano sentire tanto ubriaca al punto da non permetterle non solo di studiare come avrebbe voluto, ma nemmeno di rispondere con celerità alle lettere che riceveva. Aveva peraltro anche provato a porre rimedio a tali malesseri e coloro che le davano una mano in tal senso, i suoi 'fisici', come li chiamava, erano Lady Ranelagh e Mr. Boyle⁷³.

Riflettendo più e più volte sul suo particolare stato d'animo, sulla continua inquietudine che generava un permanente litigio con il mondo, era giunta alla conclusione che ciò poteva dipendere o dalla mancanza di un amante e dalla perdita di qualche persona cara, oppure dagli anni della formazione passata in un posto come Cambridge, nel quale aveva sviluppato una sorta di intolleranza a vivere non potendo spendere neppure un'ora in piacevole conversazione, senza risultare per questo angosciata dalla morte o dall'assenza della vita⁷⁴. Eppure spesso senza esitare si era inserita tra quei 'metafisici contemplativi', dichiarando di avere tutte le loro opinioni, avendo passato la maggior parte della vita tra i filosofi di quella setta, in cui era riuscita a trovare, nonostante tutto, la maggior parte della virtù e dell'amicizia⁷⁵. Questo perché la 'nuvola nera', che sembrava quasi eclissarla, qualche volta scompariva; ed era quello il momento in cui Damaris si metteva a scrivere, arrivando a pensare che in fondo perfino una piccola di-

⁷¹ Cfr. *DC to Locke*, 23 March [1682], II, 693, p. 497. Del resto, è essa stessa a definirsi umile, quieta e mite (cfr. *DC to Locke*, 6 May [1682], II, 704, p. 509).

⁷² Cfr. *DC to Locke*, 7 April [1683], II, 763, p. 589.

⁷³ Cfr. *LM to Locke*, 29 June [1687], III, 942, p. 219. Con Boyle, nello specifico, mantenne pure una lunga corrispondenza; sappiamo anche che egli le aveva prescritto qualcosa, tuttavia il suo stomaco non era riuscito a sopportarlo (cfr. *LM to Locke*, 3 October [1687], III, 967, p. 278).

⁷⁴ Cfr. *DC to Locke*, 23 May [1682], II, 710, pp. 517-518.

⁷⁵ Cfr. *DC to Locke*, 9 March [1682], II, 690, p. 493. Il riferimento è, nello specifico, all'accenno di Smith ai metafisici contemplativi, cioè i neoplatonici (cfr. *DC to Locke*, 27 February [1682], II, 688, p. 489).

sposizione malinconica poteva non esserle del tutto d'intralcio, contribuendo a insegnarle comunque qualcosa. L'esempio in proposito era la riflessione di More, perché la sua malinconia si identificava semplicemente con una sorta di impazienza a trovarsi in un più felice stato rispetto a quello terreno⁷⁶.

I cambiamenti attuabili in una tale condizione risultavano allora essenzialmente due: da un lato, un capovolgimento di tipo interiore, attraverso l'utilizzo della ragione, e che portava alla delineazione di una filosofia del tutto particolare che applicava alcuni dettami stoici all'esistenza⁷⁷; dall'altro, uno di tipo esteriore, frutto della consapevolezza che dai tempi del suo trasferimento ad Oates Damaris non si sentiva davvero felice per una motivazione su tutte: le mancava in quel luogo ciò che più di ogni altra cosa amava, la conversazione. Prima del suo trasferimento infatti quello che definiva come 'primo principio' di esistenza era proprio la compagnia, tanto che si rendeva ben conto di quanto la conversazione e quel buon umore avrebbero potuto contribuire a forgiare l'uomo molto di più della vita stessa⁷⁸. Ecco perché la campagna non riusciva ad apparirle come la città e la portava spesso a spostarsi dalla tenuta di Oates verso luoghi vicini⁷⁹.

Per tali motivi la svolta del salotto 'letterario' poteva rappresentare la giusta soluzione ad una tale insofferenza. Così come del resto poteva esserlo il suo particolare interesse per la metafisica, anche se i suoi scritti si rivolsero essenzialmente alla teologia cristiana, all'epistemologia e alla filosofia morale.

Da due brevi raffigurazioni di Lady Masham proviamo dunque ad interrogarci nello specifico sul suo contributo alla riflessione della seconda metà del Seicento inglese. Queste le parole che Locke le riserva:

⁷⁶ Cfr. *LM to Locke*, 29 July [1687], III, 950, p. 237. Il riferimento specifico, come annotato dal curatore, sarebbe ad *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*. Il tutto rientrava nella riflessione sul tema dell'immortalità dell'anima sul quale ci soffermeremo nello specifico nel quarto paragrafo.

⁷⁷ Cfr. *DC to Locke*, 10 June [1682], II, 714, p. 521.

⁷⁸ Cfr. *LM to Locke*, 29 July [1687], III, 950, pp. 237-238.

⁷⁹ Per esempio Hamstead (cfr. *DC to Locke*, 20 March [1683], II, 760, p. 585).

The lady herself is so well versed in theological and philosophical studies, and of such an original mind, that you will not find many men to whom she is not superior in wealth of knowledge and ability to profit by it. Her judgement is excellent, and I know few who can bring such clearness of thought to bear upon the most abstruse subjects, or such capacity for searching through and solving the difficulties of questions beyond the range, I do not say of most women, but even of most learned men. From reading, to which she once devoted herself with much assiduity, she is now to a great extent debarred by the weakness of her eyes, but this defect is abundantly supplied by the keenness of her intellect⁸⁰;

e questa la suggestiva descrizione di Cranston, uno dei maggiori biografi di Locke:

She was a remarkably well-educated woman, and Locke found much to talk about with her. As the daughter of a philosopher, she was something of a philosopher herself. Moreover, as the daughter of a Cambridge Platonist, she was something of a Cambridge Platonist as well. Locke had to strive hard to convert her to his own more empirical philosophy, and he never brought her all the way over; for the rest of her life she remained her father's daughter as much as Locke's disciple⁸¹.

Rintracciare i meriti di Damaris Cudworth Masham significa guardare allora, ancor più nello specifico, alla sua esistenza, segnata in modo indelebile da circostanze precise e caratterizzanti: nascita e formazione, che le permisero di stare a contatto, a differenza di altre donne del tempo che non ebbero tale possibilità, con un ambiente notevole; particolari incontri, frutto non solo degli spunti offerti da un tale orizzonte di pensiero, ma anche della particolare creazione ad Oates di un salotto, costituito sulla presenza stabile del suo migliore amico; passione per la riflessione etica, specie riguardante il tema dell'amore nel *Discourse* e 'velatamente' negli stessi *Occasional Thoughts* e nei poemi indirizzati a Locke.

⁸⁰ Cit. in L. FRANKEL, «Damaris Cudworth Masham», in M. E. WAITHE (a cura di), *A History of Women Philosophers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1991, p. 74.

⁸¹ M. CRANSTON, *John Locke*, op. cit., p. 215, cit. in L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 182.

Saranno queste le suggestioni sulle quali ci soffermeremo nello specifico nei paragrafi seguenti alla ricerca di una riflessione caratteristica della Lady di Oates in relazione tanto al tema della riflessione amorosa, quanto a partire dalla molteplicità delle influenze presenti nella sua formazione culturale.

III. 2.

La «useful Knowledge»: una voce dal salotto di Oates

Anche per Lady Masham, come per altre donne del suo tempo, la necessità di dire se stessa in un mondo ancora poco incline a 'voci' di questo tipo diventava prioritaria. E come già per M^{me} de Sablé, il luogo dal quale parlare al mondo si era identificato sempre più con le pareti di un salotto 'letterario'. Tuttavia luoghi, personalità e visioni del mondo erano differenti e parlare di Oates come del salotto nel convento di Port-Royal non sarebbe del tutto corretto e questo almeno per tre ragioni. La prima si identificava con la padrona di casa, diversa dalla dama francese non solo per formazione e opportunità, ma anche per predisposizione e stile di pensiero. La seconda si riferiva ai frequentatori delle due istituzioni; nel primo caso soprattutto religiosi, o comunque vicini al panorama giansenista, nel secondo maggiormente laici, o seguaci di un cattolicesimo ortodosso che doveva necessariamente fare i conti con la situazione religiosa aperta da Enrico VIII. La terza andava considerata in relazione ai temi affrontati nelle discussioni e negli incontri. Decisamente più 'leggero' appariva, infatti, il clima che si respirava da M^{me} de Sablé, padrona di casa in grado di stemperare gli animi, sia per una disposizione caratteriale decisamente influenzata dalla riflessione dei moralisti francesi, sia in virtù della metodologia discorsiva, avvalendosi dell'uso della forma della massima intesa come momento di incontro tra uno svelamento – dei vizi mascherati da virtù – e un'identificazione – delle passioni analizzate a partire dalla centralità dell'amore.

Da Damaris Cudworth Masham le cose cambiavano un po': il clima religioso, filosofico, politico e culturale, era differente e le discussioni più imponenti e meno leggere. Il problema stava forse nel fatto che intenti e necessità mutavano, così come il modo di scrivere di filosofia. Il passaggio dal trattato alla massima non era che un momento, soprattutto francese, perché in terra inglese il ritorno alla prima forma di riflessione scritta diventava sempre più sistematico.

In alcune lettere inviate a Locke, Damaris si diceva sicura di possedere un universale amore per tutta la *Useful Knowledge*⁸². Si trattava probabilmente di un genere di conoscenza teoretica e, allo stesso tempo, pratico-pedagogica in cui il posto principale veniva accordato ad un'intesa intellettuale e spirituale necessaria, caratterizzante la costituzione dell'individuo. Nell'espressione era manifesto quel tentativo di unire morale e religione – probabilmente recepito dalla donna soprattutto a partire dalle suggestioni neoplatoniche – che non dava ragione solo della sua particolare riflessione, ma dell'intero indirizzo del salotto di Oates, meta di scienziati, dotti, filosofi e amici, in cui Damaris avrebbe abbandonato la sua passione per la poesia al fine di concentrarsi su un modello di *Rational Conversation*⁸³.

Le discussioni affrontate in una tale istituzione dovevano necessariamente fare i conti, almeno all'interno di un orizzonte prettamente filosofico, con il problema relativo alla coscienza di sé, data l'impossibilità di aderire alla messa in

⁸² Cfr. *LM to Locke, 14 August [1685]*, II, 827, p. 727. Un riferimento che è possibile rintracciare anche in *LM, to Locke, 7 April [1688]*, III, 1040, p. 431, dove Damaris racconta come fu deviata da questa sia in gioventù, a causa dei comandi di altri, sia più avanti negli anni, per la debolezza sopravvenuta nella sua vista. Il senso di questa 'conoscenza utile' poteva essere ricompreso a partire dalla riflessione lockeana. Sebbene risultino pochissime le accezioni del termine nel *Saggio sull'intelligenza umana* (cfr. *SIU*, IV, III, 22, p. 624 e VII, 11, p. 680), siamo di fronte ad una connotazione implicita all'intera trattazione. La conoscenza dell'uomo risulta condizionata dalla sensibilità proprio perché deve orientarlo nelle relazioni con gli altri uomini e con le cose affinché non ne risulti danneggiato. È il tema della differenza tra l'infinità divina e la finitudine umana cui Locke dava un'interpretazione nel senso della qualità, sostenendo che il sapere umano è sempre e radicalmente diverso dalla conoscenza divina proprio per il suo carattere pragmatico-operativo e il suo interesse a fornire indicazioni per l'azione. Si tratta di una valutazione della conoscenza che si fonda sulla tematizzazione del condizionamento della sensibilità sull'intelligenza. La sensibilità diviene dunque il complesso delle condizioni che costituiscono il carattere utilitaristico del sapere e ciò le permette di svincolarsi da quel carattere soggettivo che aveva conservato nel cartesianesimo (cfr. C. A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960, pp. 569-570).

⁸³ Cfr. L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 190.

dubbio radicale operata da Descartes. Tuttavia, in relazione alla religione, un tale discorso finiva per condurre ad un'analisi del tutto originale delle tematiche riguardanti il libero arbitrio. Così, da un lato, il fatto che Dio potesse sbagliare rendeva impossibile la scoperta di un fondamento della certezza rendendo per questo necessaria una garanzia divina, che More, ad esempio, rintracciava nel passaggio dal contenuto dell'idea di Dio alla sua esistenza; mentre dall'altro, la denuncia del cartesianesimo si esprimeva in una forma di condanna sia del volontarismo teologico di Guglielmo da Ockham, sia del relativismo etico di hobbesiana memoria. La risposta a Descartes, che sembrava inghiottire nella volontà di Dio tutti i suoi attributi, era incentrata, per esempio, da Cudworth, non tanto a partire dall'unità di tali attributi, quanto dalla descrizione dell'armonia intercorrente tra essi: la volontà, infatti, non era l'elemento preponderante, o non almeno al pari della saggezza eterna e immutabile di Dio che determinava la sua volontà, potere cieco e indefinito senza la prima. Ed era proprio a partire da un tale assunto che in Dio veniva riconosciuto l'archetipo di ogni libertà, mentre, se l'uomo era costituito a immagine del Creatore più che al *cogito* bisognava far riferimento a tutta una tradizione di pensiero filosofico-religiosa che si basava sulla ricerca dell'interiorità. Il richiamo alla coscienza di sé diventava, dunque, quello del *conosci te stesso* socratico, della riflessione di Plotino e di Agostino, in cui un ruolo centrale veniva ad essere attribuito all'anima. Un tale tipo di riflessione, molto diverso da quello prospettato da Descartes, identificava il ritorno al sé con la scoperta di Dio in un percorso nel quale la fede filosofica e religiosa cedeva il passo alla via mistica: così la ragione si faceva senso, mentre la fede diventava visione. Una commistione, questa, tra dualismo delle sostanze e immagine di una scala degli esseri in cui la conoscenza escludeva la passività, facendo affiorare il tema dell'*internal sense*, dell'io più intimo, che da un lato sembrava fuggire alla completa oggettivazione, mentre dall'altro svelava il ruolo primario dell'uomo: quello di essere una *causa sui*, per mezzo del suo potere di determinarsi, partecipando così del divino. Ed è proprio in una tale duplicità che si comprende la doppiezza

del senso conferito al libero arbitrio: da un lato inteso come libertà d'indifferenza e dall'altro come potenza di perfezione⁸⁴.

Damaris aveva quindi respirato fin da bambina tutte queste suggestioni caratterizzanti soprattutto la riflessione dei neoplatonici di Cambridge⁸⁵. A partire da ciò ad Oates andava sviluppandosi un percorso volto a congiungere filosofia e religione per mezzo della riflessione morale, pur nella fatica di stabilire tanto i limiti dell'una, quanto quelli dell'altra. La sola centralità possibile era quella identificata con la nozione di anima, frutto della tradizione platonica, pitagorica e agostiniana e che per i filosofi di Cambridge non rappresentava tanto il principio dell'autocoscienza, quanto quello della vita e della sua costituzione; un elemento che possedeva l'attività e il potere di generare, quasi 'tessendo' la veste più viva della divinità⁸⁶.

Alla morale sospesa tra filosofia e religione, nonché all'attenzione posta sul tema dell'anima, si aggiungeva il problema della conoscenza, che nelle riunioni ad Oates mostrava un'oscillante riflessione tra il polo del neoplatonismo e il fronte aperto rappresentato dalla teoria dell'esperienza. Nel caso del pensiero neoplatonico il tema gnoseologico si univa alla riflessione etico-religiosa, perché contro la cognizione di Descartes e Hobbes la ragione non veniva più concepita come facoltà calcolante o modello di deduzione, ma in quanto luce interiore. Ciò significava che al pari delle verità matematiche quelle che riguardavano la fede, unita indistintamente alla morale, risultavano dimostrabili in modo del tutto razionale, producendo da un lato uno slittamento del religioso nell'etico e viceversa, e dall'altro un'attribuzione delle categorie della ragione a ciò che da sempre era stato prerogativa dello spirito. La particolare nozione di 'spirituale', infatti,

⁸⁴ Sul tema della coscienza di sé qui analizzato ci siamo riferiti essenzialmente allo studio di J.-L. BRETEAU, «La conscience de soi chez les Platoniciens de Cambridge», in R. Ellrodt (a cura di), *Genèse de la conscience moderne. Etudes sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Puf, Paris 1983, pp. 105-115.

⁸⁵ Vanno comprese in tal senso le parole che Cassirer aveva riservato alla particolare concezione dei neoplatonici di Cambridge: «Il punto di partenza della loro dottrina è l'“apriori” della pura moralità: di qui essi ascendono da un lato alla fede religiosa, dall'altro alla sfera della certezza metafisica, alla conoscenza speculativa dell'essenza dell'anima e della natura del mondo intelligibile» (E. CASIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., p. 43).

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 145.

non si poneva per nulla in conflitto con ciò che vi era di fisico o di matematico, ma entrava costitutivamente in esso. Secondo una tale concezione la realtà risultava guidata da una 'forza vitale' che produceva innanzitutto la consapevolezza dell'unitarietà di un concetto stesso di realtà – in cui la natura veniva intesa come un grande organismo –, quindi si avvaleva di un particolare valore attribuito al concetto di 'vita' – che permeava tanto la struttura spirituale, quanto quella naturale, in una commistione che non ammetteva più separazioni di nessun tipo. E anche in tale concezione i due obiettivi polemici erano Descartes e Hobbes: il meccanicismo del primo, che a detta dei neoplatonici identificava ogni corpo con il semplice movimento senza avvalersi del senso della vita, e il materialismo del secondo, che negava lo spirituale facendolo affogare in un concetto di natura privo di qualsiasi forza che non potesse essere spiegata se non a partire dalla materia. L'accusa era ovviamente quella di aver innalzato a dogma i sensi, ignorando le aspirazioni morali e religiose dell'uomo.

Tuttavia la critica all'innatismo che dava il via alle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* poneva dei problemi di convivenza con la riflessione dei neoplatonici. Il fatto che non esistessero, per Locke, idee innate, perché è dall'esperienza che noi riceviamo qualsiasi idea, veniva ad essere spiegato solo dalla confusione generata da un diverso modo di presentarsi dell'esperienza stessa: ora come sensazione – e in questo caso il riferimento è alle idee che provengono dai nostri cinque sensi –, ora come riflessione – per mezzo di quelle che derivano dalla mente (modalità cui appartengono anche gli stati d'animo e le passioni). Ciò stava a significare che non solo la conoscenza non è conoscenza di cose, ma di idee, o meglio il suo oggetto non risiede tanto nelle prime, quanto nelle seconde; ma anche che l'unione tra la ragione e le passioni pareva finalmente 'compirsi' senza alcuno sforzo, semplicemente perché non aveva nessuna ragione di farlo, in quanto era già compiuta implicitamente in sé. La separazione, probabilmente, andava a prodursi nella distinzione tra i tipi di idee, ma se si risaliva all'unità dell'esperienza, allora cessava di esistere. La risposta neoplatonica era ovviamente di tipo innatista, pervasa quasi da una reminiscenza di tipo stoi-

co, che in un certo qual modo finiva per precedere proprio il concetto di esperienza.

La particolare posizione di Lady Masham la portava dunque a riflettere a partire da tali suggestioni. E chi l'aveva definita come «chiara e intollerabilmente arguta»⁸⁷, lo aveva fatto forse in base alla sua riconosciuta dote della distinzione; non si trattava semplicemente di quella tra mente e corpo – quasi che il governo dell'una fosse maggiormente attuabile rispetto a quello sull'altro, che pure sembrava interessarla⁸⁸ –, piuttosto del senso della mente e di quello della conoscenza, che la portavano a concentrarsi su quegli spiriti che parevano elevarsi al di sopra di tutti gli altri per via di una certa indipendenza intellettuale. Il tema della 'distinzione' sembrava essere peraltro frutto di un certo interesse e di una grande ammirazione per la filosofia cartesiana, alla quale, sulle orme del padre, Damaris cercava di unire gli sviluppi della filosofia dei neoplatonici, sempre convinta di poter operare un tentativo di fondazione concettuale di religione e moralità. Il principio cartesiano del 'dubbio', ad esempio, inteso come modalità di raggiungimento della verità, era ben accettato dalla sua mente filosofica, in una riflessione per la quale il fine, cioè la ricerca della verità stessa, giustificava l'uso del mezzo, appunto il dubbio⁸⁹. E nonostante le numerose discussioni avvenute con Locke circa proprio i suoi amici platonici e cartesiani, la donna manteneva viva, pur con una relativa modestia, la forza di trovare solidi argomenti contro i materialisti, percependo chiaramente, anche a partire dalla sua esperienza di vita, che una mente disturbata e un corpo disordinato non permettevano un libero esercizio della ragione in qualsiasi altra cosa⁹⁰.

Centrale rimaneva nella sua riflessione il tentativo di 'analizzare', in un senso o nell'altro, il problema dell'innatismo; si muoveva così alla ricerca quasi di una mediazione tra le due posizioni di spicco del suo tempo, cercando di trovare un terreno comune di riflessione in quella *active sagacitie* di cui parlavano i neo-

⁸⁷ Il riferimento è il medesimo utilizzato come titolo del primo paragrafo (cfr. *Mrs. Anna Grigg to John Locke, 20 April 1685*, II, 820, p. 715).

⁸⁸ Cfr. *DC to Locke, 25 September [1682]*, II, 734, p. 550.

⁸⁹ Cfr. *LM to Locke, [7 December 1686?]*, III, 882, p. 80.

⁹⁰ Cfr. *LM to Locke, 17 January [1687]*, III, 896, p. 104.

platonici⁹¹. In tal modo riusciva allo stesso tempo a mantenersi fedele alla loro dottrina e con cautela a separare, alla maniera di Locke, teoria della conoscenza e religione razionale⁹². Del resto, le stesse posizioni di Cudworth e Locke, che divergevano sul problema delle idee innate, finivano per convergere nella battaglia per la tolleranza, sostenendo entrambe l'importanza di una fede che si basasse sulla ragione e che fosse ostile all'entusiasmo e alla superstizione⁹³. In mezzo a tanti e così diversi maestri, Lady Masham aveva finito per comprendere la lezione principale: l'impossibilità dell'assolutizzazione.

Il distacco neoplatonico dall'empirismo veniva a prodursi proprio a causa della separazione che esso operava tra il campo della scienza e quello della fede. Così all'impossibilità di disgiungere l'essere naturale (razionale) da quello spirituale, i neoplatonici si rappresentavano quest'ultimo come la più pura e alta forma del razionale stesso; in tal modo, la religione diventava il vero intelligibile e il vero razionale e la fede che essa attendeva ed esigeva non era un fardello imposto alla ragione, ma sua prerogativa e più alta giustificazione⁹⁴. Il tutto era ricompreso a partire da una concezione di 'natura' che avrebbe dovuto portare alla delineazione di una sorta di esperienza interna, parallela a quella esterna, una 'riflessione' attiva e non passiva, dalla quale doveva risultare non un dominio della natura stessa, ma una sua comprensione dall'interno. Quello che si cercava era

⁹¹ Spesso Lady Masham si giustificava con Locke per il suo ritorno costante ai platonici, senza stabilire se questo fosse, oppure no, in contraddizione con la riflessione lockeana (cfr. *LM to Locke*, 15 September [1685?], II, 830, p. 736). Si veda in proposito altresì *LM to Locke*, 7 April [1688], III, 1040, pp. 433-434. Va precisato come non si trattasse tanto di essere d'accordo con l'una o l'altra posizione, quanto di mostrare come una tale differenza non era grande quanto poteva sembrare a prima vista, dato che chi difendeva le idee innate finiva per non dire quali specifiche idee lo fossero in realtà, ma proclamava semplicemente l'esistenza di un'attiva sagacità nell'anima (cfr. L. FRANKEL, «Damaris Cudworth Masham. A Seventeenth-Century Feminist Philosopher», op. cit., p. 129). Su tale argomento si veda, altresì, quanto è ben esplicitato negli studi di G. A. J. ROGERS, «Locke, Newton, and the Cambridge Platonists on innate ideas», in *Journal of the History of Ideas*, XL, 2, April-June 1979, pp. 191-205 e S. P. LAMPRECHT, «Innate ideas in the Cambridge Platonists», in *The Philosophical review*, XXXV, 1926, pp. 553-573. Per un parallelismo tra Locke e i neoplatonici, cfr. J. A. PASSMORE, «Ethics and Religion», in *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, p. 91 e R. AARON, *John Locke*, Clarendon Press, Oxford 1955, p. 29.

⁹² Cfr. L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 144.

⁹³ Cfr. J. BROAD, «A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability», op. cit., p. 495.

⁹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., p. 56.

una sintesi universale che poteva essere raggiunta solo stabilendo un legame tra vita dell'io ed esistenza del Tutto. La critica all'empirismo, tuttavia, si risolveva in un nulla di fatto e in ciò, probabilmente, stava la vera debolezza dei neoplatonici; anche se criticare l'empirismo non voleva dire affatto scagliarsi formalmente contro Locke, poiché le sue posizioni non si identificavano totalmente in un indirizzo di questo tipo⁹⁵.

La separazione tra Descartes, Spinoza e Leibniz da una parte e Locke, Berkeley e Hume dall'altra non risultava, infatti, per nulla esaustiva della particolare posizione del migliore amico di Lady Masham, come essa stessa aveva compreso in quel tentativo di istituire un *logos* tra le due riflessioni filosofiche delle quali maggiormente si 'nutriva'. Del resto, la stessa particolarità della riflessione di Locke era frutto, probabilmente, anche dei cambiamenti repentini avvenuti nella sua esistenza, nonché in quello stesso *Saggio* nato a metà tra Inghilterra e Francia, tra le suggestioni di Bacone, Hobbes e Descartes. Se per quest'ultimo, infatti, la ragione era una facoltà, per così dire, assoluta, per Locke assumeva i connotati di una funzione, quindi relativa, a partire dai condizionamenti di un'esperienza che permetteva di vagliare i limiti della conoscenza⁹⁶. Il discorso

⁹⁵ I neoplatonici non si opponevano alla scienza sperimentale, ma solo ad un concetto di esperienza orientato unilateralmente verso la natura, che non teneva conto dell'analisi dello spirituale, esperienza etico-religiosa, relativa non solo alle cose concrete e sensibili, ma anche a quelle dell'anima e dello spirito. Il richiamo era a Plotino e ad una percezione pura che non si caratterizzava come *soprasensibile*, ma come *asensibile*. Anche gli empiristi avevano tentato di affiancare all'esperienza esterna una sorta di esperienza interna (intesa come riflessione), ma questa aveva finito per essere pur sempre passiva; mentre era proprio tale passività a non essere accettata dai neoplatonici, in quanto la conoscenza risultava sempre attiva e anche un'esperienza di questo tipo diventava conoscitiva. A livello politico-sociale la separazione tra neoplatonici ed empiristi si operava, invece, sul modo di intendere stato e società, motivati solo a partire da una forma originaria di comunità umana, che non sorge artificialmente da un contratto, ma dal consenso. Il neoplatonismo sembrava limitarsi ad una 'semplice' critica all'empirismo nella mancanza del nudo concetto di 'fatto' naturale; ciò lo portava ad una presa di posizione nei confronti della ragione, soprattutto nel campo della filosofia della religione, che rappresentava un'infedeltà alla ragione stessa nello spiegare la natura a partire da tensioni mistiche e cabalistiche. Così, se da un lato i neoplatonici anticipavano i temi dell'Illuminismo e del Romanticismo, dall'altro non facevano che ritornare ad una forma di filosofia naturale che non teneva per nulla conto dei nuovi sviluppi della matematica del tempo (sul tema dell'opposizione ad un concetto unilaterale di esperienza, cfr. *ivi*, pp. 45-69; mentre sul giudizio relativo a tale posizione, nonché sul tema della filosofia naturale, cfr. *ivi*, pp. 137-138, specie le pp. 135-161).

⁹⁶ Locke scandisce la sua riflessione sulla ragione stabilendone definizione, utilità e gradi. Così essa diviene «una facoltà che è nell'uomo; quella facoltà mediante la quale si suppone che l'uomo si distingua dalle bestie, e nella quale è evidente che di gran lunga le sorpassa»; utile «sia per estendere

filosofico non andava quindi semplicemente compreso a partire dalla scienza e dalla matematica, ma richiedeva una rivalutazione del mondo umano e dell'ambito della pratica. Ciò significava spostare l'argomentazione sull'etica e la religione, ma, anche e soprattutto, sulla politica; e, se la conoscenza aveva per oggetto le idee e non le cose, il problema era stabilire se le prime fossero in realtà degli oggetti; per questo all'intuizione e alla dimostrazione veniva affiancata la percezione sensibile, mantenendo la priorità della prima in ambito di certezza, ma non escludendo quest'ultima dalla seconda e dalla terza. Empirismo e razionalismo, dunque, finivano per sfiorarsi, come i primi tre libri del *Saggio* con l'ultimo, in cui l'esperienza faceva la parte della co-protagonista.

Così tra neoplatonismo e suggestioni lockeane, ricezione del cartesianesimo e critica hobbesiana, Lady Masham guidava le sue riunioni ad Oates. In tal modo la *Useful Knowledge* diventava anche quella che le donne potevano ricercare e si incentrava su temi di morale e di religione, sul problema delle passioni e su quello della conoscenza, sulla razionalità e sullo *spiritus*. Teologia e scienza, dunque, si prendevano per mano nella campagna dell'Essex, convinte che in fondo la cosa più importante rimaneva sempre la *Knowledge*.

E nello specifico i temi che maggiormente sembravano occupare Lady Masham, e di riflesso le discussioni all'interno del suo salotto, erano due su tutti: il rapporto filosofia-religione, che veniva a declinarsi nei temi dell'entusiasmo e quindi anche della ragionevolezza del cristianesimo e della tolleranza, e la questione dell'anima, che metteva in campo soprattutto il problema dell'immortalità a partire dalle suggestioni di van Helmont, ma implicava pure una riflessione sul problema delle passioni e nello specifico dell'amicizia e del matrimonio.

la nostra conoscenza, che per regolare il nostro assenso. Poiché essa ha a che fare sia con la conoscenza che con l'opinione, ed è necessaria e utile a tutte le altre facoltà intellettuali nostre, e anzi ne contiene due, ossia la sagacia e l'illazione» (la sagacia di cui parlano i neoplatonici); nonché costituita da quattro gradi: «il primo e più alto consiste nel trovare e scoprire le prove; il secondo, nel disporle in modo regolare e metodico, e sistamarle in un ordine chiaro e adatto, in modo che siano percepite con evidenza e facilità la loro forza e le loro connessioni reciproche; il terzo consiste nel percepire tali connessioni; il quarto, nel trarre una giusta conclusione» (cfr. *SIU*, IV, XVII, 1-3, pp. 760-762).

Oates diventava così, grazie alla sua padrona di casa, un centro vitale della riflessione filosofica dell'ultima parte del Seicento inglese.

III. 2. 1. La questione della razionalità tra morale e religione

Il tentativo dei neoplatonici di Cambridge di partire dalla riflessione di Platone tentando una conciliazione tra etica cristiana e razionalità filosofica, scientifica, umanistica e rinascimentale per mezzo di una nozione di anima che ricordava la riflessione di Plotino, si esprimeva nello sforzo di mantenere insieme filosofia e religione, morale e rivelazione contro la cultura puritana che tendeva ad operare una separazione fra i due ambiti. Alla preoccupazione hobbesiana e lockeana di fondare razionalmente l'etica, Cudworth e More sembravano così rispondere stabilendo la natura immutabile della morale, secondo una sorta di intuizionismo che non solo legava fortemente ragione e spirito, ma proprio in virtù di ciò, eleggeva il secondo a forma più alta della prima. In tal modo, se le virtù morali e la pratica contemplativa avvicinavano l'anima a Dio, questo significava che dovevano riuscire ad integrare le capacità della ragione nell'acquisire un sapere elevato e puro⁹⁷; una concezione fortemente antidogmatica, questa, per la quale la fede diventava prerogativa della ragione stessa e il progresso della conoscenza veniva favorito in una mente pura e devota⁹⁸.

Al di là della distinzione cartesiana tra corpo e anima, i neoplatonici rintracciavano il senso della seconda nella sua attività e plasticità, alla ricerca

⁹⁷ Si tratterà di un punto sul quale Locke e Lady Masham non saranno d'accordo (cfr. nello specifico *Locke to DC*, [c. 21 February 1682], II, 687, p. 488 e *DC to Locke*, 9 March 1682, II, 690, pp. 493-494; una sottolineatura, questa, che abbiamo rintracciato in L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 182).

⁹⁸ I neoplatonici non sono considerati deisti, ma semplicemente *etici* religiosi, nella loro posizione per la quale il centro della fede risiede nel sentimento religioso-morale. Né appare corretto parlare per tale gruppo di *razionalismo teologico*, poiché il concetto di ragione nella religione non si riduce alla sola forza del pensiero, ma si tratta, in un certo senso, quasi dell'ordine del cuore, il contenuto e il vero oggetto della religione, il soggettivo e non l'oggettivo, non il sacramento o il dogma, ma l'atteggiamento morale, il cui senso non deriva solo dalla conoscenza, ma anche dalle forze dell'anima e dello spirito (cfr. E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., pp. 32-34, 39-40).

dell'esigenza della molteplicità più che dell'omogeneità⁹⁹. In campo etico un tale slittamento finiva col produrre una sorta di emancipazione dell'etica dalla religione, che si esprimeva nella consapevolezza che la fede non nasce dalla conoscenza naturale, ma concorda e si regge sulla ragione naturale; e mentre ragione e spirito venivano ad essere assimilati, la fede diventava prerogativa della ragione¹⁰⁰. Si trattava di una *ratio* non tanto teorica, quanto pratica, che stava alla base di una filosofia e di una religione non partenti dall'energia dell'azione, ma da quella della contemplazione: così il vero amore di Dio, ad esempio, sgorgava dalla pura contemplazione di Dio stesso e ciò portava non tanto a cercare nuove possibilità di creazione, quanto a risalire alle pure fonti della conoscenza filosofica e della rivelazione religiosa¹⁰¹.

È nel libro quarto del suo *Saggio*, alla fine del capitolo XVII¹⁰², ma soprattutto nel XVIII, che Locke si preoccupa di analizzare il rapporto tra la fede e la ragione, la cui mancata risoluzione è infatti causa delle dispute sulla religione, che anziché venire considerata come uno di quei tratti caratteristici dell'uomo nei confronti delle bestie, si identifica con il terreno prediletto dell'irrazionalità. Distinguere ragione e fede significa, per Locke, giudicare della certezza delle loro

⁹⁹ Per Cudworth la natura plastica opera inconsapevolmente e non è paragonabile alla somma intelligenza che domina e guida il mondo, cioè all'essere di Dio, ma è il mezzo stesso di cui Dio si serve dotando l'essere finito di proprie forze per mezzo delle quali dà forma a se stesso (cfr. *ivi*, pp. 146-151). Per un riferimento di Lady Masham a tale tema, cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 736.

¹⁰⁰ Cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., pp. 168-169.

¹⁰¹ Cfr. E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., p. 75. Il concetto di ragione per i neoplatonici si poneva contro la tradizione nominalista per la quale la ragione era un potere puramente discorsivo, formale e naturale. Essi rintracciano invece innanzitutto non solo la capacità di giudicare, ma anche quella di sentire, percepire e fare esperienza; quindi una facoltà sostanziale e materiale e non solo formale (per tali suggestioni e soprattutto in relazione alle implicazioni religiose di un tale concetto, cfr. F. C. BEISER, «Cambridge Platonism», in *The sovereignty of reason. The defense of rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 134-183).

¹⁰² «Credo soltanto che non sarà fuori luogo osservare come, per quanto la fede possa essere opposta alla ragione, la fede altro non è se non un saldo assenso della mente; il quale, se ben regolato, come sarebbe dover nostro, non può esser dato a cosa alcuna se non per una buona ragione; e perciò non può essere opposto alla ragione. Chi crede senza avere nessuna ragione per credere, può essere innamorato delle proprie fantasie, ma né costui cercherà la verità come dovrebbe, né obbedirà al suo Fattore nel modo dovuto, essendo nell'intenzione del fattore stesso che egli impieghi le facoltà di discernimento che gli ha dato per tenersi fuori dagli inganni e dagli errori» (*SIU*, IV, XVII, 24, p. 782).

proposizioni: nel primo caso, per mezzo della deduzione delle idee ottenute tramite sensazione e riflessione, nel secondo, a partire dal credito di chi le propone. Proprio in quest'ultimo siamo di fronte a qualcosa che eccede l'ordinario e che gli uomini chiamano 'rivelazione'¹⁰³; non una verità, ma una modalità di scoperta della verità stessa¹⁰⁴. Così due appaiono le uniche certezze che Locke sembra riconoscere negli uomini: la fede non può convincerci mai di una qualunque cosa che contraddica la nostra conoscenza; la ragione non può mai procurare un assenso a ciò che appaia ad essa irragionevole¹⁰⁵. E se inizialmente il compito della seconda appare come 'molto maggiore'¹⁰⁶, in un secondo momento si comprende che qualche volta anche la fede può risultare superiore¹⁰⁷.

Va a prodursi proprio a partire da tali discussioni una delle polemiche più affascinanti che di certo aveva occupato le discussioni del salotto di Oates, ben delineata, del resto, già nella corrispondenza di Lady Masham con Locke: il tema dell'entusiasmo. Damaris aveva sottolineato fin da subito una certa componente etico-mistica nel pensiero filosofico-teologico, per cui il perseguimento delle Sacre Scritture e dell'obbedienza alle leggi di Dio non significava abbandonare l'uso

¹⁰³ Esistono per Locke due tipi di rivelazione: una tradizionale e una originale. La prima consiste nelle «impressioni che vengono trasmesse ad altri con parole, e coi modi ordinari di comunicarci l'uno all'altro le nostre concezioni», la seconda «è la prima impressione che è fatta immediatamente da Dio sulla mente di un qualsiasi uomo, e alla quale non possiamo fissare limite alcuno» (cfr. *ivi*, IV, XVIII, 3, p. 785).

¹⁰⁴ Cosicché, «possono essere scoperte e trasmesse a noi con la rivelazione quelle stesse verità che noi possiamo scoprire mediante la ragione, e mediante le idee che possiamo avere naturalmente» (*ivi*, IV, XVIII, 4, p. 785).

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, IV, XVIII, 5, pp. 786-787.

¹⁰⁶ «In tutte le cose [...] nelle quali otteniamo una chiara evidenza delle nostre idee [...], la ragione è il giudice competente; e la rivelazione, sebbene, nel concordare con la ragione, possa confermarne le decisioni, non potrà però mai in tali casi invalidarne i decreti; né potremmo esser costretti, dove si abbia la sentenza chiara ed evidente della ragione, ad abbandonarla per l'opinione contraria, sotto il pretesto che si tratta di una questione di fede» (cfr. *ivi*, IV, XVIII, 6, p. 789).

¹⁰⁷ «[...] dove i principî di ragione non hanno dimostrato che una proposizione è certamente vera o falsa, là una rivelazione chiara, come diverso principio di verità a base dell'assenso, giustamente potrà determinare la mente; e così potrà trattarsi di una questione di fede, superiore, al tempo stesso, alla ragione. [...] Fin qui giunge il dominio della fede, e questo, senza alcuna violenza né ostacolo alla ragione, la quale non è offesa né turbata, bensì aiutata e accresciuta da quelle nuove scoperte della verità che provengano dall'eterna fonte di ogni conoscenza. Tutto ciò che Dio ha rivelato è certamente vero: su ciò non si può sollevare alcun dubbio. Questo è l'oggetto proprio della fede: ma se si tratti poi di una rivelazione divina o meno, è cosa di cui la ragione deve giudicare; la ragione, la quale non può mai permettere che la mente respinga un'evidenza maggiore per accogliere ciò che è meno evidente, né consentirle di seguire la probabilità in opposizione alla conoscenza e alla certezza» (cfr. *ivi*, IV, XVIII, 9-10, pp. 790-791).

della ragione, facendosi prendere da una forma di fanatismo come l'entusiasmo¹⁰⁸. Locke, dal canto suo, lo aveva da subito avversato e l'amica, pur essendosi dichiarata più volte contro ogni forma di entusiasmo religioso, non nascondeva qualche perplessità nei confronti della lettura che Locke aveva fornito dell'opera al centro di tutta polemica: i *Select Discourses* di John Smith.

L'inno all'amore della verità con cui si apriva il capitolo sull'entusiasmo nel *Saggio* di Locke rappresentava proprio il suo contrario: l'entusiasmo, infatti, veniva definito come ciò che mette da parte la ragione nella volontà di stabilire la rivelazione senza di essa. Non è un caso, dunque, che venga collocato proprio dopo quello sull'analisi del rapporto tra la fede (o la rivelazione) e la ragione, che scompaiono nel caso dell'entusiasmo sostituite da 'fantasie infondate' assunte come fondamento dell'opinione e della condotta¹⁰⁹. Altrove Locke lo aveva già definito come un difetto nella mente opposto alla sensualità bruta¹¹⁰, perché nell'entusiasta sembravano mescolarsi la melanconia e la devozione, al punto da condurre alla presunzione di una «maggiore familiarità con Dio»¹¹¹; per questo il suo risultava un potere più forte di quello della ragione, della fede o di entrambe¹¹², quasi una «rivelazione immediata», ma allo stesso tempo un'«illuminazione senza indagine», una «certezza senza prova e senza esame»¹¹³. L'errore degli en-

¹⁰⁸ Cfr. *DC to Locke, 20 April [1682]*, II, 699, pp. 503-505.

¹⁰⁹ Cfr. *SIU, IV, XIX, 3*, p. 794. Opinione e condotta sono di nuovo i due termini di ragione e morale che si trovano profondamente legate tra loro e ancor di più nel caso della religione, dunque dell'entusiasmo. E ancora «La ragione è una rivelazione naturale, mediante la quale l'eterno Padre della Luce e fonte di ogni conoscenza comunica all'umanità quella parte di vero che Egli ha messo alla portata delle loro facoltà naturali. La rivelazione è una ragione naturale ampliata da un nuovo fondo di scoperte comunicate immediatamente da Dio; della verità delle quali la ragione dà garanzia mediante la testimonianza e le prove, che essa ci fornisce, che quelle scoperte vengono da Dio. Per cui, chi toglie via la ragione per far posto alla rivelazione, spegne la luce di entrambe, e si comporta in modo molto simile a chi convincesse un uomo a strapparsi gli occhi onde meglio ricevere, mediante un telescopio, la luce remota di una stella invisibile» (cfr. *ivi, IV, XIX, 4*, pp. 794-795). Un accenno su tale rapporto è possibile rintracciarlo anche in *OT*, pp. 18-20.

¹¹⁰ Cfr. *Locke to DC, [6 April 1682?]*, II, 696, p. 500.

¹¹¹ Cfr. *SIU, IV, XIX, 5*, p. 795.

¹¹² Cfr. *ivi, IV, XIX, 7*, p. 796.

¹¹³ «La ragione, con loro, è sprecata; essi le sono superiori. Vedono la luce infusa nel proprio intelletto, e non possono essere in errore: essa è là, chiara e visibile, come la luce del sole; si manifesta, e non ha bisogno di alcun'altra prova tranne la propria evidenza; sentono dentro di sé la mano di Dio che li muove, e gl'impulsi dello Spirito, e non possono essere in errore in ciò che sentono. Con questi argomenti si fanno forza, e sono sicuri che il ragionare non ha niente a che vedere con ciò che

tusiasti consisteva, dunque, per Locke, nel non sapere da dove, da chi o in qual modo una proposizione venga nella mente e nel ricondurre tale difetto alla percezione chiara che tale proposizione provenga da Dio. Allo stesso modo, percepire la proposizione come vera proprio in virtù della sua derivazione da Dio stesso risultava altrettanto errato; sembra si tratti di 'luce' o 'visione', ma in realtà è solo ciò che di più si avvicina alla 'credenza' e alla 'fiducia'. Se gli uomini non riescono a vedere che è Dio a rivelare tale proposizione, in realtà non vedono nulla, quindi non possono pretendere di definire qualcosa 'luce', nonostante la grande 'fiducia' che hanno di essa, che non consiste in altro se non in una forma di entusiasmo,

un *ignis fatuus*, una rivelazione perché essi lo credono fermamente;
e essi lo credono, perché è una rivelazione¹¹⁴.

Seguendo la scia neoplatonica di una ragione che finiva col farsi sempre più senso e di una fede che diventava visione, Damaris sembrava molto interessata al valore attribuito da Locke proprio alla visione, ma nello specifico al 'potere della Ragione', che da sola, a suo avviso, non avrebbe mai potuto portare ad un massimo grado di perfezione; la conoscenza, infatti, sarebbe risultata del tutto vana se affidata esclusivamente al suo dettato¹¹⁵. La soluzione del problema dell'entusiasmo stava, invece, per Locke, come già accaduto nel caso di fede e ragione, proprio nell'analisi di una certezza – non ovviamente quella irrealistica degli entusiasti, data la mancata evidenza della verità sia in se stessa sia nelle sue pro-

essi vedono e sentono in se stessi: le cose di cui hanno una esperienza sensibile non ammettono dubbio, non hanno bisogno di prova» (cfr. *ivi*, IV, XIX, 8, p. 796).

¹¹⁴ *Ivi*, IV, XIX, 10, pp. 798-799 (il corsivo è del testo). Per un approfondimento ulteriore della critica di Locke all'entusiasmo, cfr. S. GOYARD-FABRE, *John Locke et la raison raisonnable*, J. Vrin, Paris 1986, pp. 101-104.

¹¹⁵ Cfr. *DC to Locke, 16 February [1682]*, II, 684, op. cit., pp. 484-485. E in proposito i riferimenti essenziali di Lady Masham erano san Paolo e proprio la nozione di entusiasmo che la donna avrebbe ripreso da lì a poco in una lettera dell'aprile 1682 (cfr. *DC to Locke, 20 April [1682]*, II, 699, pp. 503-505).

ve – che è proprio quella della ragione¹¹⁶, anche se neppure Locke escludeva la possibilità di una reale illuminazione da parte di Dio, ergendo anche la Scrittura a regola infallibile per giudicare delle illuminazioni. Le nostre persuasioni, infatti, non potrebbero bastare, perché frutto solo di qualcosa che può esserci caro, ma che non sarà mai del cielo o di origine divina¹¹⁷.

Queste le suggestioni presenti nel *Saggio* di Locke. Tuttavia negli anni precedenti tale pubblicazione egli aveva intrattenuto una corrispondenza con Lady Masham proprio incentrata sul tema dell'entusiasmo e, infatti, la nota su 'visione' e 'ragione', che la donna gli aveva già fatto, rientrava proprio in tale discorso. L'11 febbraio 1682, forse anche in seguito alle suggestioni di Damaris, Locke aveva acquistato una copia dell'opera di Smith. I temi che sembravano maggiormente interessarlo erano quelli relativi, oltre all'entusiasmo, all'immortalità dell'anima e alla dottrina della conoscenza. Tre argomenti suggestivi anche nella riflessione della lady che avrebbe affrontato, a suo modo, non solo nelle missive indirizzate all'amico, ma soprattutto nella propria produzione poetica e trattatistica. Damaris si complimentava apertamente per la lettura che Locke aveva dato, arricchendola, dell'opera di Smith; quindi, si soffermava sul tema della divisione dell'umanità, che sottolineava essere concepita in generale da Smith, poiché esisteva sempre un numero di persone nel mondo che non rientrava in nessuna parte di esso¹¹⁸. Per ciò che riguardava, invece, nello specifico, il rapporto tra fede e ragione, Lady Masham sembrava, a differenza di Locke, poco interessata

¹¹⁶ «Dio, quando fa il profeta, non distrugge con ciò l'uomo. [...] Quando illumina la mente con la luce soprannaturale, non estingue quella che è naturale». [...] La ragione dev'essere il nostro ultimo giudice, e guida, in tutto. Non voglio dire che dobbiamo consultare la ragione per esaminare se una proposizione rivelata da Dio possa essere dimostrata mediante i principî naturali, e, ove non lo possa, che noi la possiamo respingere: ma consultarla dobbiamo, e per suo mezzo esaminare se si tratti di una rivelazione di Dio o no; e se la ragione trova che è rivelata da Dio, allora la ragione si dichiarerà in suo favore non meno di quanto lo faccia per qualunque altra verità, e porrà quella proposizione fra i suoi dettami. Ogni fantasia che riscaldi interamente la nostra immaginazione, se per giudicare delle persuasioni nostre altro non vi sia che la forza delle nostre persuasioni, dovrà passare per una ispirazione; se la ragione non deve esaminare la verità mediante qualcosa che sia estrinseco alle persuasioni stesse, allora le ispirazioni e le illusioni, il vero e il falso, avranno la stessa misura, e non sarà possibile distinguerli» (cfr. *SIU*, IV, XIX, 14, pp. 801-802). Anche Damaris si era soffermata in particolare proprio sulle nozioni di vero e falso (cfr. *DC to Locke*, 20 April [1682], II, 699, p. 503).

¹¹⁷ Cfr. *SIU*, IV, XIX, 16, p. 803.

¹¹⁸ Cfr. *DC to Locke*, 16 February [1682], II, 684, p. 484.

all'argomento¹¹⁹, pur non accettando la scelta in virtù della razionalità operata dall'amico, soprattutto qualora la rivelazione divina avesse finito col contrastare con la conoscenza naturale umana¹²⁰.

In una lettera del 21 febbraio 1682 Locke scriveva a Damaris considerando i quattro tipi di conoscenza enumerati da Smith come gli unici gradi dell'amore di Dio e la pratica della virtù e, parafrasando l'opera al centro del dibattito, sosteneva che le opinioni della mente, che non risultavano fondate sulla ragione, non si identificavano con una forma di conoscenza, ma se riguardavano Dio e la religione meritavano il nome di entusiasmo. Così la ragione veniva non solo ad essere assistita dall'educazione, ma anche dal discorso, dalla contemplazione e da altro ancora; il tutto all'interno di un'ottica per la quale ogni miglioramento veniva da Dio. Questo era quanto Locke aveva letto nelle pagine di Smith, del quale peraltro guardava con attenzione anche il discorso sulla superstizione, sostenendo come il tema dell'ateismo meritasse, a suo dire, una discussione più ampia¹²¹.

Affascinata dalla scansione dei quattro generi di uomini proposta dall'autore dei *Select Discours*¹²², Damaris sottolineava chiaramente come la questione discussa con Locke non riguardasse tanto Smith nello specifico, né si identificasse con lo stabilire il suo essere oppure no un entusiasta, data la condanna dell'entusiasmo operata alla stessa maniera dell'amico. La critica di Damaris alla

¹¹⁹ Cfr. *LM to Locke*, 7 April [1688], III, 1040, p. 434.

¹²⁰ Cfr. L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 147. Per difendere Locke – che aveva fatto dell'entusiasmo la reazione della ragione in favore della rivelazione aggiungendo che ragione e rivelazione non sono così opposte come credono gli entusiasti, ma strettamente correlate fra loro essendo la prima una 'naturale rivelazione' e la seconda una 'naturale ragione' –, Lady Masham aggiunge che è la stessa rivelazione a dover provvedere ai fondamenti razionali per il credo, mentre la ragione deve essere utilizzata al fine di determinare l'esistenza o meno di una rivelazione, ribadendo che nessuna rivelazione può essere contraria alla ragione, vicina in ciò ai platonici di Cambridge che sostenevano la razionalità del Creatore e l'impegno da parte dei cristiani per avvicinarsi quanto più possibile con la loro esistenza a tale razionalità (cfr. L. FRANKEL, «Damaris Cudworth Masham. A Seventeenth-Century Feminist Philosopher», op. cit., pp. 129-131). Si veda in proposito anche R. S. WESTFALL, «Reason and Faith», in *Science and religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven 1958, pp. 162-192, studio incentrato soprattutto sui temi messi in campo da John Wilkins, Robert Boyle, Joseph Glanvill e John Locke.

¹²¹ Cfr. *Locke to DC*, [c. 21 February 1682], II, 687, op. cit., p. 488.

¹²² Cfr. *DC to Locke*, 27 February [1682], II, 688, pp. 489-490. Fra i cosiddetti 'contemplativi', di cui parlava Smith probabilmente in riferimento ai neoplatonici di Cambridge, Damaris si sentiva inclusa (cfr. *DC to Locke*, 9 March [1682], II, 690, p. 493).

visione lockeana sembrava molto più sottile, perché stabiliva come dalla sua lettura di Smith non venisse fuori la stessa interpretazione data da Locke. Era l'occasione per un attacco velato, anche se poi non tanto, alla Chiesa di Roma e ai suoi ecclesiastici, fallibili almeno quanto gli altri uomini, che pretendono di dire del vero e del falso, su cui in realtà non è possibile mai pronunciarsi definitivamente. Né essa stessa si considerava un giudice adatto a ciò, perché stabilire della verità o della falsità non era sua materia. Il dibattito sull'entusiasmo si allargava, dunque, ulteriormente, soprattutto perché Damaris finiva col riportare le parole di Joseph Glanvill che

dando ragione del perché non c'è comunicazione tra gli angeli di Dio e il Virtuoso, ritiene che Dio stesso fornisce la sua Intimità e Conversione alle Anime migliori che sono preparate per questo, che le Superbe e Fantastiche Pretese alla Divina Comunione dei presuntuosi Melanconisti di questa età hanno in effetti pregiudicato molte Persone Intelligenti contro la credenza di qualsiasi cosa di questo tipo, Esse guardando a ciò come a Nozioni Altamente fantasiose di una Viva Immaginazione come egli riconosce a se stesso di aver precedentemente fatto, ma visto che avendo considerato questo egli è convinto, e ora abbondantemente crede che lo Spirito Divino conferisce la sua Presenza Sensibile e il suo tocco Immediato e Beatifico ad alcune Persone così qualificate.

Dare voce ad una tale personalità del suo tempo, che sembrava a suo dire avere una buona reputazione di dotto almeno quanto Locke, esprimeva un preciso intento: stabilire la centralità sulle cosiddette 'cose del senso interiore'. Queste, secondo Damaris, non solo non potevano essere negate (come lo stesso Glanvill sembrava sostenere), ma non andavano neppure condannate, né utilizzate per farsi dominare da immaginazioni e suggestioni di una fantasia sfrenata, proprio come fanno gli entusiasti, che

pretendono di lasciare questa luce (quella della Ragione) per una migliore [nella quale suppongo c'è un grande errore, non esistono suggestioni dello Spirito Santo che siano sempre accettabili anche se non dimostrabili dalla Ragione].

Smith sembra tuttavia non rientrare in una tale classificazione, almeno se si guarda, a detta della donna, al suo discorso in generale, in cui la raccomandazione principale va semplicemente indirizzata verso una purezza di vita intesa come unico e vero modo per giungere alla divina conoscenza. Proprio in quest'ultima vengono a prodursi i più grandi vantaggi attraverso i quali tanto più la mente è depurata da tutte le impurità, quanto più in essa si instaura una naturale coesione della verità con gli spiriti senza macchia. In questa condizione (il riferimento di Lady Masham è a questo punto a More) sta un principio antecedente alla ragione, che lo stesso More chiama *sagacità divina*, ammissibile solo alle menti pure e senza il quale la ragione non ottiene alcun risultato, né la contemplazione delle cose più alte¹²³.

Lo scambio di riflessioni su un tema così importante, come quello relativo all'entusiasmo, aveva dato prova della solidità intellettuale di Damaris, capace di 'criticare' perfino la lettura lockeana dell'opera di Smith. Tuttavia voleva dire anche fare i conti con la tradizione del cristianesimo e, nello specifico, con il problema della tolleranza religiosa, argomenti sui quali Lady Masham si soffermerà soprattutto negli *Occasional Thoughts* sulle orme de *La Ragionevolezza del Cristianesimo* e degli scritti sulla tolleranza di Locke.

III. 2. 2. Metafisica e dominio delle passioni

Morale, filosofia e religione sembravano procedere parallelamente nelle riflessioni del salotto di Oates, tese tra interesse di tutta l'umanità e libertà dagli affari del mondo¹²⁴. L'apporto di Lady Masham in tal senso risultava originale perché riusciva a mettere insieme la riflessione dichiaratamente neoplatonica, incentrata sul tema dell'anima, con quella relativa al problema delle passioni, in una mescolanza in cui il discorso etico si univa alla questione della rivelazione,

¹²³ Le citazioni, nonché l'intera argomentazione, sono tratte da *DC to Locke, 20 April [1682]*, II, 699, pp. 503-505 (la traduzione è nostra).

¹²⁴ Cfr. *LM to Locke, 7 April [1688]*, III, 1040, p. 432.

instaurando un legame molto forte tra passioni e religione¹²⁵. Ciò diventava possibile a partire da un lato dal confronto sui temi dell'immortalità dell'anima e dall'altro dalla ricezione della filosofia stoica e dalle suggestioni incentrate sulle questioni relative all'amicizia e al matrimonio; senza parlare dell'amore, in cui teoria delle passioni e pratica religiosa si fondavano completamente.

L'attenzione di Lady Masham sul problema dell'immortalità dell'anima, chiaramente di ascendenza neoplatonica, aveva dato vita nel suo salotto a discussioni che subivano le influenze di pensiero di un frequentatore assiduo dello stesso: Francis Mercurius van Helmont. Amico di Locke dal 1686, fu invitato proprio dal filosofo nel maniero dei Masham, dove vi rimase per circa cinque mesi, dall'ottobre del 1693 al febbraio del 1694. Di certo, durante questo periodo, Damaris venne a conoscenza più nello specifico della sua posizione metafisico-cabalista, che peraltro sembrava già conoscere come risulta da una lettera inviata a Locke nel 1685. Influenzata di certo dal riferimento paterno sulle 'nature plastiche', nonostante non parli in tale lettera espressamente della questione dell'anima, Lady Masham sembra utilizzare alcuni argomenti provenienti dalla sua lettura di Thomas Burnet per dare una 'risposta' proprio alla visione di van Helmont. Il suo «se mai ho svolto una parte sul palcoscenico di questa terra», che richiama di certo i temi antidiluviani, ma soprattutto il *larvatus prodeus* di Descartes, dovrebbe presupporre, secondo Lady Masham, la possibilità di un ricordo di tale avvenimento. Si tratta di una traccia autobiografica molto forte che reca i segni di quel particolare umore malinconico per il quale viene già così tanto difficile pensare di vivere i prossimi dieci anni, figuriamoci pensare di farlo, o di averlo fatto, per altri cento in chissà quale età del mondo. Damaris accetta, sul piano naturale, la ciclicità stoica e tuttavia si scaglia contro lo stoicismo in campo morale; così gli aggettivi utilizzati per descrivere il mondo, errato, falso e sciocco, non servono ad altro se non ad esprimere il senso che nella realtà viene dato alla vir-

¹²⁵ Su tali temi si veda S. JAMES, «The passions in metaphysics and the theory of action», in D. Gamber - M. Ayers (a cura di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 913-949 e della stessa autrice «Reason, the passions, and the good life», in *ivi*, vol. II, pp. 1359-1396.

tù, all'onore e all'amicizia, che risultano sempre più semplici nomi, dato che le persone finiscono per spacciare le loro onestà per profitti immaginari e le loro felicità per assurda reputazione di essere saggi. Così la constatazione «questo è il nostro mondo», o almeno quello che la donna vede a partire dal suo umore discontenuto, fa da preludio alla volontà di cercare una soluzione possibile rintracciata nella posizione dei Labadisti, sui quali sappiamo Damaris più volte avrebbe chiesto informazioni a Locke¹²⁶. Van Helmont aveva fatto conoscere a Lady Masham quei temi cabalistici che finivano per porsi negli interstizi della sistemazione teologica, la quale vedeva sempre più inasprirsi la lotta tra cattolici e luterani; la sua visione risultava, in tal senso, quanto mai estrema: se in Dio andavano a trovarsi tutte le anime allora ciò significava che anch'Egli doveva trovarsi in tutte.

Gli accenni di Damaris alle 'anime persuase per quelle felici dimore solo dopo averle perdute'¹²⁷, facevano pensare ad una forte vicinanza della sua riflessione su tale tema ai neoplatonici; probabilmente, più a More che a Cudworth, in quanto il primo accettava la teoria di una pre-esistenza dell'anima, mentre il secondo la rigettava, soffermandosi, al contrario, solo su un'esistenza dopo la morte. Anche van Helmont era come More convinto della pre-esistenza delle anime; le suggestioni che egli allora portava nel salotto di Oates non solo producevano un forte dibattito su tali temi, che coinvolse pure Anne Conway, ma portavano anche Damaris ad indirizzare Locke verso una modifica della sua posizione riguardante le idee innate, in modo tale da avvicinarlo quanto più possibile a quelle di Leibniz e Cudworth¹²⁸.

In una lettera del 1688 Damaris si sofferma nello specifico su tale argomento e domanda a Locke chiarimenti in merito alla differenza tra la sua concezione e quella dei neoplatonici su 'questa cosa principale': «che le anime non hanno conoscenza attuale». La preoccupazione della donna è, infatti, quella di

¹²⁶ Cfr. *DC to Locke, 16 June [1684]*, II, 779, pp. 618-621. Il riferimento a Burnet sta nella speranza della ricerca di un paradiso più nobile di quello antediluviano (cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 736).

¹²⁷ Cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 737.

¹²⁸ Cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., pp. 40, 57.

non essere sicura che la differenza tra Locke e il neoplatonismo di Cambridge, in tal senso, sia grande quanto appare. Spiega così come per i neoplatonici parlare di conoscenza attuale non significhi sostenere che esistano un numero di idee che bruciano e brillano come molte torce, o che ci siano figure scritte in modo leggibile in terra come i caratteri astronomici in un almanacco; ma soltanto che esiste un'attiva capacità nell'anima che riesce a completare alcune cose che le sono solo accennate in una concezione più ampia e più chiara. La condizione dell'anima viene qui paragonata a quella di un musicista dormiente:

che non ha tanti sogni o alcuna rappresentazione di qualche cosa di musicale in sé finché essendo sveglio e avendo desiderio di suonare qualcuno gli ripeta due o tre parole di una musica ed egli la suoni interamente nello stesso momento.

Questi sono quelli che Lady Masham chiama 'oggetti del senso all'anima'; quest'ultima, a sua volta,

sembra [...] chiaramente avere una facoltà in sé sopra quella del senso che è quella che lo giudica e che spesso ne smaschera le imposture.

Anche in tale argomentazione Lady Masham dimostra la sua grande conoscenza filosofica. Non divergono molto, a suo avviso, le concezioni neoplatoniche fondate sugli accenni della filosofia atomista riguardo la reale qualità negli oggetti, nonché delle seconde qualità di cui parla Locke. La donna ha da poco ricevuto il *Saggio* dell'amico, ma non l'ha ancora compreso completamente e si dice convinta del fatto che la gnoseologia influisca sull'immagine della religione come conoscenza che l'uomo ha. Passa quindi in rassegna il tema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, citando le posizioni di More e Descartes e quella dell'amico cui si rivolge. È l'occasione per esplicitare ciò che maggiormente le interessa, il suo parere circa il concetto di eternità:

Io potrei difficilmente pensare che l'idea dell'eternità possa essersi formata da quella della ripetizione del tempo; dal momento che nessuna successione può essersi completata da non passare ad un altro momento; e non c'è immaginazione penso di una successione eterna, ma è certamente come voi dite nell'ultimo passaggio, che nulla si è mai potuto produrre dal Nulla; o che qualsiasi cosa sia potuta esistere se in precedenza non c'era nulla; da ciò non si può non immaginare la necessaria esistenza di qualcosa che è la stessa cosa della durata eterna; che non è propriamente ma soltanto applicativamente successiva contenendo in essa virtualmente tutte le successive durate nello stesso modo in cui un canale di un fiume è sempre presente all'acqua che passa attraverso di esso; o una roccia permanente al fiume che la bagna¹²⁹.

Si trattava di un'eternità intesa non dunque come estensione dell'idea di durata, ma in base alla sua deduzione della necessaria esistenza di un essere, Dio appunto, dal quale proviene tutto e non può che provenire quindi anche l'idea stessa di eternità¹³⁰.

La descrizione della condizione delle anime che non si trovano più su questa terra è quella in cui le idee sono tanto sublimi da sopportare la mescolanza con tutto ciò che vi è di materiale e dove gli oggetti di tutti i pensieri sono di una natura immortale; una condizione, questa, che non è rintracciabile nel mondo, così come un'amicizia pura, grande, generosa e perfetta che solo lontanamente possa assomigliare all'originale idea dell'amicizia¹³¹.

A questo punto la riflessione sul tema dell'anima, a sua volta collegato a quello della religione, diventa l'occasione per un'analisi del problema delle passioni, che si incentrava, in Lady Masham, sul sentimento dell'amicizia e su quello dell'amore, il quale necessariamente si trovava a fare i conti con le modificazioni che potevano avvenire con il matrimonio.

Due erano i pensieri 'nel mondo' che in Damaris rimanevano sempre costanti:

¹²⁹ Per questa citazione e per le due precedenti, il riferimento è a *LM to Locke, 7 April [1688]*, III, 1040, pp. 431-435.

¹³⁰ Cfr. L. SIMONUTTI, «Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle Lettere», op. cit., p. 147.

¹³¹ Cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 735.

l'amore della virtù e i miei amici, cui in ogni tempo io sperimento che ho per loro uguale riguardo e valore¹³².

Lasciando la parte l'attenzione relativa all'amicizia, della quale abbiamo già detto nel primo capitolo, vale la pena sottolineare che coerenza dell'io e rapporto con l'altro seguivano un percorso di riflessione ben definito che le aveva fatto scegliere necessariamente una certa 'filosofia' da seguire, identificata sempre più a partire dai primi anni della sua formazione con il dettato di Seneca. Tuttavia, l'aderenza allo stoicismo risultava nel suo essere continuamente conflittuale, anche se andava sempre più convincendola non solo del fatto che il proprio coraggio non potesse essere altro che un effetto del progresso in tale filosofia¹³³, ma anche che il miglioramento in essa sarebbe risultato un buon espediente per concludere la propria lotta con il mondo e con la natura¹³⁴.

Andava in tal senso lo sforzo compiuto di continuo nella lettura; su tutto spiccava il volume di Antony Le Grand sul tema delle passioni, *Les Caractères de l'Homme sans Passions, selon les sentiments de Sénèque*, cui Damaris affiancava un'ulteriore lettura senechiana, per convincersi quanto più poteva della sua filosofia. Non nascondeva, tuttavia, una certa preoccupazione in merito al fatto che il filosofo non avrebbe potuto negare diversità, cambiamento, incostanza della natura umana, attivo carattere ed errori che ci portiamo dietro¹³⁵; cioè l'inquietudine che l'angosciava maggiormente e che andava sempre più convincendola che continuare ad essere solo ed esclusivamente una stoica non era la giusta soluzione per determinare realmente il proprio io¹³⁶.

Controllare in un certo qual modo le passioni significava, per Lady Masham, confrontarsi con quelle specifiche dell'amicizia e dell'amore; e se il rapporto con la prima risultava, pur tra alti e bassi, una prerogativa essenziale della sua esistenza, maggiormente conflittuale e indefinito diventava il suo rapporto con

¹³² DC to Locke, 6 May [1682], II, 704, p. 510.

¹³³ Cfr. DC to Locke, 8 October [1684], II, 787, p. 639.

¹³⁴ Cfr. DC to Locke, 6 May [1682], II, 704, p. 510.

¹³⁵ Cfr. DC to Locke, 23 May [1682], II, 710, p. 517.

¹³⁶ Cfr. DC to Locke, 15 January [1685], II, 805, p. 679.

l'amore, per cui Lady Masham si diceva convinta del fatto che un'amante risultasse la cosa maggiormente pericolosa al mondo proprio per un amico¹³⁷.

La sua difficoltà nei confronti del legame matrimoniale era frutto, probabilmente, di una particolare condizione. Innamorata, non del tutto corrisposta, di Locke, dopo aver sposato improvvisamente il vedovo marito, ereditando pure i suoi nove figli avuti dall'unione precedente, si presentava con una scarsa predisposizione nei confronti della vita familiare che l'aveva portata a dubitare di una felicità intrinseca al matrimonio stesso e a non riconoscerne la *ratio essendi*¹³⁸. Forse per tali motivi aveva sostenuto che una delle cause per le quali ci si fa suore è proprio essere «Half arm'd against Matrimonie»¹³⁹. Nella sua corrispondenza troviamo anche qualche accenno all'identificazione del legame matrimoniale con uno di tipo politico, quasi in una sorta di paragone tra la condizione di una regina costretta a sottomettere se stessa allo stato e quella di una moglie nei confronti del proprio marito¹⁴⁰. Ci sono passaggi delle sue lettere a Locke in cui la donna parla con durezza di un tale legame, nel suo accorgersi soprattutto come le 'cose' del matrimonio, sommate alla cura della famiglia, l'abbiano cambiata. È proprio in tal senso che va letta l'identificazione tra affari di famiglia e 'oppio dell'anima'. Si tratta dell'insofferenza di una donna verso la sua particolare condizione, nello sforzo di adattare la propria mente all'esistenza vissuta pur nella consapevolezza di non riuscire a trovare un posto nel proprio cuore per un sincero amore della famiglia¹⁴¹.

Le preoccupazioni centrali della riflessione della Lady di Oates non erano dunque altre se non quelle della seconda metà del Seicento inglese e

¹³⁷ Cfr. *LM to Locke*, [7 December 1686?], III, 882, p. 81.

¹³⁸ «D'esprit cultivé et très pieuse, Lady Masham s'appliquait à la philosophie mystique, et, bien qu'elle entretînt une correspondance volumineuse avec des théologiens et qu'elle réfutât dans des ouvrages considérables les mystiques qui n'appartenaient pas à son école, elle trouva le temps d'élever les neuf enfants que son mari avait eus d'un premier lit» (cfr. C. BASTIDE, *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques - L'Église et l'état - La tolérance*, Slatkine Reprints, Genève 1970, p. 109).

¹³⁹ *DC to Locke*, 15 January [1685], II, 805, pp. 678-679; e *DC to Locke*, 8 October [1684], II, 787, pp. 639-640.

¹⁴⁰ Cfr. *DC to Locke*, 5 June 1685, II, 823, p. 723.

¹⁴¹ Cfr. *LM to Locke*, 14 November [1685], II, 837, pp. 757-758.

l'“invenzione” del salotto, nonché il grosso sostegno che con la sua presenza lo stesso Locke riusciva a darvi, si esprimevano nelle multiformi personalità che si trovavano a discutere nella campagna dell'Essex. Nessuna notizia certa possiamo circa i frequentatori di tali riunioni, né in relazione agli argomenti al centro dei dibattiti che le animarono; ma a giudicare da notizie sparse e dall'analisi di rapporti e legami della stessa padrona di casa, ma soprattutto del suo ‘ospite’ fisso, è possibile azzardare qualche nome principale: Pierre Desmaizeaux, Francis van Limborch, figlio del più noto Philippus, Molyneux¹⁴², Edward Clarke e i suoi figli, Peter King, William Popple, Isaac Newton¹⁴³, il già citato van Helmont e Pierre Coste, che avrebbe tradotto in francese il trattato sull'amore di Dio di Lady Masham. Rientravano certamente in tale elenco tutti quei neoplatonici con i quali Damaris era cresciuta e che, indirettamente o non, avrebbero finito con l'acquisire una posizione preponderante in quella *Useful Knowledge* che Lady Masham proclamava nel XVII secolo dalle mura di un semplice salotto.

III. 3.

*A Discours concerning the Love of God*¹⁴⁴

Apparso in forma anonima e pubblicato nel 1696 presso Awnsham & John Churchil, allora editori delle opere di Locke, *A Discourse concerning the Love of God* fu attribuito proprio al filosofo. Si trattava di pagine che non venivano fuori dal

¹⁴² Nel caso di Molyneux viene specificato come egli prese in simpatia Damaris soprattutto per via del suo problema di cecità e fu invitato a trascorrere un'intera estate nel suo maniero (cfr. A. WAL-LAS, «Locke's friend, Lady Masham», op. cit., p. 91).

¹⁴³ Lady Masham, Locke e Newton conversavano principalmente di teologia, soprattutto profezia e criticismo che tanto lo interessavano (per tali notizie, cfr. T. DOWNS, «John Locke and Oates», op. cit., p. 83).

¹⁴⁴ È possibile rintracciare dei commenti recenti a tale opera di Lady Masham in J. G. BUICKEROOD (a cura di), *The philosophical works of Damaris, Lady Masham*, Thoemmes Continuum, Bristol 2004, pp. XIV-XXXV e dello stesso autore, in «What is it with Damaris, Lady Masham? The historiography of one early modern woman philosopher», op. cit., pp. 202-213, ma anche in P. SPRINGBORG, «Masham's *Discourse Concerning the Love of God*», in *Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 67-80.

nulla, ma che si inserivano prepotentemente, al di là di meriti o demeriti più o meno riconosciuti, all'interno di quel grande dibattito incentrato sulla questione dell'amore di Dio che dalla Francia aveva finito col trasferirsi in Inghilterra¹⁴⁵. Esisteva, tuttavia, una motivazione precisa nell'intento dell'autrice che consisteva nell'esigenza di una 'risposta' alla pubblicazione del 1695 che recava per titolo *Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies, and John Norris; wherein his late Discourse, shewing that it ought to be intire and exclusive of all other loves, is further cleared and justified* alla quale Lady Masham si sarebbe riferita nella sua opera con il semplice appellativo di *Lettere filosofiche e divine*.

Come abbiamo avuto modo di constatare nel primo capitolo, allorché ci siamo occupati nello specifico di questo scambio epistolare, appariva da subito chiaro come per Norris e Astell l'amore di desiderio – la spinta cioè verso il bene assoluto – e l'amore di benevolenza – quella verso se stessi e il prossimo – mutassero in relazione all'oggetto. Lady Masham non può accettare una tale classificazione; a suo dire, le creature si amano con entrambi gli amori, perché l'amore in sé non rappresenta un movimento dell'anima verso il bene, ma è dovuto ad una disposizione della mente che segue il piacere¹⁴⁶. Nell'amore stanno tanto il desi-

¹⁴⁵ L'opera di Lady Masham fu tradotta in francese da Pierre Coste con il titolo *Discours sur l'amour divin, Où l'on explique ce que c'est, & où l'on fait voir les mauvaises conséquences des explications trop subtiles que l'on en donne*, Henri Schelte, Amsterdam 1705; questi, intrattenne una corrispondenza con Leibniz su tale soggetto [per alcune annotazioni relative proprio a Leibniz e alla dottrina norrisiana dell'amore, cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 457-459].

¹⁴⁶ Anche Leibniz si sarebbe soffermato su una tale distinzione e la sua riflessione andava ovviamente ricondotta al *Saggio* di Locke che aveva dedicato il capitolo ventesimo del suo secondo libro proprio ai modi del piacere e del dolore. Leibniz risponde in tali termini nel capitolo XX della seconda parte dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*: «amare è esser portato a provare piacere per la perfezione, il bene o la felicità dell'oggetto amato. In forza di ciò, non si prende in considerazione e non si cerca altro piacere se non quello che si trova nel bene e nel piacere della persona amata ed in questo senso è impossibile amare le cose che sono incapaci di piacere e di felicità, e di esse prendiamo piacere senza amarle, a meno che non le personifichiamo, immaginando che esse stesse godano della loro perfezione. [...] I filosofi e i teologi distinguono due specie di amore: l'amore di concupiscenza, che è il desiderio o il sentimento per ciò che ci procura piacere, senza interessarsi se esso lo riceva a sua volta, e l'amore di benevolenza, che è l'affetto che si prova verso chi ci procura piacere o felicità per mezzo del suo piacere o della sua felicità. Il primo pone in vista il nostro piacere, il secondo il piacere altrui, ma come costitutivo del nostro, perché se non si ripercuotesse in qualche modo su di noi, non potremmo interessarcene non essendo possibile essere indifferenti al proprio bene. Ecco come deve essere inteso l'amore disinteressato o non mercenario, se si vuole comprenderne la nobiltà, senza cadere nel chimerico» (*NS*, II, XX, 4-5, pp. 292-293). Per un approfondimento invece del dibattito Masham-Astell in relazione al tema dei 'due amori', cfr. C. WILSON, «Love of

derio, quanto la benevolenza; e la differenza tra amore per Dio e amore per le creature consiste solo nel fatto che il primo sta al di sopra di ogni altra cosa e deriva dall'amore per gli altri, cioè da altre sensazioni di piacere: è insomma una verità autoevidente, secondo una traccia dell'anti-innatismo lockeano¹⁴⁷.

Il fatto che l'opera di Lady Masham nasca come risposta alle *Letters* non deve ingannare¹⁴⁸, perché in essa sono presenti pure cospicui riferimenti ad altre opere precedenti di Norris: *The Theory and Regulation of Love* (1688) e i *Practical Discourses* (1691)¹⁴⁹, senza dimenticare *A Discourse concerning the Measure of Divine Love* (1693), cui non ci sono riferimenti specifici nelle pagine dell'opera di Lady Masham, ma i cui contenuti sono espressi nelle lettere di Norris dalle quali essa prende spunto per la sua stesura. Va sottolineato, altresì, come l'intransigente critica a Norris nasconda in realtà quella verso Malebranche¹⁵⁰, i cui riferimenti riguardano essenzialmente le *Conversazioni Cristiane*, specie in relazione alla dottrina del peccato originale, vero obiettivo polemico della trattazione della lady di Oates.

È curioso, al contrario, che la Astell non venga mai citata espressamente, anche se nella critica finale ai monasteri e agli eremitaggi, e in generale alla vita lontana dalla socialità, prerogativa essenziale dell'uomo riconosciuta anche dal cristianesimo, Lady Masham nasconde, probabilmente, un attacco proprio all'autrice de *A Serious Proposal*. E proprio nel suo attacco contro chi non ricono-

God and love of creatures: the Masham-Astell debate», in *History of philosophy quarterly*, 21, 2004, pp. 281-298.

¹⁴⁷ Cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., p. 173. Le pagine del *Discourse* rappresenterebbero, allora, proprio la posizione completa di Lady Masham nella controversia principale del suo tempo e la rivelerebbero, in tal senso, come una chiara ed ardente esponente della riflessione di Locke (cfr. A. WALLAS, «Locke's friend, Lady Masham», op. cit., p. 95). È possibile, altresì, che in entrambi i trattati Lady Masham si riveli una discepola di Locke; mentre al contrario la differenza si noterebbe in relazione alla corrispondenza, che manifesta un attaccamento maggiore al platonismo di Cambridge e al cartesianesimo (cfr. S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: between platonism and Enlightenment», op. cit., pp. 34-41).

¹⁴⁸ Sulla risposta di Lady Masham allo scambio Norris-Astell, soprattutto in relazione al rifiuto dell'occasionalismo di Malebranche, cfr. P. SPRINGBORG, «Astell, Masham, and Locke: religion and politics», op. cit., pp. 113-118.

¹⁴⁹ C'è chi sostiene, infatti, si tratti proprio di una risposta ai *Practical Discourses*, più che alle *Letters* (cfr. L. FRANKEL, «Damaris Cudworth Masham. A Seventeenth-Century Feminist Philosopher», op. cit., pp. 134-137).

¹⁵⁰ Cfr. S. HUTTON, «Damaris Cudworth, Lady Masham: between Platonism and Enlightenment», op. cit., p. 34.

sce i doveri della vita sociale, la lady appare, a detta di alcuni, una degna figlia di suo padre¹⁵¹; un traguardo, visto che sembra in tutto e per tutto venire ricordata più per la sua amicizia con Locke che per il suo legame con Cudworth.

Del resto, il suo stesso *Discourse* si inserisce prepotentemente all'interno di quella riflessione sul tema della conoscenza che in Inghilterra aveva visto di fronte proprio Norris e Locke. Il primo aveva criticato nelle *Cursory Reflections* e in *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligibile World* (nonché nel secondo libro) alcuni principi di Locke, tanto da costringerlo a delle modifiche nella seconda edizione del suo *Saggio*, specie in relazione all'analisi sulla memoria. Al di là del contenuto di tale dibattito, va chiarito che si crearono ben presto schiere di sostenitori della filosofia dell'uno e dell'altro; così, dalla parte di Locke si pose Lady Masham con il suo *Discourse*, mentre dal lato di Norris la Astell criticò diverse posizioni, assunte sia da Locke sia dalla lady di Oates, nella sua *The Christian Religion, as profess'd by a Daughter of the Church of England* (1705)¹⁵². Classificazione, questa, che ad oggi non rende per nulla merito alle originali riflessioni della due donne, pur divergenti, è vero, su molti aspetti, ma anche con diversi punti di contatto¹⁵³.

¹⁵¹ Cfr. J. A. PASSMORE, «Ethics and Religion», op. cit., p. 79.

¹⁵² Va sottolineato, senza entrare nel merito di tali pagine, che oltre alla replica di Lady Masham alle *Letters* fu pubblicato anche da Daniel Whitby (1638-1726), *A discourse of the love of God: shewing that it is well consistent with some love or desire of the creature, and answering all the arguments of Mr. Norris in his sermon on Matth. 22, 37, and of the letters philosophical and divine to the contrary*, Awnsham & John Churchil, London 1697. Alcune informazioni in merito si possono rintracciare in R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 452-459; cui seguono le risposte fornite in relazione a ciò sia da Norris che dalla Astell (cfr., *ivi*, pp. 459-467). Sugli sviluppi della riflessione sull'amore di Dio di quest'ultima, cfr. S. ELLENZWEIG, «The Love of God and the Radical Enlightenment: Mary Astell's Brush with Spinoza», in *Journal of the History of Ideas*, 64 (July), 2003, pp. 379-397. Recentemente è stato pubblicato, inoltre, un articolo che riprende quello di J. G. BUICKEROOD, «What is it with Damaris, Lady Masham? The historiography of one early modern woman philosopher», op. cit., pp. 179-214; si tratta del contributo di R. ACWORTH, «Cursory Reflections upon an article called 'What is it with Damaris, Lady Masham?'», in *Locke studies*, 6, 2006, pp. 189-197. In esso l'autore precisa alcune considerazioni di Buickerood, ad esempio in relazione a Norris, ma soprattutto sul rapporto Norris-Locke e sulla critica a Lady Masham nei confronti dello stesso Norris e di Astell. Acworth si concentra anche sull'opera di Whitby e sulla repliche che Norris e Astell dedicano a tale scritto e a quello di Lady Masham rispettivamente in *An Admonition concerning two late Books called Discourses of the Love of God*, apparso nel quarto volume dei *Practical Discourses* del 1698 e in *The Christian Religion as Professed by a Daughter of the Church of England* del 1705.

¹⁵³ Cfr. J. BROAD, «Adversaries or Allies? Occasional Thoughts on the Masham-Astell Exchange», op. cit., pp. 123-149. In tali pagine si confrontano in modo incrociato le riflessioni degli *Occasional Thoughts* e quelle delle *Letters*, il *Discourse* e la *Serious Proposal*. Nel primo caso si tiene conto delle

Nonostante per alcuni le pagine del *Discourse* di Lady Masham non risultino quindi di grande valore¹⁵⁴, preferiamo soffermarci ugualmente su di esse convinti di poter rintracciare almeno alcuni meriti reali, che possono bene esprimersi attraverso le parole di Sina:

[in esso] la confutazione della particolare dottrina dell'amore di Dio, come era esposta da Norris, venne a sfociare in una più generale condanna delle dottrine occasionaliste. La tesi che il Norris aveva sostenuto, che l'uomo non doveva nutrire alcun sentimento d'amore per le creature, ma soltanto per Dio, era infatti un'esplicita conseguenza della più generale dottrina che chi produceva immediatamente in noi tutte le sensazioni era lo stesso Dio e che senza di lui le creature non erano in grado di suscitare in noi sentimento alcuno. Lady Masham nel suo scritto non si accontentò quindi di riaffermare la possibilità per l'uomo di nutrire sentimenti di amore per le creature e di ricondurre l'amore che proviamo per Dio alla gioia che ci deriva dalla contemplazione delle sue sovrane perfezioni, ma passò a denunciare l'infondatezza della dottrina delle cause occasionali¹⁵⁵.

III. 3. 1. Rivelazione e ragione umana

Non è necessario attendere molto per vedere chiarirsi, già dalle prime pagine della *Prefazione*, l'intento dell'autrice: il problema è quello di restituire alla pietà e alla religione il loro reale fondamento, poiché rischiano di esserne rimosse a causa dei disordini e degli smarrimenti generati da un'ipotesi, del tutto inutile, venuta alla luce da poco tempo; pericolosa per entrambe, proprio per la sua pretesa di rappresentare il fondamento del cristianesimo e della morale.

obiezioni della prima a Norris e delle sue considerazioni principali presenti nella corrispondenza intrattenuta con Leibniz; nel secondo, invece, si mettono a confronto la Astell e Norris nel carteggio, ma anche i temi dell'opera della donna. Il risultato è uno scambio frequente tra le due, nonostante il rifiuto, da parte di entrambe, di renderlo esplicito. Per il rapporto tra Locke-Astell, cfr. P. SPRINGBORG, «Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke», in *American Political Review*, 89, 3, September 1995, pp. 621-633 e «Mary Astell and John Locke», in S. N. Zwicker (a cura di), *The Cambridge Companion to English Literature 1650-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 276-306.

¹⁵⁴ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., p. 452.

¹⁵⁵ M. SINA, «Le tappe della polemica Norris-Locke e l'intervento del Collins», op. cit., pp. 146-147.

Si tratta della preoccupazione costante di Lady Masham: quella di legare insieme religione e moralità. Il panorama attuale ci mette di fronte ad uno stato di cose che vede un grande numero di nemici della religione e della pietà intenti a mostrare, all'apparenza, di prendersi cura della loro difesa, ma con il reale obiettivo di gettarle nella menzogna. Una preoccupazione abbastanza moderata, quella dell'autrice, poiché non si è giunti ancora alle estreme conseguenze. Tuttavia da poco tempo è stata messa in campo un'ipotesi, a tratti visionaria e poco comprensibile, che acuisce notevolmente il problema. Queste pagine si propongono di dare un contributo per smontarne una tale falsità, anche se non erano nate con l'intento di essere pubblicate.

L'ipotesi di cui si parla è quella esposta – con debolezza e stravaganza secondo l'autrice – nei *Practical Discourses* di Norris, fondati, a loro volta, sui principi della filosofia di Malebranche. Il discorso si apre quindi con una polemica forte verso la Chiesa di Roma, cui Lady Masham sembra opporre quella anglicana; la prima si lamenta della mancanza, nella seconda, di libri di devozione su cui fondare il proprio credo religioso; l'accusa è quasi di una mancanza di tradizione, che appare al contrario il punto di forza della Chiesa di Roma. Ciò non è vero, secondo Lady Masham, perché è possibile riconoscere una grande quantità di testi di morale nella Chiesa anglicana da servire da base per l'avanzamento dei buoni costumi, principale scopo della religione cristiana; perché nonostante le dispute che si creano in materia di fede tutti devono convenire, a partire dalle parole di san Paolo, che bisogna essere ferventi nelle opere buone¹⁵⁶.

Ciò che proprio sembra non andare giù a Lady Masham è la 'pretesa' cristiana tendente quasi a dividere l'uomo *religioso* da quello *morale*; distinzione che non solo sembra non aver senso, ma che porta ad un grosso errore da parte del cristianesimo: inculcare dogmi di pura speculazione che tolgono potere alla pratica della virtù insegnataci da Gesù Cristo. Sembra generarsi proprio da ciò, secondo l'autrice, la rottura profonda tra virtù e vizi e la commistione di entrambi, volta alla pretesa del riconoscimento dei cosiddetti 'veri fedeli'. Così, da un lato,

¹⁵⁶ Cfr. *D*, pp. 1-2.

di fronte alla produzione di libri che incitano alla pratica delle vere virtù si reagisce disprezzandoli; e dall'altro, attraverso tali pagine, si pretende di portare tanto in alto i doveri della morale da considerarli perfino impraticabili, pretendendo di giungere al di là degli stessi doveri nel rendere ancora più sublime il grado della virtù che si vuole per forza insegnare. I pericoli contro cui 'combattere' sono allora due: quello dell'ostentazione religiosa e quello dell'eccessiva devozione interiore, in pratica il fanatismo e l'entusiasmo. Il tutto porta i cristiani ad un avanzamento per gradi finalizzato al raggiungimento di quello più alto, che è lo stato spirituale; quindi la devozione 'sensibile' risulterebbe lo stato meno perfetto, come confermato da molti libri¹⁵⁷ e se la Chiesa anglicana ne è priva tanto meglio, dato che quelli che i papisti riconoscono come loro testi di spiritualità non fanno che formare fanatici anziché buoni cristiani¹⁵⁸.

Si giunge quindi all'obiettivo polemico dichiarato; un errore di questo tipo è la causa, almeno ai tempi di Lady Masham, di un'ipotesi su tutte: l'obbligo di amare solo Dio con un amore di desiderio e il peccato di desiderare le creature con lo stesso genere e grado di amore. Si tratta di un'ipotesi del tutto nuova, stabilita su un fondamento tanto filosofico quanto naturale, per il quale è Dio, e non la creatura, la Causa immediata ed efficiente delle nostre sensazioni. Ora, poiché tutto ciò che ci dona piacere ha diritto al nostro amore, e dato che solo Dio ce ne dona realmente, allora solo Egli ha diritto al nostro amore¹⁵⁹.

Il primo ad introdurre una tale ipotesi, sulla scorta della ricezione della filosofia di Malebranche in Inghilterra, è stato Norris, attraverso un sermone basato su un versetto di Matteo che recita:

*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente*¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Il riferimento è nello specifico a *Santa Sofia, Treat. I st., Ch. I. c. 3*; cit. in *ivi*, p. 5.

¹⁵⁸ Il riferimento è all'opera di Edward Stillingfleet (1635-1699), *Fanatismo della Chiesa Romana* (cfr. *ivi*, p. 6).

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 7.

¹⁶⁰ *Mt 22, 37* (il corsivo è del testo).

Il doppio fondamento riconosciuto in ciò da Norris consiste innanzitutto nel fatto che Dio è la sola Causa del nostro amore, e che, quindi, ne è anche il solo oggetto adeguato. È da Dio infatti che noi riceviamo la potenza di desiderare; e alla considerazione per la quale Egli rappresenti il solo adeguato oggetto del nostro amore si unisce pure la convinzione che sia altresì la Causa di tutte le nostre sensazioni piacevoli, poiché le creature non hanno alcuna efficacia per agire su di noi essendo le sole cause occasionali delle sensazioni che il Creatore produce in noi¹⁶¹. Da ciò deriva necessariamente che ogni atto che ci spinge a provare un qualunque tipo di desiderio indirizzato verso la creatura è considerato criminale in se stesso, poiché rischia di introdurre in noi il fanatismo.

Un'ipotesi di questo tipo è, per Lady Masham, non solo del tutto falsa, ma corre anche il medesimo rischio che pretende di evitare, risultando meno utile del previsto e difficilmente praticabile; e addirittura perfino contrastante con la dottrina contenuta nella Sacra Scrittura – dalla quale pur pretende di partire – e con quella della morale – per cui è possibile amare le creature di un amore legittimo¹⁶².

Nel sermone incentrato sul versetto di Matteo, Norris pretende mostrare non solo che tutto il nostro amore deve essere perfettamente concentrato in Dio, senza che se ne accordi alcuna parte alle creature, ma altresì che i due comandamenti espressi nella Sacra Scrittura, quello di amare Dio e quello di amare il prossimo, non si contraddicono affatto, dato che ciò non potrebbe sostenere la sua ipotesi dell'amore esclusivo per il Creatore. Si tratta, infatti, secondo Norris, di due comandamenti del tutto differenti, per cui si amerebbe Dio di un amore di desiderio, ma non si dovrebbero amare le creature se non con un amore di benevolenza¹⁶³.

L'accento posto sull'amore verso il prossimo è tratto da un episodio narrato nell'Antico Testamento, quello in cui Mosè illustra ai bambini del popolo di

¹⁶¹ Cfr. *D*, pp. 8-9.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 10.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 12.

Israele i doveri particolari riguardanti il prossimo che si concludono con queste specifiche parole:

Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso¹⁶⁴.

Si tratta di un riferimento che giocherà un ruolo centrale nel prosieguo del *Discourse* per smontare l'affermazione di Norris. A perfezionare tale precetto sono le parole di Gesù Cristo, in un passo del Nuovo Testamento in cui si legge:

Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: "Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?". Gesù gli disse: "Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?". Costui rispose: "*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso*". E Gesù: "Hai risposto bene; fa' questo e vivrai"¹⁶⁵.

Lady Masham si dice convinta che l'aver risposto bene nell'unire i due comandamenti, nei quali sono contenuti tutta la Legge e i profeti¹⁶⁶, significa non solo che il nostro dovere principale di uomini si riduce all'*amare*, ma che è importante, proprio per questo, *regolare* il nostro amore nella giusta misura, seguendo le tracce indicate nel versetto di Matteo. In esso, tuttavia, l'autrice non trova la distinzione relativa ai 'tipi' di amore di cui parla Norris, il quale pretenderebbe, nell'intento di autorizzare un'ipotesi inutile per non dire peggio, togliere a molti uomini il solo rifugio che resta loro tra questo mucchio di opinioni contestate all'infinito da disputanti di professione¹⁶⁷. La distinzione tra *amore di desiderio* e *amore di benevolenza* non ha quindi ragion d'essere, secondo la lady, per un motivo su tutti: poiché di qualunque specie esso sia

¹⁶⁴ *Lv* 19, 18.

¹⁶⁵ *Lc* 10, 25-28 (il corsivo è del testo).

¹⁶⁶ *Mt* 22, 40.

¹⁶⁷ Cfr. *D*, p. 15.

L'Amore attira naturalmente dietro sé il Desiderio¹⁶⁸.

Norris sostiene che Dio non può essere amato con un amore di benevolenza, perché la nostra ragione ci insegna che niente può essere aggiunto alla sua perfezione e bontà; né le creature si possono amare con un amore di desiderio, in quanto incapaci di far parte del nostro bene. Lady Masham gli risponde in modo del tutto ironico:

Ciò che noi non possiamo affatto fare, siamo certi che non lo faremo mai: E non abbiamo bisogno di un piccolo avvertimento, per desiderare ciò che non è desiderabile, o (il che è la stessa cosa) che non ci dona alcun piacere¹⁶⁹.

È vero che gli uomini possono non rendersi conto di ciò che può renderli felici; ma questo non significa che se ne trovi qualcuno che non sappia riconoscere cosa per il presente gli doni piacere. L'opinione di Norris, per la quale gli oggetti dei nostri sensi non risultano cause efficienti ma occasionali delle nostre sensazioni piacevoli, non ci dice per nulla come dobbiamo amare le creature. È necessario dunque intenderci prima di tutto sull'amore; perché essere sicuri di ciò che intendiamo con tale parola quando la utilizziamo, ci renderebbe anche certi della reale natura di una tale passione, distinguendola in modo da non confonderla con altre cui si dà lo stesso nome, ma che in realtà rappresentano solo qualche suo seguito o qualcosa che ha con essa una certa corrispondenza. Si tratta di una sottolineatura interessante di Lady Masham per la quale la passione d'amore occupa un ruolo centrale nella religione e nella morale, risultando necessaria nella delimitazione delle altre passioni.

Intendersi sull'amore significa guardarlo dal suo interno, che coincide soprattutto con la sua rappresentazione esteriore. Comincia così un'analisi di Lady Masham riguardo ai vari 'tipi' di amore, di certo non relativa all'essenza, alla maniera di Norris, ma in relazione semplicemente agli oggetti:

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 16.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 17.

Quando dico che amo il mio Bambino, o il mio Amico, trovo che il senso che esprimo con tali parole è, che ci sono cose nelle quali provo piacere; la loro Esistenza è per me un piacere. Quando dico che amo Dio al di sopra di tutto, trovo che vorrei esprimere che Egli è il mio bene principale, e che provo piacere in lui più che in tutte le altre cose. Ancora, quando dico che amo me stesso, nello stesso modo voglio significare con questo che il mio Essere mi è caro, e che mi dona piacere. Dire che si ama una cosa, e che questa è una cosa della quale ci si Compiace, è proprio lo stesso: Amore non è solo un nome che si è iniziato a dare a questa disposizione, o Atto della Mente, che noi troviamo in noi stessi per una cosa che ci piace; E finora come ciò è semplicemente Amore, in questo consiste appena; e non può essere distinto in Atti differenti di augurare del bene, e di desiderare; che sono altri differenti Atti della Mente, e che accompagnano l'Amore, secondo la differenza dell'Oggetto. Per gli Esseri intelligenti che noi amiamo, il nostro Amore è seguito da atti di Benevolenza, o da un pozzo di desideri che noi facciamo per l'Esistenza e la Felicità di questa cosa che ci rende felici; con un desiderio di gioire di ciò che in loro ci piace: E il nostro amore per le cose Inanimate è seguito dalla Benevolenza e dal Bene di desiderarne la loro Esistenza, se ciò può essere continuato con il loro Piacere; e con il desiderio di gioire di entrambi. Ma, poiché la Benevolenza consiste soprattutto nel Desiderare Felicità per gli Esseri capaci di ciò; E l'uso della maggior parte delle cose Inanimate che noi amiamo e di cui desideriamo gioire, si distruggono entrambe nell'Uso; dunque i Sapianti hanno parlato come se ci fossero due specie di Amore: Mentre l'Amore è tuttavia un semplice atto della Mente, sempre accompagnato dal Desiderio e anche dalla Benevolenza, quando l'Oggetto è capace di ciò¹⁷⁰.

Niente può essere ricercato senza essere amato, così come non è possibile distinguere tra amore di benevolenza e amore di desiderio; tutto l'amore si identifica con la compiacenza, e benevolenza e desiderio non sono altro che atti che seguono l'amore. Perciò la questione di sapere se i corpi sono cause efficienti delle nostre sensazioni piacevoli, oppure occasionali, non ha alcun rapporto con il nostro amore, perché niente può essere ricercato senza essere amato e niente può essere amato che non ci produca piacere¹⁷¹.

Si tratta probabilmente delle pagine più belle di Lady Masham al contrario di quelle di Norris, che a suo dire sembrano non spiegare bene cosa egli intenda con la parola 'amore' rispetto a quanto il nostro cuore sarebbe in grado di

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 18-19.

¹⁷¹ Cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 453-454.

fare¹⁷². Il trucco sta infatti proprio nel considerare il cuore come l'unico in grado di valutare gli affetti 'differenti' dei diversi oggetti del nostro amore.

Il primo tipo di amore analizzato da Lady Masham è quello per se stessi, quell'*amore di sé* centrale in tutta la trattatistica seicentesca della morale francese. Sembra trattarsi, secondo l'autrice, di una semplice percezione di piacere e compiacimento nel nostro essere o di qualcosa che si unisce a tale piacere che ne rappresenta un seguito necessario. A confronto con la propria concezione, Lady Masham reputa la posizione di Norris non del tutto chiara, perché nelle sue *Lettere Filosofiche e Teologiche* egli sostiene che l'amore per il proprio sé non è un amore di desiderio, ma di benevolenza; il che contraddirebbe quanto si legge in un'altra sua opera¹⁷³, nella quale, dopo aver distinto due specie di amore, quello di concupiscenza e quello di benevolenza, sostiene che non c'è affatto desiderio senza benevolenza, né benevolenza senza desiderio. L'errore di Norris sembra quindi agli occhi di Lady Masham duplice: perché egli sostiene che l'amore per noi stessi non è un amore di desiderio, mentre il desiderio della continuazione del nostro essere è veramente un desiderio di noi stessi dato che il proseguimento del nostro essere è necessario alla nostra felicità; e perché ciò contraddice quanto egli stesso aveva affermato in un'altra sua opera, che cioè non esiste benevolenza senza desiderio e desiderio senza benevolenza.

A tale analisi segue quella dell'*amore per le creature*. E nella riflessione dell'autrice entra in campo prepotentemente la lezione lockeana sull'esperienza, perché sembra essere proprio quest'ultima a dirci di un bisogno profondo del soccorso di altri esseri per la conservazione e la felicità del nostro proprio essere, dato che il desiderio di conservarlo o perfezionarlo risulta necessariamente unito al piacere che le creature ci procurano.

Anche per quanto riguarda l'*amore di Dio*, quello supremo, Norris, a detta di Lady Masham, non è riuscito a spiegarsi del tutto; perché essa si dice convinta

¹⁷² La definizione che Damaris riporta di Norris è la seguente: «Questo Amore è questo peso Originale, Inclinazione o Sforzo, per il quale l'Anima è portata, e introdotta verso la Felicità, o il Bene in generale» (cit. in *D*, pp. 19-20).

¹⁷³ Per il riferimento specifico a *The Theory and Regulation of Love*, cfr. *ivi*, p. 20.

del fatto che data la perfezione e l'eccellenza incomparabile della Sua natura, Egli è l'oggetto del nostro amore, dei nostri desideri e della nostra benevolenza in un tutt'altro senso rispetto a quello delle creature. Così, da un lato, lo desideriamo, cioè vogliamo eternamente che Egli si comunichi a noi attraverso la sua bontà; dall'altro, sebbene non potremmo augurargli alcun bene di cui già non gioisca, esprimiamo la nostra benevolenza nei suoi confronti, essendo obbligati a lodarlo e a glorificarlo finché ce n'è dato il potere¹⁷⁴.

Dunque, se stessi, le creature e Dio. E la scansione non si conclude di certo qui, perché seguendo una traccia del tutto autobiografica Lady Masham vi aggiunge altri due tipi di amore: quello verso i propri figli e quello indirizzato agli amici. Vocazione materna ed amicizia la portano a fare i conti con le sue speranze e i suoi timori di sempre; ritorna così la preoccupazione per l'assenza, che impedisce di gioire del bene dei piaceri che la presenza può dare e ad essa si aggiunge il desiderio di 'possedere', che se negato nega l'amore stesso. E riprendendo in breve la definizione di amore che poche pagine prima aveva dato, la donna ripete che:

L'Amore è tuttavia un semplice Atto della Mente: Ma che in conseguenza di questo Atto noi desideriamo ciò che amiamo, o solo ci auguriamo del bene per esso, o entrambe le cose, segue questo atto di Amore; la natura dell'Oggetto lo determina soltanto. [...] La Distinzione che si fa tra un amore di Benevolenza, e Concupiscenza, (nascendo solo dalle differenti Nature degli Oggetti del nostro Amore), è solo l'uso della parola *Amore* a proposito dei differenti atti che seguono l'Amore, benché distinti da esso, e dipendenti dalla differente natura dell'Oggetto¹⁷⁵.

Norris potrà anche sostenere che nessuna creatura sia capace di procurarci del bene; la verità è che ogni giorno la nostra esperienza ci convince del contrario. Perciò la pretesa della sua ipotesi, di aggiungere fondamento alla pietà, è destina-

¹⁷⁴ Per la descrizione di questi tre tipi di amore, cfr. *ivi*, pp. 20-23.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 24-25 (il corsivo è del testo).

ta a crollare del tutto e proprio a causa del ricorso all'esperienza: Lady Masham smonta Norris attraverso Locke¹⁷⁶.

L'autrice sembra non contraddire il fatto che sia Dio l'unica fonte del nostro bene, ma che Egli lo produca solo ed esclusivamente dal proprio sé. Ciò non vuol dire che non possa farlo, ma solo che sia che riceviamo dalla sua mano ogni bene di cui gioiamo, sia che riconosciamo che questo ci venga dalle creature, cui Dio stesso ha dato il potere di donarci delle sensazioni di piacere, non inficia in nessun modo il fatto che da Dio medesimo riceviamo il fondamento naturale dell'Amore¹⁷⁷. L'errore sta dunque quasi nel complimentarsi con Lui disprezzandone le opere, come si pretende fare amandolo esclusivamente e vietando l'amore per le creature, il quale, in realtà, conduce gli uomini nel modo più naturale possibile a conoscere Dio, ad amarlo e a servirlo. Norris parla quasi per 'incanti non premeditati di un'anima infiammata di devozione'; l'accusa sembra essere quella di entusiasmo, che lo stesso Norris le aveva, a dire il vero, riservato¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Il rapporto tra Norris e Locke era risultato difficile sia dal punto di vista politico, sia da quello filosofico. Esponente dei *tory* il primo e amico intimo di parecchi rappresentanti del partito *whig* il secondo, Locke, nello specifico, aveva dimostrato di non essere il puro empirista che qualcuno voleva far credere, nel suo debito di riflessione sia nei confronti dei neoplatonici di Cambridge, sia di Descartes. Tuttavia, alcune delle sue posizioni risultavano abbastanza distanti da quelle di Norris, che nella sua *Cursory Reflections upon a Book call'd, an Essay concerning Human Understanding* aveva criticato il suo *Saggio sull'intelletto umano*. Come Locke, Norris non accettava l'esistenza delle conoscenze innate, ma opponeva alla trattazione lockeana qualche critica. Innanzitutto che non esiste nessuna ragione del fatto che le verità innate possano essere necessariamente le prime verità conosciute; quindi, in relazione al problema 'Dio', mentre Locke sembrava sostenere che l'idea che ci formiamo del Creatore ci viene dalla sensazione, a suo dire niente di creato poteva rappresentare Dio, perché la sola idea in grado di farlo è suo Figlio, il Verbo divino, il mondo Intelligibile. È Cristo, per Norris, l'idea di Dio e di tutta la creazione. Le difficoltà di Locke nell'esplicitare meglio tali concetti potevano dipendere, secondo l'autore dei *Cursory Reflections*, dal mancato sostegno all'ipotesi della teoria della visione in Dio di eco malebrancheana. In relazione alla questione dell'innatismo, poi, va esplicitato che sia Norris che Malebranche lo avevano rigettato alla maniera di Locke, ma il primo aveva criticato, nello specifico, l'origine sensibile delle nostre idee che stava alla base della dottrina lockeana. Il tutto andava ricompreso, allora, in relazione alla 'sostanza'; per Norris, essa si identificava con l'essenza di una cosa, essendo concepita cioè come suo attributo essenziale; per Locke, era il sostrato sconosciuto delle modificazioni che da sole fanno l'oggetto della nostra percezione [cfr. R. ACWORTH, *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, t. I, op. cit., pp. 299-326; e t. II, pp. 742-747].

¹⁷⁷ C'è, a questo punto, una sottolineatura sul rapporto che lega tra loro la verità e la falsità, che avevamo rintracciato anche nella corrispondenza (cfr. *D*, p. 26).

¹⁷⁸ Sull'attacco di Lady Masham all'entusiasmo, cfr. P. SPRINGBORG, «Astell, Masham, and Locke: religion and politics», op. cit., pp. 118-124.

Va allora spiegato ancor meglio, secondo Lady Masham, che cosa si intenda con il termine 'passioni':

Le Passioni quando sono forti, ragionano secondo una Logica loro propria, non quella della Ragione, che spesso e abbastanza significativamente, capovolgono per soddisfare il loro Scopo. E quando la Religione si trova in questo stato [...] esse possono facilmente prendere occasione da quella, per formare un Sistema completo, solo intelligibile per mezzo del Sentimento, ma non dalla Ragione; del quale, alcuni Teologi Mistici sono forse un esempio¹⁷⁹.

Il fatto che le passioni ragionino, anche se non nello stesso modo della ragione, richiama al senso del rapporto che si instaura tra le prime e la seconda e che sarà espresso da Lady Masham nei poemi con maggiore chiarezza. Qui, in un'ottica più generale, il significato è che Dio, esigendo l'impegno dell'uomo intero, esige altresì quello delle sue regolate passioni. È quello che dovrebbe accadere nella religione, in cui la ricerca ragionevole deve soccorrerle.

Tuttavia, in modo del tutto parallelo, alla nozione di 'religiosità' si affianca, come solitamente in Lady Masham, quella di 'moralità': nella prescrizione di regole di condotta si deve aver cura delle persone cui si parla e regolare i propri discorsi in relazione ad esse, quindi prediligendo la chiarezza ed eliminando tutto ciò che si avvale di metafore e di iperboli. L'attacco sembra essere nuovamente indirizzato a Norris, ma anche a tutto ciò che gli sta dietro, perché ricorrere alle cause occasionali piuttosto che a quelle efficienti è uno stratagemma per non spiegare, in realtà, la natura delle nostre idee e delle nostre percezioni. Dunque l'offensiva è sferrata sul terreno minato che separa Norris e Locke, dove ritorna prepotente l'ironia dell'autrice: i sostenitori di una tale ipotesi (Malebranche, Norris e tutti i loro seguaci) devono avere una vista veramente penetrante se riescono a scoprire che vedendo tutte le cose in Dio si può dare una conoscenza ancora più intima delle nostre idee e delle nostre percezioni; in realtà, sembra, che essi finiscano solo per girare continuamente attorno alla questione, finendo col

¹⁷⁹ D, p. 28.

ritornare solo al punto di partenza e per di più dopo aver sminuito con tale comportamento la saggezza del Creatore, il quale avrebbe, a loro dire, dato vita alle creature come se fossero idoli pagani, con occhi dai quali non vedono ed orecchie con le quali non sentono¹⁸⁰.

La norrisiana distinzione tra amore di benevolenza e amore di desiderio verrebbe allora a fondarsi solo sull'ipotesi delle cause occasionali, non trovando riscontro nella Sacra Scrittura, né su alcun altro principio della ragione. A mancare in essa è la corrispondenza tra religione e razionalità che genera il rischio della superstizione, ovviato invece da Locke nell'identificazione tra il cristianesimo e la ragione. L'attacco a Norris è sferrato perciò nel cuore stesso delle sue pagine, quando egli sostiene che non ci sono creature che si possa amare o desiderare senza frustrare Dio o senza rendersi colpevoli di idolatria¹⁸¹; e che Lady Masham legge come un peccato a desiderare fuoco o cibo come se fossero dei beni per noi, quando risultiamo tormentati dal freddo o dalla fame, quasi che si potesse ricercare un bene senza amarlo o amarlo senza ricercarlo.

Ciò che proprio l'autrice non si spiega è come le parole riescano a far rigettare agli uomini la testimonianza dei loro sensi a tal punto da rendere accettabile l'ipotesi che pretendono stabilire¹⁸²; né l'efficacia del richiamo di Norris alla logica e alla grammatica per cercare di spiegare il senso dato al versetto di Matteo, dato che la Sacra Scrittura si serve di modi di parlare figurati e usuali per far comprendere agli uomini il senso reale di ciò che intende dire e questo significa che non è alla lettera che va intesa. Per rendere valida la propria ipotesi Norris dovrebbe dunque mostrare che la Scrittura, qualche volta, non parla in maniera figurata, ma ciò è una grande presunzione piuttosto che un desiderio sincero di scoprire la verità. Se essa si serve qualche volta delle metafore, perché non dovrebbe farlo anche nel versetto di Matteo, visto che nel linguaggio comune amare *interamente* e con tutto il nostro cuore una persona significa anche amarla *di più*

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 30-31.

¹⁸¹ Per il riferimento alle pagine di Norris, cfr. *ivi*, p. 35.

¹⁸² Lady Masham riporta, nello specifico, proprio le parole di Norris (cfr. *ivi*, pp. 37-38).

rispetto ad un'altra. Basta pensare infatti al contesto dal quale sono state tratte¹⁸³, un ordine donato da un legislatore ad un popolo grossolano e illetterato. Nuovamente ironica Lady Masham in proposito: se Norris ha compreso realmente il senso delle parole di Mosè, è solo a causa della sua mente superiore di cui è debitore a Malebranche; mentre vanno scusati sia gli Israeliti che credettero, non avendo il suo stesso genio speculativo e filosofico basato su quella grande ipotesi, sia lo stesso Mosè, per aver violato le leggi della logica e della grammatica. Per Lady Masham, niente di oscuro c'è quindi in questi due comandamenti, di amare Dio e il prossimo, a patto che non si abbia la mente prevenuta da un'ipotesi che si voglia far quadrare a qualunque prezzo.

È vero che spesso l'uomo insensato ama con ardore, senza considerare se l'oggetto del suo amore lo meriti oppure no; tuttavia, amare ardentemente, con la mente, con l'anima e con il cuore, significa amare giudiziosamente e ragionevolmente così bene tanto quanto farlo con passione¹⁸⁴. La *ratio* non resta dunque esclusa dall'amore, perché ne è parte integrante; e amare Dio si configura come un dovere che la stessa religione ci prescrive e che è allo stesso tempo il medesimo impostoci dalla nostra ragione.

III. 3. 2. L'amore per le creature veicolo per l'amore di Dio

A questo punto l'argomentazione di Lady Masham si fa sottile: se non ci era permesso desiderare alcuna di queste cose, almeno non in qualità di oggetti della nostra carità –, che è quello che sostiene Norris –, perché meritiamo delle così grandi ricompense per tale rinuncia nei confronti di Dio? E ancora: perché il Creatore ci confermerebbe che queste cose sono desiderabili per se stesse, se non ci era permesso di desiderarle fino ad un certo grado?¹⁸⁵ Avevamo già stabilito come per Norris così come non amiamo noi stessi di un amore di desiderio, allo

¹⁸³ «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 5).

¹⁸⁴ Cfr. *D*, p. 44.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 45-46.

stesso modo non dobbiamo amare il nostro prossimo di un tale amore¹⁸⁶; Lady Masham si chiede, nell'argomentare contro tale posizione, se Mosè abbia parlato dunque in qualità di legislatore o di filosofo. Nel primo caso si sarebbe espresso nel senso più facilmente comprensibile per gli Israeliti, come risulta più ovvio; nel secondo, il suo comandamento avrebbe dovuto presupporre la distinzione tra un amore di benevolenza e un amore di desiderio. Tuttavia, in tal senso sarebbe caduto in errore, non chiarendo tutto quello che si può fare legittimamente, ma solo ciò che si è necessariamente obbligati a fare per non mancare al proprio dovere¹⁸⁷. E se anche Mosè si fosse espresso come filosofo, nelle sue parole non va riconosciuto il senso che Norris pretende di leggervi, perché amare il proprio prossimo come se stessi significa che l'Essere e il Ben-essere del nostro prossimo ci devono donare lo stesso piacere del nostro Essere e del nostro Ben-essere.

Ma non è impossibile e allo stesso tempo contraddittorio, si chiede altresì l'autrice, che noi proviamo piacere per ciò che non dobbiamo desiderare; o che non desideriamo ciò che ci reca piacere? Sembra infatti necessario che desideriamo l'Essere del nostro Prossimo e il suo Ben-essere, senza il quale non possiamo affatto amarlo come noi stessi. Questo perché tanto il nostro proprio Essere, quanto il nostro Ben-essere sono per noi un soggetto di desiderio, perché non esiste persona che non desidera per se stessa la continuazione del proprio bene. Ciò significa che non esiste affatto amore senza desiderio o senza benevolenza, perché gli oggetti del nostro amore possono ammettere sia l'uno che l'altra¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Cfr. Lv 19, 13-18: «Non opprimerai il tuo prossimo, né lo spoglierai di ciò che è suo; il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo. Non disprezzerai il sordo, né metterai inciampo davanti al cieco, ma temerai il tuo Dio. Io sono il Signore. Non commetterete ingiustizia in giudizio; non tratterai con parzialità il povero, né userai preferenze verso il potente; ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia. Non andrai in giro a spargere calunnie fra il tuo popolo né coopererai alla morte del tuo prossimo. Io sono il Signore. Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore».

¹⁸⁷ Cfr. *D*, p. 49.

¹⁸⁸ Lady Masham ripete nuovamente come l'amore consista, a suo avviso, in una disposizione o atto della mente che troviamo in noi per qualcosa che ci produce piacere; esso non può essere distinto al suo interno negli atti di augurare e desiderare del bene che sono atti dello spirito differenti, ma solo perché prodotti da differenti oggetti d'amore. La distinzione riguarda dunque gli oggetti, ma non l'essenza (cfr. *ivi*, p. 50).

Qual è dunque la causa principale di guerre e violenze che producono in terra la divisione tra gli uomini? Non certo l'amore; piuttosto il desiderio, sorgente inesauribile di follia, peccato e miseria¹⁸⁹.

E la religione quale rimedio può fornire contro una tale malattia? Forse lo stesso che la ragione ci prescrive: regolare i nostri desideri in relazione alle cose desiderate, badando che corrispondano al loro giusto valore in modo da non rimanerne delusi. Così, eccetto Dio, nessun essere intelligente può essere concepito senza desideri o, per questo stesso motivo, ritenuto colpevole di ciò. La stessa Scrittura ce lo insegna quando con Mosè ci dice:

gioirai, con il levita e con il forestiero che sarà in mezzo a te, di tutto il bene che il Signore tuo Dio avrà dato a te e alla tua famiglia¹⁹⁰.

Il medesimo impegno di Dio per una terra promessa andava in tal senso, secondo Lady Masham, perché gli Israeliti che uscirono dall'Egitto non avrebbero attraversato il deserto se non gli fosse stato permesso di desiderare i beni della terra di Canaan. L'errore e la miseria degli uomini non stanno dunque nel desiderare, ma nella mancata regolazione del desiderio che, anziché sottomettersi alla ragione, finisce col trascinarci nel perseguimento degli oggetti che ci provocano piacere; per questo il miglior rimedio che ragione e religione ci insegnano è la conoscenza di un ardente amore di Dio al di sopra di ogni cosa, che ci distolga da qualsiasi amore eccessivo per le creature¹⁹¹. Sono queste due passioni che non possono sussistere in uno stesso cuore; ma se l'amore di Dio prevale in noi, nessun ostacolo che incontreremo nell'amore potrà minare i fondamenti della nostra casa costruita sulla roccia¹⁹².

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 52, in cui viene riportato un verso di Orazio: *Qui Cupit aut metuit, juvat / illum sic Domus aut res; / Ut lippum pictae Tabulae fomenta / podagram, / Auriculas Citharae collecta / forde dolentes.*

¹⁹⁰ *Dt* 26, 11.

¹⁹¹ Cfr. *D*, pp. 54-55.

¹⁹² I versi riportati in proposito da Lady Masham sono i seguenti: *L'esilio, l'oscura nascita / La servile dipendenza, / Il disprezzo, l'oppressione, / La povertà che si detesta, / La morte, e tutto il resto / Sono dei mali d'opinione* (cit. in *ivi*, p. 55).

L'amore di Dio è dunque da preferirsi, ma non richiede l'esclusività, perché Egli non vuole che la nostra felicità e per raggiungerla non tende tranelli o impone cose impossibili; non è non desiderando, infatti, che si è felici, ma regolando i nostri desideri in relazione agli oggetti, siano essi di interesse personale o eterno. I primi sono stati introdotti in noi dal costume e dall'educazione e cambiano a seconda dei luoghi e dei tempi; si tratta dei bisogni più numerosi¹⁹³ che a volte possono risultare addirittura mali contro natura e in quel caso il nostro dovere consiste non solo nel liberarcene, ma anche nel liberarne gli altri. E nonostante qualche volta nel rapporto con qualche bene di una conseguenza eterna siano da disprezzare, in realtà non dovrebbero esserlo in sé, in quanto non sempre c'è peccato nel soddisfare appetiti che non risultano propriamente naturali, ma eccitati dal costume o dalla educazione; e proprio l'incitamento di Cristo, 'Fate questo e vivrete', è una rassicurazione in tal senso.

Ciò significa che non esiste una casistica che è possibile consultare per stabilire se i nostri desideri sono regolati rettamente oppure no, se non quella che dovremo riuscire a trovare solo in noi stessi. Allo stesso modo, i due grandi doveri che la legge dell'amore ci prescrive si contengono e si supportano l'un l'altro¹⁹⁴; l'invisibilità di Dio, di per sé, non ci condurrebbe, infatti, mai ad amarlo, mentre dalle sue opere possiamo essere condotti sia a conoscerlo, che a desiderarlo. Questa è la conoscenza che le creature ci donano del loro autore invisibile e solo se noi le amiamo potremmo giungere ad amare Dio¹⁹⁵.

¹⁹³ *Queis humana sibi doleat Natura negatis* (cit. in *ivi*, pp. 58-59). L'attacco è ai discepoli di Crisippo, per i quali il dolore non era affatto un male.

¹⁹⁴ I riferimenti evangelici di cui Lady Masham si serve in proposito sono i seguenti: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, perché di tali sacrifici il Signore si compiace» (*Eb* 13, 16); «Egli in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia, e si è assiso alla destra del trono di Dio» (*Eb* 12, 2); «Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore»; «se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi»; «amiamoci gli uni gli altri, [...] chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore»; e ancora: «Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?» (*1 Gv* 4, 20; 4, 12; 4, 7-8; 3, 17).

¹⁹⁵ Cfr. *D*, p. 62. Giovanni ci dice che «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (*1 Gv* 4, 20).

I sostenitori dell'ipotesi delle cause occasionali potrebbero obiettare che l'amore per Dio derivi dal fatto che l'uomo non può essere stato creato per il nulla e che proprio da ciò viene condotto alla conoscenza di un Essere superiore obbligati ad amare cui è debitore dell'esistenza. Tuttavia, l'essere o l'esistenza, considerate puramente in se stesse, sono così lontane dal consistere in un bene che i malvagi preferirebbero perfino rinunciare ad esse, anziché continuare eternamente nello stato in cui si trovano. Ecco perché l'autore del nostro essere non merita il nostro amore se non per il dono di un essere che possiamo amare; e se nessuno degli esseri che ci circondano ci dà piacere, come può darcene il nostro essere che si trova in comunicazione costante con essi? Se invece gli oggetti dai quali siamo circondati ci danno piacere, da ciò deriva l'idea di quell'amore che ci conduce alla scoperta del suo divino Autore. Allo stesso modo, come l'esistenza, nostra e degli altri esseri, ci conduce a quella di una causa più potente di tali effetti, la bellezza delle opere di Dio ci persuade dell'amabilità del loro Creatore, che risulta così l'Essere più degno del nostro amore. Concepire solo un Dio potente non ce lo farebbe amare, ma solo temere e forse odiare, dato che apprendendo dall'esistenza delle creature che esiste un Creatore, è anche perché troviamo qualcosa di amabile in esse che conosciamo che il loro Autore è amabile e impariamo ad amarlo¹⁹⁶.

Ritornando sull'argomento forte di Norris – è Dio che ci procura tali sensazioni piacevoli – Lady Masham si chiede se possiamo saperlo prima di conoscere che esiste un Dio. Ammettiamo che Norris dica il vero; in questo caso non si tratterebbe di un'ipotesi 'naturale' che conosciamo fin dalla culla – come le sensazioni di calore, freddo, fame o sazietà –, perché occorrono altre verità prima di giungere alla validità di una tale proposizione che contiene di per sé molte idee complesse; e finché non riusciamo a scoprirle ameremo necessariamente ciò che ci appare come la causa dei nostri piaceri. Sarebbe Dio stesso, secondo l'argomentazione di Norris, a produrre in noi l'idolatria, perché la sua ipotesi non risulterebbe utile per nessuno finché non se ne sia convinti; e nessuno è ca-

¹⁹⁶ Cfr. *D*, pp. 63-65.

pace di esserlo, se non nel prodursi numerosi delle sensazioni piacevoli che lo hanno persuaso che Dio è l'oggetto più degno del suo amore, conducendolo alla sua esistenza. L'esistenza di Dio non sarebbe cioè un punto di partenza, ma di arrivo, per cui solo quando smetteremo di giudicare dalle apparenze saremo capaci di comprendere che esiste un Essere supremo, invisibile, autore di tutto ciò che ci procura sensazioni piacevoli e per questo necessariamente da amare. Ciò starebbe a significare che prima del XVII secolo tutti gli uomini sono vissuti e morti nell'idolatria e la maggior parte continua a farlo ancora.

L'errore di Norris non sta solo nella pretesa di inculcare, come fosse naturale, la 'sua' ipotesi, ma nel presentarla in quanto vero fondamento del cristianesimo. Nel fatto che non dobbiamo desiderare o amare le Creature – incapaci di essere il nostro bene, e, nonostante la nostra ragione, continuare ad amarle e desiderarle – sta il difetto del peccato originale che di continuo portiamo nel mondo e che ci rende bisognosi di un mediatore giusto tra noi e Dio. La speranza di Lady Masham è che rifiutando un tale principio, peraltro riconosciuto da poche persone, riusciremo a mantenerci buoni cristiani, evitando di cadere in uno scetticismo che farebbe apparire la religione di Cristo, invece che ragionevole come emerge nella Sacra Scrittura, simile ad una dottrina per nulla conforme a tale dettato¹⁹⁷.

Va precisato che l'obiettivo polemico dell'autrice è, nello specifico, la dottrina del peccato originale esposta da Malebranche¹⁹⁸, da rigettare se non per i

¹⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 69-72.

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 72-76; qui Lady Masham riporta le parole con le quali Malebranche si era espresso in proposito nelle *Conversazioni Cristiane*: «Il primo uomo vedeva chiaramente Dio in tutte le cose. Aveva una profonda consapevolezza che i corpi non potevano essere il vero bene per lui, né, in se stessi, renderlo in nessun modo felice o infelice. Era convinto che Dio agisse continuamente in lui, ma questa consapevolezza non era di natura sensibile. Adamo poteva conoscere Dio senza avvertire sensibilmente la sua presenza. Al contrario, percepiva quotidianamente l'azione dei corpi ma non li conosceva. È vero che, come creatura razionale, doveva seguire senza sforzo la luce interiore della ragione piuttosto che i suoi sentimenti, opponendo a una sensazione confusa la conoscenza chiara perché era in grado di fermare senza difficoltà e quando voleva i sentimenti che provava, dato che non conosceva la concupiscenza. Tuttavia, a poco a poco si lasciò trascinare più volentieri dai sensi che dalla parola di Dio, perché le sensazioni che provava erano sempre gradevoli, mentre Dio non lo poteva allattare per mezzo dei piaceri prevenienti che avrebbero diminuito la sua libertà. Voi capite come non sia difficile immaginare che Adamo abbia potuto allontanarsi da Dio, fino a perderlo di vista, per unirsi volontariamente a una creatura e servendosene come occasione per ottenere qualche soddisfazione e confusamente credersi capace di potere renderla felice così come il serpente aveva assicurato alla donna» (CC, IV, p. 76). E ancora egli aggiungeva che dopo Adamo il

molti difetti, almeno per il fatto di non essere né rivelata, né provata, ma solo il risultato di una concatenazione di conseguenze che dipendono dalla supposizione principale secondo la quale 'noi vediamo tutto in Dio'. In tal modo il desiderio che abbiamo per le creature sembra essere la pena del peccato e non l'istituzione della natura, poiché il desiderio che si ha per esse è criminale in conseguenza del fatto che non si tratta di cause efficienti delle nostre sensazioni piacevoli, ma occasionali. La prova di ciò è appunto che 'noi vediamo tutte le cose in Dio': una prova per nulla 'provata' che viene considerata come il fondamento di tutto, ma che in realtà rappresenta, proprio in mancanza di una sua verifica, un rovesciamento dei fondamenti della pietà su cui Malebranche e Norris pretendono di fondare la religione. In realtà, Lady Masham chiarisce che su tale fondamento, peraltro mai prima conosciuto nel mondo, né la religione, né la morale possono essere fondate; per questo è ancor più grave che sia proposta da un uomo del valore di Norris. Il cristianesimo, infatti, è una religione ragionevole e non c'è bisogno di alcuna invenzione umana per dimostrarlo¹⁹⁹.

L'obiettivo di Malebranche era forse, secondo Lady Masham, quello di dare validità alla sua dottrina del peccato originale, come se prima della sua scoperta ciò non avesse la valenza necessaria per servire da fondamento alla religione cristiana. E Norris, sostenendo che Dio sembra chiudere gli occhi di fronte alla nostra ignoranza precedente la consapevolezza riguardo alle creature, dovrebbe spiegare se riusciamo a rinunciare a quanto di idolatrico e sacrilego esiste nel mondo per mezzo delle nostre facoltà naturali o grazie a Gesù Cristo; purtroppo,

genere umano era stato 'infettato' cosicché «non esiste una donna che non abbia nel cervello qualche traccia o un movimento degli spiriti che non la faccia pensare o che la porti a qualcosa di sensibile. Quindi, quando il bambino è stato appena concepito e si trova ancora nel seno della madre, ha le stesse tracce e le stesse emozioni della madre, e in questo stato può conoscere e amare soltanto i corpi» (*ivi*, pp. 78-79). Di conseguenza nascerebbe peccatore, senza che la santità di sua madre possa impedirlo; dato che «L'amore di Dio si trasmette diversamente da come si comunica l'amore per i corpi; poiché la sostanza divina non è di natura sensibile, non esistono tracce nel nostro cervello, che possano rappresentarci Dio e le cose che sono puramente intelligibili. Una donna può immaginare Dio come un uomo vecchio e venerabile: quando essa penserà a Dio, suo figlio penserà ad una persona anziana; se la madre amasse Dio, suo figlio proverà una simpatia per tutte le persone anziane [...]» (*ivi*, p. 79).

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 78.

però, ciò che egli ci dice in proposito non riguarda la vita terrena, ma quella celeste, il che non ci aiuta affatto per il presente.

Norris non si accontenta peraltro di fondare la sua opinione sul comandamento di Matteo, ma utilizza anche altri passaggi della Scrittura. Il primo è costituito dalle parole, ancora di tale apostolo:

Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona²⁰⁰.

Ciò dimostra chiaramente, a detta di Norris, come non possiamo dividere il nostro amore tra Dio e la creatura; e questo non solo per via della nostra stretta e limitata capacità di essere occupati da due oggetti così differenti, ma perché dobbiamo amare solo il nostro vero bene, che può essere uno solo dei due: o Dio o la creatura, in quanto non si può servire Dio e Mammona²⁰¹.

Prima di Norris, obietta Lady Masham, non si intendeva altra cosa con il termine 'Mammona' che le ricchezze; la Sacra Scrittura ci dice, infatti, a proposito di questo passo, che non dobbiamo rendercene schiavi, ma dominare un tale desiderio, regolandolo e sottomettendolo alla ragione prima di esserne sottomessi. Le ricchezze vanno dunque desiderate, ma non al di là del loro giusto valore, altrimenti risulteremmo degli iniqui servitori di Dio, impossibilitati a servire due padroni così opposti. Una mente, piccola o grande che sia, non saprebbe obbedire a due padroni, è vero; ma non è questa la causa dell'impossibilità di servire Dio e Mammona, quanto la contrarietà dei comandamenti dei due padroni. Nonostante la piccola capacità delle nostre menti, possiamo infatti amare Dio e la creatura, se quest'ultimo amore è subordinato al primo; esistono, invero, molte persone che non smettono di amare Dio sinceramente, sebbene continuino ad amare qualcosa nelle creature, perché la Sacra Scrittura ci parla di un grado d'amore che ci rende schiavi di ciò che amiamo e non del divieto di amare altra cosa che Dio a causa

²⁰⁰ Mt 6, 24.

²⁰¹ Per il riferimento specifico alle parole di Norris, cfr. *D*, pp. 84-85.

dell'esigua capacità della nostra mente. Non c'è poi ragione del fatto che finché amiamo le creature che ci danno piacere – visto che amiamo necessariamente tutto ciò che ci produce piacere – un tale amore dovrebbe escludere l'amore di Dio o viceversa, specie perché amando Dio è ancor meno necessario che un tale amore escluda quello per le creature, giacché le amiamo non solo per il piacere che ci procurano, ma anche in considerazione del loro autore, in modo che più amiamo Dio più dobbiamo amare le sue creature.

Tuttavia, Norris non sbaglia solo nel limitare la nostra capacità, ma anche nel riferirsi al bene che può venirci da ciò che amiamo, cui aggiunge l'aggettivo *vero*²⁰². Se per nostro *vero bene* Norris avesse inteso il nostro bene principale, non si sarebbe sbagliato. Tuttavia, non è questo che intende; così dopo aver sostenuto che non possiamo che amare o Dio o la creatura – perché uno di questi due amori escluderebbe l'altro –, e dopo aver stabilito che non dobbiamo amare se non il nostro vero bene – che deve consistere in una sola cosa –, sostiene che tale cosa debba essere o Dio o la creatura. Il difetto di questa ipotesi non sta, secondo Lady Masham, nella conclusione data da Norris, ma nell'asserzione per mezzo della quale vi giunge e cioè che esiste una sola cosa che possa essere il nostro vero bene, anche perché non spiega, altrettanto adeguatamente, la prima delle sue asserzioni, quella per la quale non possiamo amare Dio o la creatura se non su un principio che deve interamente escludere l'amore di uno di questi due oggetti. La stessa esperienza, se Norris si fosse degnato di ascoltarla, gli avrebbe evitato tali errori²⁰³.

Il secondo passaggio ripreso da Lady Masham cui Norris si riferisce è quello contenuto in Giovanni:

Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui²⁰⁴.

²⁰² Se Norris intende con *essere occupata*, in relazione alla nostra mente, qualcosa di diverso da *amare*, questa asserzione non è utile al suo scopo; ma se con *essere occupata*, vuol dire *amare*, non è questo il senso del versetto in questione, *Mt*, 6, 24 (cfr. *D*, pp. 87-89).

²⁰³ L'argomentazione su *Mt* 6, 24 è quella contenuta in *D*, pp. 84-93.

²⁰⁴ *1 Gv* 2, 15.

In esso egli riconosce, ancora una volta, il senso più utile al suo scopo, che cioè non dobbiamo affatto amare il mondo, poiché tutto l'amore del mondo è eccessivo²⁰⁵. La questione sta, secondo Lady Masham, nello stabilire cosa si intenda con la parola 'amore' in tale passo; se si parla cioè di un *amore eccessivo*, come lo intendono i commentatori, o di un *minor grado di amore*, come lo intende Norris. Essa sceglie la prima ipotesi, motivando la sua posizione come già fatto precedentemente: le parole di Norris non possono essere accettate, se non tramite il soccorso della sua medesima ipotesi, che è poi ciò che sostiene egli stesso.

Nel versetto seguente inoltre Giovanni ci spiega anche le ragioni del perché non dovremo amare il mondo né le cose del mondo,

perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno!²⁰⁶

Tutto ciò che è nel mondo e non procede da Dio, ma dalle passioni, è frutto delle vanità e delle follie degli uomini, peccatori e corrotti; ma proprio il mondo non va amato semplicemente perché passa, né considerato come l'ultimo bene di un essere la cui natura è ben più durevole. L'accusa specifica a Norris è anche uno degli errori più comuni dei teologi in genere, che leggono ed usano per le loro riflessioni la Sacra Scrittura, utilizzandone aforismi isolati, staccati dal contesto in cui si trovano posti senza dare peso a ciò che precede e/o segue. Norris cade proprio in un tale errore: sostituisce la spiegazione del versetto 16 di Giovanni con la sua ipotesi delle cause occasionali²⁰⁷.

Lady Masham giunge invece alla conclusione che se la ragione ci permette di godere del piacere dei fiori nei nostri giardini – sebbene gli oggetti di durata così breve non debbano occupare per l'intero suo corso la nostra vita – e se le cose che periscono non possono fissare i desideri di una creatura – la cui durata,

²⁰⁵ Per il riferimento alle pagine specifiche di Norris, cfr. *D*, p. 94.

²⁰⁶ *1 Gv* 2, 16-17.

²⁰⁷ Per il commento a questo secondo versetto, cfr. *D*, pp. 93-99.

grazie alla ragione, non avrà mai fine, come il suo ultimo Bene –, allora niente ci impedisce di guardare a tutto ciò ragionevolmente e con gioia, come se si tratti di doni di Dio, in modo da godere legittimamente del piacere che Egli ci ha dato²⁰⁸.

In un tale passaggio, importante nell'economia di tutto il *Discourse*, è possibile rilevare almeno tre momenti sostanziali, tutti ruotanti attorno al concetto di 'ragione'. Innanzitutto, il ripensamento di una nozione di piacere riletta in una chiave del tutto 'razionale'. È grazie proprio alla ragione, infatti, che ci è permesso godere del piacere dei fiori e delle cose del mondo, seppur di breve durata. Quindi, l'accento ad una sorta di prolungamento dell'esistenza, anch'essa riletta nell'ottica della *ratio*: la sopravvivenza è possibile, o almeno non è fissata, proprio in virtù della ragione. In definitiva, nuovamente il ritorno sul tema di un piacere, per così dire, 'legittimo'; ma con un'aggiunta ulteriore: donatoci da Dio. Ciò permette a Lady Masham di stabilire che è come se al precetto di Giovanni Norris replicasse che non bisogna amare il mondo, poiché tutto ciò che è nel mondo – cioè i piaceri che gli uomini ricercano con tanto ardore, come la concupiscenza della carne, degli occhi e la superbia della vita – non viene da esso, ma dal Padre; il che sarebbe del tutto indegno nei confronti della sua maestà e santità²⁰⁹.

Avviandosi verso la conclusione delle sue pagine, l'autrice pare nuovamente accusare Norris di essere un entusiasta. Se la fantasia ci fa abbandonare ciò che la ragione e la rivelazione ci insegnano chiaramente, al fine di fondare la nostra religione su opinioni incerte, fin dove potremmo arrivare? E ancora: se Malebranche e Norris si arrogano il diritto ad un'operazione di questo tipo, chiunque potrebbe imporre un proprio sistema nello stesso modo, pretendendo di essere creduto e pur non portando nessuna prova a sostegno di ciò che afferma. Ritorna quindi l'accusa a Malebranche rispetto alla sua concezione del peccato originale, divenuta ormai la maggiore preoccupazione del *Discourse*; cui si affianca la necessità di mostrare fermamente che il piacere in sé non è affatto cattivo²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 99.

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

²¹⁰ «Essendo peccatore e in conseguenza indegno di essere ricompensato da sentimenti piacevoli, obbliga Dio in conseguenza delle sue volontà immutabili, di fargli sentire piacere nel termine stesso

Gli uomini, creature ragionevoli e obbligate a vivere seguendo la legge della ragione, spesso si distaccano da essa, offendendo Dio e rovesciando l'ordine del creato nel pretendere di far obbedire chi in realtà dovrebbe comandare e di concedere la facoltà di disporre a chi invece è dato prestare obbedienza. La causa di ciò sta sempre nella sregolatezza delle nostre affezioni, in un disordine frutto della nostra educazione. Al contrario, per Malebranche, i bambini diventano peccatori in virtù dell'unione con le loro madri, essendo dannati ancor prima di nascere. Ciò significa che noi vediamo tutte le cose in Dio, poiché Egli stesso, essendo la sola Causa del piacere che sentiamo, ha diritto al nostro amore esclusivo, dato che ogni amore della creatura è criminale. Tuttavia, Lady Masham ricorda come san Paolo ci assicura in merito al fatto che dove non c'è legge non c'è trasgressione²¹¹. Quindi la considerazione di Malebranche, per cui l'errore risiede in Eva, non trova riscontro in nessun luogo della Sacra Scrittura²¹², in cui al contrario leggiamo che

come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo²¹³.

e che Egli

ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del vangelo²¹⁴.

E ancora che

checegli lo offende» (per il riferimento alle pagine specifiche di Malebranche, cfr. *ivi*, op. cit., pp. 103-104).

²¹¹ *Rm* 4, 15.

²¹² Per il riferimento specifico alle *Conversazioni cristiane* di Malebranche, cfr. *D*, p. 108.

²¹³ *1 Cor* 15, 22.

²¹⁴ *2 Tim* 1, 10.

l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge [...]. Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la legge²¹⁵.

A questo punto la posizione di Lady Masham in materia di religione si fa quanto mai chiara: l'uomo, che dopo la sua disobbedienza conobbe nudità e vergogna, ha ricevuto compassione dal suo Creatore; e sebbene questi abbia stabilito come condizione di salvezza la fede nel suo Figlio a coloro i quali hanno ricevuto la rivelazione, la Sacra Scrittura ci insegna anche che in ogni tempo i giusti hanno vissuto per la loro fede: ecco la «base immutabile di tutta la vera Religione», del «dovere che contiene tutta la Legge Morale», ossia di un obbligo, per nulla arbitrario, ma che emana dalla natura stessa delle cose²¹⁶.

Prima di concludere queste sue pagine Lady Masham analizza ancora altri due passaggi della Sacra Scrittura utilizzati da Norris a sostegno della sua ipotesi in modo del tutto particolare. Il primo,

Gente infedele! Non sapete che amare il mondo è odiare Dio?
Chi dunque vuole essere amico del mondo si rende nemico di Dio²¹⁷,

viene spiegato dal teologo in tali termini: poiché il nostro cuore appartiene così fortemente a Dio, è quasi una specie di adulterio spirituale dividere il nostro amore tra Egli e una qualsiasi delle sue creature. Lady Masham sottolinea, al contrario, che in questo caso Giacomo sembra condannare l'amore sregolato delle creature; e per comprenderlo basta soffermarsi sull'accezione 'amico del mondo', stabilendo come l'adulterio non possa contenere tutto l'amore, ma solo quello cui si è legati ad un'altra persona tramite il matrimonio, visto che una donna può,

²¹⁵ *Rm* 3, 28; 31.

²¹⁶ Cfr. *D*, p. 112.

²¹⁷ *Gc* 4, 4.

senza essere adultera, amare il proprio fratello o il proprio amico, poiché tali amori non sono gli stessi che essa deve a suo marito²¹⁸.

L'ultimo passaggio analizzato da Norris per provare che l'amore per le creature è criminale è ancora uno di san Paolo:

Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo²¹⁹.

In queste righe il teologo sembra dare non solo prova del proprio assunto, ma del medesimo principio su cui egli stesso lo basa: il mondo è morto perché è inattivo, perché non riesce a comunicare alcun sentimento in qualità di causa efficiente. Secondo Lady Masham, il particolare tornaconto di Norris lo faceva concentrare solo su una parte di un versetto, senza rendere giustizia alle parole della Sacra Scrittura; un uomo che arriva a tali conclusioni, secondo l'autrice, non solo non dimostra un reale desiderio di ricerca della verità, ma non sembra nemmeno egli stesso persuaso di ciò che dice. Forse per garantire la sincerità di Norris dobbiamo realmente credere che sia persuaso di ciò che afferma; ma anche il senso comune, senza bisogno di andare a scomodare i commentatori, ci convincerebbe che le cose non stanno come egli dice²²⁰.

Se la religione non ne fosse intaccata, potremmo dunque sorvolare su tali questioni; ma poiché al contrario Norris pretende di basare su di esse proprio il cristianesimo, come fa Malebranche, è necessario impegnarsi al fine di evitare gravi danni alla cristianità, all'interno della quale esse stesse sembrano introdurre un certo linguaggio di devozione che parrebbe generare una specie di insensibilità per la religione medesima. Ecco così svelato un nuovo dichiarato obiettivo polemico di Lady Masham: i monasteri e gli eremitaggi.

²¹⁸ Per il commento a questo versetto della *Lettera di Giacomo*, cfr. *D*, pp. 114-115. Per quanto riguarda invece la distinzione relativa all'amore per fratelli, figli e mariti, Lady Masham sostiene si *abbia* amore per il proprio fratello e figlio, mentre si *debba* amare il proprio marito. Le locuzioni utilizzate sono *may love* e *love that is due* (cfr. *ivi*, p. 116).

²¹⁹ *Gal* 6, 14.

²²⁰ Per il commento a questo versetto, cfr. *D*, pp. 116-118.

Si tratta di luoghi di ritiro resi non solo leciti, ma soprattutto necessari in base all'ipotesi di Malebranche; poiché se è vero, come egli dice, che l'uomo è obbligato a non avere alcun amore per le creature, allora farebbe davvero meglio a rinunciare al mondo e a ritirarsi nei boschi, non potendo vivere costantemente diviso tra il commercio del creato e il dovere di amare Dio. Perciò Lady Masham sembra acutamente riconoscere una differenza sostanziale tra il pensiero di Norris e quello del padre dell'occasionalismo: il primo stabilisce una distinzione tra i movimenti dell'anima e quelli del corpo, il secondo pare non riconoscerla, per questo incita ad abbandonare il mondo²²¹.

Non possiamo fare a meno di ricondurre tale polemica, anche se non esiste in merito nessun riferimento nel *Discourse*, a quell'opera della Astell che proponeva la soluzione per le donne di un ritiro dal mondo finalizzato al perseguimento dello studio e della preghiera. Per la lady di Oates, al contrario, niente può risultare più disonorevole per la religione cristiana che credere nell'incapacità degli uomini a vivere in società, cosicché per amore di Cristo non solo si debba diventare folli, ma anche cessare di essere uomini. Per convincersi che non è così, basta pensare alla predicazione di Giovanni, nonché all'esempio dello stesso Gesù Cristo, che non si stancava di predicare la virtù come beneficio della società e che faceva ripetere a Lady Masham che

non c'è nulla di più evidente se non che l'Umanità è stata creata per una Vita Sociale. Dire che la Religione ci rende inadatti a questa, è rimproverare la Saggezza di Dio nella maniera più altezzosa possibile, E rappresentare la Religione come la cosa più malvagia nel Mondo, dissolvente le Società²²².

C'è da auspicarsi, allora, che l'opinione di Malebranche non venga a prevalere, dato che la falsità della sua ipotesi si manifesta anche in questo suo annientare gli obblighi verso una vita sociale.

²²¹ È l'argomentazione di Malebranche riportata da Lady Masham (cfr. *ivi*, pp. 120-122).

²²² *Ivi*, p. 123.

Lady Masham non nega che qualche volta il ritiro dal mondo possa risultare utile, per non dire necessario, perché le menti occupate incessantemente dagli affari della vita devono riuscire a trovare un po' di tempo per poter riflettere su se stesse al fine di non mescolare troppo la propria mente con quella del mondo. Tuttavia, se per ovviare a questo inconveniente ci si gettasse in quello opposto – e cioè nella completa rinuncia di ogni commercio o conversazione con gli uomini in attesa, parafrasando Malebranche, di un'eternità nei deserti –, si finirebbe per peggiorare comunque la nostra condizione, tralasciando di realizzare il disegno della creazione: fare del bene e soprattutto farlo agli altri uomini. Chi, anche se poco, conosce i monasteri e le case religiose, sa che non servono ad altro che ad attirare persone scontente e devote nella speranza di una felicità immaginaria, perché fra le loro mura c'è più orgoglio, malizia e cospirazione che al di fuori di esse. La conclusione di Lady Masham su tutto il *Discourse* è, quindi, un inno alla moderazione: le nostre nature sono talmente adattate alla mediocrità che in tutte le cose, appena ci è possibile, finiamo con l'eccedere in un senso o nell'altro:

Sempre in Compagnia, o sempre in Solitudine, siamo Pericolosi: E così sono tutti gli altri Estremi²²³.

III. 4.

Poetica, filosofia e morale: dalla metafisica alla mistica

Nonostante il suo *Discourse*, la personalità di Lady Masham sembra venire ricordata soprattutto per alcune riflessioni sul tema dell'educazione, più che in relazione alle questioni teologico-razionali sull'amore. Rivelatrice in tal senso è

²²³ *Ivi*, p. 126.

l'opera pubblicata nel 1705 – ma che alcuni fanno risalire al 1694, al 1702 o al 1703²²⁴ – gli *Occasional Thoughts in reference to a Vertuous or Christian Life*²²⁵. Sarà proprio in queste pagine, infatti, che risulterà palese la forte unione con la filosofia di Locke²²⁶.

La protesta veemente di Damaris in quest'opera sembra riguardare il grado di educazione concesso alle donne; una sorta di 'insufficienza' che non solo non consente loro di educare al meglio i propri figli, ma finisce per condurle, insieme ad essi, verso l'empietà. È per questo stesso motivo che i più, di fronte al cristianesimo, credono di dover fare i conti con semplici e meccaniche ripetizioni o, più gravemente, con l'abitudine; al contrario, tale religione sembra pretendere, e allo stesso tempo quasi 'generare', una comprensione razionale che permette soprattutto al sesso femminile, ma non solo, di difendere la propria fede dai dubbi del mondo.

Il panorama del tempo mostra a Lady Masham come non solo le donne non fossero incoraggiate nella ricerca intellettuale, ma rimanessero escluse dall'educazione, soprattutto a causa dei loro impegni nei divertimenti della società, in cui la frivolezza veniva di certo preferita all'istruzione²²⁷. La sua formazione rappresentava, quindi, un caso particolare; l'incoraggiamento da parte del padre prima e di Locke e Leibniz poi era frutto probabilmente anche di una certa predisposizione di spirito. Tuttavia la realtà comune era ben diversa e le opinioni della maggior parte delle donne non erano altro che il riflesso di quelle degli uomini, spesso perfino meno istruiti delle donne stesse, abituati a percorrere la strada delle opinioni tradizionali più che quella della ragione²²⁸.

²²⁴ Cfr. A. WALLAS, «Locke's friend, Lady Masham», op. cit., p. 96, J. G. BUICKEROOD, «Masham, Damaris (1658-1708)», op. cit., p. 560 e J. BROAD, «Damaris Masham», op. cit., p. 136.

²²⁵ Numerosi sono i riferimenti relativi agli *Occasional Thoughts* e chiunque si è occupato di Lady Masham ha necessariamente fatto i conti con questa sua opera, più che con il *Discourse*. Tuttavia, ci limitiamo a segnalare i due studi più sistematici relativi a tali pagine: J. G. BUICKEROOD (a cura di), *The philosophical works of Damaris, Lady Masham*, op. cit., pp. XXXV-XLIV; G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit. pp. 170-185.

²²⁶ Cfr. S. O'DONNELL, «"My Idea in Your Mind": John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 28.

²²⁷ Cfr. *OT*, p. 151.

²²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

La proposta di Lady Masham in tal senso consisteva in un uso del politico volto a combattere immoralità e profanità, dunque in una cooperazione tra morale e religione attuata proprio per mezzo dell'educazione²²⁹. Il risvolto importante della questione sembrava, infatti, proprio l'applicazione della questione in ottica morale; come esiste cioè un diverso modo di educare, così vi è un doppio 'standard di moralità', che si esprime principalmente nella delineazione di una particolare 'virtù' che nel caso delle donne coincide con la castità:

L'altra cosa che immagino falsa [...] è l'insinuazione in esse [nelle donne] di una certa Nozione di Onore come se l'elogio degli Uomini dovesse essere il Supremo Oggetto dei loro Desideri, e il Motivo maggiore per la loro Virtù. *Un termine* che quando viene applicato alle Donne, è raramente designato, da qualche Persona, per significare qualcosa che non sia la singola Virtù della Castità; [...] la *Castità* è così essenziale, ma separatamente, una così piccola parte del Merito di una Bella Mente, che è meglio paragonabile alla Salute, o alla Gioventù, nel Corpo, che ha soltanto una piccola Attrazione, ma senza la quale tutte le altre Bellezze non hanno Valore²³⁰.

Un tale rilievo finisce per non dare importanza ad altre virtù e a generare il vizio di vanità. La soluzione starebbe nel considerarla non prerogativa di un solo sesso, ma di entrambi²³¹.

Le pagine di Lady Masham finivano così per concentrarsi non solo sul rapporto tra la virtù e la religione, né semplicemente sul desiderio di un'istruzione per entrambi i sessi, ma anche su una denuncia dell'ateismo, sulla centralità della ragione, intesa come unica guida donataci da Dio, e su quella della volontà divina. Il rapporto intercorrente tra la ragione e la natura portava così Lady Masham ad interrogarsi anche su quello tra l'obbligo morale e il desiderio di felicità; dunque del piacere e del dolore. Ragione e rivelazione apparivano al-

²²⁹ Già nella sua corrispondenza Lady Masham aveva criticato il mondo politico e religioso del suo tempo (cfr. *LM to Locke, 7 April [1688]*, III, 1040, p. 432). Proprio su una lettura politica dello scambio Astell-Masham-Locke, cfr. P. SPRINGBORG, «Astell, Masham, and Locke: religion and politics», op. cit., pp. 118-124.

²³⁰ *OT*, p. 21 (il corsivo è del testo).

²³¹ Cfr. *ivi*, pp. 154-155.

lora come la possibilità di ricomprensione di un errato rapporto che produceva un difetto soprattutto nell'ambito delle passioni. In tal modo la virtù non si situava nella semplice osservanza delle regole, così come la religione non si identificava con la ripetizione mnemonica del catechismo:

virtù morale e scelta religiosa richiedono entrambe un preciso (e responsabile) impiego di intelligenza²³².

Questo voleva dire riconoscere soprattutto i meriti del cristianesimo, rilevando un'ignoranza nella religione che poteva essere superata proprio a partire da un impegno maggiore delle donne, più che degli uomini. In tal senso, la conoscenza e il dovere diventavano prerogativa di una moralità sempre più legata alla *religio*.

Un po' diverso il panorama prospettato nei poemi²³³, dove si 'respirano' soprattutto preoccupazioni e turbamenti personali che nella primavera del 1682 avevano segnato la vita di Damaris: l'angoscia dovuta all'accentuarsi della miopia, l'inquietudine di vivere, il senso della morte, della vanità dell'esistenza e una certa melanconia. E se il trattato sull'educazione risentiva soprattutto della riflessione lockeana, i poemi si caratterizzavano invece per uno sforzo indirizzato verso un tipo di etica stoica che non dimenticasse il nesso forte con l'indirizzo filosofico prospettato dai neoplatonici²³⁴.

Si trattava di tre componimenti che mantenevano un indirizzo comune, arricchendosi nel passaggio dall'uno all'altro. Nel primo, l'autrice si scagliava contro la negatività della condizione umana e lo faceva per mezzo dell'analisi della morte e dell'ambizione. L'immagine era quella dell'uomo errante alla ricer-

²³² *Ivi*, p. 96.

²³³ Questi poemi sono tutti riportati nelle pagine di L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., pp. 199-209. Alcuni, o parti di essi, sono stati pubblicati anche in S. O'DONNELL, «'My Idea in Your Mind': John Locke and Damaris Cudworth Masham», op. cit., p. 36 e in G. GREER - S. HASTINGS - J. MEDOFF - M. SANSONE, «Damaris, Lady Masham», op. cit., pp. 318-322.

²³⁴ Per tale giudizio, cfr. L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 184. Per quanto concerne il legame tra poetica e filosofia neoplatonica in Damaris, cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 735. Per uno studio specifico sulla 'poetica' di Lady Masham, cfr. M. J. M. EZELL, «'Household Affaires are the Opium of the Soul': Damaris Masham and the Necessity of Women's Poetry», op. cit., pp. 49-65.

ca della felicità che risiede nella mente, ma che egli, non conoscendo, cerca chissà dove sulla terra; mentre l'obiettivo era una costanza nei desideri e la speranza di una grazia per i viventi. Non mancavano, poi, riferimenti forti ai temi relativi alla ragione e all'amicizia che, legate a quello della condizione dell'anima, finivano per produrre un parallelo con l'immortalità.

Anche il secondo poema s'incentrava sul rapporto anima-morte e lo faceva stabilendo nuovamente la vanità della vita terrena e rintracciando positività e negatività della condizione mortale. La 'distinzione' uomo-donna si analizzava così proprio a partire dal concetto di anima: nessuna diversità esiste tra i sessi, perché nessuna ve n'è tra le anime. Veniva aperto quindi un fronte verso la via della mistica e quindi della sottomissione dell'anima a Dio, riprendendo, allo stesso tempo, un'identificazione dell'amicizia con l'anima nell'immagine dell'immortalità.

L'ultimo poema teneva insieme tutte queste suggestioni e lo faceva concentrando *Upon the former and present state of the Soule*. Si trattava del componimento che più degli altri riusciva a mantenere forte l'intreccio tra stoicismo e neoplatonismo²³⁵. Così l'accento veniva posto soprattutto sul nesso ragione-passioni, quindi sul tema della gloria e su quello del peccato originale. La separazione tra l'ambito razionale e quello passionale non risultava in fondo propriamente tale, perché l'autrice si rendeva conto del fatto che fosse la ragione a non seguire giustamente se stessa a tal punto da comprendere che non esiste separazione possibile dalle passioni. Il difetto risiedeva probabilmente nella prima e non come in realtà spesso si credeva nelle seconde. Veniva fuori così quel tema della volontà che finiva con l'opporci proprio alla ragione stessa, mentre l'uomo diventava ciò non era mai stato considerato da Dio, cioè uno schiavo. La soluzione a tale condizione non stava per Lady Masham nello scagliarsi contro il Creatore, ma nell'imparare a convivere con la propria anima prigioniera, il cui solo potere in terra rimaneva quello della fede, fondata ancora una volta su una scelta

²³⁵ Cfr. L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 185.

dalla quale era impossibile prescindere.

Se esiste un merito superiore ad altri per qualificare gli *Occasional Thoughts* e tali componimenti stava dunque proprio nel tentativo di legare insieme tutte queste suggestioni che si muovevano tra poetica, metafisica, filosofia, morale e religione²³⁶.

III. 4. 1. *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*

I *Pensieri occasionali sulla vita virtuosa o cristiana* potrebbero benissimo rappresentare, stando anche all'accenno presente nella loro Prefazione, un particolare *resumé* delle discussioni avvenute nel salotto di Oates²³⁷. I temi centrali? Il vizio, l'immoralità, l'educazione, l'istruzione e la virtù, in un percorso quasi circolare per il quale la conclusione rappresenta altresì la soluzione del problema inizialmente posto²³⁸.

Se fino al 1682 Lady Masham e Locke erano impegnati a discutere di entusiasmo, negli anni successivi avrebbero approfondito senza dubbio il problema della tolleranza religiosa, data la pubblicazione nel 1685 dell'epistola lockeana sull'argomento. Non ci sono riferimenti sostanziali nella corrispondenza fra i due che attestino uno scambio di vedute su una tale questione che forse li impegnò maggiormente nelle discussioni del salotto di Oates. Prima di soffermarci sugli *Occasional Thoughts* è allora il caso di delineare brevemente i termini di una tale problema che a sprazzi si riverbererà nelle pagine dello scritto di Lady Masham.

²³⁶ Cfr. *ivi*, p. 185. E poco prima veniva stabilito: «L'opera poetica di Lady Masham fa propri e condivide le tematiche e il linguaggio metaforico della letteratura metafisica e mistica che, tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, ebbe esponenti di rilievo in particolare in Inghilterra. Come i poeti metafisici contemporanei, l'autrice affida alle metafore dell'amore, della luce, del sole, dell'avvicinarsi delle stagioni e della illuminazione interiore la descrizione del rapporto tra l'anima e il corpo, evoca la preesistenza e la perfezione dell'anima prima della sua unione con il corpo, descrive l'anelito dell'anima immortale a ritornare in uno stato di incorruttibilità e perfezione dopo la morte o attraverso la metempsicosi».

²³⁷ Cfr. *OT*, *Preface*, A 2-3. È il riferimento che in apertura dell'opera sarà conferito alla *conversazione razionale* (cfr. *ivi*, p. 1).

²³⁸ Nello specifico la retta Istruzione riferita alla virtù rappresenta l'unità di principi buoni e di abitudini antiche in una commistione per la quale gli uni sono insufficienti senza le altre (cfr. *ivi*, *Preface*, A 4-6).

La riflessione di Locke relativa alla religione sembra infatti dispiegarsi a partire proprio dal discorso etico sulla tolleranza, facendo sì che la funzione della razionalità entri costitutivamente nel percorso del credente. La scansione della riflessione lockeana sulla tolleranza si avvale essenzialmente dei differenti momenti della sua esistenza dai quali sorsero i tre scritti sull'argomento: il *Saggio sulla tolleranza* del 1667, l'*Epistola* del 1685 e la *Ragionevolezza del Cristianesimo* del 1695. Nel primo Locke 'stabilisce' i limiti delle competenze del potere statale in materia di religione, così come sul piano filosofico; nella seconda la distinzione tra Stato e Chiesa si fa sempre più netta e compiuta e l'idea di tolleranza viene ad essere esclusa per i cattolici e gli atei; nella terza il nucleo teorico fondamentale si concentra sul rapporto tra religione e ragione: rivelazione e razionalità vanno di pari passo nel cristianesimo e nell'idea di tolleranza più che in qualsiasi altra cosa si esprime la sua ragionevolezza. Ecco perché non deve essere il fanatismo a guidare la fede, ma la forza di ogni argomento razionale.

Ai vizi, e nello specifico alla superbia e al proprio piacere, Locke oppone un concetto di carità che si situa al centro dell'idea di cristianità²³⁹; così se da un lato la prerogativa della fede cristiana viene a delinearsi come l'impegno ad estirpare tali mali, dall'altro si opera una commistione profonda tra carità, amore e benevolenza²⁴⁰. È qui che entra in campo la questione circa la tolleranza, in uno stretto legame tra religione e morale²⁴¹. L'idea di fondo sembra essere quella della separazione tra Chiesa e Stato, interesse sociale e civile e quello della religione, in cui alle prerogative della prima sembrano legarsi da un lato una sorta di dimensione volontaria della *religio*, dall'altro la considerazione per la quale essa non debba imporre leggi proprie stabilite dagli uomini come se fossero leggi divine, ma solo esortare, ammonire e consigliare²⁴². La prerogativa essenziale in fatto di

²³⁹ «Se infatti dobbiamo dar retta al Vangelo e agli apostoli, nessuno può essere cristiano senza carità e senza la fede che opera attraverso l'amore, non con la forza» (cfr. *LST*, p. 5). Anche nel *Saggio sulla tolleranza* c'è un accenno di questo tipo: «La forza non può padroneggiare le credenze degli uomini né piantarne di nuove nei loro petti» (*SST*, p. 87).

²⁴⁰ *LST*, p. 7.

²⁴¹ «La tolleranza di quelli che hanno opinioni religiose diverse è così consona al Vangelo e alla ragione, che sembra mostruoso che gli uomini siano ciechi in una luce così chiara» (*ivi*, p. 8).

²⁴² Cfr. *ivi*, p. 15.

religione è dunque la libertà degli uomini, quella libertà di coscienza di cui Locke aveva già parlato nell'incipit del suo *Saggio*²⁴³, in cui alla delineazione di una sorta di 'diritto alla tolleranza' assoluto ed universale, rintracciato solo nelle opinioni speculative e nel culto divino²⁴⁴, seguiva la dimensione di una fede 'particolare' che diventava fondamento della moralità²⁴⁵.

Sulla scia di una tale riflessione che aveva profondamente fatto propria, Lady Masham sembra soffermarsi dapprima sulla convinzione radicale per cui passioni e appetiti sono causati dalle sfortune dell'umanità, quindi sulla consapevolezza che i pensieri vengano determinati proprio da quelli, riuscendo a rappresentare, a partire da essi, una certa 'nuova materia' di indagine²⁴⁶. Si tratta dell'indirizzo di pensiero di tutto un secolo – precedentemente notato anche in ambito francese – che aveva fatto della discussione circa il tema delle passioni una valida rappresentazione di quello della conoscenza in chiave tutta etica. Irregolare da un punto di vista morale, un indirizzo basato sulle passioni appariva allo stesso tempo profondamente legato ad un ambito di tipo religioso, in cui l'origine di tanti peccati sembrava risiedere proprio nelle considerazioni incerte formate in relazione al campo della morale.

Il soggetto umano – bisognoso tanto di una ricostruzione etica, quanto di un approdo religioso – viene rappresentato in queste pagine accomunato ad una dimensione di tipo statale, in un sottile legame che tiene insieme morale, religione e politica; ma in cui il riferimento essenziale rimane sempre la nozione di peccato, data l'impossibilità per la virtù, senza le libertà religiose e civili, di sussistere in qualunque popolo²⁴⁷. L'intento di Damaris si configura così come un utilizzo del politico per combattere immoralità e profanità, cioè morale e religione²⁴⁸; e

²⁴³ Cfr. *SST*, p. 63.

²⁴⁴ «Il culto religioso è l'omaggio che rendo a quel Dio che adoro in un modo che io ritengo accettabile a lui, ed è perciò un'azione o una relazione che sussiste soltanto tra Dio e me» (*ivi*, p. 67).

²⁴⁵ «[...] che la credenza in una divinità non deve essere annoverata tra le opinioni puramente speculative: essa è il fondamento di tutta la moralità e influenza totalmente vita e azioni degli uomini, e senza di essa un uomo deve essere considerato alla stregua di una delle più pericolose specie di animali selvatici, cioè incapace di qualsiasi forma di società» (*ivi*, p. 69).

²⁴⁶ Cfr. *OT*, pp. 2-3.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 5.

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 6-7.

ciò per mezzo dello 'strumento' educativo, unico modo per rendere il popolo virtuoso tanto in campo etico, quanto in campo religioso.

L'accento forte posto sull'educazione non poteva non far intervenire Lady Masham su quella

omissione rispetto ad un sesso [...] attribuita quasi come una colpa²⁴⁹.

È la particolare riflessione del tempo in cui si cominciava ad intravedere una certa partecipazione femminile sul palcoscenico culturale che sarebbe poi culminata in una presenza più che mai attiva. Tuttavia l'intento dell'autrice sembrava andare ben oltre, concentrandosi essenzialmente sul carattere intrinseco della virtù, di quella virtù *solida* che non nasce certo dall'innocenza né consiste in una parziale pratica delle azioni lodevoli, ma risulta

per la sua estensione [...] uguale alla nostra libertà di Azione; e [...] il Principio più attivo della mente²⁵⁰.

Si trattava, crediamo, del tentativo di legare insieme, pur mantenendone le rispettive specificità, morale e religione, facendo della virtù il risultato del desiderio umano di obbedire alle leggi di Dio. Il problema consisteva allora nel non riuscire, all'interno del percorso educativo, a 'convincere' della verità della virtù, il cui difetto starebbe nella mancanza di una certa 'conoscenza' da parte degli educatori. Tale mancanza è appunto quella della religione,

il solo sufficiente fondamento o il solido supporto della Virtù, per la Fede in un Superiore, Onnipotente Essere, che esamina le nostre Azioni, e che potrà di conseguenza Ricompensare o Punire, è in tutti i Timori dell'Uomo il più insolito, e in verità il solo stabile e

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 7-8. Qui l'autrice prosegue sostenendo come ci sia tanto delle madri nella formazione dei propri figli da influenzare l'intero orientamento del loro intelletto per l'intera esistenza, specie per ciò che riguarda nello specifico 'inclinazioni e passioni'.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 11.

irresistibile Argomento per sottomettere i nostri Desideri ad una costante Regolamentazione, ciò in cui la Virtù deve consistere²⁵¹.

Un indirizzo di virtù che non passi da un impiego della *religio* pare non essere possibile; e ciò richiama probabilmente anche all'aspetto del politico di cui si parlava prima. L'anello mancante è, in tal senso, un insegnamento di religione originaria, quella fondata sui Vangeli, che parte dalla rivelazione e non risente delle mode del tempo e degli uomini. È una religione razionale quella a cui pensa Lady Masham, ma alla quale fa da contrappeso una certa mancanza di principi che non vengono insegnati perché dati per scontati e che in realtà rappresentano i fondamenti non solo della religione in sé, ma della costruzione razionale di un sé che passa attraverso la religione stessa.

La distanza che separa la fede dalla ragione sembra non essere plausibile in una visione di questo tipo; mentre la consapevolezza di una religione nella costruzione della mente dei giovani dovrebbe rappresentare non una prerogativa per un solo sesso, ma per entrambi. In tal modo, non solo le donne non soffrirebbero per non poter correggere la propria ignoranza durante la loro infanzia, come è possibile per gli uomini; ma svilupperebbero altresì una certa pratica dell'onore, uno tra i maggiori motivi di rivendicazione della propria virtù²⁵². Questo perché la virtù principale è, paradossalmente, un desiderio: quello di sentirsi approvati da Dio; mentre il principio opposto è considerare come fine primario la stima dell'uomo²⁵³. Sono i due amori della tradizione, quelli che veicolano una forma di conoscenza che parte dalla passione amorosa – paradosso desiderante e virtuoso allo stesso tempo – e che Lady Masham sembra declinare secondo una nozione di *gloria* legata al concetto di *castità*, in cui ciò che conta su tutto è, ancora una volta, il riferimento al Creatore, perché l'obbedienza alla legge

²⁵¹ *Ivi*, pp. 14-15.

²⁵² Cfr. *ivi*, pp. 21-22. Qui il riferimento maggiore è alla castità, ripreso anche a p. 154.

²⁵³ Cfr. *ivi*, p. 23.

di Dio, un razionale timore e il desiderio che abbiamo di essere approvati da Lui rappresentano l'unico principio che deve guidarci in ogni cosa²⁵⁴.

Tuttavia la natura umana ci porta ad andare alla ricerca di una sorta di mediazione anche in un tale principio, apparentemente difficile da seguire in modo assoluto. Si tratta della tendenza di compiacere Dio – secondo Damaris – «a buon mercato»²⁵⁵, cercando di mantenere comunque fissi nella propria esistenza l'utilizzo di appetiti ed affezioni, senza giudicare quanto la loro presenza risulti difficile nella costituzione di una certa moralità. Il nemico dichiarato – peraltro quello di tutto un secolo – è lo scetticismo, una malattia, insieme all'infedeltà, dalle cause e dai risultati numerosi, ma con due maggiormente deleteri: la negligenza degli educatori in materia di religione²⁵⁶ e l'ateismo, un nonsenso per cui un ateo appare più come colui che vorrebbe esserlo che non come colui che lo è realmente²⁵⁷. Ciò rappresenta quasi un impossibile ateismo, almeno in una forma assoluta, in virtù di un rapportarsi al religioso che non lo nega, ma, paradossalmente, proprio mettendolo in campo come altro, lo assume inconsciamente come quel reale che reputa impossibile. L'anello mancante in un tale percorso è ovviamente la ragione, l'unica guida delle creature razionali che riuscirebbe a condurre l'uomo nel suo credo, cioè nella sua religione, visto che si tratta di una guida che Dio stesso ci ha dato²⁵⁸; e il cui compito consiste nell'interrogarsi sull'esistenza di una rivelazione divina – andando incontro anche alla possibilità di una certa sua non-verità –, o nel chiedere ragione proprio ad una tale rivelazione – che in tal senso risulterebbe contraria alla ragione stessa²⁵⁹.

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 27.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 30-31. Il riferimento è all'esistenza dei cosiddetti *Enthusiastick Atheists* (Atei Entusiasti), i quali negano l'esistenza di un Dio invisibile solo perchè non lo percepiscono con i propri sensi. Un riferimento ulteriore e specifico all'entusiasta è possibile rintracciarlo anche a p. 37.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 32.

²⁵⁹ «poiché non una prova più forte può esserci stata della Verità di una qualche Rivelazione se non l'Evidenza della nostra Ragione che c'è una Rivelazione» (*ivi*, p. 35).

L'analisi di Damaris a questo punto si concentra in particolare sul cristianesimo, bisognoso più che mai di scrollarsi di dosso una certa rappresentazione relativa ai propri insegnamenti e contraria alla razionalità umana, nonché una credenza che non riconosca in sé il senso della verità o di *una* verità. Un tale indirizzo ha finito col portare allo scetticismo e all'ateismo assoluto di cui si parlava prima, anziché, come Damaris si sarebbe auspicata, ad una disposizione verso un'ulteriore ricerca sul suo interrogativo di fondo²⁶⁰; il difetto sembra consistere, allora, anche in questo caso, nell'educazione tanto dannosa e irrazionale, quanto manchevole²⁶¹. Per questo l'attenzione va posta sulla disamina delle Sacre Scritture intesa come una sorta di dovere, purtroppo non insegnato, nella formazione del cristiano, in cui l'errore consisterebbe in uno studio precedente la convinzione di una sua rappresentazione in quanto rivelazione divina. Studiare la Sacra Scrittura senza credere che essa rappresenti non un insieme di insegnamenti, ma la rivelazione stessa, non ha senso. Per questo due cose risultano necessarie al credente perché faccia della propria convinzione razionale, in materia di certezza della religione cristiana, l'essenza della religione stessa: l'assunto della garanzia dell'autorità divina delle e nelle Sacre Scritture e la libertà nell'esaminarle²⁶². Sono i temi di tutto un panorama di riferimento dell'Europa del tempo: quella che si era mossa a partire dal Concilio di Trento passando per la Riforma e la Contro-riforma, dalla Germania all'Olanda, dalla Svizzera all'Italia, dalla Francia all'Inghilterra.

Il cruccio di Lady Masham è rappresentato dal fatto che nonostante razionalità e religione debbano andare di pari passo nell'educazione non è quasi mai così e il percorso della seconda, in special modo di quella cristiana, va configurandosi come profondamente slegato dall'ambito proprio della prima. C'è bi-

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 36.

²⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 37-42. Vengono poi, nelle pagine seguenti, ulteriormente elencati i difetti degli educatori che ai dubbi della fede rispondono con un giudizio etico senza fornire spiegazioni teoretiche in merito; il che ha portato ad una doppia deficienza in ambito religioso: di coraggio e virtù. Lady Masham sottolinea, invece, come certi dubbi andrebbero rimossi per mezzo di argomenti che possono essere compresi dai bambini.

²⁶² Cfr. *ivi*, p. 45.

sogno dunque di comprendere la religione mediante la *Religione rivelata*²⁶³, perché l'esperienza ci fa vedere che la Luce Naturale, non assistita dalla Rivelazione, risulta del tutto insufficiente per i fini della Religione Naturale²⁶⁴.

Il cristianesimo contro cui Damaris si scaglia è quello che ha volutamente dimenticato il dettato morale, che pensa per mezzo della sola rivelazione di poter fare a meno della luce naturale e non comprende come si tratti di due doni che Dio stesso ci ha dato. È un colpo a quell'entusiasmo che avevamo visto occuparla prepotentemente nelle discussioni con Locke. Il vero disegno del cristianesimo è invece quello di rafforzare la religione naturale – sinonimo di moralità – e farlo a partire dalla considerazione del vizio che rende ragione e verità dell'uomo in quanto tale²⁶⁵. Si tratta di un percorso gnoseologico che si muove da uno stato naturale ad un passaggio al *sensu* e alla *riflessione*, gradini intermedi di quella conoscenza suprema della prima Causa rappresentata da un Essere intelligente, sapiente e onnipotente, tuttavia impossibile da concepire. È il tema della conoscenza del Creatore per mezzo dei suoi attributi: potenza, sapienza e amore²⁶⁶; il cui risultato è una forma di conoscenza data all'uomo da Dio, dipendente dalla volontà divina e pretendente un'analisi della natura di tutte quelle cose che si pongono in stretta relazione con le nostre azioni; che utilizza, insomma, tanto i termini di *sensazione* e *riflessione* di lockeana memoria, quanto quella che Damaris definisce «percezione di remote o distanti verità»²⁶⁷.

L'elogio torna allora alla ragione, il dono preferibile, ciò che distingue gli uomini dai bruti²⁶⁸, ma cui si affianca l'importanza della volontà divina. Si tratta di una rappresentazione ulteriore degli attributi di Dio che non deve essere concepita come separata dal Creatore, ma come il risultato più compiuto di potenza, saggezza e benevolenza divine²⁶⁹. Convinzione, questa, che deriva dal tema della *libertà di azione*, interpretato prevalentemente in chiave religiosa, in base alla no-

²⁶³ Cfr. *ivi*, p. 52.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 55.

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

²⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 61-62.

²⁶⁷ *Ivi*, pp. 63-65.

²⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 66.

²⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

zione di libero arbitrio; ma altresì condizione essenziale della comprensione di una volontà di Dio le cui manifestazioni – che è possibile scorgere nella nostra esistenza – vanno interpretate non tanto come contrastanti la nozione dello stesso libero arbitrio, quanto come una sorta di comandamenti sui quali spiccano i dettami di *Ragione* e *Natura*²⁷⁰. E ciò in un rapporto quasi simmetrico che lega la possibilità di felicità o infelicità a quella di obbedienza e disobbedienza per cui obbligo morale e desiderio di felicità non possono mai essere separati.

A darcene conferma è il termine del *piacere* che viene allo stesso tempo sperimentato sia a livello dei sensi che della mente²⁷¹. Dunque se è vero che la felicità consiste nel piacere è altresì vero che l'essere umano, in quanto creatura razionale, opera una sorta di regolamentazione nelle proprie azioni che vada alla ricerca della felicità stessa: una regola della volontà stabilita per mezzo della relazione tra bene e male morale e nostro bene e male naturale²⁷². Non si tratta di una semplice equazione <felicità = piacere>, ma di una più complessa <felicità = piacere e virtù>, o forse passioni e ragione, permessa dalla piena consapevolezza di una volontà che prima di essere dell'uomo è di Dio o comunque da Lui concessa. Il piacere non è dunque il bene principale, ma ciò non significa che rappresenti il male assoluto: a confermarlo è proprio la nostra di ragione, quella che ci fa capire che piacere e dolore non sono altri modi di dire bene o male, specie sul terreno della moralità²⁷³.

È questa la natura delle cose che necessita di analisi nella religione cristiana e che fa comprendere la vera essenza della virtù: di certo non quella basata sulle disquisizioni senza fondamento e che deve per forza essere accettata senza

²⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 70-71.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 72-74: i due termini di felicità e piacere «differiscono solo in questo, che noi applichiamo il Termine *Piacere* a qualche *Sentimento* gradevole, o Sensazione, ora piccolo, ora breve secondo la sua durata; e al contrario quello di *Felicità*, solo a qualche grado di piacere [...]».

²⁷² Cfr. *ivi*, p. 78.

²⁷³ Vale la pena ricordare la posizione lockeana circa il dolore e il piacere. Si tratta di due idee semplici che vengono trasmesse alla mente dalla sensazione (corpo) e dalla riflessione (pensiero); idee che naturalmente impressionano maggiormente tanto nello spazio, quanto nel tempo. Dunque, in quanto semplici, impossibili da descrivere e conoscibili solo per mezzo dell'esperienza. Il fatto che le cose siano buone o cattive solo in rapporto al piacere e al dolore significa che bene e male non sono altro che i cardini sui quali ruotano tutte le nostre passioni (cfr. *SILU*, II, VII, 1, p. 126; X, 3, p. 153 e XX, 1-3, pp. 246-247).

venire compresa; ma una sorta di innesto della razionalità – che possa dare vita ad una religione di tipo razionale – veicolato a partire dai concetti di religione e virtù, di virtù e moralità, di religione e morale; perché nonostante gli uomini abbiano operato una netta distinzione tra virtù e religione, in realtà quest'ultima rimane sempre

*la conoscenza come piace a Dio, e così considerata, deve necessariamente includere virtù, il che vuol dire, Rettitudine Morale*²⁷⁴.

Si fa 'triste' a questo punto la trattazione degli *Occasional Thoughts*, perché il presente ci dice sempre più di una 'virtù' che cambia spesso connotazione, che ora segue la natura ora i costumi, senza tener conto di passioni e inclinazioni e in cui la religione si connota come

*un certo Espediente, o altro, basato al di là del convincere gli Uomini che Dio era soddisfatto di loro, nonostante le loro Coscienze biasimassero una mancanza di Conformità alle norme conosciute, o alla Legge delle loro Azioni*²⁷⁵.

La descrizione dei cosiddetti *religiosi*, o almeno di coloro che vengono definiti tali, mostra più vizi che virtù, scaturiti da abitudini e opinioni che governano il mondo senza riuscire ad operare un riconoscimento della legge di natura da parte della luce di natura²⁷⁶. Ragione e rivelazione devono camminare insieme; ma la loro mancata commistione provoca da un lato il difetto delle passioni, che finiscono col corrompere la ragione, e dall'altro la mancanza di un esatto giudizio in riferimento alla felicità²⁷⁷. La necessità della rivelazione, di una vita eterna successiva alla presente si identifica così, nella trattazione di Damaris, in Gesù Cristo, l'unico a gettare un ponte tra vita e immortalità²⁷⁸. Neppure la razionalità ba-

²⁷⁴ *OT*, p. 84 (il corsivo è del testo).

²⁷⁵ *Ivi*, p. 90 (il corsivo è del testo).

²⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

²⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 103.

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 105-106.

sta da sola, così la rivelazione ci dice dell'impossibilità di separare felicità e dovere morale, mentre la volontà di mettere al primo posto l'obbedienza al divino diviene garanzia di una ricompensa futura²⁷⁹. Si tratta di una rivelazione intesa come rinforzo alla religione naturale²⁸⁰; concezione che passa dalla cognizione razionale di un'esistenza che non rappresenta che una minima parte della creazione intellettuale del Creatore, dato che la saggezza di Dio non si esaurisce nella creazione dell'uomo²⁸¹.

Tuttavia, il discorso di Damaris sembra essere più profondo poiché si propone di verificare i reali vantaggi che è possibile ricevere da una rivelazione di questo tipo, che poi altro non sono che quelli di tutto il cristianesimo: rinforzo delle regole della rettitudine, precetti della moralità, qualcosa che va al di là dei miracoli e della nozione di immortalità, dettami dai quali apprendiamo che l'iniquo non avrà parte nella vita eterna, una sorta di patto di grazia, l'essenza profonda della misericordia, ma soprattutto l'insegnamento di una rinuncia dell'empietà e di ogni opera dannosa²⁸². Cristo ci insegna il pentimento dei peccati, il passaggio dall'obbedienza alla legge umana a quella divina, che non è altro che una legge di ragione e un'eterna regola del giusto; ma soprattutto a non disperare nell'incapacità, anche all'interno dell'obbedienza alla legge divina stessa: basta amare Cristo per essere amati da Dio, avere perdonati i propri peccati ed essere riconosciuti come cristiani, cioè onesti nella propria fede. Perché se noi crediamo in Dio per mezzo del suo Figlio e se ci sforziamo di obbedirgli, Dio accetterà proprio per amore di Cristo l'imperfezione della nostra obbedienza²⁸³. L'insegnamento più grande, nonché l'intento principale di Damaris, sembra essere compiuto: cristianesimo e moralità non vanno separati perché ciò indebolirebbe sia la religione naturale, sia quella rivelata²⁸⁴.

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

²⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 109.

²⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 112.

²⁸² Cfr. *ivi*, pp. 114-118.

²⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 118; 121.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 122.

A questo punto del trattato l'autrice, soffermandosi su brevi considerazioni riguardanti la storia del cristianesimo e ancora una volta incentrate sulla Sacra Scrittura, stabilisce nuovamente la cattiva usanza di separare religione e virtù²⁸⁵. E al di là della semplice presa di posizione, s'interroga nello specifico sul rapporto tra fede e opere, riuscendo a porsi con coraggio, anche in questo, ben oltre una semplice 'classificazione': chi esalta la fede in opposizione alle opere buone indebolisce la moralità tanto quanto chi promuove le opere a scapito della grazia togliendo centralità alla dottrina rivelata e quindi anche alla religione naturale²⁸⁶. Di nuovo, ciò che non permette agli uomini di assaporare l'infinita saggezza e bontà della legge del Vangelo è proprio la mancanza di una comprensione pura delle Sacre Scritture, che divengono al contrario il prodotto di invenzioni umane, sottoposte a fantasie filosofiche che vanno alla ricerca in se stesse, e non nel Testo Sacro, di un criterio di verità²⁸⁷. Se a ciò si aggiunge il fatto che spesso le dottrine sulla rivelazione sono inculcate ai fanciulli e tramandate attraverso le famiglie più che sentite, e questo per mezzo di una pseudo-conoscenza di fondo delle stesse, il giudizio risulta essere più che mai lapidario: in relazione alla religione la maggior parte delle persone è più che mai ignorante²⁸⁸.

A questo punto succede qualcosa di inaspettato, perché su tale massa sembra ergersi proprio quel sesso femminile cui si era accennato in precedenza solo superficialmente e che ora ritorna invece con prepotenza. Le donne sembrano in grado di fornire in misura maggiore qualche considerazione valida sulla religione cristiana, anche se si tratta comunque di un esiguo numero perché non mancano deboli, superstiziose, incapaci o cieche e presuntuose devote. Gli uomini sembrano averlo compreso, nel loro esigere quasi una vera e propria specializzazione delle donne nelle dispute teologiche; tuttavia anziché prestare la giusta attenzione alla loro ignoranza si concentrano su quella del sesso femminile. Ciò che interessa a Lady Masham non è una rivendicazione della superiorità del pro-

²⁸⁵ *Ivi*, p. 128, ma anche la sottolineatura a p. 131.

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 140.

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 141-143.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 160.

prio sesso di fronte a quello maschile, ma una considerazione paritaria che rappresenti soprattutto una soluzione del problema della religione:

Poiché se Cristianesimo è una Religione proveniente da Dio, e le Donne possiedono Anime tali da essere salvate come gli Uomini; sapere in che cosa consista questa Religione, e comprendere i fondamenti sui quali è ricevuta, non può non esser più necessario saperlo per una Donna, così come per un Uomo: tale conoscenza necessaria è sufficiente sia a render capace chiunque di rispondere agli Oppositori o ai Corruttori della Cristianità, sia a metterli al sicuro dal pericolo di essere sopraffatti dagli argomenti di simili Uomini; questo è tutto ciò che credo sia richiesto per una Signora; e non che essa sia preparata a sfidare ogni Avversario per la Verità²⁸⁹.

Si tratta di un tipo di conoscenza che non richiede educazione o studi particolari; basta pensare ai primi cristiani, per la maggior parte, se non interamente, illetterati.

A tal proposito le note fondamentali e di particolare rilevanza sono almeno due: la prima è l'accezione dei due dettami fondamentali della *religio*, il credere e il fare²⁹⁰, mentre la seconda è, ancora una volta, la connotazione di un cristianesimo razionale²⁹¹. Così storia, politica e morale vanno conosciute dall'uomo come qualificanti il suo proprio compito: un ausilio a non credere ciecamente, ma ad esaminare e comprendere la propria *religio*²⁹². Ciò vale soprattutto per le donne e rappresenta innanzitutto un dovere morale per le madri²⁹³. Ecco perché queste ultime devono studiare: per insegnare ai loro figli.

Alla considerazione per cui nessuno nasce per vivere inutilmente – senza cioè contribuire al bene della comunità secondo il principio divino per cui il genere umano è tale solo per mezzo di un'unione-comunione con la società, che poi non è altro che la conclusione del suo *Discourse* – si affianca quella per la quale ogni donna, nonostante una limitata fortuna nel campo della conoscenza, può e

²⁸⁹ *Ivi*, pp. 165-166.

²⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 162.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 168: «il Cristianesimo è una Religione razionale; senza la quale pochi sarebbero veramente sicuri per il contagio dello Scetticismo, o dell'Infedeltà, dove quelli sono diventati alla moda e prevalenti».

²⁹² Cfr. *ivi*, p. 171.

²⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 174-175.

deve rendersi utile tanto per se stessa, quanto per gli altri, a partire proprio dall'istruzione dei propri figli, intesa come vocazione alla socialità e possibilità di sviluppo dell'amor di patria²⁹⁴.

Nonostante la centralità della figura delle madri e in genere di quella dei genitori, Damaris non dimentica come una 'perfetta' educazione abbia bisogno dell'impegno anche di servitori e insegnanti che devono essere scelti tra saggi, virtuosi e ben nati²⁹⁵; e le sue considerazioni sembrano in alcuni casi sconfinare anche in una polemica nei confronti delle donne, di quelle che, non conoscendo linguaggio e scienze utili e non avendo le giuste nozioni di religione e virtù, spesso insegnano un uso della ragione al servizio delle loro passioni, inclinazioni e interessi. Non si tratta tuttavia di una condanna senza appello delle passioni, perché poco più avanti, soffermandosi ancora sul modello di conoscenza che le donne hanno nella religione, Lady Masham si lascia sfuggire un giudizio circa la possibilità di regolamentare la *passio*:

La Natura umana non è capace di durevole soddisfazione quando le Passioni e gli Appetiti non sono sotto la direzione della retta Ragione²⁹⁶.

Ripeterà più avanti qualcosa del genere quando stabilirà l'esistenza di persone che vivono seguendo la loro ragione, data da Dio proprio per sottomettere passioni ed appetiti. A ciò si accompagna una piccola digressione, probabilmente di tipo personale, sul matrimonio. Si parla infatti di necessità di famiglia, di ingiustizia dei genitori, di sacrificio delle inclinazioni, di interesse: il tutto in direzione di una certa corruzione dei costumi, specie per ciò che concerne il senso del matrimonio, che svela vizio e ignoranza nella miseria degli uomini di qua-

²⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 179-181. Gli esempi presi in considerazione da Lady Masham sono Cornelia, madre dei Gracchi e Aurelia, madre di Cesare. E le doti richieste in tal senso sembrano strutturarsi, sul modello del *Trattato sull'educazione* di Locke, su attenzione e prudenza. Sono invece nello specifico la delicatezza, la gentilezza e la tenerezza a fare delle donne le più adatte all'educazione, specie per ciò che concerne la formazione in merito alle inclinazioni sensibili (cfr. *ivi*, p. 190).

²⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 187. Nelle pagine successive l'autrice si soffermerà sul tema degli stipendi che dovrebbero essere assegnati per tali servizi così importanti.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 205.

lunque ceto e condizione²⁹⁷. La consolazione, ancora una volta, sembra risiedere solo nei figli e quindi nell'educazione: possano le donne infelicemente sposate, che hanno la sfortuna di avere accanto mariti viziosi e folli, avere almeno figli virtuosi che le ameranno e le onoreranno proprio perché devono loro molto di più che la semplice esistenza²⁹⁸!

Tuttavia sebbene ci siano madri che mettono i propri figli al di sopra di tutto, perfino della loro condizione di donne e spose, ce ne sono anche altre, forse la maggior parte, che finiscono col non possedere una tale virtù. È a questo punto che può e deve inserirsi la religione cristiana, insegnando valide alternative: non lasciarsi andare ad un dolore senza senso che le abbandonerebbe a se stesse; non pensare a ciò che gli altri devono loro, ma a ciò che esse stesse devono ad essi e ai loro figli; trovare la gioia nel proprio sé²⁹⁹. Il che, da un punto di vista strettamente filosofico, significa rintracciare un piacere che scaturisca da un miglioramento dell'intelligenza e che presupponga una maggiore apertura alle scienze.

La conclusione del trattato si sposta, nelle ultime pagine, su un panorama più generale: la conoscenza va collegata al dovere morale in un legame specifico con la religione, perché impegnarsi in un esercizio di conoscenza che non sia necessario consiste in una colpa nei confronti di Dio³⁰⁰. In definitiva, agli oltraggi più grandi della religione nei confronti del Creatore – la mancanza di verità e di fedeltà, la lussuria e l'intemperanza, il rifiuto del lavoro, una cattiva o non voluta applicazione per mezzo delle arti e delle scienze – si contrappone una speranza, che Lady Masham fa propria: quella che Dio passi sopra tutto questo³⁰¹.

²⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 215-219.

²⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 220-221.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 224-226.

³⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 227.

³⁰¹ Cfr. *ivi*, p. 232.

III. 4. 2. «Aetherial Plaine»: tre poemi su vanità, morte e anima

Difficile riuscire a mettere insieme le riflessioni di Lady Masham contenute nei suoi tre componimenti poetici. Soprattutto perché sappiamo si tratta di riflessioni scambiate con Locke e che quindi risentono tanto dalle esperienze personali, quanto di una ferma intenzione di sviluppare una certa filosofia che potesse porsi a metà strada tra la riflessione del neoplatonismo di Cambridge e quella dell'empirismo lockeano. Per questo chi non ama le grandi dicotomie e separazioni sarà di certo maggiormente interessato alla lettura di tali scritti, in cui è possibile riconoscere, almeno in tal senso, due pregi: il primo è costituito dalla capacità di mantenere al loro interno un'unità di fondo, pur nel passaggio a trattazioni diverse; il secondo è riuscire a prolungare in una specifica direzione un intento comune, anche se il problema è stabilire, vista una certa oscillazione presente nelle considerazioni di Damaris, se un approdo di questo tipo risulti una mezza polemica o un reale fine³⁰².

Il termine di riferimento sembra essere sempre quel Dio che si volge sull'uomo nell'atto di creazione; in cui se da un lato appare manifesto come la creatura nasca con una scintilla divina, dall'altro la sua maggiore rappresentazione rimane quella dettata dall'ambizione.

Il primo dei tre poemi si apre così con una constatazione sulla negatività della condizione umana: chi comprende realmente il senso della vita dovrebbe dare una minuscola importanza alla morte, perché la nostra vera vita inizia quando lasciamo questa terra; ecco perché dire 'morte' significa dire «nuova nascita»³⁰³, volo di anime verso l'«Aetherial Plaine»³⁰⁴. Al contrario gli uomini finiscono per piangere in presenza della morte, sospirano e gemono allorché vedono l'agonia degli amici più cari e la causa di ciò sta nel grande peso che essi danno

³⁰² Nei poemi ci sono i temi stoici legati alla ricerca di una felicità interiore, alla necessità di una dimensione spirituale che porti l'uomo a rintracciare una sorta di guida divina nella propria esistenza che riesca a superare i confini dei sensi. E l'idea neoplatonica della preesistenza dell'anima (cfr. G. MOCCHI, *Individuo bene fundatum*, op. cit., p. 171).

³⁰³ *Pi*, v. 7, p. 199.

³⁰⁴ *Ivi*, v. 12, p. 199.

all'ambizione nella loro vita terrena, affannandosi nella brevità dell'esistenza per ottenere qualcosa che, come la vita stessa, risulta fugace³⁰⁵.

In cosa consiste dunque la vera felicità? Damaris sembra averlo compreso quando afferma che

La vera felicità che tutti gli uomini cercano di trovare invano è solo nella mente³⁰⁶.

In realtà gli uomini è come se la cercassero «lontano da casa [...] ora qui ora là»³⁰⁷, non comprendendo che è solo nel loro sé che possono trovarla. E ciò conduce inevitabilmente ad un'esistenza più che mai dolorosa in cui si arriva a pensare non solo che la vita sia una maledizione, ma a prendersela anche con il Creatore. L'accenno di Lady Masham ad un saggio, che aveva dichiarato come poche fossero le gioie della vita³⁰⁸, fa così da controaltare alla condizione attuale degli esseri umani, che invano cercano la felicità sulla terra quasi fossero in grado di fermare la ruota della vita facendosi 'Dio'. E ad aiutarli non sono neanche le miserie che vedono negli altri simili, perché per loro stessa natura guardano da sempre alla propria esperienza, senza riuscire per questo a trovare una giusta cura al loro malessere³⁰⁹.

Inizia a questo punto una sorta di invocazione a Dio nella quale l'autrice cerca di inserire, accanto alle constatazioni relative alla condizione presente, le speranze di un futuro guidato dalla grazia divina. In un'accezione maggiormente votata alla socialità, Lady Masham spera che Dio possa avere pietà dei derelitti, mentre in un orizzonte del tutto personale, da profonda credente in Dio, lo invoca come aiuto e guida nel «Labirinto del mondo», così da poter vivere e morire un giorno davvero felice. Anche perché qualunque avvenimento avverso o pro-

³⁰⁵ *Ivi*, vv. 1-32, p. 199.

³⁰⁶ *Ivi*, vv. 33-34, p. 199. Altrove aveva sostenuto che la felicità non deve essere vista in altra cosa se non in noi (cfr. *DC to Locke*, 28 November [1682], II, 744, p. 562).

³⁰⁷ *Pi*, vv. 38-39, p. 200.

³⁰⁸ Indicato con la lettera K, cfr. *ivi*, v. 47, p. 200.

³⁰⁹ *Ivi*, vv. 35-63, pp. 199-200.

speroso Dio le riservi, la sua fedeltà al giudizio del Creatore rimarrà inalterata dato che la verità sembra non trovarsi per nulla nelle apparenze³¹⁰. Ecco perché la richiesta di Damaris va in direzione di una certa costanza nei desideri sorretta dalla grazia di riuscire a difendersi dalla vanità così da vivere e agire senza vane speranze o senza la paura di essere; poiché nonostante la nostra condanna a vivere sulla terra e le poche cose che meritano attenzione, è sempre la felicità che dobbiamo ricercare³¹¹.

Sono riflessioni che sembrano quasi volentieri oscillare tra enormi convinzioni senza speranza e flebili speranze convinte. È il percorso di chi cerca sapendo già che, forse, non troverà e però cerca ugualmente, perché farlo significa rimettere in gioco la propria esistenza che allo stato attuale pare non dare speranze 'certe' per il futuro; mentre, invece, di una speranza c'è sempre bisogno. E ne esiste una in particolare, questa volta sulla terra, che nessuno può toglierci: l'amicizia, quell'amore puro che è tale perché ama tutti e non si indirizza verso una sola persona.

La distinzione tra amore di amicizia e amore di desiderio, operata soprattutto in ambiente francese, non era sconosciuta alla Lady di Oates, anche se le sue particolari sottolineature in relazione all'amicizia potrebbero in questo caso andare in direzione di quell'amore per il prossimo comandato da Dio e che assume una posizione centrale nel *Discourse*. In realtà si tratta dell'identificazione di amicizia e immortalità, che per altro sarà maggiormente manifesta nel poema successivo, cui si aggiunge un incitamento al Creatore perché faccia scatenare tutti gli elementi della natura annegando la terra e infuocandola, affinché dal suo nuovo grembo possa nascere un altrettanto nuovo perenne giorno in cui l'anima riesca a trovare pace³¹². Si tratta di un richiamo forte alla Natura, forse ad una in particolare, quella in cui si manifesta una certa razionalità. Così il secondo termine di tale oscillazione diviene, ancora una volta, una possibilità, quella per cui potrebbe

³¹⁰ Cfr. *ivi*, v. 72, p. 200. Alcune volte queste risultano, infatti, contrastanti (cfr. *LM to Locke, 15 September [1685?]*, II, 830, p. 735).

³¹¹ *Pi*, vv. 63-80, pp. 200-201.

³¹² *Ivi*, vv. 81-96, p. 201.

accadere che l'uomo diventi, a partire da tali capovolgimenti peraltro richiestigli dal proprio sé, un viaggiatore vagabondo che si avventura senza luce o guida, perdendo così la propria vita, diventando preda delle persone che incontra o cadendo in qualche precipizio. È l'esistenza che si prospetta a Damaris senza l'uso della Ragione, in cui il semplice e solo Senso si connota sempre più come ciò che ha a che fare con la vanità³¹³.

All'adulazione del senso si contrappongono, in chiusura di questo poema, una preghiera che fa' da preludio ad una speranza, fatte proprie dall'autrice e indirizzate, allo stesso tempo, a tutti gli esseri umani: di non essere mai deviati dalla vera ragione in modo che ci sia dato vedere tutte le cose per ciò che sono realmente – cosicché la nostra mente, illuminata sulla terra nel suo riguadagnare la purezza primitiva, diventi un tempio per la divinità – e di gustare le gioie dei benedetti in terra, così da portare in cielo il paradiso³¹⁴. Un'immagine, questa, di quella religione laica nata dal modello razionale-teologico dell'esperienza di fede fatto proprio dall'Inghilterra seicentesca.

La conclusione del primo poema rappresenta l'inizio del secondo in un incipit più negativo e umano, dato che l'approfondimento finale non è ancora conquistato e viene utilizzato come rappresentazione di partenza, ma in una chiave del tutto terrena e non divina; quella, per intenderci, di una razionalità estrema che non ha ancora acquisito i dettami della fede o che non ha compreso di poterli acquisire al di là della dicotomia forte da sempre in voga tra *credo* e *intelligo*. O forse quella di una razionalità che non è ancora riuscita a riconoscersi e a costituirsi come tale, pur percependo la propria centralità nella condizione umana.

C'è un gioco di risonanze contrastanti nei primi versi del poema, dalla «mano fredda della morte che chiuderà gli occhi»³¹⁵, all'anima che lascerà quell'«involucro senza respiro»³¹⁶ che è il corpo per volare finalmente libera

³¹³ *Ivi*, vv. 97-131, pp. 201-202.

³¹⁴ *Ivi*, vv. 132-144, p. 202.

³¹⁵ *Ivi*, v. 1, p. 203.

³¹⁶ *Ivi*, v. 2, p. 203.

nell'aria. E prosegue nel suo descrivere la condizione reale degli uomini e quella che dovrebbe essere in realtà. Così nella maggior parte dei casi chi sentirà l'ultimo respiro di un'anima morente giudicherà infelice la morte che irrompe rubandole i desideri del mondo. Il caso estremo potrebbe essere rappresentato dalla morte di una giovane che poteva essere una benedizione, un aiuto e una gioia per i suoi genitori e che, invece, troppo presto diviene «pallida polvere modellata con lacrime e sospiri luttuosi»³¹⁷, costretta a giacere troppo presto nel buio dei sotterranei della morte, in cui il tempo finisce per cancellare il nome e la storia. Così la morte diviene doppiamente crudele: perché annulla col tempo il ricordo e perché spesso tiene per sé la forza, la giovinezza e la salute, anziché la debolezza, la vecchiaia e la malattia³¹⁸. E sembra non consolare la speranza della fede riposta in gioie future che saranno gustate dopo la morte, perché in realtà nessuno è mai tornato da una tale condizione per raccontarle, senza pensare che morendo di vecchiaia si potrebbe godere di entrambi i piaceri, di quelli terreni e di quelli celesti. Il vantaggio sarebbe dunque proprio quello di morire in età avanzata, così da poter gustare le gioie di questo mondo, sebbene limitate ed effimere, e poi quelle eterne³¹⁹.

Damaris pare al contrario aver compreso appieno il senso della morte, sorridendo di questi pensieri delle anime volgari, di menti infantili e di strette vedute, mosse solo dai sensi. Ed è convinta di averlo inculcato anche ai suoi amici più cari, cosicché quando l'ora della sua morte sarà arrivata, mentre la gente comune piangerà vedendola come la fine di ogni cosa, essi riusciranno a non considerarla tanto strana o triste, nonostante le loro lacrime, che pure le faranno compagnia al suo funerale³²⁰.

Comincia a questo punto la lunga trattazione centrale del poema, quella in cui Lady Masham si sofferma su considerazioni differenti eppure tutte legate

³¹⁷ *Ivi*, vv. 20-21, p. 203.

³¹⁸ *Pll*, vv. 1-30, p. 203.

³¹⁹ *Ivi*, vv. 31-42, pp. 203-204.

³²⁰ *Ivi*, vv. 43-54, p. 204. Anche altrove aveva espresso a Locke il desiderio che non si piangesse per la sua morte nella convinzione che essa stessa non avrebbe lasciato questo mondo con un grande rammarico (cfr. *LM to Locke, 13 March [1686]*, II, 847, p. 793).

tra loro: l'invito a non piangere la morte, quando arriverà, nella consapevolezza che con essa sarà superato il pericoloso abisso della vita che circonda la tragicità dell'uomo mortale e si troverà la pace nella contemplazione con i giusti che hanno servito e si sono affidati ciecamente nelle mani del Creatore; la convinzione che la vita mortale appare per la sua reale vanità, così come le azioni, anche più grandi, degli eroi, e l'ambizione che caratterizza l'anima; dunque il suo compito supremo, quello di vedere la vita nella sua realtà e di considerare gli uomini come fossero bambini pieni di speranze e ansiosi con la morte di guadagnare grandi gioie³²¹.

I versi che vanno dall'80 all'85 rappresentano probabilmente il centro dell'intero poema. Il paragone dell'amicizia all'immortalità, che avevamo rintracciato anche nel primo componimento, è il richiamo più evidente in cui la prima, intesa come stato benedetto identificato con l'amore puro, risulta duratura e grande come nessun altro bene mortale che sia mai possibile provare sulla terra. Nell'amicizia non c'è posto per discordie, ma solo per la gioia reciproca; in sua presenza, infatti, pur tra opinioni contrastanti, gli amici non distruggono mai la carità che li fa concordare tutti verso quel grande fine cui le loro differenti nozioni tendono. È come se essi si ritrovino dopo la morte, non più divisi da nessuna differenza, adorando l'oggetto che amano e concordando su di esso come nelle loro vite precedenti³²².

Comincia proprio qui la condanna del bigotto, di colui che per l'eccessivo zelo a fin di bene tiene in spregio l'amore verso gli uomini rendendosi conto di sbagliare, ma perseguendo comunque nell'errore di dare tutto il suo amore unicamente a Dio. È probabilmente anche questo un velato richiamo all'entusiasta, cui la morte può insegnare la vergogna e l'implorazione per l'errore compiuto, frutto dell'ignoranza e dell'orgoglio, nonché stabilire il giusto legame tra carità buona, volontà e pace, che solo dopo la fine dell'esistenza possono essere gustate

³²¹ *Pll*, vv. 55-79, pp. 204-205.

³²² *Ivi*, vv. 80-108, p. 205.

nella loro interezza e profonda unione. Da tutto ciò apparirà come il vero senso della vita è la ricerca del bene altrui, che non conosce né invidia né orgoglio.

Tali generali considerazioni non distolgono Damaris dall'attenzione particolare verso il suo sesso affinché comprenda presto quanto l'ignoranza imposta dagli uomini risulti un impedimento anche alla stessa salvezza dell'anima. Perciò l'invito è a scandire il sapere con la conoscenza e la scienza, per fare delle anime delle donne, come di quelle degli uomini, un tempio per Dio, poiché nonostante vengano condannate o giudicate come folli e impertinenti non mostrano nessuna differenza rispetto a quelle degli uomini; ma ciò sarà palese solo nel momento in cui le anime non saranno più incatenate al corpo. L'anima non ha sesso, non è uomo, come spesso la vita del corpo ci ha insegnato, e non è neppure donna, ma allo stesso modo del divino possiede entrambi gli elementi in sé. In tal modo la via mistica si compie e lo fa, ancora una volta, a partire da quella Sacra Scrittura che racconta di un giardino e di un Creatore in cui appare presente a priori l'elemento femminile³²³.

Esiste dunque la possibilità di rintracciare anche nella vita terrena un certo vantaggio: quello in cui sia possibile un riconoscimento uguale per tutti; in cui l'uomo comprenda che non ci si deve lamentare del destino o dello schema che Dio ci assegna, perché come sottolinea Damaris

né vita né morte il mio desiderio è ma umilmente sottomettermi a te³²⁴.

La sottomissione dell'anima a Dio è la conclusione del secondo poema, il che porta, nel terzo, a raccontare de *Lo stato passato e presente dell'anima*³²⁵.

Lady Masham sembra dividere questi versi in modo parallelo all'intera trattazione; così la prima parte viene scandita dalla descrizione della condizione passata dell'anima, mentre la seconda è incentrata sulla sua esistenza presente.

³²³ *Ivi*, vv. 109-138, pp. 205-206.

³²⁴ *Ivi*, vv. 139-150, p. 206.

³²⁵ Il titolo è di Locke almeno in base a quanto riportato in L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 207n.

Il passato, di cui parla l'autrice, era uno stato particolare della natura in cui le stelle del mattino sembravano suonare di gioia, mentre contemporaneamente forti applausi riecheggiavano per tutta la corte del cielo. Uno stato di beatitudine, dunque, in cui l'uomo conosceva la felicità senza sapere cosa fossero corruzione e impurità, in cui l'innocenza era la principale condizione e l'unica volontà si riconosceva in quella del Creatore. La sottolineatura più interessante in tale esistenza era rappresentata dal rapporto in cui stavano tra loro legate la Ragione e le Passioni:

La vera ragione muoveva le sue azioni e obbediva al Governo della Ragione delle Passioni³²⁶.

Si trattava di una commistione forte di entrambi gli ambiti, in cui non solo la dicotomia estrema non era conosciuta, ma esisteva una razionalità intrinseca al detto passionale che finiva per unire l'azione e la *passio*. Va letto anche in tale ottica l'accento particolare posto sulla gloria, il cui stato primitivo, anteriore al peccato, stava nell'innocenza. Ciò permette all'autrice di introdurre finalmente il discrimine del suo discorso, il peccato originale, concludendo questa prima parte del poema con l'immagine della caduta. È il tema già rintracciato nelle pagine del *Discourse*; il peccato fa sì che l'uomo venga gettato fuori da tali dimore beate e lo rende schiavo di se stesso, allontanandolo da Dio in modo tale da non essere più adatto ad inebriarsi delle luci meravigliose di tali luoghi³²⁷.

I versi passano quindi a descrivere la condizione presente dell'anima, in cui balza subito agli occhi una sua ricerca infinita che è quella della condizione passata nell'esistenza presente. Gli uomini provano a scovare la vita divina nelle regioni della mortalità; corrono presi sempre più da follia ed errore, ma ciò non sembra preoccuparli più di tanto perché è come se a spingerli fosse una forza oscura e misteriosa che non riescono a combattere e che è rappresentata sempre da quella rovina che ha dato il via a tale ricerca. Non che il peccato non ci faccia ve-

³²⁶ *Piii*, vv. 10-11, p. 207.

³²⁷ *Ivi*, vv. 1-17, p. 207.

dere chiaramente la nostra follia in modo da non perseguirla, ma al contrario ce la fa riconoscere talmente bene da continuare a rincorrerla. A muoverci due tensioni diverse, una presente e una assente: la paura e la mancanza di conoscenza; dette altrimenti, le passioni e la ragione. «Il Governo della Ragione delle Passioni» di cui si parlava prima sembra essere scomparso, ma in realtà non è così. E comprendere questo ci fa capire meglio l'intento di Damaris: un governo della ragione non può esserci se manca il termine principale; non è dunque che la ragione non possa o non riesca a governare le passioni producendo una tale dicotomia, ma non è costituita come ragione in modo da poterlo fare. Il difetto sembra risiedere così non tanto nelle passioni, quanto nella razionalità; l'uomo ha paura, sì, ma allo stesso tempo non è abbastanza intelligente da fermarsi; è per questo che il panorama che gli si prospetta dinnanzi non fa che gettarlo nello sgomento. Il mondo gli appare uno stato di lamento e pianto, privo di libertà e pace a causa dell'oscuramento della ragione che ci fa diventare ciechi e stupidi nella nostra miseria, perseverando in essa e sentendoci sempre più sulla pelle l'infelicità. E il nostro è un abito che ci confezioniamo su misura: l'uomo misero deve per forza di cosa essere infelice.

Non esiste altra soluzione a tale condizione che finisce con lo scadere in una visione negativa sempre più assoluta: se anche la nostra ragione potesse o sapesse dirigere o dirigersi, la nostra volontà si rifiuterebbe di obbedire perché ha preso pieno possesso del nostro essere. La condizione precedente in cui la volontà del Creatore coincideva con quella della creatura non esiste più e sembra essersene creata un'altra libera, indipendente e contrastante la prima, indirettamente sua creatrice. Dio non crea la volontà umana, però permette la scelta all'uomo e nella scelta la volontà si compie e si costruisce come un 'dio' interno all'essere umano, tale che neppure il vero Creatore riesce più a governare. Così la stupidità dell'uomo arriva fino all'estremo; lo fa aggrappare alle cose e obbedire ad esse più che alla ragione; e questo suo unirsi agli oggetti, anziché riconoscersi in quanto soggetto – riconoscimento che il Creatore gli aveva insegnato, facendolo scegliere e pur nella consapevolezza che avrebbe potuto sbagliare una tale scelta –,

lo fa diventare ciò che Dio non lo ha mai considerato, cioè uno schiavo; e proprio di quegli oggetti con i quali si è identificato: desideri, fame, malattie.

Dalle parole di Lady Masham si percepisce che il Creatore, nonostante la sua potenza, sembra non aver previsto, forse anche nella sua immensa Bontà, l'uso fatale che l'uomo avrebbe potuto fare della libertà; per questo ha disposto le sue creature al libero arbitrio, credendo di renderle felici, ma al contrario condannandole alla più grande infelicità. Un eccesso di Bontà per il quale nessuno, tuttavia, può avere il coraggio di recriminare; né alcune delle immagini umane possono contraddire una tale opinione. La dimostrazione è una particolare consapevolezza, quella per cui

Le Differenze creano l'Armonia del mondo³²⁸.

Si tratta di una breve luce gettata sull'esistenza, perché la condizione attuale spinge sempre verso ciò che nel modo peggiore governa l'anima umana. Così nonostante la grande bontà e giustizia di Dio – che Lady Masham conosce dalla lettura dell'Antico Testamento – la strada che conduce a Lui, prima così larga e facile da intraprendere, diviene stretta e impervia. E la volontà dell'uomo tanto potente negli schematismi terreni sembra non avere potenza alcuna nel desiderio dell'anima di innalzarsi fino a Dio: a nulla vale per l'uomo desiderare di volare verso il Creatore per stargli accanto come prima del peccato, perché la condizione della sua anima resta sempre quella di un prigioniero. E non solo l'anima si vede tale, ma lo è realmente, perché la gioia di poter avere solo la volontà di Dio come guida non è sufficiente a darle la forza di abbandonare la propria; così, nonostante la volontà di avvicinarsi a Dio, l'uomo finisce sempre per ritrovarsi

Immerso nelle ragioni della Materia Resistendo alla Tirannia del senso³²⁹.

³²⁸ *Ivi*, v. 61, p. 208.

³²⁹ *Ivi*, vv. 93-94, p. 209.

L'immagine conclusiva del poema è probabilmente la più bella che Damaris ci consegna; quella che più volte abbiamo avuto modo di riconoscere, ma che rende alla perfezione ragione dello stato dell'anima non solo da lei descritta, ma anche riconosciuta come propria. L'essere umano è un abitante di confine che si trova tra stati vicini perennemente in lotta tra loro. Cosa farà se non sottostare a tale stato di guerra? Alla crudeltà di ognuno di essi? A metà tra la ragione e i sensi può trovare una via d'uscita? Per i più la risposta sembra essere negativa e la soluzione diviene una scelta che sfrutti i movimenti dell'una e degli altri. Tuttavia, dalle parole di Damaris sembra che da uno dei due stati sia possibile ottenere pace o rifugio, anche se da quale dei due non viene esplicitato. Probabilmente perché la scelta non cade tra uno dei due termini, ma su uno ulteriore che non viene creato nella condizione presente, ma che era già esistente in quella passata: è lo stato del «Governo della Ragione delle Passioni».

Ciò che resta sulla terra è dunque, ancora una volta, la fede, quella che conclude il poema con un'invocazione a Gesù Cristo, che in quanto principe della pace faccia cessare questa guerra intestina e risplendere il suo potere sulla debolezza dell'uomo³³⁰. È la splendida immagine di un Dio che fa l'uomo dandogli del suo e dell'uomo che lo prende credendo sia l'intero e quindi pretendendo di poter con ciò farsi Dio. In realtà finisce solo per mostrarsi per ciò che è realmente: *uno* con una scintilla di divino, che però rimane tale senza che ci sia qualcuno ad accenderla di continuo. Dio non può farlo, perché ha dato all'uomo il libero arbitrio; per questo la scelta è doverosa, sempre e comunque, fonte di gioia e disperazione in quanto, pur sempre, propria dell'uomo.

³³⁰ Per tutta questa seconda parte del poema, che riguarda la vita presente dell'anima, cfr. *ivi*, vv. 18-103, pp. 207-209.

III. 5.

Ricerca della beatitudine tra amore e armonia

Il *Discorso sull'amore di Dio*, i *Pensieri occasionali* e i tre poemi che fin qui abbiamo analizzato sembrano dispiegare tre differenti modalità di riflessione. E tuttavia si trattava di modi di procedere che pur muovendosi dalla forma del trattato al componimento poetico potevano ben delineare una radice comune nel pensiero dell'autrice. Questa si configurava come un modello etico nato da una forma di morale neoplatonica che non scadeva mai nell'intellettualismo anche per via della considerazione della forza dell'intelletto intesa come una pura forza d'amore. Ciò significava che la scelta non era destinata a cadere su intelletto o volontà, perché si trattava di tensioni recuperate all'interno di un medesimo principio, in cui la volontà, nello specifico, diveniva immagine di una certa autonomia che garantiva l'individualità, portando tanto ad una caduta nell'*egoità*, quanto alla consapevolezza di una sorta di *autocoscienza*. Ragione e volontà finivano dunque per unirsi proprio in quel concetto di *eros* che si identificava allo stesso tempo con l'istanza umano-divina e con la distanza tra Dio e uomo³³¹.

I temi del *Discorso* andavano di certo in direzione della riflessione lockeana, così come quelli dei *Pensieri occasionali*; tuttavia anche in questo ultimo trattato, e soprattutto nei componimenti poetici, l'attenzione di Lady Masham si concentrava, a volte in modo chiaro altre meno, essenzialmente sul tema delle passioni. E pur nella convinzione della superiorità dell'amicizia, che per l'intera sua vita avrebbe proclamato, ad interessarla era altresì quell'*amore* che non riusciva del tutto a comprendere.

Alla dottrina agostiniana, ripresa tanto dai giansenisti quanto dai puritani, la risposta dei neoplatonici sembrava esprimersi non nell'avvicinamento a Dio, ma alla volontà, tanto che anche quella di un pagano poteva risultare più vicina al Creatore dello zelo di un cristiano. In tal modo la conformità a Dio stava in noi e nasceva in noi stessi, mentre il tema specifico della predestinazione co-

³³¹ Cfr. E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., pp. 129-133.

minciava a non avere più molto senso. Si trattava di un tipo di religione della libertà che confidava nelle forze dello spirito umano e della volontà umana appunto³³².

Non sappiamo quanto Lady Masham fosse vicina a tali tensioni e in quali termini specifici se ne discostasse. Tuttavia al di là della sua riflessione del *Discourse*, è possibile rintracciare tanto negli *Occasional Thoughts*, quanto in alcune composizioni poetiche, che non sono ovviamente quelle cui ci siamo riferiti nel paragrafo precedente ma altre, delle suggestioni in tal senso che riescano a gettare nuova luce su un terreno così 'oscuro' come quello della passione amorosa nella riflessione della lady di Oates.

A dispetto dell'attenzione posta dai pensatori della scuola di Firenze, che avevano accomunato *eros* e *agape* nel tentativo di fondere la teoria platonica dell'amore con il cristianesimo³³³, ma anche in considerazione del fatto che in età elisabettiana la rilettura del *Simposio* di Ficino diventava il riferimento della poetica inglese³³⁴, pareva al contrario difficile rintracciare proprio negli *Occasional Thoughts* una vera e propria teoria riguardante la passione d'amore. Il problema, crediamo, non stava tanto nella paura dell'autrice a cimentarsi con simili argomenti, quanto nel tentativo di non inasprire ulteriormente gli animi dopo la polemica del *Discourse*. Del resto, in quelle pagine il tema era approfondito così tanto che risultava pressoché impossibile dire qualcosa di innovativo in merito, anche se l'atmosfera su cui si concentravano le pagine del trattato sull'amore di Dio non si prestava certo a divagazioni che, seppure per poco, esulassero dalla tratta-

³³² Cfr. *ivi*, pp. 126-129.

³³³ Per la Sacra Scrittura Dio è amore, per Platone l'amore è il Dio supremo che conduce alla verità dell'essere e alla conoscenza perfetta attraverso il canale della bellezza. Quel cammino verso Dio predicato dalla tradizione cristiana si identifica in Platone con la bellezza, in un disegno che secondo Ficino realizza il sogno dell'umanesimo: incorporare la tradizione greco-latina ai testi della Sacra Scrittura, in un sorta di fusione che vada alla ricerca di una nuova morale che valga tanto per la quotidianità, quanto per il futuro. Per Ficino, l'amore diviene desiderio di bellezza attraverso l'istinto; e la bellezza, dal canto suo, rappresenta quasi una certa grazia dovuta alla corrispondenza di molteplici fattori: linee e colori, voci, virtù. Così esiste una bellezza del corpo dovuta alla vista, una dei suoni dovuta all'udito, una dell'anima dovuta all'intendimento; tre canali differenti attraverso i quali la bellezza nutre l'amore (cfr. M. CUENIN, *L'ideologie amoureuse en France (1540-1627)*, Aux amateurs de livres, Paris 1987, pp. 50-51).

³³⁴ Il riferimento è qui a Spenser e Shakespeare, cfr. E. CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, op. cit., pp 117-123.

zione etico-religiosa. Negli *Occasional Thoughts* il tentativo si avvicinava forse maggiormente a quella tradizione di pensiero che avevamo visto brillantemente esprimersi nel salotto francese della Sablé. Lady Masham non si occupava certo di questioni d'amore, ma la sua riflessione sulla passione risentiva di certo della grande formazione acquisita nella sua vita anche nell'ambito della cultura d'Oltralpe. A 'sorpresa', quindi, troviamo all'interno delle pagine degli *Occasional Thoughts* il tentativo di rintracciare una declinazione specifica del detto amoroso.

Il primo accostamento che Lady Masham opera in tal senso è quello con la gloria di corneliana e raciniana memoria. Nello specifico si riferisce ad un certo *amore di approvazione* che spesso viene utilizzato quale incitamento alla virtù fin dall'infanzia³³⁵. Il problema della lady, infatti, non è tanto quello di separare la passione dalla virtù, o di trovare possibili soluzioni a tale scissione, quanto di mostrare come le due radici, quella della ragione e quella della passione risultino inscindibili. Perché l'anima non è più separata dal corpo e la razionalità non si distacca ormai dal sentimento religioso, ma la moralità si fa *religio*. Il tutto è prodotto dalla nozione di anima, in cui entra in gioco tanto la componente materiale, quanto quella spirituale; e dispiegato attraverso il senso del termine 'vita', in cui lo spirituale si fa sempre più presente, e ciò non tanto in un'accezione prettamente fideistica, quanto 'umana'. Per questo è possibile trattare del tema delle passioni all'interno e allo stesso tempo all'"esterno" della tematica etico-religiosa. Sono le suggestioni che avevamo visto presenti anche nel poema che si soffermava sull'analisi dello stato presente e passato dell'anima, dove Ragione e Passioni stavano nella medesima posizione.

Sembra che Lady Masham riconosca proprio a tal proposito un *naturale amore per il piacere* in cui vanno a bilanciarsi i comandamenti di Gesù Cristo intesi come dettati della natura grazie alla luce della ragione³³⁶. Non bisogna dunque essere eletti in una tale visione, ecco perché il giansenismo, e nello specifico l'ambiente calvinista, vengono in un certo senso superati. E la considerazione più

³³⁵ Cfr. *OT*, pp. 24-25.

³³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 52-53.

importante pare risiedere nel fatto che una tale supremazia della natura e della razionalità finiscano per rendere 'supremo' l'uomo stesso. Nel medesimo istante il tema dell'amore per l'umanità viene ad essere giudicato come pregiudizievole nei confronti della religione cristiana³³⁷.

Premettiamo da subito che non esiste né una sezione, né una parte degli *Occasional Thoughts* che Lady Masham dedica alla passione d'amore. Tuttavia analizzando le pagine dell'opera ci è sembrato poter verificare come i riferimenti ad una tale 'passione' passino attraverso tre diversi momenti. Nel primo la lady si preoccupa di rintracciare rappresentazioni dell'amore nell'esistenza per poterne dare una parziale definizione. Nel secondo, poiché la trattazione comincia a delinearsi a partire dal discorso sulla moralità, entra in campo il tema della religione e quindi di quel particolare tipo di amore che le creature devono/vogliono dare al loro Creatore. Per via proprio di tale reciprocità il discorso sulla religione si fa nuovamente etico, ricadendo non all'indietro, ma in avanti rispetto alla sola trattazione sulla morale. È il terzo momento, quello conclusivo, in cui moralità e rivelazione si sono unite ormai imprescindibilmente, tanto da non distinguere più dove finisca l'una e dove cominci l'altra.

Nel primo momento appare chiaro lo sforzo dell'autrice di unire il tema dell'amore a quello dell'amicizia. Quest'ultima si connota infatti come «il più solido e dolce piacere in questo mondo»³³⁸; ma il termine è riferito, nello specifico, al rapporto che si instaura tra coniugi, dove nell'unione profonda che nasce dall'avere una prole in comune l'amicizia viene a mantenersi in una certa perfezione. Perfezione che sembra non essere solo sua propria, perché l'amore appare di per sé perfetto, almeno quello per la felicità, cioè il piacere inteso come primo e più forte principio della natura umana³³⁹, che se perseguito rettamente insegna ad obbedire ai dettami della ragione e non a quelli dell'appetito³⁴⁰. A questo si

³³⁷ Cfr. *ivi*, p. 55.

³³⁸ *Ivi*, p. 216.

³³⁹ Cfr. *ivi*, p. 71.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

aggiunge poi l'amore per la virtù, che consiste nella «massima predisposizione per il colloquio del cristianesimo»³⁴¹.

In una tale concezione sembra essere adombrata una certa coincidenza tra amore e piacere, che non produce la solita negatività, ma un'apertura verso il positivo che deriva dal fatto che il piacere appare un principio appartenente alla natura umana. Qui il giudizio morale sembra rimanere alle porte, tanto che non sarebbe neppure corretto parlare di positività o negatività dell'amore nell'identificazione con il piacere, poiché il discrimine è giocato dalla natura e dalla ragione, che rimangono i criteri principali di decifrazione della realtà.

Tuttavia questo è lo stato delle cose *ab origine*; ma l'entrata in scena dell'irregolarità nella natura e nella *ratio* opera un cambiamento a livello del piacere e quindi dell'amore. Così esiste una sorta di *irregolare amore per il piacere* che rappresenta la sorgente della follia e dell'infelicità per l'umanità. Si tratta della massima imperfezione della nostra condizione di creature; ma soprattutto di ciò che crea lo scarto tra presente e futuro. Una soluzione non è possibile se non a partire dalla ragione, la sola che riesce a porre dei limiti ai desideri³⁴². La nozione di desiderio finisce quindi col connotarsi in maniera negativa, almeno a prima vista, perché la sua entrata in scena, proprio ad un tale punto che segue quello della delineazione dell'amore in quanto piacere e forte principio della natura umana, ci fa pensare ad uno stato 'altro' del desiderio rispetto all'amore. Il problema è quello di mantenerne le specificità. E se nei trattati francesi incentrati sul tema della passione amorosa il desiderio si configurava come il padre dell'amore, qui la posizione sembra quasi invertita o comunque non mantenuta secondo gli stessi rapporti, perché i desideri risultano essere posteriori all'amore e al piacere di per sé buoni o belli. La nozione di limite in rapporto a quella di misura viene fuori dunque con l'entrata in scena del desiderio e non dell'amore. Non si tratta, com'è ovvio, di una trattazione esplicita di Damaris, ma di certo di una sostanziale differenza in relazione al precedente panorama di riferimento e

³⁴¹ *Ivi*, p. 82.

³⁴² Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

che probabilmente risulterà centrale nella metodologia d'indagine sul tema delle passioni in generale e dell'amore in particolare.

Il problema sembra dunque consistere nel fatto che l'amore per il piacere può indurci in modo razionale ad allontanarci dal dovere morale³⁴³. A questo punto lo scarto si compie e la trattazione si sposta sull'interrogativo circa un tale 'dovere morale'; e il principale in tal senso è l'amore di Dio. Dunque è Cristo che ci insegna il pentimento dei peccati, quel passaggio da un'obbedienza alla legge umana ad una divina. Si tratta di una legge di ragione che finisce per configurarsi come un'eterna regola di giustizia, che non porta a disperare della misericordia divina data l'imperfezione della nostra condizione umana, ma a credere ancora di più che per amore del suo Figlio Dio perdona i peccati di chi si affida a Lui sinceramente e ciecamente, facendo di una virtù onesta una fede onesta³⁴⁴. Ecco che la morale è diventata *religio* e che la *religio* si è fatta moralità superiore nel cristianesimo. L'insegnamento di Locke è diventato fondamentale e ad esso Lady Masham aggiunge il senso di tutto il suo trattato.

Il tema dell'educazione, soprattutto di quella che dovrebbe essere impartita alle giovani fanciulle, entra prepotentemente, ma forse solo di diritto, nella trattazione sull'amore. Così anche nell'educare l'amare diventa centrale, ma in una veste specifica, perché l'imitazione di coloro che amano e non di chi si ama è quella che deve essere perseguita³⁴⁵. Anche in questa considerazione Lady Masham appare come degna figlia del suo tempo; la commistione tra amante e amato, che avevamo visto essere il problema principale nell'orizzonte dei moralisti francesi, diviene qui centrale e in un modo che riesce in parte a rendere ragione del tema dell'amore. Non l'amore in sé va condannato, perché è da coloro che amano che bisogna imparare, ma l'identificazione tra soggetto e oggetto, tra amante e amato, per cui l'amore sposta la sua identità non su colui che ama, ma sull'oggetto del proprio amore. È il tema di una soggettività che entra prepotentemente nella scena della passione amorosa. Ed è l'amore che si connota come

³⁴³ Cfr. *ivi*, p. 109.

³⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 118-119.

³⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 194.

un'ulteriore soggettività, perché dà la possibilità di dire *io* e di indicare l'interiorità nel movimento dell'amore.

Dunque non c'è solo il trattato lockeano nelle riflessioni di Damaris, perché al pari del *Discourse* la contrapposizione tra i due amori della tradizione diviene anche qui centrale. L'entrata in scena dell'io e la sua propria consapevolezza mettono di fronte ad una scelta. E se la maggiore virtù consiste nel desiderio di sentirsi approvati da Dio, il principio opposto è assumere come fine la stima del proprio simile. Il ritorno è qui ovviamente al tema della gloria, su cui Lady Masham si era già soffermata all'inizio delle sue pagine, anche se in modo del tutto positivo, mentre a questo punto l'idea di gloria si identifica con un'empia idea intesa come motivo più grande delle proprie azioni³⁴⁶.

A tale livello è possibile allora dire ancora di un *amore virtuoso*? Decisamente sì, perché la «predominante disposizione all'amore virtuoso [...] è la caratteristica delle menti più eccelse» e solo in esso è possibile trovare la più grande felicità di questa vita³⁴⁷.

III. 5. 1. *On Damons Loveing of Clora*: un poema tra amore e amicizia

Le composizioni poetiche di Lady Masham erano probabilmente quelle che di più avevano entusiasmato Locke, il quale se incitava l'amica allo studio della filosofia e della teologia, continuava pure a spingerla a mantenere la sua poesia³⁴⁸. Damaris, dal canto suo, aveva sempre avuto paura di rendere pubblici i suoi componimenti poetici³⁴⁹ e se non fosse stato proprio per Locke oggi non sederemmo nulla di tali pagine.

Ci siamo già riferiti a quei tre poemi che forse risultano ad oggi i componimenti più affascinanti e maggiormente conosciuti di Lady Masham. Tuttavia in

³⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 23.

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 216-217.

³⁴⁸ Cfr. *LM to Locke, 14 November [1685]*, II, 837, p. 757.

³⁴⁹ Cfr. *LM to Locke, 13 March [1686]*, II, 847, p. 794. Il riferimento è anche ad un'opera del tempo: i *Poems* di Katherine Philips, pubblicati senza autorizzazione.

una lettera inviata a Locke, probabilmente del gennaio 1683, è possibile rintracciare uno scritto incentrato proprio sul tema dell'amore³⁵⁰. Si tratta, a dire il vero, di un poema particolare che Damaris invia a Locke, il quale vi aggiunge, sempre in versi, la sua risposta. Queste le sole parole che gli dedica la Simonutti:

Il poema e la risposta in versi di Locke manifestano la profondità del sentimento che entrambi, seppure in momenti diversi, avevano nutrito. Di fronte all'offerta di Damon di una semplice amicizia in cambio dell'amore, Clora è presa dallo sdegno che né l'accorata risposta di Damon, ora a sua volta innamorato [...], né il suo disperato interrogativo: "Must I not love because a freind?", potranno mitigare³⁵¹.

Il poema racconta, almeno a giudicare dal titolo, proprio dell'amore di due personaggi: Damon e Clora. In realtà si tratta della messa in discussione dell'amore di Clora per Damon in seguito al suo rifiuto ad amarla, quindi del ripensamento di Damon giunto però, a detta della sua amante, troppo tardi per poter essere accettato. Damaris racconta in tal modo anche del suo tentativo, mal riuscito, di ammorbidire il cuore di Locke, ambientando la scena in un contesto che richiama alla mente i romanzi di tipo pastorale, nella ricerca di un 'luogo dell'amore' lontano sia dalle atmosfere di Oxford sia da quelle di Cambridge, ma anche dalla stessa Londra. È come se i due amanti avessero bisogno di dirsi il loro amore lontani dalle preoccupazioni e dalla vita di tutti i giorni per poterlo rendere veramente reale. Del resto, dalla corrispondenza tra Locke e Lady Masham avevamo notato non solo come la donna fosse un'attenta lettrice di romanzi, ma anche e soprattutto di quelli di Madeleine de Scudéry, che aveva redatto la famosa *Carte de Tendre*. A tali letture vi aggiungeva quei principi del neoplatonismo che l'avevano portata a conoscere molto bene il *Simposio* platonico. Perciò

³⁵⁰ Cfr. *DC to Locke*, [January 1683?], II, 751, pp. 571-573 e *Locke to DC*, [January 1683?], II, 752, pp. 573-575. Il poema è stato pubblicato per la prima volta in M. CRANSTON, *John Locke. A biography*, op. cit., pp. 216-218. Alcuni accenni a sue parti sono presenti anche in G. GREER - S. HASTINGS - J. MEDOFF - M. SANSONE, «Damaris, Lady Masham», op. cit., pp. 315-323.

³⁵¹ L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 186.

appare manifesto come la figura di Damon, che altro non è se non quella di Locke, rappresenta in realtà proprio la personificazione dell'amore, anche se di un tipo di amore che non è riuscito ancora a realizzarsi completamente. Va tenuto presente infatti il Damon che Clora nei primi versi ci presenta e quello che verrà poi fuori nella continuazione lockeana del poema. Il tutto viene dunque giocato sulla duplicità del cuore, sulle strade differenti che è possibile intraprendere sul modello proprio di quella *Carte de Tendre* e che vanno dalla sincerità alla tenerezza del cuore e cioè dall'amicizia all'amore.

Il poema si apre con una constatazione, quanto mai autobiografica, in cui Damaris spiega con un paragone ai suoi problemi di vista il comportamento di Damon, che allo stesso modo non riesce a vedere l'amore che Clora gli dona, come i suoi occhi stanchi, e quindi lo rifiuta:

Dimmi dov'è che Damon vola,
Dal debole fascino degli occhi di Clora?
Debole fascino sicuramente deve essere,
che finora egli non riusciva a vedere³⁵².

La doppia visione dell'amore è da un lato quella di Clora, che sul modello di Platone lo assimila alla ricerca della saggezza, vedendolo come una forza positiva di ispirazione al bene, senza tralasciare un accenno al suo senso fisico; e dall'altro quella di Damon, che lo assimila quasi all'entusiasmo, ad un dominio dei fanatici e dei pazzi; anche se in realtà si parla anche di una sorta di «Tenera Follia»³⁵³, contrapposta al solo bene terreno che risiede nell'amicizia. Non si comprende così fino in fondo dove finisca la concezione di Clora e dove inizi quella di Damon, che se volessimo considerare linguisticamente non significa altro che qualcosa all'interno di 'Dam', le prime lettere proprio di Damaris. Ecco perché probabilmente non esistono limiti tra una concezione ed un'altra, perché in realtà si tratta di una solamente.

³⁵² *Piv*, pp. 571-572.

³⁵³ *Ivi*, p. 572.

Questo è l'amore che Clora sentì di avere, quello che diede a Damon, il quale ottenne «il Possente Dono»³⁵⁴, ma lo disdegnò. Il rifiuto dell'amore porta l'amato all'impossibilità di chiedere e l'amante a quella di dare³⁵⁵. Finché non accade qualcosa: il gioioso pastore, l'unico a gioire nel poema di Clora, sta a terra pensoso e si lamenta della sua miseria convinto di aver perso la propria libertà, maledicendo il suo orgoglio, piangendo e chiedendo perdono alla filosofia per l'«Apostasia rude delle Passioni»³⁵⁶. Damon era convinto di essere un prigioniero nell'amore, per questo si diceva sicuro che fosse meglio non amare. E la ragione stessa che egli tanto aveva invocato lo aveva 'liberato', anche se non dall'amore che credeva potere essere la sua più grande catena, ma proprio da quella ragione che non essendo tale gli faceva credere ciò. Ora la ragione viene considerata per quello che è realmente, per il potere che può esercitare tanto a livello della sensazione, quanto della riflessione.

I segni di intimità che Damaris aveva cercato in Locke non erano stati soddisfatti e l'amico sembrava maggiormente interessato all'istruzione della sua mente, più che all'analisi del suo cuore. Così Damon piange, ma lo fa «troppo tardi»³⁵⁷, secondo Clora, e per questo a nulla vale il suo accorato appello – le conquiste più difficili e più nobili sono quelle sofferte –, perché il suo cuore agli occhi di Clora rimane «aspro»³⁵⁸, così come lo stesso amore che egli ha disdegnato e che ora solo il destino sembra fargli riconoscere. Il destino di cui parla Clora è quello che l'ha vista sposa in seguito al rifiuto di Locke e sul quale ormai non è possibile più far nulla. Per questo Clora gli dice:

Conserva l'amicizia che un tempo ti diedi
ma non pensare di potere ottenere altro da me,
a cui la tua Passione viene troppo tardi,
deridendo una Conquista data dal Fato³⁵⁹.

³⁵⁴ *Ibidem.*

³⁵⁵ *Ibidem.*

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ *Ibidem.*

³⁵⁸ *Ivi*, p. 573.

³⁵⁹ *Ibidem.*

Clora ha fatto ormai la sua scelta; ma non ne è probabilmente del tutto convinta come vorrebbe far apparire:

Con questo ella lasciò il tremante corteggiatore
Mezzo Morto dal Dolore a causa del suo disdegno,
Egli per il suo amore non potrà mai trovare Cura
Ma Soffia i suoi Lamenti nel Vento,
Non Osando guardare gli Occhi di Clora
Dato che la sua Ingiusta Severità
Che ancora insensibile rimane,
La Costante Passione ancora Disdegna,
E Ride di tutto il suo Dolore, e Angoscia³⁶⁰.

È infatti divisa in due: tra la scelta compiuta e l'amore possente che non la abbandona e al quale, questa volta per orgoglio, è essa stessa a dire di no. Damon è distrutto, ormai in grado solo di 'soffiare i suoi lamenti nel vento' e impaurito perfino al punto di guardare negli occhi la sua Clora.

Il poema di Damaris-Clora si conclude così lasciando rispondere il suo John-Damon. Il disdegno di Clora non ferma la costanza dell'amore di Damon, che comincia a prendere la mano dell'amata nella sua e a replicare dolcemente, con uno sguardo gentile e allo stesso tempo morente, alle parole dell'amata. Ritorna il tema della conquista, cui si aggiunge quello del dubbio. Damon è convinto che il rifiuto di Clora dipenda proprio da quel dubbio, ma è pronto a rendersi schiavo pur di dimostrarle tutto il suo amore; perché se è vero che i ladri possono vantare un facile premio è la resistenza a portare alle vere vittorie.

Comincia qui l'accorata dichiarazione di Damon convinto che nessuno possa sfidare Clora nell'affascinare quello che egli stesso riconosce essere un «duro cuore». Proprio per questo, Damon non riesce a darsi pace:

Se tu non puoi sfidare nessuno
Nell'affascinare il mio duro cuore
Perché rifiuti il sacrificio
Che io faccio (di esso) ai tuoi occhi?³⁶¹

³⁶⁰ *Ibidem*.

Riecheggiano per bocca sua le precedenti parole di Clora: «il fato mi ha costretto»³⁶²; ma la realtà racconta di un uomo che lascia ormai la sua libertà alla sua donna, una libertà che un tempo era imponente e forte e che ora senza alcuna riserva si indebolisce di fronte all'amore. Tuttavia è una libertà che non soddisfa l'amata, quasi per questo «accusata di aver atteso così a lungo»³⁶³.

Ecco il momento più importante di tutto il poema. Quello che sembra contrastare con la visione di Damaris-Clora nel ripercorrere l'intensità del suo legame con John-Damon. Non è stato per ignoranza o per orgoglio che Damon si è 'accontentato' dell'amicizia di Clora perché

Colui che chiede amicizia chiede il cuore [...]
Ora non ero più me stesso.
La tua amicizia mi ha fatto: da allora
Non sono stato sempre in tuo potere?³⁶⁴

Damon descrive la trasformazione del suo sentimento, che poi non appare una vera e propria trasformazione, ma solo un riconoscimento. Il primo avviso dell'amicizia è stato il desiderio che lo ha racchiuso in un «fuoco segreto» che il vento avrebbe spento se non fosse stato per il soffio caldo di Clora. Perciò non serve più farsi domande in merito:

Il tuo potere ha prevalso e tutto è in fiamme.
[...]
L'amore senza il suo arco e la sua freccia
Come l'amicizia entrò furtivamente nel mio cuore³⁶⁵.

Ritorna l'accenno alle facili conquiste. Damon crede di potere convincere Clora, ma allo stesso tempo non condivide il suo pensiero:

³⁶¹ *Ivi*, p. 574.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 575.

Devo non amare perché sei mia amica?³⁶⁶

Clora evidentemente si diceva convinta del fatto che non potesse esistere contemporaneamente amore e amicizia; Damaris stessa, dal canto suo, aveva sottolineato quanto un'amante fosse la cosa più pericolosa al mondo per un amico³⁶⁷. Tuttavia Damon non le crede, non è convinto che l'amicizia possa o debba bastargli, né di poter continuare a vivere con il disdegno di Clora e la speranza che gli offra quella che ormai è una 'semplice' amicizia. E chiede nuovamente spiegazioni alla donna in merito:

Dimmi ti prego Clora con quale arte
Preserverai il tuo amico uccidendo il tuo amante
Poi con un sospiro chiudendo ciò che aveva detto
sul suo petto egli fece cadere la sua testa senza forze³⁶⁸;

ma nonostante ciò rimane sconfitto e con lui l'amore. Clora gli ha preferito l'amicizia. Per orgoglio o per ignoranza? Per entrambe le cose, perché ha separato la ragione dalle passioni.

III. 5. 2. Contro la dicotomia amorosa

Il tema delle passioni intese come veicolo di conoscenza che aveva pervaso la riflessione dell'intero XVII secolo portava Lady Masham a confrontarsi tanto con il platonismo, quanto con l'agostinismo. Tali poli di discussione davano l'avvio ad un pensiero in cui si faceva strada sempre più la concezione di una *conoscenza* intesa anche come *amore*. Tuttavia il tema dell'amore finiva con l'identificarsi ben presto con quello dell'emozione, dando vita ad un intenso dibattito sul rapporto emozione-volizione. In tal senso, solo grazie alla conoscenza

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ Cfr. *LM to Locke, [7 December 1686?]*, III, 882, p. 81.

³⁶⁸ *P_{IV}*, p. 575.

della giusta forma da dare alle nostre sensazioni risultava possibile produrre volizioni ordinate che fossero intrinseche al conoscere; un approccio, questo, che ebbe fortuna sia tra protestanti sia tra cattolici e che portò ad identificare la conoscenza, oltre che con l'amore, anche con il desiderio³⁶⁹.

Il poema scritto a quattro mani non è il solo che rintracciamo nella corrispondenza con Locke. Esiste infatti un altro componimento, peraltro mai preso in considerazione dalla critica, anche questo probabilmente risalente a Lady Masham, la cui stesura si colloca qualche mese prima del suo matrimonio, avvenuto forse il 22 giugno 1685³⁷⁰.

Si tratta, a dire il vero, di uno scritto dallo stile molto complesso e differente rispetto a quello degli altri poemi, che potrebbe gettare dei dubbi sulla paternità. Locke vi inserisce delle annotazioni, come aveva fatto con gli altri scritti poetici di Damaris, ma questo non significa necessariamente che si tratti di una produzione dell'amica. Lo riceve allegato ad una lettera sulla quale Lady Masham si sofferma sul tema dell'anima³⁷¹.

Il poema si apre con un'invocazione proprio all'Amore:

Possente Amore! che Speranza posso Avere
di Placare la tua Divinità,
poiché mille volte e più Ho,
schernito, e Sfidato il Tuo Potere?

È la constatazione innanzitutto della superiorità dell'amore rispetto a tutte le altre passioni; quindi la consapevolezza di un pentimento che andrebbe a coincidere con quello precedente di Damaris-Clora, che aveva rifiutato l'amore di John-Damon. Si tratta della scelta in favore dell'amicizia, per cui l'amore non può che

³⁶⁹ Cfr. S. JAMES, «Knowledge as Emotion», in *Passion and action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 225-226.

³⁷⁰ Nessuna annotazione possediamo in merito a questo scritto. La Simonutti lo cita nella sua introduzione al gruppo dei tre poemi, ma senza entrarne in merito (cfr. L. SIMONUTTI, «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockeana. Damaris Cudworth, Lady Masham», op. cit., p. 198).

³⁷¹ *LM to Locke*, II, 847, pp. 792-794.

adirarsi con l'amante-amata³⁷². Nel poema viene di continuo utilizzato il vocativo «sorella»; forse si tratta della stessa autrice che finisce per indirizzare involontariamente a se stessa il suo scritto, o forse si tratta del riconoscimento di un'interiorità che si costituisce proprio a partire dalla scelta d'amore. Di una soggettività che si rende tale in relazione al suo essere 'amante'.

L'accento alla diffidenza, considerata come un peccato mortale, riporta al dubbio che Clora aveva nutrito per l'amore tardivo di Damon e che era causa, secondo quest'ultimo, proprio del suo rifiuto a concedergli di amarla. Clora diffida dell'amore di Damon e, nonostante sappia benissimo che gli errori e i difetti possono trovarsi in tutti gli uomini, non ha la forza di capire che ciò che conta è pur sempre imparare a credere di nuovo. E a chi se non ai profeti dell'amore, cui non va chiesta mai nessuna ragione? Sembra costituirsi così una linea sottile che finisce con l'unire ecclesiastici e amanti: quella che a partire da orizzonti differenti riconosce che non esiste altra salvezza se non nell'amore stesso. È il primo passo verso quella tanto auspicata unione tra morale e religione, che avevamo visto attraversare tutta la riflessione di Lady Masham.

Quasi in un dialogo, l'autrice sembra incitare la parte più nascosta del proprio sé a combattere il suo tragico destino con coraggio, almeno a tal punto da spaventare un po' il suo cuore indurito. Il riferimento è un parallelo allo stesso attributo che nel poema precedente era stato conferito al cuore di Damon e che ora diviene prerogativa anche di quello di Damaris. Per strade e modi differenti Locke, prima, e Lady Masham, poi, avevano detto no all'amore, entrambi in virtù dell'amicizia.

Sembra non esserci via d'uscita per tali errori; né la soluzione può risiedere nella credenza in uno stato futuro per l'anima che porterebbe a morire 'sco-

³⁷² Nel poema di Lady Masham sembrano per un po' coincidere questi due soggetti; tuttavia si tratta di un caso sul quale quasi mai ci si sofferma. Più facile invece si parli della differenza che lega l'amante e l'amato cui si affianca, specie per ciò che riguarda la specificità della lingua inglese, quella tra 'to love' ed essere 'in love'. Si tratta di due stati differenti; il primo è solipsistico e soggettivo, il secondo non solo include le due persone al centro del sentimento, ma molte altre cose ancora. Anche in questo caso l'accento si sposta sull'amante e l'amato (cfr. A. V. MURRAY, «Psychological considerations: personal relationships, human and divine», in *Natural Religion and Christian Theology. An introductory Study*, James Nisbet & Co., London 1956, p. 61).

municati' nel presente: in quel luogo, lontano da quello terreno, il pentimento sembra non avere più senso, perché l'azione riguarda l'oggi e nell'oggi va perseguita. Si tratta da un lato di un chiaro riferimento alla condizione dell'anima dopo la morte e a quell'immortalità ricercata e trovata nell'amicizia anziché nell'amore. Tuttavia, l'annotazione posta sulla scomunica fa slittare il piano della morale sulla religione e l'attenzione incentrata sull'amore si fa quasi mistica e metafisica al tempo stesso, frammista ad una *religio* tutta laica.

Nello scritto si racconta perfino di una maledizione cui si andrà incontro e per la quale il colpevole risulterà chi ha rifiutato l'amore: l'amato che non ha voluto corrispondere i sentimenti dell'amante. Si tratta dell'atteggiamento più grave in amore, almeno quanto la mancanza di coraggio nella scelta. Come la sua stessa autrice anche il poema è infatti un 'doppio' e l'accusa per chi considera che la volontà dell'anima non consista nell'amore e per cui chi ama meno sarebbe un brutto, è la stessa che Damaris si fa; non per aver pensato realmente che amore e volontà non coincidano, ma per averlo fatto credere proprio con la sua scelta. Il tema della volontà che entra prepotentemente nell'amore è quello di agostiniana memoria incentrato particolarmente sulla sfera dell'intelletto. È questo il momento di chiamare in campo la ragione in un riconoscimento del proprio statuto; ma è soprattutto quello che incita a domandarsi perché in alcuni casi la *ratio* venga bandita, in uno strano gioco per cui a causa di chi ne abusa ci debba essere per forza chi possa usarla. È un rischio che Damaris non vuole correre; quindi più che interrogarsi su cosa sia in realtà la ragione preferisce attribuirle lo statuto che cerca. E ciò è possibile solo in un'ulteriore delineazione dell'amore, che rendendo ragione del suo proprio sé riesca a conferire una ragione alla ragione stessa. Così l'amore si identifica con

un dovere, e una felicità;
deve essere di certo il nostro dovere,
altrimenti perché saremmo stati creati?³⁷³.

³⁷³ Cfr. *Pv*, p. 796.

Il termine del dovere spinge ad una originalità dei versi che sposta il discorso sul terreno di una religione sempre più laica, portando l'autrice a ripercorrere il tema della passione amorosa affiancato a quello della creazione. Ci si inganna se non si crede di essere l'Eva di un qualche Adamo, se si pretende di poter vivere senza un uomo accanto, senza quell'amore che indirettamente crea la donna. E quest'ultima non deve indignarsi per l'uomo che viene quasi a reclamare ciò che gli è stato tolto, supplicando che gli venga restituita quella costola da cui tutto ha avuto inizio, quella parte più interna del proprio sé che riesce a riconoscere proprio nella donna che ama. Così il riferimento alla difficile giustizia che sulla terra si può ottenere, è quello all'uomo stesso che non riesce neppure ad averla solo per sé nelle stanze di Westminster, dove tutti dovrebbero trovarla. E allora non gli rimane che chiedere quella costola, sperando che di diritto gli venga restituita. Tuttavia la restituzione che l'uomo chiede è proprio l'amore, che finisce così con l'assumere due connotazioni differenti nel maschile e nel femminile. È una polemica seppur velata al tema della differenza dei sessi. Forse, nel caso specifico dell'amore, un richiamo a quella particolare 'virtù' che veniva richiesta alle donne, ma non agli uomini: la castità che avevamo incontrato nelle pagine degli *Occasional Thoughts*.

Il termine della felicità risulta invece più problematico e mette in campo un interrogativo forte: in cosa consiste dunque la vera felicità di cui si parlava accostandola al dovere nella definizione che era stata data dell'amore? A metà tra una domanda e una risposta, l'autrice interroga se stessa e il mondo e pare riconoscerla «in un contenuto mentale»³⁷⁴, seppur con qualche eccezione, o meglio, specificazione, in merito.

Se amore è felicità e quest'ultima è un contenuto della mente allora anche il primo che si esprime in essa dovrà esserlo. Damaris deve riuscire a spiegare proprio questo. È il momento più difficile del poema, quello in cui c'è bisogno di una certa filosofia che renda ragione di una passione così grande. E la scelta cade sul neoplatonismo, che avevamo visto essere centrale nei poemi rispetto alla trat-

³⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 797.

tazione teologico-morale. Nello specifico il riferimento di Lady Masham è a quell'accezione neoplatonica di *spiritus* che non dimentica le suggestioni del corpo, andando al di là della separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. La felicità consiste dunque

nell'alleviare il dolore:
intendo non esteriore soltanto,
come le febbri; le coliche; l'artrosi; e la calcolosi;
ma anche in quello
che noi chiamiamo mente³⁷⁵.

Si tratta dell'accezione di 'dolore mentale' apparsa anche nella corrispondenza Astell-Norris. Non esiste dunque una felicità che provenga dal corpo e una che derivi dell'anima, ma entrambe concorrono a delinearne lo statuto. Allo stesso modo non esistono un piacere e un dolore, perché c'è tanto dell'uno nell'altro, quanto dell'altro nell'uno. L'attenzione sulla felicità quindi non è casuale, perché il punto è analizzare come l'amore si connota in relazione proprio a tale nozione.

L'obiezione dell'autrice però è ancora più sottile, perché si chiede quanto una nozione di felicità, intesa come movimento del corpo e della mente, possa rendere ragione di una gioia dell'amore, che viene a questo punto messa in dubbio quotidianamente. Così la domanda fondamentale diviene la stessa di ogni tempo: posto che l'amore è tanto dovere quanto felicità, dove sta la seconda, se da ogni parte del mondo l'amore sembra allontanarsene sempre più? L'Adamo che pretende da Eva la costola è l'immagine di un amore che chiede esigendo già che gli venga dato il 'dovuto'. È quell'amore incompleto che Damon offriva a Clora e che quest'ultima respingeva. Come è possibile dunque che la felicità della mente stia anche nell'amore?

Perché l'amore è un riassunto
di tutte le passioni esistenti;
è rabbia, che deforma il volto;

³⁷⁵ *Ibidem*.

e anche odio, il nemico della grazia;
è selvaggia disperazione; e speranza senza cura;
che o ti rende pazzo; o depresso;
è paura; desiderio; e anche invidia;
passioni che nessun altro ha conosciuto,
che sono complicate da queste,
e che vogliono nomi per esprimerle,
ma [è] soprattutto gelosia³⁷⁶.

Tutte queste suggestioni ci dicono della malattia di un amore che si fa altresì indice di tutte le passioni. È la rabbia del rifiuto, l'incarnazione persino del suo opposto, l'odio, nemico della grazia divina; è disperazione, speranza disattesa, pazzia, depressione, paura e desiderio. Riesce allo stesso tempo a manifestare in sé tutte le passioni più tremende, alcune neppure conosciute mai completamente dagli uomini. Ma soprattutto è gelosia, dalla quale solo il vero amante può sentirsi libero. Si tratta di un'apertura importante perché se esiste un *vero amante* vuol dire che la condizione dell'amore non è sempre questa, perché non esiste nell'amore quella 'facilità' che è possibile rintracciare nella mente e che porta a sostenere in modo lapidario che

chi è felice
deve essere per forza libero dall'amore,
non ci sono gioie paragonabili a quelle della libertà³⁷⁷.

Damaris è più che mai divisa in se stessa, quando *si dice*:

È questo, lo so che tu predicheresti,
pensando che tu abbia fatto un bel discorso;
ma [...], non sprecare il tuo fiato,
conservalo per fini migliori³⁷⁸.

³⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 797-798.

³⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 798.

³⁷⁸ *Ibidem*.

E allo stesso tempo è convinta si possa fare un uso migliore del fiato, visto che dire ciò che si è detto è stato un «mero abuso»³⁷⁹.

Ritorna l'incitamento a *fare* la Ragione, definita ora 'orgogliosa' ora 'imperiosa' facoltà, portante, a volte, alla bugia per mezzo dell'autorità, nonché alla confusione. Il riferimento preciso però è nuovamente rivolto agli ecclesiastici per i quali la fede richiede l'obbedienza. Ed è questo che si deve fare, obbedire, perché è giusto per il credente, perché è dalla fede che noi otteniamo la salvezza

ma quale fede ci può essere mostrata
se noi crediamo solo a ciò che vediamo;
e pensiamo alle cose come appaiono?³⁸⁰.

L'inganno dei sensi e delle apparenze diviene l'errore principale dell'umanità, che rientra dunque prepotentemente in ogni sfera della sua esistenza, tanto in quella dichiaratamente religiosa, quanto in ogni altra. Non serve parlare oltre di ciò e avendo compreso in cosa consista in realtà l'errore dell'amore – cioè nient'altro che in un difetto della ragione e non in un suo uso contrapposto alla passione, perché una tale distinzione non ha senso nell'amore inteso come movimento della mente – non resta che dichiararne le virtù, dopo che per l'intero poema sono stati elencati solo i suoi vizi. Ma a questo punto la trattazione si interrompe, perché ai peccatori non è dato parlare, o meglio non è giusto farlo.

Damaris ha concluso perché è una 'penitente' senza più nulla da dire. Il risultato che cercava è raggiunto; si è sbagliata nel giudizio che ha dato dell'amore, ma ormai non è più tempo di parole, visto che l'amore stesso non vive di esse. Comprendere l'amore significa anche attuarlo. È quale migliore attuazione di un movimento della mente se non quello del pensiero, che le fa dire:

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 799.

Ma resto silente su questo risultato,
ho un proverbio ancora in serbo
che dico poco, ma penso di più³⁸¹.

L'autrice non può più pensare; perché se l'amore è un movimento della mente che essa stessa non ha saputo giudicare, non amando non è possibile neppure generare alcun pensiero. L'identificazione della passione con la conoscenza è così compiuta, abbandonando ormai definitivamente la contrapposizione tra la passione e la ragione.

³⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 800.

BIBLIOGRAFIA

Manoscritti

Portefeuilles Vallant, BnF, 15 voll., dal fr. 17044 al fr. 17058.

Lettres des Religieuses de Port-Royal, BnF, fr. 17806.

Testi

AA. VV., *Recueil de pièces en prose, les plus agréables de ce temps. Composées par divers auteurs*, C. De Sercy, Paris 1660.

AGOSTINO A., *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.

ANDILLY R. A., d', «Que l'on doit préférer son Amy a sa Patrie», BnF, fr. 10587, f. 123, Arsenal, 6041, f. 327, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, cit., pp. 144-147.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, trad. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1983.

ARNAULD J.-A., *Lettres*, a cura di J. Lesaulnier, 3 tt., Phénix, Villiers sur Marne 2003.

ASTELL M., *A Serious Proposal to the Ladies Parts I and II*, a cura di P. Springborg, Broadview, Peterborough 2002.

ASTELL M. - NORRIS J., *Letters concerning the Love of God*, a cura di E. D. Taylor - M. New, Ashgate, Aldershot 2005.

BUSSY-RABUTIN R., *Maximes d'amour, in Histoire amoureuse des Gaules suivie de la France galante*, a cura di G. Mongrédien, t. I, Garnier Frères, Paris 1930.

CHAPELAIN J., *Lettres*, a cura di Ph. Tamizey de Larroque, t. I, Imprimerie Nationale, Paris 1880.

- CICERONE M. T., *L'Amicizia*, intr. e note di E. Narducci, Mondadori, Milano 1965.
- CORNEILLE T., *L'amour à la mode*, L. Maurry - G. Luynes, Rouen-Paris 1653-1656.
- CUDWORTH D., lady Masham, *A Discourse Concerning the Love of God*, for Awnsham & J. Churchil, Black-Swan in Pater-noster-Row, London 1696.
- *Occasional Thoughts In reference to a Vertuous or Christian Life*, for Awnsham & J. Churchil, Black-Swan in Paternoster-Row, London 1705.
 - *The philosophical works of Damaris, Lady Masham*, a cura di J. G. Buickerood, Thoemmes Continuum, Bristol 2004.
- DESCHAMPS J., *Recueil contenant les Maximes et lois d'amour, plusieurs lettres, stances, sonnets, rondeaux et diverses autres poésies*, E. Cagniard, Rouen 1882.
- DESCARTES R., *Opere filosofiche*, a cura di E. Loyacono, 2 voll., Utet, Torino 1994.
- DE COLIGNY LA SUZE H. (comtesse de), *Poésies de Madame la comtesse de La Suze*, C. De Sercy, Paris 1666.
- DE MAILLY J., *Sentences ou Maximes contre l'amour*, in *Les Disgrâces des amants*, Gabriel Quinte, Paris 1690, pp. 61-74.
- DE BREGY C., *Cinq Questions d'amour, proposées par Madame de Brégy, avec la réponse en vers par M. Quinault, par l'ordre du Roy*, Leyde, 1666, pp. 130-132.
- DE MONTAIGNE M., *Saggi*, a cura di F. Garavini, 2 voll., Adelphi, Milano 2005.
- DE SALES F., *Introduzione alla vita devota, Trattato dell'amor di Dio*, a cura di F. Marchisano, Utet, Torino 1969.
- D'AQUINO T., *La Somma Teologica*, ed. a cura dei Domenicani Italiani, testo lat. dell'ed. Leonina, Adriano Salani, Città di Castello (Perugia) 1958.
- D'URFÉ H., *L'Astrée*, a cura di J. Lafond, Gallimard, Paris 1984.
- J. DE LA FONTAINE, *Favole*, a cura di E. De Marchi - G. Coupon, 2 voll., Rizzoli, Milano 1980.
- DE SCUDERY M., *Artamène ou le Grand Cyrus*, ristampa dell'edizione di Leida, A. Coubé, Paris 1656 (Slatkine Reprints, Genève 1972).
- DE SOUVRE M., marquise de Sablé, *Maximes de Madame la marquise de Sablé et Pensées diverses de M. L. D.*, S. Mabre-Cramoisy, Paris 1678.
- *Maximes de M^{me} de Sablé* (1678), a cura di D. Jouaust, Librairie des Bibliophiles, Paris 1870.

- «Une lettre sur l'amour», BnF, fr. 17049, f. 39, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, cit., pp. 134-138.
- «De l'Amitié», Arsenal, 5420, f. 175, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, cit., pp. 142-144.
- «De l'amitié», in F. De La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, cit., pp. 687-688.
- «Pour les Enfants qu'on ne veut pas faire étudier a fond», BnF, N.A. 22129, f. 248, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, cit., pp. 150-156.
- «Pour les enfants qu'on ne veut pas faire étudier à fond», in F. De La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, cit., pp. 680-686.
- «Discours contre les médecins», BnF, fr. 17056, f. 366-373, in C. Le Charpentier, *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687)*, cit., pp. 145-150.
- *Maximes*, a cura di A.-A. Morello, in J. Lafond (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, cit., pp. 246-255.
- *Massime della Marchesa di Sablé, tradotte dal francese e colle note di A. M. Fabroni*, Pagliarini, Roma 1766.

DONNEAU DE VISE J., *L'Amour échappé ou les diverses manières d'aimer, contenues en quarante histoires avec le Parlement d'Amour*, 3 tt., T. Jolly, Paris 1669.

ESPRIT J., *La fausseté des vertus humaines*, G. Desprez, Paris 1678.

FERRAND J., *Traité de l'essence et guérison de l'amour ou de la mélancolie érotique (1610)*, a cura di G. Jacquin - E. Foulon, Anthropos, Paris 2001.

FICINO M., *Sopra lo amore ovvero convito di Platone*, a cura di G. Rensi, Es, Milano 1992.

HESSEIN M. (M^{me} de la Sablière), *Maximes chrétiennes (parti)*, in J. Lafond (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, cit., pp. 67-68.

JANSEN C., *Augustinus, Iacobi Zegeri, Lovanii 1640 (parti)*, in S. Sportelli, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo. Con una antologia di testi*, cit., pp. 144-154.

JAULNAY C., *Questions d'amour ou conversations galantes dédiées aux belles*, J. B. Loyson, Paris 1671.

LA FAYETTE M.-M. Pioche de la Vergne (comtesse de), *Huit lettres de M^{me} De La Fayette à M^{me} De Sablé*, Cabinet du Bibliophile, Paris 1870.

LA ROCHEFOUCAULD F. de, *Œuvres complètes*, a cura di L. Martin-Chauffier, Gallimard, Paris 1964.

- *Maximes suivies des Réflexions diverses, du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes*, a cura di J. Truchet, Garnier Frères, Paris 1967.
- *La justification de l'Amour*, a cura di J. D. Hubert, Nizet, Paris 1971.
- *Massime. Riflessioni varie e autoritratto*, a cura di G. Macchia - G. Bogliolo, Rizzoli, Milano 1978.
- *L'umana doppiezza. Massime di un grande moralista*, a cura di G. Vigni, Mondadori, Milano 1995.
- *Maximes*, a cura di J. Lafond, Imprimerie Nazionale, Paris 1998.
- *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, a cura di L. Plazenet, Champion, Paris 2002.
- *La fatica di diventare migliori*, a cura di G. Vigni, Paoline Editoriale Libri, Milano 2002.

LA SUZE H. DE COLIGNY (comtesse de), *Poesies de Madame la comtesse de la Suze*, C. De Sercy, Paris 1666.

LA VALLIÈRE L.-F. DE LA BAUME LE BLANC (duchesse de), *Réflexions sur la miséricorde de Dieu suivies de Prières tirées de l'Écriture sainte, et d'une prière de l'Abbe Gérard*, J.-J. Blaise, Paris 1828.

LEIBNIZ G. W. (von), «Leibniz und Lady Masham (1703-1705)», in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di C. L. Gerhardt, vol. III, Georg Olms Verlag, Berlin 1887, pp. 331-375.

- *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, 2 voll., Utet, Torino 1968.

LOCKE J., *La Ragionevolezza del Cristianesimo*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1976.

- *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979.
- *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1994.
- *Saggio sulla tolleranza*, in *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, cit., pp. 63-92.
- *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, a cura di M. Montuori, Bompiani, Milano 2002.
- *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di C. A. Viano - C. Pellizzi, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2006.
- *The correspondence of John Locke*, 8 voll., a cura di E. S. De Beer, Clarendon Press, Oxford 1989.

MALEBRANCHE N., *Trattato sull'amore di Dio, Lettere e Risposta al R. P. Lamy*, a cura di A. Stile, Guida, Napoli 1999.

- *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1983.

- *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999.

- MONTPENSIER A.-M. L. d'ORLÉANS (duchessa; detta la Grande Mademoiselle) *Divers Portraits* [par Mademoiselle de Montpensier et diverses personnes de sa cour], 1659.

- MOTTEVILLE F. B. de, *Mémoires de Mme de Motteville*, in *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis l'avènement de Henri IV jusqu'à la paix de Paris conclue en 1763*, par M. Petitot, t. XXXVI, Foucault, Paris 1824.

- NICOLE P., *De la charité et de l'amour-propre*, in *Œuvres philosophiques et morales de Nicole*, Hachette, Paris 1845, reprint Olms, Hildesheim-New York 1970.

- NORRIS J., *Philosophical and Theological Writings*, a cura di R. Acworth, 8 voll., Thoemmes Press, Bristol 2001.

- PASCAL B., *Lettre de Pascal à Madame de Sablé*, in *Œuvres de Blaise Pascal*, a cura di L. Brunschvicg - P. Boutroux - F. Gazier, vol. X, Librairie Hachette, Paris 1914, pp. 43-47.
- *Le provinciali*, a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1972.
- *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola - R. Tapella, Rusconi, Milano 1978.

- PERRAULT C., *Dialogue de l'amour et de l'amitié*, P. Bienfait, Paris 1665.

- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.
- *Simposio*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.

- RAPIN R., *Mémoires du P. René Rapin de la Compagnie de Jésus sur l'Église et la Société la Cour, la Ville et le Jansénisme (1644-1669)*, 3 tt., a cura di L. Aubineau, Gaume Frères et J. Duprey, Paris 1865.

- SOURDIS C. D'ESCOUBLEAU (marquis d'Alluye e de), «Questions sur l'Amour», novembre 1667, BnF, fr. 17056, f. 196, in N. Ivanoff, *La marquise de Sablé et son salon*, cit., pp. 138-140.

Studi

- AA. VV., *Eros in Francia nel Seicento*, Adriatica, Bari 1987.
- *Manuel d'histoire littéraire de la France*, t. II (1600-1715), Messidor-Éditions sociales, Paris 1966.

- AARON R., *John Locke*, Clarendon Press, Oxford 1955.
- ACWORTH R., *La philosophie de John Norris (1657-1712)*, 2 tt., Honoré Champion, Paris 1975.
- ADORNO F. - GREGORY T. - VERRA V., *Storia della filosofia*, vol. II, Laterza, Bari 1989.
- ALQUIÉ F., *Le cartésianisme de Malebranche*, J. Vrin, Paris 1974.
- ALTANER B., *Patrologia*, Marietti, Torino 1968.
- ANDERSON B. S. - ZINSSER J. P., *Le donne in Europa*, vol. III, Laterza, Bari 1993.
- ANSTEY P. R., *The philosophy of John Locke: new perspectives*, Routledge, London-New York 2003.
- ATHERTON M., *Women Philosophers of the Early Modern Period*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994.
- AUERBACH E., *Le culte des passions. Essais sur le XVII^e siècle français*, Macula, Paris 1998.
- BARONCELLI F. (a cura di), *Pascal. Solitudine e storia*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- BARRIÈRE P., *La vie intellectuelle en France du XVI^e siècle à l'époque contemporaine*, Albin Michel, Paris 1974.
- BARTHÉLEMY É., *Madame la comtesse de Maure, sa vie et sa correspondance suivies des Maximes de Madame de Sablé et d'une étude sur la vie de Mademoiselle de Vandy*, J. Gay, Paris 1863.
- *Les amis de la marquise de Sablé. Recueil des lettres des principaux habitués de son salon, annotées et précédés d'une introduction historique sur la société précieuse*, Dentu, Paris 1865.
- BASTIDE C., *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libérés politiques - L'Église et l'état - La tolérance*, Slatkine Reprints, Genève 1970.
- BATIFFOL L. - HALLAYS A. - REBOUX P. - NOZIERE A. - BELLESSORT A., *Les grands salons littéraires (XVII^e et XVIII^e siècle)*. Conférences du Musée Carnavalet (1927), Payot, Paris 1928.
- BAUDIN E., *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, 2 tt., Éditions de la Baconnière, Neuchatel (Suisse) 1947.
- BAUSOLA A., *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- BEAUNIER A., *L'amie de La Rochefoucauld*, Flammarion, Paris 1927.
- BÉNICHOU P., *Morali del «Grand siècle»*. *Cultura e società nel Seicento francese*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 29-30.
- BEUGNOT B., *Le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Puf, Paris 1996.
- BIASON M. T., *La massima o il saper dire*, Sellerio, Palermo 1990.
- BODEI R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991.
- *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.
- BOGLIOLO L., *Le scoperte della filosofia moderna*, Marietti, Torino 1974.
- BONICALZI F., *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999.
- *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaca Book, Milano 1990.
- BONICALZI F. - STANCATI C. (a cura di), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo*, Milella, Lecce 2001.
- BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- BRUZZI A., *La Rochefoucauld*, R. Pàtron, Bologna 1958.
- *Studi sul barocco francese*, R. Pàtron, Bologna 1962.
- *Dai Mémoires alle Maximes di La Rochefoucauld*, R. Pàtron, Bologna 1965.
- *Le Maximes di La Rochefoucauld*, R. Pàtron, Bologna 1968.
- BURGIO S. (a cura di), *Figure del pneuma. I Caractères de l'amour (1640) di Marin Cureau de la Chambre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- CALOT F. - MICHON L.-M., *Port-Royal et le jansénisme*, Morancé Albert, Paris 1928.
- CANZIANI G., *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- CARRAUD V., *Pascal et la philosophie*, Puf, Paris 1992.
- CASSIRER E., *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, J. Vrin, Paris 1997.

- COLIE R. L., *Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cup, Cambridge 1957.
- COUSIN V., *Madame de Sablé. Études sur les femmes illustres et la société au XVII^e siècle*, Didier, Paris 1869.
- CRANSTON M., *John Locke. A biography*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- CRAPULLI G. (a cura di), *Il pensiero di René Descartes*, Loescher, Torino 1972.
- CRAVERI B., *La civiltà della conversazione*, Adelphi, Milano 2001.
- CRISPINI F., *L'opinione del bene: A. Shaftesbury tra ispirazioni antiche e ragione moderna*, Morano, Napoli 1994.
- *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli, Roma 2000.
 - *Idee e forme di pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- CRUSSAIRE J.-G.-A., *Un médecin au XVII^e siècle: Le docteur Vallant. Une malade imaginaire: Madame de Sablé*, Vigot Frères, Paris 1910.
- CUENIN M., *L'idéologie amoureuse en France (1540-1627)*, Aux Amateurs de livres, Paris 1987.
- DANVILLE G., *La psychologie de l'amour*, Alcan, Paris 1894.
- DAUMAS M., *La tendresse amoureuse (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Perrin, Paris 1996.
- DE RAYMOND J.-F., *La reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suède*, Lettres Modernes, Paris 1993.
- DE REYNOLD G., *Synthèse du XVII^e siècle. La France classique et l'Europe baroque*, Slatkine Reprints, Genève 1994.
- DESPLAT C., *La vie, l'amour, la mort. Rites et coutumes (XVI^e-XVII^e siècles)*, Terres et Hommes du Sud, Biarritz 1995.
- DOTOLI G., *Littérature et société en France au XVII^e siècle*, Schena-Nizet, Fasano-Paris 1987-1991.
- DUBY G. - PERROT M., *Storia delle donne in Occidente, Dal Rinascimento all'età moderna*, Laterza, Bari 1995.
- DUCHÊNE R., *Les précieuses ou comment l'esprit vint aux femmes*, Fayard, Paris 2001.
- ESCHOLIER M., *Port-Royal*, Laffont, Paris 1965.

- FIRPO M., *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1978.
- FESTUGIÈRE J., *La philosophie de l'Amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, J. Vrin, Paris 1941, pp. 21-39.
- FLANDRIN J.-L., *Les amours paysannes (XVI^e-XIX^e siècle)*, Gallimard, Paris 1975.
- FOX BOURNE H. R., *The Life of John Locke*, 2 voll., Henry S. King & Co., London 1876.
- FUMAROLI M., *Le poète et le roi. Jean de La Fontaine en son siècle*, Éditions de Fallois, Paris 1997.
- *Il salotto, l'Accademia, la Lingua. Tre istituzioni letterarie*, Adelphi, Milano 2001.
- FUZET F., *Les jansénistes du XVII^e siècle*, Bray et Retaux, Paris 1876.
- GARDNER C. V., *Rediscovering Women Philosophers, Philosophical Genre and the Boundaries of Philosophy*, Westview Press, Colorado 2000.
- GARIN E., *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- GAYLIN W. - PERSON E. (a cura di), *Passioni: riflessioni sull'amore*, (trad. it. Meringolo P.), Psycho, Firenze 1989.
- GODARD DE DONVILLE L. (a cura di), *La Conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque de Marseille, [organisé par le] Centre méridional de rencontres sur le XVII^e siècle (janvier 1982)*, Robert A., Marseille 1983.
- GOLDMANN L., *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- GOUGY-FRANÇOIS M., *Les grands salons littéraires*, Nouvelles Éditions Debesse, Paris 1965.
- GOUHIER H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, J. Vrin, Paris 1948.
- *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1980.
- *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, J. Vrin, Paris 1986.
- GOYARD-FABRE S., *John Locke et la raison raisonnable*, J. Vrin, Paris 1986.
- GUARDINI R., *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992.

- GUERRA A. - NEGRI A., *Storia antologica dei problemi filosofici*, Morale, 2 voll., Sansoni, Firenze 1965.
- J. GUITTON, *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs*, Aubier, Paris 1951.
- HELLER L. - RICHMOND I. M., *Pascal: Thématique des Pensées*, J. Vrin, Paris 1988.
- HILDESHEIMER F. - ARANCINI M. P., *Il giansenismo*, San Paolo, Milano 1994.
- HILL B., *The First English Feminist. Reflexions Upon Marriage and other writings by Mary Astell*, Gower/Maurice Temple Smith, Hants 1986.
- HIRSCHMAN A. O., *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.
- HOYLES J., *The Waning of the Renaissance 1640-1740. Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts*, Nijhoff, The Hague 1971.
- HOROWITZ L. K., *Love and language: a study of the classical French moralist writers*, Ohio State University Press, Columbus 1977.
- IVANOFF N., *La marquise de Sablé et son salon*, Les Presses Modernes, Paris 1927.
- JOVY E., *A propos d'une lettre de M^{me} de Sablé à M^{me} de Montausier sur Florin Périer, beau-frère de Pascal*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris 1916.
- *Un fils de M^{me} De Sablé, M. De Laval évêque de La Rochelle et Phelippes de la Brosse*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris 1916.
- LAFOND J., *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*, Klincksieck, Paris 1977.
- (a cura di), *Moralistes du XVII^e siècle*, Laffont, Paris 1992.
- *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, Paris 1996.
- LAFUMA L., *L'auteur présumé du Discours sur les Passions de l'Amour Charles Paul D'Escoblean marquis d'Alluye et de Sourdis*, Delmas, Paris 1950.
- LARMORE C., *Modernité et morale*, Puf, Paris 1993.
- LATHUILLÈRE R., *La préciosité. Étude historique et linguistique*, 2 tt., Droz, Genève 1966.
- LE CHARPENTIER C., *Un médecin mystique au XVII^e siècle: Monsieur Hamon, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687)*, G. Enault, Mamers 1924.

- LE MAGUET P.-É., *Le monde médical parisien sous le grand Roi, suivi du Portefeuille de Vallant, conseiller du roi, médecin de S.A.R. M^{me} de Guise et de M^{me} la marquise de Sablé*, Moloine, Paris 1899.
- LECALDANO E., *Etica*, Utet, Torino 1995.
- LECLERC É., *Pascal. Immensità e finitudine dell'uomo*, San Paolo, Milano 1996.
- LEFÈVRE R., *La pensée de Descartes*, Bordas, Paris 1965.
 – *La métaphysique de Descartes*, Puf, Paris 1972.
- LESAULNIER J., *Port-Royal insolite. Edition critique du Recueil de choses diverses*, Klincksieck, Paris 1992.
 – *Image de Port-Royal*, Nolin, Paris 2002.
- LEVI A., *French Moralists, the Theory of the Passions 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- LIEBICH C. R., *La Rochefoucauld, Madame de Sablé et Jacques Esprit. 'Les Maximes': de l'inspiration commune à la création personnelle*, Thèse, McGill University, Montréal 1982.
- LOUDE M., *Littérature érotique et libertine au XVII^e siècle. Essai*, Aléas, Lyon 1994.
- LOUGEE C. C., *Les paradis des femmes: Women, Salons, and Social Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton University Press, Princeton 1976.
- MACCHIA G., *La letteratura francese*, vol. I, Mondadori, Milano 1987.
 – *I moralisti del '600*, Adelphi, Milano 1988.
 – *Il paradiso della ragione. L'ordine e l'avventura nella tradizione letteraria francese*, Einaudi, Torino 1999.
- MAGENDIE M., *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, 2 tt., Slatkine Reprints, Genève 1970.
- MAGNE E., *Le vrai visage de La Rochefoucauld*, Ollendorff, Paris 1923.
- MAÎTRE M., *Les précieuses. Naissance des femmes de lettres en France au XVII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 1999.
- MALEKIN P., *Liberty and Love: English literature and society 1640-88*, Hutchinson, London 1981.
- MARIN L., *Pascal et Port-Royal*, Puf, Paris 1997.

- MARION J.-L., *Le Phénomène érotique*, Grasset & Fasquelle, Paris 2003.
- MARTINEAU J., *Types of Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- MATTEUCCI B., *Il giansenismo*, Studium, Roma 1954.
- MCCRACKEN C. J., *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- MCKENNA A., *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, vol. I, The Voltaire foundation at the Taylor Institution, Oxford 1990.
- MESNARD P., *Cartesio*, tr. it. di L. Zannini, Accademia, Milano 1972.
- MEYER M., *Le philosophe et les passions*, J. Vrin, Paris 1991.
- MOCCHI G., *Individuo bene fundatum. Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Carocci, Roma 2003.
- MONCAUT C., *Histoire de l'amour dans les temps modernes, chez les Gaulois, les chrétiens, les barbares, et du moyen âge au dix-huitième siècle*, Amyot, Paris 1863.
- MONGRÉDIEN G., *Le XVII^e siècle galant. Libertins et amoureuses*, Librairie Académique Perrin et C^{ie}, Paris 1929.
- *Les précieux et les précieuses*, Mercure de France, Paris 1936.
 - *La vie littéraire au XVII^e siècle*, Tallandier, Paris 1947.
 - *La vie de société aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Hachette, Paris 1950.
- MOROT-SIR E., *La métaphysique de Pascal*, Puf, Paris 1973.
- MOUSNIER R., *Les XVI^e et XVII^e siècle*, Puf, Paris 1993.
- MUIRHEAD J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, George Allen and Unwin, London 1931.
- NADAL O., *Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Gallimard, Paris 1948.
- NYGREN A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. a cura di N. Gay, Il Mulino, Bologna 1971.
- NUOVO V., *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to the Reasonableness of Christianity*, Thoemmes Press, Bristol 1997.

- ORCIBAL J., *Port-Royal. Entre le miracle et l'obéissance: Flavie Passart et Angélique De St-Jean Arnauld d'Andilly*, Desclée de Brouwer, Paris 1957.
- *Études d'histoire et de littérature religieuses XVI^e-XVII^e siècles*, a cura di J. Le Brun - J. Lesaulnier, Klincksieck, Paris 1997.
- PAPÀSOGLI B., *La lettera e lo spirito. Temi e figure del Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1986.
- *Il "fondo del cuore". Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1991.
- PARMENTIER B., *Le siècle des moralistes*, Éditions du Seuil, Paris 2000.
- PELOUS J.-M., *Amour précieux, amour galant (1654-1675). Essai sur la représentation de l'amour dans la littérature et la société mondaines*, Librairie Klincksieck, Paris 1980.
- PETIT DE JULLEVILLE L., *Histoire de la Langue et de la Littérature français*, t. V, Colin, Paris 1898.
- PICCO F., *Salotti francesi e poesia italiana nel '600*, Torino, Streglio 1905.
- PYLE A., *Malebranche*, Routledge, London-New York 2003.
- PULCINI E. (a cura di), *Teorie delle passioni*, Supplemento di *Topoi* (Bologna), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
- *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
 - *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- REYNOLDS M., *The Learned Lady in England 1650-1760*, Houghton Mifflin, Boston 1929.
- RICHARDT A., *Le Jansénisme. De Jansénius à la mort de Louis XIV*, F.-X. De Guibert, Paris 2002.
- RIVERSO E., *La rimozione dell'eros nel giansenismo*, Abelardo, Roma 1995.
- RODIS-LEWIS G., *L'œuvre de Descartes*, J. Vrin, Paris 1971.
- ROGERS G. A. J. - VIENNE J. M. - ZARKA Y. C., *The Cambridge Platonists in Philosophical context. Politic, metaphysics and religion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1997.
- ROHLS J., *Storia dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1991.

- ROHOU J., *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Seuil, Paris 2002.
- ROSSI P. - VIANO C. A., *Storia della filosofia*, voll. III-IV, Laterza, Roma-Bari 1995.
- ROSSO C., *Saggezza in salotto. Moralisti francesi ed espressione aforistica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma-Benevento 1991.
- *Moralismo critico nella letteratura francese*, Goliardica, Pisa 1997.
 - *La maxime: saggi per una tipologia critica*, Il Mulino, Bologna 2001.
- ROUGEMONT D., *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano 1998.
- RUFFINI F., *Studi sul giansenismo*, a cura di E. Codignola, la Nuova Italia, Firenze 1974.
- SAINTE-BEUVE C. A., *Port-Royal*, 3 voll., Gallimard, Paris 1953.
- *Œuvres*, Gallimard, Paris 1956.
 - *Ritratti di donne*, Utet, Torino 1970.
- SARTORI L. - NASH-MARSHALL S. (a cura di), *Per una metafisica dell'amore*, Quaderni di Studi ecumenici, Ise, Venezia 2005.
- SELLIER P., *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris 1995.
- SEMERARI F., *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Dedalo, Bari 1993.
- SERINI P., *Pascal*, Einaudi, Torino 1975.
- SIDGWICK H., *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995.
- SMITH F., *Mary Astell*, Columbia University Press, New York 1916.
- SPERANZA A. A., *Intorno all' "amour tyrannique": drammaturgia e retorica nella Francia del Seicento*, Bulzoni, Roma 1997.
- SPORTELLI S., *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo. Con una antologia di testi*, Editori Riuniti, Roma 2007.
- STIKER-MÉTRAL C.-O., *Narcisse contrarié: l'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Honoré Champion, Paris 2007.
- TALON-HUGON C., *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, J. Vrin, Paris 2002.

- TIMMERMANS L., *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Honoré Champion, Paris 1993.
- THIROUIN L., *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, J. Vrin, Paris 1991.
- TOSO RODINIS G., *Madame de Sablé. Les Maximes*, Liviana, Padova 1971.
- TOTARO P. (a cura di), *Donne Filosofia e Cultura nel Seicento*, C. N. R., Roma 1999.
- TULLOCH J., *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 voll., William Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1874.
- VAN KLEY D. K., *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, New Haven-Connecticut, Yale University Press, 1996.
- VAN DELFT L., *Le moraliste classique*, Droz, Genève 1982.
- VEGETTI-FINZI S. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- VERNA A. M., *Donne del Grand Siècle*, Franco Angeli, Milano 1994.
- VIANO C. A., *John Locke: dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino 1960.
– *L'etica*, Isedi, Milano 1975.
- VINET A., *Moralistes des Seizième et Dix-septième siècle*, Payot, Lausanne 1962.
- VOZZA M., *Tra ragione e passione*, Carocci, Roma 2003.
- ZEMA GUIDARELLI V. C., *The Salon of Madame de Sablé: Foyer of Literary Jansenism*, Thèse PhD, Fordham University, New York 1979.

Articoli e saggi

- AA. VV., «Madeleine de Souvré, marquise de Sablé (1598-1678)», in *Un lieu de mémoire: Port-Royal de Paris*, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, Paris 1991, pp. 175-176.
- ACWORTH R., «Cursory Reflections upon an article called 'What is it with Damaris, Lady Masham?'», in *Locke studies*, 6, 2006, pp. 189-197.

- ADORNO F. P., «L'efficacia della volontà a Port-Royal», in F. P. Adorno - L. Foinneau, *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 81-101.
- ANIS P., «L'Eros dans la littérature populaire de la première moitié du XVII^e siècle: vers une codification du comportement amoureux», in *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XXVI, 50, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1999, pp. 39-50.
- ATHERTON M., «Cartesian Reason and Gendered Reason», in L. M. Antony - C. Witt, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, Boulder 1993, pp. 19-34.
- AUCANTE V., «La démesure apprivoisée des passions», in *XVII^e siècle*, 213 (4), Puf, Paris 2001, pp. 613-630.
- AUSTIN E. M., «The place of the Cambridge Platonists in the History of Ethics», in *The Ethics of The Cambridge Platonists*, Philadelphia 1935, pp. 7-19.
- BACKER D. A. L., «The Jansenists of Love», in *Precious women*, Basic Books, New York 1974, pp. 223-236.
- BALLARD G., «Memoirs of the Learned Lady Masham», in *The Lady's Magazine*, 5 (1774), pp. 129-131.
 – «Lady Masham», in *Memoirs of Several Ladies of Great Britain Who Have Been Celebrated for Their Writings or Skill in the Learned Languages, Arts, and Sciences*, Wayne State University Press, Detroit 1985, pp. 332-338.
- BEAUDE J., «Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, Avril-Juin 1989, pp. 163-176.
- BEISER F. C., «Cambridge Platonism», in *The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 134-183.
- BENOIT C., «Psyché revisitée ou comment parler d'amour en se promenant dans les jardins de Versailles?», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile. Les métamorphoses de l'amour du Moyen Âge aux Lumières*, Actes du colloque organisé par le Département de philologie française et italienne de l'Université de Valence et l'Institut français de Valence (4-7 mars 1998), Éditions Desjonquères, Paris 2000, cit., pp. 137-150.
- BERNOS M., «L'Église et l'amour humain à l'époque moderne», in *Association des historiens modernistes des Universités*, 17, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1992, pp. 61-84.

- BERTAUD M., «Réflexions sur la présence ou l'absence d'arts d'aimer dans quelques romans du XVII^e siècle», in *Association des historiens modernistes des Universités*, cit., pp. 85-100.
- BIASON M. T., «A propos des Maximes de Mme de Sablé», in *Cahiers de Littérature du XVII^e siècle*, 9, Klincksieck, Paris 1987, pp. 249-273.
- «Les apports du salon de Madame de Sablé à la genèse de la maxime», in *Annali di Ca' Foscari*, XXVI, 1-2, Mursia, Milano 1987, pp. 21-34.
- BLONDEL M., «Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal», in *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di O. Arcuno, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 111-149.
- BONARDI M.-O., «Essai d'iconographie de l'amour au XVII^e siècle: le pélican et le cour», in *XVII^e siècle*, 201 (4), Puf, Paris 1998, pp. 639-648.
- BOURGEOIS-COURTOIS M., «Réflexion morale et culture mondaine (matériaux pour une synthèse)», in *XVII^e siècle*, 202 (1), Puf, Paris 1999, pp. 9-19.
- BRETEAU J.-L., «La conscience de soi chez les Platoniciens de Cambridge», in R. Ellrodt, *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Puf, Paris 1983, pp. 105-115.
- BROAD J., «Damaris Masham», in *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 114-140.
- «Adversaries or Allies? Occasional Thoughts on the Masham-Astell Exchange», in *Eighteenth-century Thought*, 1 (2003), pp. 123-149.
- «A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability», in *Journal of the History of Ideas*, July or October 2006, pp. 489-510.
- BRUNEL P., «Éros classique», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile. Les métamorphoses de l'amour du Moyen Âge aux Lumières*, cit., pp. 115-136.
- BUICKEROOD J. G., «Masham, Damaris (1658-1708)», in A. Pyle (a cura di), *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, vol. II, Thoemmes Press, Bristol 2000, pp. 559-562.
- «Masham, Damaris (1658-1708)», in J. W. Yolton - J. V. Price - J. Stephens (a cura di), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, Thoemmes, Bristol 1999, vol. II, pp. 599-601.
- «What is it with Damaris, Lady Masham? The historiography of one early modern woman philosopher», in *Locke studies*, 5 (2005), pp. 179-214.

- BUTLER M. A., «Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy», in *The American Political Science Review*, 72 (1), March 1978, pp. 135-150.
- CARRAUD V., «Les deux infinis moraux et le bon usage des passions. Pascal et les *Passions de l'âme*», in *XVII^e siècle*, 185 (4), Puf, Paris 1994, pp. 669-694.
- COMTE-SPONVILLE A., «L'amour selon Pascal», in *Revue de métaphysique et morale*, vol. 51, 1997, pp. 131-160.
- CONLEY J. J., «Madame de Sablé: a Jansenist Code of Moderation», in *The suspicion of virtue. Women philosophers in Neoclassical France*, Cornell University Press, Ithaca and London 2002, pp. 20-44.
- «Salon Philosophy», in *The suspicion of virtue. Women philosophers in Neoclassical France*, Cornell University Press, Ithaca and London 2002, pp. 1-19.
- COOK A., «Ladies in the Scientific Revolution», in *Notes and Records of the Royal Society of London*, 51 (1997), pp. 1-12.
- COUSIN V., «Lettres inédites de madame la duchesse de Longueville à madame la marquise de Sablé», in *Journal des Savants*, 1851 (pp. 449-462; 598-609; 674-699; 709-735) e 1852 (pp. 40-56; 100-112; 174-194; 247-262; 366-385; 422-440).
- «Lettres inédites de M^{lle} de Vertus a M^{me} la marquise de Sablé», in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, III (III), J. B. Dumoulin, Paris 1870, pp. 297-347.
- CRAVERI B., «La marchesa di Sablé: il salotto nel convento», in *La civiltà della conversazione*, cit., pp. 143-193.
- DANDREY P., «"L'amour est un mal; le guérir est un bien": La nature du mal d'amour au XVII^e siècle», in *Littératures classiques*, 17, Klincksieck, Paris 1992, pp. 275-294.
- DARWALL S., «The British moralists: inventing internalism», in *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 1-22.
- DEAR J., «Damaris Masham», in *An Encyclopedia of British Women Writers*, Rutgers University Press, New Brunswick 1998, p. 440.
- E. DEREK TAYLOR, «Mary Astell's Ironic Assault on John Locke's Theory of Thinking Matter», in *Journal of the History of Ideas*, 62 (July), 2001, pp. 505-522.

- DES RÉAUX T., «La marquise de Sablé», in *Historiettes*, vol. I, a cura di A. Adam, Gallimard, Paris 1960, pp. 514-521.
- «La marquise de Sablé», in *Les Historiettes*, a cura di G. Mongrédien, t. III, Garnier Frères, Paris 1977, pp. 75-86.
- «M. de Laval», in *Les Historiettes*, a cura di G. Mongrédien, t. V, Garnier Frères, Paris 1977, pp. 174-193.
- DOTOLI G., «Perspectives de la recherche sur le XVII^e siècle français aujourd'hui», in Id. (a cura di), *Il Seicento francese oggi. Situazione e prospettive della ricerca*, Atti del Convegno internazionale (Monopoli 27-29 maggio 1983), Quaderni del Seicento francese diretti da G. Dotoli e P. Carile, n° 11, Adriatica-Nizet, Bari-Paris 1994, pp. 5-60.
- DOWNS T., «John Locke and Oates», in J. T. Page, *Essex in the days of old*, William Andrews & Co., London 1898, pp. 74-90.
- DUCHÊNE R., «Mentalité précieuse ou galante?», in R. Muchembled (prefazione a cura di), *Mentalità francesi nel Seicento*, Quaderni del Seicento francese n° 10, diretti da G. Dotoli e P. Carile, Adriatica-Nizet, Bari-Paris 1991, pp. 171-181.
- DULONG C., «Femmes auteurs au Grand Siècle», in *Papers on French Seventeenth Century literature*, XXII, 43, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1995, pp. 395-402.
- ELIOT G., «Woman in France: Madame de Sablé», in T. Pinney (a cura di), *Essays of George Eliot*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, pp. 52-81.
- ELLENZWEIG, S., «The love of God and the radical enlightenment: Mary Astell's brush with Spinoza», in *Journal of the history of ideas*, 64 (2003), pp. 379-397.
- EZELL M. J. M., «'Household Affaires are the Opium of the Soul': Damaris Masham and the Necessity of Women's Poetry», in B. Smith - U. Appelt, *Write or Be Written: Early Modern Women Poets and Cultural Constraints*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 49-65.
- FINTONI M., «L'ingegno negato. L'immaginario antifemminile tra XVI e XVII secolo», in P. Totaro (a cura di), *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, cit., pp. 87-108.
- FRAGONARD M.-M., «Amour créateur et créatures aimantes», in *Cahiers textuel*, U.F.R., Paris 1993, pp. 161-173.

- FRANKEL L., «Damaris Cudworth Masham», in M. E. Waithe, *A History of Women Philosophers*, vol. III, Modern Women Philosophers 1600-1900, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1991, pp. 73-85.
- «Damaris Cudworth Masham. A Seventeenth-Century Feminist Philosopher», in L. L. McAlister, *Hipatia's Daughters Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. 128-138.
- GALLOTTI C., «Un capitolo del confronto ragione-passioni: il dibattito sul teatro», in E. Pulcini (a cura di), *Teorie delle passioni*, cit., pp. 75-88.
- GAZIER C., «La précieuse mondaine: Madame de Sablé», in *Les Belles amies de Port-Royal*, Perrin, Paris 1930, pp. 31-57.
- GODARD DE DONVILLE L., «Mode et amour», in *Signification de la mode sous Louis XIII*, U.E.R., Université de Provence, 1976, pp. 81-97.
- GRANT P., «John Norris and Mr Locke: bodies and the uses of imagination», in *Images and Ideas in Literature of the English Renaissance*, MacMillan Press, London 1979, pp. 192-209.
- GRAYBURN W., «Influence of the Salon», in *La Rochefoucauld - His mind and art*, Clarendon Press, Oxford 1969, pp. 48-59.
- GREER G. - HASTINGS S. - MEDOFF J. - SANSONE M., «Damaris, Lady Masham», in *Kissing the rod: An Anthology of Seventeenth-Century Women's verse*, Virago Press, London 1988, pp. 315-323.
- GRISCELLI P., «Un aspect de la crise de la rhétorique à la fin du XVII^e siècle: le problème des passions», in *XVII^e siècle*, 143 (2), Puf, Paris 1984, pp. 141-146.
- GRUBBS H., «La genèse des "Maximes" de La Rochefoucauld», in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 39^e année, Colin, Paris 1932, pp. 481-499.
- HAILLANT M., «De l'amitié au XVII^e siècle», in *Thèmes et genres littéraires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Mélanges en l'honneur de Jacques Truchet*, a cura di N. Ferrier-Cavarivière, Puf, Paris 1992, pp. 225-236.
- HOUGH G., «Gracián's *Oráculo Manual* and the *Maximes* of M^{me} De Sablé», in *Hispanic Review*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1936, pp. 68-72.

- HUTTON S., «Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment», in *The British Journal for the History of Philosophy*, 1 (1), Spring 1993, pp. 29-54.
- JAMES S., «Knowledge as Emotion», in *Passion and action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 225-252.
- «The passions in metaphysics and the theory of action», in D. Gamber - M. Ayers (a cura di), *The Cambridge history of Seventeenth-Century philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 913-949.
 - «Reason, the passions, and the good life», in D. Gamber - M. Ayers (a cura di), *The Cambridge history of Seventeenth-Century philosophy*, vol. II, cit., pp. 1359-1396.
- JIMÉNEZ D., «L'amour en question(s) au XVII^e siècle», in D. Jiménez - J.-C. Abramovici (a cura di), *Éros volubile. Les métamorphoses de l'amour du Moyen Âge aux Lumières*, cit., pp. 151-162.
- JOLLEY N., «The relation between theology and philosophy», in D. Gamber - M. Ayers (a cura di), *The Cambridge history of Seventeenth-Century philosophy*, vol. I, cit., pp. 363-392.
- JOHNSTON C., «Locke's Examination of Malebranche and John Norris», in *Journal of the History of Ideas*, XIX, 4, October 1958, pp. 551-558.
- KERSEY E. M., «Masham, Damaris Cudworth, Lady», in Id., *Women Philosophers. A Bio-Critical Source Book*, Greenwood Press, New York 1989, pp. 154-155.
- LAFOND J., *Images de La Rochefoucauld*, Puf, Paris 1984, pp. 201-216.
- «Madame de Sablé et son salon», in *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, cit., pp. 249-265.
 - «Madame de Sablé, La Rochefoucauld, Jacques Esprit: un fonds commun, trois œuvres», in *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, cit., pp. 115-139.
- LAFUMA L., «Post-scriptum au "Discours sur les Passions de l'Amour"», in *Revue des sciences humaines*, publiée par la Faculté des Lettres de l'Université de Lille, J. Corti, Paris 1953, pp. 275-278.
- «Madame de Sablé et les dangers de la Comédie», in *Écrits sur Pascal*, Luxembourg, Paris 1959, pp. 117-124.
- LAMPRECHT S. P., «Innate Ideas in The Cambridge Platonists», in *The Philosophical review*, XXXV, 1926, pp. 553-573.
- LASLETT P., «Masham of Oates. The rise and fall of an english family», in *History Today*, III, 8, August 1953, pp. 535-543.

- LEBEGUE R., «La sensibilité dans les lettres d'amour au XVII^e siècle», in *Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises*, 11, Les Belles Lettres, Paris 1959, pp. 77-85.
- LESAULNIER J., «Conversations chez Madame de Sablé», in *Images de Port-Royal*, Nolin, Paris 2002, pp. 179-193.
- LESAULNIER J. - MCKENNA A. (a cura di), *Dictionnaire de Port-Royal*, voce: «Madeleine de Souvré, marquise de Sablé (1598-1678)», Honoré Champion, Paris 2004, pp. 897-899.
- LIVET CH.-L., «Les femmes de la Fronde», in *Revue Européenne*, t. III, Bureaux de la Revue Européenne, Paris 1859, pp. 529-551; 726-758.
- LOUDE M., «La force du désir: le témoignage érotique», in *Littérature érotique et libertine au XVII^e siècle. Essai*, Aléas, Lyon 1994, pp. 15-30.
- «Prélude et variations: peinture de l'amour charnel», in *Littérature érotique et libertine au XVII^e siècle. Essai*, cit., pp. 31-71.
- LUONI F., «La passion de l'amour chez La Rochefoucauld et La Bruyère», in *Studi francesi*, 147 (III), settembre-dicembre 2005, pp. 527-535.
- MALBREIL G., «Réflexions sur l'amour de Dieu», in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, Puf, Paris 2000, pp. 201-215.
- MASON S. F., «Science and religion in Seventeenth-Century England», in C. Webster, *The intellectual revolution of the Seventeenth Century*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1974, pp. 197-217.
- MOCCHI G., «L'amore di sé tra passione e virtù», in F. Bonicalzi - C. Stancati (a cura di), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo*, cit., pp. 123-131.
- MOORE T., «Masham, Damaris, Lady (1659-1708)», in *The Europa Biographical Dictionary of British Women*, Europa, London 1983, pp. 286-287.
- MURRAY A. V., «Psychological considerations: personal relationships, human and divine», in *Natural Religion and Christian Theology. An introductory study*, James Nisbet & Co., London 1956, pp. 54-75.
- O'DONNELL S., «Mr. Locke and the Ladies: The Indelible Words on the Tabula Rasa», in R. Runte, *Studies in Eighteenth Century Culture*, vol. 8, The University of Wisconsin Press, London 1979, pp. 151-164.
- «“My Idea in Your Mind”: John Locke and Damaris Cudworth Masham», in R. Perry - M. W. Brownley, *Mothering the mind. Twelve studies of Writers*

- and Their Silent Partners*, Holmes & Meier, New York-London 1984, pp. 27-46.
- O'NEILL E., «Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History», in J. A. Kourany, *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Pup, Princeton 1998, pp. 17-62.
- OGG D., «The place of The Seventeenth Century in history», in *Europe in The Seventeenth Century*, A. & C. Black, London 1925, pp. 515-551.
- OSBORNE C., «Masham, Damaris, Lady Masham» (1658-1708), in *Dictionary of National Biography*, Clarendon Press, Oxford, pp. 412-413.
- PAGLIARI R., «Lettere inedite del duca di Montausier a Madame de Sablé», in *Studi francesi*, 113 (II), Rosenberg & Sellier, Torino 1994, pp. 265-271.
- PAPÀSOGLI B., «L'espace intérieur et l'anatomie de l'âme», in *XVII^e siècle*, 202 (1), Puf, Paris 1999, pp. 125-134.
- PARISH R., «'Je t'aime moi non plus': disjunction and the discourses of love in the Seventeenth century», in *Seventeenth-Century French studies*, 24, Society for Seventeenth-century French studies, Glasgow 2002, pp. 17-28.
- PARKER P., «Définir la passion: corrélation et dynamique», in *Seventeenth-Century French studies*, 18, Society for Seventeenth-century French studies, Glasgow 1996, pp. 49-58.
- PASSMORE J. A., «Ethics and Religion», in *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, pp. 79-106.
- PATRIDES C. A., «'The Higt and Aiery Hills of Platonisme': An Introduction to the Cambridge Platonists», in *The Cambridge Platonists*, Edward Arnold, London 1969, pp. 1-49.
- PERRY R., «The Self-Respect of a Reasoning Creature», in *The celebrated Mary Astell. An Early English Feminist*, The University Chicago Press, Chicago 1986, pp. 56-97.
- «Mary Astell's Letters», in *ivi*, pp. 355-399.
 - «Radical Doubt and the Liberation of Women», in *Eighteenth-Century Studies*, 18 (1985), pp. 472-493.
- PLANTIÉ J., «Une nouvelle "réflexion" de La Rochefoucauld: l'addition à "L'Éducation des enfants" de la marquise de Sablé», in *Revue des sciences humaines*, 118, Faculté des Lettres, Paris 1965, pp. 191-205.

- POPKIN R., «The religious background of Seventeenth-Century philosophy», in D. Gamber - M. Ayers (a cura di), *The Cambridge history of Seventeenth-Century philosophy*, vol. I, cit., pp. 393-422.
- POWICKE F. J., «Some characteristics of The Cambridge Platonists», in *The Cambridge Platonist. A study*, Greenwood Press Publishers, Westport 1970, pp. 15-49.
- PULCINI E., «La passione del Moderno: l'amore di sé», in S. Vegetti-Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, cit., pp. 133-180.
- READY K. J., «Damaris Cudworth Masham, Catharine Trotter Cockburn, and the feminist legacy of Locke's theory of personal identity», in *Eighteenth-century studies*, 35 (2001-2002), pp. 563-576.
- RÉMY P., «Les Cours d'amour: légende et réalité», in *Revue de l'Université de Bruxelles*, janvier-avril 1955, pp. 179-197.
- REYNOLDS M., «Damaris Cudworth, Lady Masham (1658-1708)», in *The Learned Lady in England 1650-1760*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1920, pp. 100-102.
- RIZZO R., «Masham, Damaris, Lady», in J. Todd, *A Dictionary of British and American Women Writers*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987, pp. 214-215.
- ROBERTS J. D., «Religion of after-Revelation (II)», in *From Puritanism to Platonism in Seventeenth England*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968, pp. 147-170.
- ROBINET A., «Les différentes lectures du *system* de Cudworth par G. W. Leibniz», in G. A. J. Rogers - J. M. Vienne - Y. C. Zarka, *The Cambridge Platonists in philosophical context. Politics, metaphysics and religion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1997, pp. 187-196.
- ROGERS G. A. J., «Locke, Newton, and The Cambridge Platonists on innate Ideas», in *Journal of the History of Ideas*, XL, 2, April-June 1979, pp. 191-205.
- ROSSO C., «Le chancelier Séguier et Marie Linage autour des "Questions d'amour"», in R. Mousnier - J. Mesnard, *L'âge d'or du mécénat (1598-1661)*, Editions du CNRS, Paris 1985, pp. 219-230.
- «Dalle "Questions d'amour" alle "Maximes" o un giallo galante nel Seicento Francese», in *Saggezza in salotto. Moralisti francesi ed espressione aforistica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma-Benevento 1991, pp. 73-86.
 - «I "quiz" di Marie Linage: processo all'amore e formazione delle "Maximes"», in *ivi*, pp. 87-100.

- ROSSO J. G., «La conversion de la précieuse», in R. Duchêne (a cura di), *La conversion au XVII^e siècle*, cit., pp. 335-343.
- ROUBEN C., «Un jeu de société au grand siècle: Les Questions et les Maximes d'Amour. Inventaire chronologique», in *XVII^e siècle*, 97, Puf, Paris 1972, pp. 85-104.
- ROWAN M. M., «La conversion chez quelques grandes dames du XVII^e siècle», in R. Duchêne (a cura di), *La conversion au XVII^e siècle*, cit., pp. 347-357.
- SAMPLE, R., «Locke on political authority and conjugal authority», in *Locke newsletter*, 31 (2000), pp. 115-146.
- SCOTT D., «Platonic Recollection and Cambridge Platonism», in *Hermathena*, CXLIX, Winter 1990, pp. 73-97.
- SIMONUTTI L., «Damaris Cudworth Masham: una Lady della Repubblica delle Lettere», in AA. VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 141-165.
- «Dalla poesia metafisica alla filosofia lockiana. Damaris Cudworth, Lady Masham», in P. Totaro (a cura di), *Donne filosofia e cultura nel Seicento*, cit., pp. 179-196.
 - «Damaris Cudworth, Lady Masham. Tre poemi», in *ivi*, pp. 197-209.
- SINA M., «Le tappe della polemica Norris-Locke e l'intervento del Collins», in *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, 1981, pp. 133-163.
- SPRINGBORG P., «Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke», in *American Political Review*, 89, 3, September 1995, pp. 621-633.
- «Mary Astell and John Locke», in S. N. Zwicker (a cura di), *The Cambridge Companion to English Literature 1650-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 276-306.
 - «Astell, Masham, and Locke: religion and politics», in H. L. Smith, *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 105-125.
 - «Mary Astell, Critic of the Marriage Contract/Social Contract Analogue», in A. Pacheco, *A companion to Early Modern Women's Writing*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 216-228.
 - «Locke and the Neoplatonists: Norris and Malebranche», in *Mary Astell: Theorist of Freedom from Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 48-58.
 - «Astell's Letters Concerning the Love of God», in *ivi*, pp. 58-67.
 - «Masham's Discourse Concerning the Love of God», in *ivi*, pp. 67-80.

- STENTON D. M., «Women and the new Scholarship», in *The English Woman in history*, Schocken Books, New York 1977, pp. 209-245.
- STIKER-MÉTRAL C.-O., «Cet obscur objet de l'amour-propre», in B. Roukhomovsky (a cura di), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 69-87.
- SWEETSER M. O., «La littérature et les femmes», in AA. VV., *Le langage littéraire au XVII^e siècle. De la rhétorique à la littérature*, Gunter Narr, Tübingen 1991, pp. 51-65.
- TAYLOR E. D., «Mary Astell's ironic assault on John Locke's theory of thinking matter», in *Journal of the history of ideas*, 62 (2001), pp. 505-522.
- THIROUIN L., «Littérature morale et spiritualité», in *XVII^e siècle*, 202 (1), Puf, Paris 1999, pp. 181-192.
- TILICH P., «Being and Love», in *Love, Power, and Justice. Ontological analyses and ethical applications*, Oxford University Press, New York 1960, pp. 18-34.
 – «The unity of Love, power, and justice in the ultimate relation», in *ivi*, pp. 107-125.
- TIMMERMANS L., «Une Hérésie féministe? Jansénisme et préciosité», in *Ordre et contestation au temps des classiques. Actes du 21^e colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle*, a cura di R. Duchêne - P. Ronzeaud, t. I (Marseille, 19-23 juin 1991), Biblico 17, Paris-Seattle-Tübingen 1992, pp. 159-172.
- TODD J. (a cura di), «Masham, Damaris, Lady (1658-1708)», in *A Dictionary of British and American Women Writers 1660-1800*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987, pp. 214-215.
- UPHAM A. H., «English Femmes savants at the end of the Seventeenth Century», in *The Journal of English and Germanic Philology*, XII, 1, January 1913, pp. 262-276.
- VAN DELFT L., «Madame de Sablé et Gracián», in *Saggi e ricerche di letteratura francese*, XXII, Bulzoni, Roma 1983, pp. 267-85.
- VARGA A. K., «Réflexions sur le classicisme français: littérature et société au XVII^e siècle», in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6, Colin, Paris 1996, pp. 1063-1068.

- VAZZANO S., «Immagini dell'io tra *res cogitans* e *res amans*: il soggetto amante in Blaise Pascal», in E. Casentino - S. Vazzano (a cura di), *I segni del soggetto. Tra filosofia e scienze cognitive*, Carocci, Roma 2007, pp. 93-106.
- VIALA A., «La littérature galante: histoire et problématique», in G. Dotoli (a cura di), *Il Seicento francese oggi. Situazione e prospettive della ricerca*, cit., pp. 100-113.
- «Le naturel galant», in C. Delmas - F. Gevrey (a cura di), *Nature et culture à l'âge classique*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1997, pp. 61-76.
- VIEILLARD-BARON J.-L., «L'âme et l'amour selon Malebranche», in *Les études philosophiques*, Octobre-Décembre, Puf, Paris 1996, pp. 453-472.
- VINCENT M., «L'Amour échappé, une revue de la société observée par Donneau de Visé», in *Travaux de littérature*, IX, Klincksieck, Paris 1996, pp. 87-103.
- WALCH A., «Du singulier à l'universel: *La Perfection de l'amour* selon Catherine Lévesque (1616-1693)», in *XVII^e siècle*, 209 (4), Puf, Paris 2000, pp. 703-718.
- WALLAS A., «Locke's friend, Lady Masham», in *Before the Bluestockings*, George Allen & Unwin Ltd, London 1929, pp. 75-107.
- WEINBERG S., «Damaris Cudworth Masham: A Learned Lady of the Seventeenth Century», in J. G. Haber - M. S. Halfon, *Norms & Values. Essays on the work of Virginia Held*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998, pp. 233-250.
- WENTZLAFF-EGGEBERT H., «La littérature et les femmes», in AA. VV., *Le langage littéraire au XVII^e siècle. De la rhétorique à la littérature*, cit., pp. 51-65.
- «Montaigne, Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère et les Maximes de Madame de Sablé», in *ivi*, pp. 181-193.
- WESTFALL R. S., «Reason and Faith», in *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven 1958, pp. 162-192.
- WIDMAIER R., «Korrespondenten von G. W. Leibniz, Damaris Masham, geb. Cudworth, geb. 18. Januar 1658 in Cambridge - gest. 20. April 1708 in Oates», in *Studia Leibnitiana*, 18 (1986), pp. 211-227.
- WILSON C., «Love of God and love of creatures: the Masham-Astell debate», in *History of philosophy quarterly*, 21 (2004), pp. 281-298.
- WOOLHOUSE R., «Lady Masham's account of Locke», in *Locke studies*, 3 (2003), pp. 167-193.