

*Scienza, filosofia e religione nel rapporto di Stensen con Spinoza e Leibniz**

di Stefano Miniati

Abstract: Nel presente lavoro si cerca di delineare sinteticamente il rapporto di Niccolò Stenone con Baruch Spinoza e Johann Gottfried Leibniz, tentando di metterne in luce i risvolti scientifici, filosofici e religiosi. In particolare, si cerca di mostrare come quel rapporto si inscriva nell'alveo delle rispettive interpretazioni del metodo cartesiano e della sua applicazione a molteplici ambiti del sapere. Infine, si tenta di indagare quale fosse l'opinione del filosofo di Lipsia in merito al significato e al valore della conversione di Stenone.

Il rapporto che Niccolò Stenone intrattiene con due dei massimi filosofi del XVII secolo, Baruch Spinoza e Wilhelm Gottfried Leibniz, è da iscriversi nel contesto non solo della rivoluzione scientifica, com'è ovvio, ma anche in quello del cattolicesimo post-tridentino. Questa duplice prospettiva d'indagine ha ragioni profonde, che si innestano da un lato nella specificità con cui la scienza, come nuova filosofia della natura, emerge in quel secolo – specificità che poco hanno a che vedere con quel che noi oggi definiremmo “mondo scientifico” -, dall'altro nella posizione di Stenone che, pur inserendosi in quella corrente, vi fornisce apporti del tutto peculiari. Non è qui il caso di insistere sui caratteri generali del rapporto tra scienza moderna e magia, scienza moderna e cristianesimo, su cui già moltissimo è stato autorevolmente scritto. Sarà utile piuttosto inquadrare quel rapporto dalla prospettiva peculiare di Stenone, e segnatamente del suo rapporto con i due grandi interpreti del meccanicismo cartesiano.

1. *Il rapporto di Stenone con Baruch Spinoza*

Stenone probabilmente incontra per la prima volta Spinoza a Rjnsburg, dove quest'ultimo si era stabilito, nel corso del 1663. È solo presumibile, ma non documentabile, che i due allora studenti si fossero già precedentemente conosciuti ad Amsterdam, in quanto Stenone vi aveva vissuto per quattro mesi, in un'abitazione assai prossima alla casa natale del filosofo. Di certo sappiamo che Stenone viene introdotto nel circolo spinoziano di Rjnsburg durante gli anni di Leida, dopo che si era trasferito da Amsterdam principalmente a seguito della controversia col suo mentore Gerard Blaës su chi avesse per primo scoperto il dotto e la ghiandola parotide; sappiamo che quella scoperta si deve senz'altro al nostro, ma allora la questione aveva sollevato un certo scalpore nei circoli accademici di Leida, ed è probabile che sull'onda di quella notorietà Stenone fosse divenuto un invitato richiesto nei ritrovi dei giovani intellettuali della città¹.

È peraltro assai probabile che durante questi incontri i due avessero raggiunto una certa familiarità, rafforzata poi molti anni più tardi, nel 1670, durante il secondo soggiorno di Stenone in Olanda; a tal segno che le reciproche confidenze arrivano anche a toccare delicate questioni religiose. In una lettera che Stenone invia a Spinoza, datata 1671 – la cui risposta non ci è purtroppo giunta -, dopo aver ammesso come lui stesso si fosse impaludato in gravissimi errori» (sebbene non della stessa natura di quelli di Spinoza), loda l'amore del filosofo per «la pace e la verità» che egli stesso aveva potuto apprezzare di persona, aggiungendo la speranza che queste doti servissero in quel delicato momento (ovvero a seguito della divulgazione, da parte del filosofo, del *Tractatus teologico-*

* Questo testo riprende e rielabora contenuti del mio precedente, più ampio lavoro *Nicholas Steno's Challenge for Truth. Reconciling Science and Faith*, Angeli, Milano, 2009, a cui si rimanda per ulteriori dettagli.

¹ È possibile che sia stato Theodor Kerchring l'artefice materiale dell'incontro tra i due, come ritiene A. FALLER nel suo *Anatomie und Philosophiae: Niels Stensen (1638-1686) und sein Jugendfreund Benedictus de Spinoza (1632-1677)*, Gesnerus 43 (1986), pp. 47-60: 48. Kerckring (1638-1693), coetaneo di Stenone, è stato anatomista, medico e chimico assai noto in Olanda. È ricordato soprattutto per il suo *Spicilegium anatomicum*, atlante di osservazioni cliniche, curiosità anatomiche, e scoperte autoptiche. Gli si attribuiscono inoltre varie scoperte sia in patologia (ossificazioni di Kerchring) che in fisiologia (le pieghe della membrana del piccolo intestino, che da lui prendono il nome). È noto come Kerchring si servisse dei microscopi realizzati da Spinoza per effettuare le proprie ricerche.

TESTO PROVVISORIO

politicus) alla salvezza della sua anima². Probabilmente Stenone aveva potuto, grazie alla mediazione di amici comuni, mettere le mani sul manoscritto del *Tractatus*, che in effetti verrà pubblicato solo alcuni anni più tardi; e anche questo ci dà qualche indicazione sulla vicinanza tra i due.

Vale la pena descrivere alcune parti del ragionamento che Stenone propone in questa nota lettera a Spinoza. Egli tenta di mostrare al filosofo di Rjnsburg la «forma dell'assemblea (*regimen*) cristiana», come potrebbe percepirla «un nuovo arrivato, o meglio uno straniero che sieda ancora negli scranni più bassi». E poiché la dottrina cattolica sull'anima, l'essenza di Dio e così via, è ancora dibattuta, egli intende limitarsi soltanto ad alcuni principi fondamentali «che non risulteranno del tutto alieni al ragionamento razionale»³.

Stenone afferma contro Spinoza la validità dei principi cristiani, argomentando che il sistema del filosofo olandese fallisce nel punto più importante, ossia una valida spiegazione della relazione mente-corpo, e di molte manifestazioni spirituali che il suo materialismo non riuscirebbe ad inquadrare, quali i sentimenti, ma anche le percezioni puramente mentali degli enti materiali. Inoltre, aspetto che al nostro interessa particolarmente, come giustificerebbe Spinoza il fenomeno delle conversioni? Esse non possono venir rubricate come puro accadimento interiore percepito solo dal convertito, in quanto ogni conversione presenta mutamenti esteriori a tutti visibili, e dunque costituiscono un vero e proprio fenomeno degno d'indagine. Solo l'esistenza dell'anima le giustificerebbe, e in particolare d'un'anima capace di essere toccata dalla grazia divina artefice ultima della conversione. Questa «deduzione», continua Stenone, è perfettamente razionale, conforme a filosofia - d'altronde egli ribadisce spesso che un cristiano perfetto non può che essere un perfetto filosofo. E poco conta il fatto che una simile catena di ragionamenti abbia valore solo probabile, in quanto la «certezza morale» della conversione può essere assicurata unicamente dall'attuale presenza della divina grazia, asseribile tuttavia solo a livello soggettivo e quindi non passibile di prova obiettiva⁴.

Lo sforzo del nostro di contrapporre al razionalismo spinoziano una razionalità «di matrice cristiana» (mi si passi il termine) rimane fenomeno interessante, pur con tutte le sue contraddizioni. È sul piano della «scientificità» che Stenone ricerca il confronto. Egli non nega mai il suo rispetto per il filosofo Spinoza, ma, quale interlocutore alla pari, ne critica il «metodo geometrico» come inadeguato a spiegare la relazione mente-corpo: l'autore del *Tractatus* non saprebbe motivare «se non introducendo un gran numero d'ipotesi, i sentimenti della gioia e del dolore, né l'impulso dell'amore» né tantomeno il fatto che i sensi stessi ci rivelino gli enti del mondo come opera chiaramente divina (argomento, questo, come vedremo, utilizzato anche contro Leibniz)⁵.

La ricerca spasmodica di «nuovi principi» che chiariscano la reale natura di Dio, dell'anima, del mondo esterno, del rapporto mente-corpo, anche se degna di nota, quale quella spinoziana, equivale ad una loro invenzione *ex nihilo*, argomenta il nostro; gli «antichi» principi, invece, risultano assai più affidabili, in quanto ci sono stati tramandati da generazioni di uomini «santissimi», mentre i filosofi di «questo secolo», i quali «non hanno mai raggiunto la perfezione delle virtù morali» non hanno titolo per revisionarli o addirittura rifondarli⁶.

Stenone prosegue la polemica con Spinoza anche con amici e sodali. In una lettera indirizzata a Marcello Malpighi datata 1672, egli esprime le proprie perplessità verso Spinoza e i suoi accoliti, i quali si sarebbero «dedicati del tutto alla filosofia», ovvero alla filosofia materialistica, giudicandola l'unico parametro per ricavare «notizie della grazia». Ritorna di nuovo sulla connessione mente-corpo, affermando che essa debba esser più ammirata che compresa: poiché la naturali facoltà dell'anima importano aspetti «miracolosi», tanto più le facoltà dell'anima debbono essere considerate con meraviglia, in quanto consentono all'anima «di veder Dio e i Suoi misteri». Quindi Stenone esorta

² G. SCHERZ (ed.), *Nicolai Stenonis Epistolae et epistolae ad eum datae*, 2 voll., NYT Nordisk Ferlag, Verlag Herder, 1952, vol. I, pp.231-237

³ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p. 232.

⁴ *Ibidem*, p. 232.

⁵ *Ibidem*, p. 235.

⁶ *Ibidem*, p. 236.

TESTO PROVVISORIO

gli amici cattolici a testimoniare effettivamente che la «luce naturale» non è capace di svelare i misteri della della vita, a meno che non sia sostenuta dalla grazia di Dio; bisogna quindi operare per riportare Spinoza e i suoi accoliti di nuovo alla cristianità, cosicché essi possano di nuovo accettare «la parola di Dio»⁷.

È probabile che la vena antispinoziana delle riflessioni stenoniane fosse alimentata, dopo la morte del filosofo olandese, anche dall'esser il nostro venuto in possesso di alcuni suoi manoscritti, in cui egli dovette trovare molte tesi giudicate eretiche⁸, e questo deve avergli fornito ulteriori motivazioni per proseguire la polemica anche una volta ordinato vescovo *in partibus infidelium*. Ne è traccia soprattutto l'influenza, in chiave antimaterialistica, che egli esercitò su un Albert Burgh (circa 1646-1708), nobile olandese convertitosi al cattolicesimo anche grazie a Stenone, e in seguito fattosi francescano. Burgh aveva studiato lingue classiche, filosofia e matematica a Leida quale discepolo di Theodor Cranen, Franziskus van der Emden e lo stesso Spinoza. In questo contesto cartesiano ultra-radicalista, il giovane aveva sviluppato una avversione tale per il cattolicesimo che, durante il suo viaggio in Italia, i compagni temevano avrebbe compiuto qualche atto inconsulto. A Venezia, tuttavia, dopo essere entrato in contatto con alcuni devoti e aver visitato a Padova la cattedrale di S. Antonio, egli cambiò idea riguardo al cattolicesimo. E, quando nel 1675 raggiunse Firenze, l'incontro con Stenone risultò decisivo per la sua definitiva conversione. A Roma incontrò poi il francescano Bonaventura da Barcinone, che lo introdusse nel proprio ordine finché, dopo aver studiato filosofia e teologia, fu ordinato sacerdote alla fine del 1682 divenendo lettore e consultore del S. Ufficio in merito alla questione del giansenismo olandese.

Senza dubbio Stenone considera la conversione di Burgh come il suo primo, grande successo nella propria missione proselitistica⁹, tanto da confessore a più riprese al Granduca Cosimo III di non aver mai visto «esempio simile di conversione», in quanto i suoi tormenti spirituali gli procuravano «impulsi interni tanto vehementi» che difficilmente poteva pensare ad altro. Nondimeno, al fine di trovare la verità egli era «risoluto di perdere tutto», e per questo si era recato insieme a Stenone da un «inquisitore» per cominciare il proprio percorso di conversione¹⁰.

Incoraggiato proprio da questo risultato, nell'autunno del 1675 Stenone comincia un'incessante campagna anti-protestante, culminata proprio con la pubblicazione della lettera scritta a Spinoza quattro anni prima, lettera a cui il filosofo olandese non aveva mai risposto¹¹. Come vedremo, Leibniz

⁷ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, pp. 248-50.

⁸ Cfr. P. TOTARO, *Ho certi amici in Ollandia*, in K. ASCANI, H. KERMIT, G. SKYTTE (a cura di), *Niccolò Stenone (1638-1686). Anatomista, geologo, vescovo. Atti del seminario organizzato da Universitetsbiblioteket i Tromsø e Accademia di Danimarca, lunedì 23 ottobre 2000*, «L'erma» di Bretschneider, Roma, 2002.

⁹ Tale missione lo porta, in Firenze, a divenire guida spirituale di molti noti personaggi cittadini in crisi di coscienza. Tra questi va senz'altro menzionato Francesco Balducci, uomo di lettere e membro dell'Accademia della Crusca, il quale, in una nota al suo diario datata 8 aprile 1676, giorno in cui aveva incontrato «il molto reverendo e virtuosissimo Niccolò Stenone, stato calvinista ed oggi è cattolico e sacerdote santo», scrive di avergli confessato le proprie afflizioni, e di come il nostro gli avesse offerto parole «di molta edificazione», capaci di rischiarare la sua anima afflitta da dubbi e scrupoli generati da una fede debole. Cfr. F. BALDINUCCI, *Diario spirituale*, a cura di G. Parigino, introduzione di E. Stumpo, Le Lettere, Firenze, 1995, pp. 45-46.

¹⁰ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, pp. 305, 316, 1737; *ibidem*, vol. 2, pp. 652, 771.

¹¹ Nel periodo tra settembre e dicembre di quell'anno Stenone pubblica, presso Niccolò Navesi, oltre la lettera a Spinoza, *Ad virum eruditum... epistola exponens methodum convincendi Achatolicum iuxta Chrysostomum*, Florentiae, ex Typographia Nicolai Navesij, 1675, e *Ad virum eruditum... epistola detegens illorum artes, qui suum de interprete sacrae scripturae errorem Sanctorum Patrum testimonio confirmare nituntur*, Florentiae, ex Typographia Nicolai Navesij, 1675. Il bibliotecario granducale Antonio Magliabechi, che nutriva, com'è noto, una malcelata avversione per Stenone, giudica quegli scritti «cose trivialissime». Cfr. J. NORDSTRÖM, *Antonio Magliabechi och Nicolaus Steno: ur Magliabechis brev till Jacob Gronovius*, Almqvist&Wiksell's Boktrickery, Uppsala, 1963, pp. 18-19. Magliabechi quindi invia le opere e la lettera al noto controversialista luterano Hermann Conring, sperando forse che questi avrebbe confermato la sua opinione (cfr. G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p.70); al contrario l'opinione di Conring risultò nel complesso buona, tanto che giudicò quello di Stenone un «moderatum enim et gravem calamum» (*ibidem*). Conring giudica tuttavia esiziale il fatto che Stenone non si fosse applicato maggiormente ai lavori teologici, avendoo dedicato troppo tempo alle questioni di filosofia naturale, che, a suo dire, non devono essere mischiate a quelle religiose: «Utque physiologica illa itidem nos manuducere possint ad divinum cultum, reapse tamen per se id non faciunt» (G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, vol. 1, p.70). Come

critica Stenone per aver scritto quella lettera, e non è il solo. In una lettera a Francesco Redi del febbraio 1676, Benedetto Menzini esprime perplessità verso l'opera apologetica di Stenone. Proprio in riferimento alla missiva a Spinoza, il poeta satirico ritiene che essa mostri egli non essere «un uomo da bene», ma piuttosto un «gran volpe e d'ingegno scaltro»¹².

Che quella lettera non avesse ottenuto risposta, non fa meraviglia; in essa Spinoza vi era definito come anima «morta», la quale pretendeva di creare una «religione fatta di corpi, e non di anime»¹³. Lo stesso Leibniz, molto realisticamente, considera ingenuo il tentativo stenoniano di persuadere il filosofo olandese con i toni e i contenuti di quella missiva: sebbene il suo zelo fosse «pervaso da una sincera carità», esso non sarebbe stato senz'altro sufficiente a convertire alla «vera chiesa» un uomo che «crede così poco»¹⁴. Spinoza tuttavia ritiene di dover rispondere ad una lettera che Burgh, forse anche su consiglio di Stenone, gli scrive il 3 settembre 1675; in questo scritto, il giovane suggerisce in maniera piuttosto insolente al vecchio maestro di pentirsi, di riconoscere la propria «dotta follia e pazza erudizione» al fine di riconciliarsi con la Chiesa¹⁵. Sebbene Spinoza non ritenesse al principio di dover rispondere, in seguito, pressato dagli amici, decide di replicare privatamente a quel «giovane distratto», il quale doveva essere stato evidentemente «plagiato» se davvero riteneva di «divorare e conservare» nei «propri intestini» l'«infinito e l'eternità» in forza dell'Eucarestia¹⁶. E dopo aver benevolmente invitato Burgh a ricomporsi e tornare in patria, gli ricorda che insieme avevano già discusso della posizione religiosa di Stenone, giudicandola insostenibile; e ora, in maniera del tutto incomprensibile, Burgh ne seguiva le orme¹⁷. Grazie ad una lettera rinvenuta da Pina Totaro presso gli archivi della Congregazione della Dottrina della fede, è possibile chiarire quale fosse la natura dell'antispinozismo dell'ultimo Stenone¹⁸; la filosofia di Spinoza vi viene descritta come una falsa dottrina, che si diffonde pericolosamente, come un contagio. Il nucleo dell'argomento stenoniano, al di là delle accuse *ad personam* (gli spinoziani sono accusati d'essere edonisti¹⁹) consiste nel giudizio secondo cui essi giudicano presuntuosamente la loro filosofia come onnipotente. Di fatto, tuttavia, quest'atto di *hybris* non è per Stenone indirizzato contro Dio, ma contro la scienza e il suo metodo. In effetti, alla fine del documento Stenone elabora una precisa distinzione tra lo spinozismo da una parte e la ricerca matematica e scientifica dall'altra; segno che egli considera in sostanza lo spinozismo come una deviazione del cartesianismo, e Spinoza un apostata di Descartes²⁰.

Per comprendere tale posizione è opportuno chiarire alcuni aspetti, relativi al nostro tema, della natura del cartesianesimo di Stenone. Dovunque accada, soprattutto nelle opere a carattere

vedremo, la conclusione di Conring non è molto distante da quella di Leibniz; il filosofo di Lipsia, tuttavia, parte da premesse opposte, in quanto contesta a Stenone l'abbandono degli studi geologici in favore della teologia.

¹² Cfr. D. MORENI, *Lettere di Benedetto Menzini e del Sen. Vincenzo da Filicaia a Francesco Redi*, Magheri, Firenze, 1828, p. 20. Non è pervenuta la risposta di Redi.

¹³ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p. 235.

¹⁴ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 2, p. 929.

¹⁵ B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 1516-1517.

¹⁶ *Ibidem*, p. 1519.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1519.

¹⁸ S.O. C.L. 1680-82, Folia extravagantia No. 2, «Libri prohibiti circa la nuova filosofia dello Spinoza», foll. 14r-v, pubblicato in P. TOTARO, *Ho certi amici in Ollandia*, in K. ASCANI, H. KERMIT, G. SKYTTE (a cura di), *Niccolò Stenone (1638-1686). Anatomista, geologo, vescovo. Atti del seminario organizzato da Universitetsbiblioteket i Tromsø e Accademia di Danimarca, lunedì 23 ottobre 2000, «L'erma» di Bretschneider*, Roma, 2002, pp.33-35.

¹⁹ Accuse queste, tra l'altro, che per Stenone trovano fondamento nella filosofia materialistica di Spinoza. Nello scritto *Defensio et plenior elucidatio epistolae de propria conversione*, pubblicato nel 1680 per i tipi di Wolfgang Schwendimann ad Hannover, il nostro sostiene che gli spinoziani «trasformano ogni teologia, attraverso le loro supposizioni [...] in un guazzabuglio di migliaia d'assurdità». Coloro che ritengono infatti che il mondo sia composto di sola materia», pensano a Dio come «all'aggregato di tutte le sostanze materiali», offrono all'uomo la libertà di «godere di tutti i piaceri dei sensi», e privano perciò il libero arbitrio e la preghiera di ogni e qualsiasi valore «con lo sbarazzarsi dei premi e dei castighi della vita ultraterrena». Cfr. K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Niccolai Stenonis opera theologica*, 2 voll., NYT Nordisk Forlag, 1949, vol. 1, p. 389.

²⁰ Cfr. P. TOTARO, *Ho certi amici in Ollandia*, p. 35. Si veda inoltre A. FALLER, *Anatomie und Philosophie*, p. 51, in cui si afferma che «Stenone non vede in Spinoza un riformatore, bensì un deformatore della filosofia cartesiana».

TESTO PROVVISORIO

scientifico, che egli avalli apertamente l'uso del metodo cartesiano, viene sottolineata l'utilità pratica dell'applicazione di quel metodo – e questo contrasta almeno in parte con una certa attitudine meditativa che Stenone manifesta nelle proprie ricerche anatomiche. Basti qualche esempio a conferma di ciò. Nel noto *Discours de Monsieur Stenon sur l'anatomie du cerveau*, pubblicato da Robert de Ninville nel 1669²¹, la visione decisamente meccanicista ivi espressa risulta strettamente connessa col requisito pratico dell'effettiva cura dei pazienti. Il riduzionismo cartesiano, ovvero l'ipotesi del corpo-macchina, costituisce, agli occhi di Stenone, la cornice epistemologica più adeguata nella ricerca anatomica²²; e questa, a sua volta, deve costituire la spina dorsale di ogni pratica medica. Ancora più evidente risulta questo approccio nello scritto *Elementorum myologiae specimen, seu musculi descriptione geometrica*, stampato a Firenze per i tipi Stella nel 1667²³ in cui la necessità di geometrizzare l'intera anatomia è sostenuta dall'esigenza di trovare cure efficaci per le più diffuse patologie a carico del sistema muscolo-scheletrico, quali apoplezie, paralisi, contratture, epilessie, convulsioni²⁴. Solamente la conoscenza dettagliata dei meccanismi fisio-patologici (favorita dall'approccio cartesiano in anatomia) permette un approccio terapeutico efficace. D'altronde, quanto poco Stenone stimasse le capacità curative della medicina a lui coeva è testimoniato da una lettera che il 27 ottobre 1669 egli scrisse a Marcello Malpighi in occasione della prolungata malattia di quest'ultimo, di cui Stenone era venuto a conoscenza durante il suo viaggio in Ungheria. Per curare le febbri ricorrenti che lo affliggono, Stenone non può che suggerirgli di affidarsi a Dio: «Iddio sia quello, che la rendi una sanità perfetta, già che noi troviamo tanto imperfetta la nostra arte che poco da essa si può sperare»²⁵.

È probabile che questa prospettiva, che mitiga il cartesianesimo riducendone la portata teorica più radicale a fini applicativi, Stenone l'avesse ereditata, insieme all'amico e collega Jan Swammerdam, dall'antico maestro Franz de la Boë (Sylvius)²⁶. Anche per Swammerdam le questioni più ardue della filosofia di Descartes (quelle metafisiche, cioè, ovvero il dualismo tra *res cogitans* ed *extensa* e il correlato problema della relazione mente-corpo) dovevano essere lasciate sullo sfondo nell'applicazione del suo metodo in medicina²⁷.

È in questa prospettiva che deve inserirsi la critica all'interpretazione spinoziana di Cartesio. Il ruolo che Stenone assegna a Descartes nella propria epistemologia è di carattere euristico, come ben ha detto S. Olden Jørgensen²⁸; tutto ciò che eccede questa valenza è da considerarsi ben povera speculazione. Talmente convinto è il nostro che sia questa la vera cifra del cartesianesimo, che egli non ha dubbi che i suoi tardi discepoli, come Spinoza, abbiano totalmente frainteso il pensiero del maestro. Dimentichi della reale natura del metodo loro tramandato, essi, come si afferma nella *Defensio* sopra citata, «gabbellano le proprie congetture quali risultati di vera speculazione»; non sono in grado, come il loro maestro Cartesio, di confessare «la propria ignoranza in merito alla relazione mente-corpo, in merito alla connessione esistente tra *res cogitans* ed *extensa*», ma, «trascinati in un precipizio estremo» professano che le due *res* siano «parte della stessa sostanza», sebbene poi non

²¹ V. Maar (ed.), *Nicolai Stenonis Opera Philosophica*, 2 voll., V. Tryde, Copenhagen, 1910, vol. 2, pp. 1-36.

²² «I chirurghi non dovrebbero tentare di curare un corpo la cui struttura risulta a loro ignota; in altri termini, essi non dovrebbero tentare di riassembleare una macchina se non sono avvezzi ai suoi ingranaggi»; *Ibidem*, vol. 2, p.17.

²³ *Ibidem*, vol. 2, pp. 61-112.

²⁴ *Ibidem*, vol. 2, p. 106.

²⁵ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p. 212.

²⁶ Franz de la Boë (1614-1672) è stato un noto medico e naturalista olandese. Considerato il fondatore della iatrochimica, fu anatomista e diagnostico di prim'ordine, riconoscendo la natura tubercolare della tisi polmonare, nonché individuando alcune strutture importanti a livello encefalico (acquedotto e scissura di Sylvius).

²⁷ Tuttavia, Swammerdam rimarrà assai più fedele al cartesianesimo di quanto non farà Stenone, che su singoli punti della ricerca scientifica ne riconosce e critica le aberrazioni, come ad esempio riguardo all'anatomia del cervello, nel celebre *Discours* parigino sopra citato.

²⁸ S. OLDEN JØRGENSEN, *A Cartesian Perspective on Steno's Scientific Development*, in G. D. ROSENBERG (a cura di), *The Revolution in Geology from the Renaissance to the Enlightenment*, Geological Society of America, 2003, pp. 149-158.

riescano a dimostrare come «la *res extensa* possa sussistere privata di ogni moto», o come «il moto possa venir originato dalla *res extensa* e poi trasmesso ad un'altra *res extensa*»²⁹.

2. Il rapporto di Stenone con Wilhelm Gottfried Leibniz

Diverso è, per contenuti e registro, il confronto con Leibniz. Esso è fondamentalmente plasmato dall'interesse di quest'ultimo per il lavoro scientifico di Stenone (soprattutto gli studi di geologia), e dalla conseguente meraviglia che Leibniz manifesta nei confronti dell'improvvisa conversione del nostro e del suo conseguente "abbandono" della ricerca scientifica. Stenone stesso, tanto nel dialogo epistolare, quanto nel confronto, indiretto ma esplicito, presente nelle opere pubblicate, sente chiaramente l'esigenza di giustificare, agli occhi del filosofo di Lipsia, la propria posizione in merito al rapporto scienza-fede.

In una lettera di Leibniz datata 1677, spedita da Hannover, egli chiede ironicamente al trentanovenne Stenone se per caso avesse «trovato la verità della religione cattolica nel midollo delle ossa»; il nostro prende la domanda estremamente sul serio, e coglie l'occasione di quest'ironia per chiarire che «la scoperta della fabbrica delle ossa ha fatto in modo che aprissi i miei occhi alla conoscenza di Dio, facendomi desiderare di servirlo quanto meglio mi era possibile»³⁰. Queste parole non devono ingannare: non si prefigura qui alcuna sorta di *religio naturalis* che consenta di derivare dalla creazione la conoscenza del creatore. Il ruolo del sapere scientifico è quello di «aprire gli occhi», di fornire il *metodo* in forza del quale sia possibile raggiungere qualcosa di vero nelle formulazioni teologiche. Il metodo, di cui qui si parla, è che sarà tanto caro anche allo Stenone controversista, è quello che potremmo definire *della semplice evidenza*. Comparando la «fabbrica del cuore» con «quella dei muscoli», a proposito della quale egli in passato aveva ritenuto «infallibile» il cartesianesimo, il nostro aveva potuto chiarire la reale natura del funzionamento muscolare, che «da nessuno fino ad allora era stata compresa, e che sconvolse del tutto il sistema di Cartesio»³¹. Scoprendo, in forza di un semplice preparato anatomico (ovvero la comparazione, realizzata durante il periodo di studi a Leida, tra il cuore e la zampa di un coniglio)³² che il cuore null'altro è che un muscolo, egli raggiunge uno dei risultati più notevoli della sua ricerca. Poiché «questi uomini» possono errare in merito a un esperimento che «potrebbe essere preparato da un bambino di dieci anni», in modo tale che «senz'alcuna parola» l'osservazione sola «può distruggere i sistemi più ingegnosi prodotti da queste menti geniali», come possono quegli stessi uomini risultare affidabili quando parlano di Dio e dell'anima?³³

Come la semplice osservazione gli ha rivelato la verità sul cuore e sulla speciosità delle dottrine su Dio propugnate da alcuni filosofi, la stessa semplice osservazione – spiega ancora il nostro

²⁹ K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Opera theologica*, vol. 1, p. 389: «Hoc in Spinosa et ejus sequacibus evidens est, quos Cartesianae philosophiae, uti jactant, perfectio, re autem ipsa destructio, totos reddidit materiales, qui partier methodi predicate oblii suppositiones suas tanquam demonstrationes venditarunt, et quia cum Cartesio noluerunt profiteri ignorantiam modi, quo mens et corpus seu cogitation et extensum uniuntur, in extremum praecipitium abrepti voluerunt ea diversa quidem esse attributa, sed unius ejusdemque substantiae, licet nondum demonstrarint vel extensum non posse esse sine motu, vel motus in extenso existendi aliique extenso sese communicandi modum».

³⁰ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, pp. 366-367.

³¹ *Ibidem*, p.367.

³² *Ibidem*. La descrizione dell'esperimento si trova in *De musculis et glandulis observationum specimen*, Hafniae, Literi Matthiae Godicchenii, pubblicata nel 1664 (V. MAAR (ed.), *Opera Philosophica*, vol. 1, pp. 366-367): «Mentre molti dubbi mi sovvenivano sulla conoscenza dei muscoli cominciarono a farmi deviare dallo studio del cuore che avevo appena cominciato, m'imbattei nel cadavere d'un coniglio; quindi provai a sezionarne i muscoli d'una gamba al fine di raggiungere una conoscenza più esatta della questione». Nonostante l'importanza che il sacerdote Stenone attribuisce a posteriori a quest'esperienza, che Gustav Scherz, nel suo *Nicolaus Stenos' Life and Work*, in G.SCHERZ (a cura di), *Nicolaus Steno and his Indice*, Munskgaard, Copenhagen, 1958, pp.8-96: 18 definisce perfino «drammatica», di essa non v'è ulteriore traccia negli scritti scientifici.

³³ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p. 368.

a Leibniz – della santità passata e presente, dispiegata durante millenni di storia sacra, gli ha chiaramente mostrato che la Chiesa Cattolica è la vera *ecclesia Dei* in cui vi è la più genuina venerazione di Cristo: «Se Dio ci ha prescritto una religione, essa dev'essere unica, incessantemente presente dal principio alla fine del mondo»³⁴.

Non abbiamo a disposizione dettagli biografici sufficienti a delineare con precisione le tappe che portarono alla reciproca conoscenza di Leibniz e Stenone. È probabile che i due si fossero conosciuti per la prima volta di persona ad Hannover, quando Stenone, sul finire dei suoi trent'anni, era giovane ed entusiasta vescovo *in partibus infidelium*, qui, come lo stesso Leibniz riporta in un suo scritto, i due ebbero lunghe conversazioni intorno al tema della libertà umana³⁵. Non è tuttavia questo il solo interesse che li unisce. Sappiamo per certo che Leibniz, anche in vista della redazione della sua *Protogea* (pubblicata nel 1693), era estremamente interessato ai lavori di Stenone sulla geologia, lavori che rimasero incompiuti in quanto ad essi dedicò pubblicamente solo uno scritto propedeutico, ovvero il notissimo *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationes prodromus*, stampato a Firenze per i tipi di Stella nel 1669. In quel lavoro, che segnerà l'inizio delle scienze geologiche, in cui per la prima volta si interpreta correttamente l'origine dei reperti fossili e si propone una prospettiva evolutiva della crosta terrestre (di contro al fissismo creazionista dedotto dall'interpretazione delle Sacre Scritture), si fa pure accenno alla provvisorietà di quegli studi e alla necessità di un loro ulteriore approfondimento. Stenone aveva di certo diversi appunti manoscritti dedicati a questo tema, che tuttavia non pubblicò mai. Alla sua partenza da Firenze, quei fogli furono lasciati al discepolo Holger Jacobsen, che li conserverà anche dopo la morte del nostro³⁶; Leibniz cercherà in tutti i modi di ottenere quei fogli, anche tramite i buoni uffici del bibliotecario medico e bibliofilo Antonio Magliabechi, che egli conobbe di persona durante il suo *iter italicum* del periodo 1689-90³⁷.

Invece di astratte speculazioni teologiche, spesso presenti in altri scritti, nel suo *Consensus liberi arbitrii cum gratia Dei probatur ex sacra scriptura et publicis ecclesiae precibus*³⁸, Stenone affronta temi strettamente legati all'attività pastorale o proselitistica, e si indirizza a teologi luterani come il pastore e teologo norvegese Johan Brunsmund (1637-1707) o Sylvius, ma probabilmente anche al sistema filosofico dello stesso Leibniz – non deve essere casuale che la redazione del testo avvenisse proprio nel periodo in cui Stenone risiede ad Hannover. Il testo è concepito come replica a quegli «avversari» che sostengono che nella dottrina cattolica molto che dovrebbe essere attribuito a Dio viene invece attribuito all'uomo. Stenone argomenta che sia le sacre scritture sia l'insegnamento magisteriale mostrano concordemente l'assoluta necessità di Dio per condurre una vita santa³⁹. Stenone certo assume la necessità delle opere, ma la loro efficacia è comunque sottomessa alla presenza attiva della divina grazia. Non è difficile qui riconoscere l'antipelagianesimo della dottrina agostiniana riportata in auge dalla dottrina giansenista di Port-Royal, che il nostro doveva conoscere assai bene. Contro quelle dottrine (tra cui anche il molinismo) egli afferma l'insufficienza dell'azione

³⁴ *Ibidem*: «il n'y peut être q'une seule, la quelle doit estre continuée depuis le principe du monde jusques à son fin , et de telle sorte il n'y a qu'one seule, à sçavoir celle, qu'adore Jesus Christ, où l'on a une société continuée depuis les promesses de sa venu». Questo tipo d'argomentazione si ritrova sostanzialmente invariato in altri scritti teologici posteriori. Nella già citata *Defensio*, in risposta all'opinione del teologo luterano Baier (1647-1695) sul papato, Stenone scrive: «Cum dni Baier de sanctitate pontificiorum iudicium lego, incidit soepius quaedam experimenta anatomica olim tractanti familiarissima, ubi inter spectatores tum partium praeparatarum, tum modi eas praeparandi plures audivi de iisdem, et partibus et praeparationibus, longos et doctos ipsorum iudicio sermones proferre, quos brevissima intuenda patientia falsitatis convincebat. Adeo facilis est in gravissimos errores prolapsus, quando de rebus inexpertis iudices nos facimus» (K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Opera theologica*, vol. 1, p. 396).

³⁵ Nel dicembre del 1677 queste conversazioni si fanno più frequenti e strutturate, e Leibniz le riporta nella sua *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* (EpH2, pp. 941-948), a cui più sotto si farà sovente riferimento.

³⁶ Su Stenone e Jacobsen si cfr. G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, p. 155; *ibidem*, vol. 2, p.928, Additamentum 12 X; G. SCHERZ (a cura di), *Nicolaus Steno and his Indice*, p. 189 e seguenti.

³⁷ Si veda su questo anche S. MINIATI, *Antonio Magliabechi e la scienza moderna*, in C. VIOLA, M. P. PAOLI, A. BOUTIER (a cura di), *Antonio Magliabechi (1633-1714) nell'Europa dei saperi*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, p. 244.

³⁸ K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Opera theologica*, vol. 1, pp. 162-181. L'opera non verrà mai pubblicata.

³⁹ *Ibidem*, p.162.

TESTO PROVVISORIO

umana per ottenere la salvezza; d'altronde, per ovviare al radicalismo calvinista dell'*horribile decretum*, ma anche alla dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita, egli afferma l'assoluta libertà dell'umano arbitrio. Tema, questo, che sappiamo essere tra l'altro stato avanzato dal nostro anche contro la filosofia di Spinoza: sia l'anatomista Jacob Benignus Winsløw (1669-1760), nella sua *Autobiografia*⁴⁰ che lo storico e religioso Angelo Fabroni (1732-1803)⁴¹ testimoniano che Stenone scrisse un altro testo sul tema del libero arbitrio, intitolato *Pro libertate voluntatis et natura et scriptura desumpta experimenta et argumenta contra modernorum quorundam necessitate absoluta aeternae concatenationis causarum secundarum*, le cui argomentazioni, dirette appunto contro il determinismo materialistico di Spinoza, prendono tuttavia le mosse più dall'etica naturale che dalla teologia cattolica⁴².

A livello naturale, dunque, Stenone accetta l'esistenza di una provvidenza divina; tuttavia non ammette la possibilità, a livello spirituale, di alcuna predestinazione, fosse nemmeno riferita solo a Dio (sulla scorta di *decreta* stabiliti per l'eternità). Come si può leggere nella *Conversatio* sopra citata, proprio contro l'idea leibniziana che «Dio niente fa senza motivo» - applicazione stretta del principio di ragion sufficiente - Stenone obietta che in questo modo «Dio diverrebbe un meccanico»⁴³. Contro il tentativo leibniziano di geometrizzare la metafisica⁴⁴, il nostro oppone un Dio della volontà e non della necessità, le cui azioni possono anche essere influenzate dalle nostre preghiere e dalle nostre opere⁴⁵. Dal punto di vista di Leibniz, invece per Dio «ogni futuro non è meno certo e necessario di quanto non lo sia il passato»; e tuttavia egli afferma che questa sarebbe una «necessità che non elimina la libertà e la contingenza»; in effetti, «sebbene tutte le azioni future siano necessarie, non tuttavia sono per sé e assolutamente necessarie, ovvero a priori, ma solo *per accidens* e *secundum quid*»⁴⁶.

Leibniz impiega la propria dottrina dei «molti, possibili ordini del mondo», tra i quali Dio ne avrebbe eletto uno, preordinando così una *serie* di eventi e non *questa* specifica azione di *questa* specifica volontà umana (è qui chiaro l'approccio matematizzante di Leibniz: come non pensare a tutta la teoria sulle serie che agli ha sviluppato in analisi matematica?). Dunque, per le creature che agli denota come «termini complexi» le azioni risultano libere *per se* e necessarie *per accidens*; per Dio e le sostanze angeliche invece (i «termini incompleti») l'esistenza è *assolutamente* necessaria⁴⁷.

Stenone, riporta Leibniz, al fine di conciliare l'onnipotenza divina con la bontà, e col libero arbitrio dell'uomo, fa riferimento alla ben nota dottrina della *scientia media* proposta dal teologo gesuita spagnolo Luis de Molina (1535-1600)⁴⁸. Secondo Molina, Dio possiede «due scienze», ovvero due facoltà: la prima, designata come «naturale», «innata e necessaria», tramite cui Egli sa di poter creare tutto e sa il modo in cui poterlo fare. Mentre questa «scienza» risulta necessaria, in quanto Dio non può scegliere d'averla o meno, la seconda facoltà è «libera»; essa è sostanzialmente la volontà divina, che può decidere o meno se portare qualcosa all'esistenza⁴⁹. Una terza facoltà, detta «media», che riguarda le cose solo probabili, rappresenta un compromesso tra le prime due: è «naturale», in quanto Dio la possiede dall'eternità, ma non dipende interamente dai decreti divini,

⁴⁰ J. B. WINSLØW, *L'autobiographie*, a cura di V. MAAR, Nørre Allé, Parigi-Copenaghen, 1912, pp.94 e seguenti.

⁴¹ A. FABRONI, *Vitae Italarum doctrina excellentium qui saeculis XVII et XVIII floruerunt*, 20 voll., Carolus Ginesius, Pisa, 1778-1799, 1804-1805, vol. 3, p. 63.

⁴² Che il tema del libero arbitrio fosse centrale per Stenone lo testimonia anche una lettera diretta allo stesso Johan Brunsmann datata 7 dicembre 1673, quindi ben prima del periodo hannoveriano. Qui Stenone afferma che «solo Cristo è l'artefice della nostra giustificazione»; nondimeno, i meriti di Cristo divengono effettivo solo in forza del «doppio dono» ricevuto dallo Spirito santo: «il dono della fede», ovvero «la notizia divina sulle cose rivelate», e il dono delle opere», sia interiori («fede, carità, devozione mentale») sia esteriori («elemosina, umiliazioni e penitenze»); cfr. G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 1, pp. 285-286.

⁴³ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 2, p. 942.

⁴⁴ «Credo enim fortasse tempus venturum, quo non minus bene constituta erit metaphysica et geometria», *ibidem*, p. 943.

⁴⁵ All'affermazione di Stenone secondo cui «desine fata Deum flecti sperare precando» (*ibidem*, p. 944), Leibniz replica che, prevedendo tutto, Dio avrebbe previsto anche le nostre preghiere (*ibidem*).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 945.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 947.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 152.

essendo influenzata anche dalla volontà umana; Molina conclude poi che certamente Dio sa di tutte le cose creabili e parimenti sa che, date determinate circostanze, una determinata volontà agirà in un modo determinato, ma questo non inficerebbe affatto il grado di libertà degli enti creati: la *scientia media* permetterebbe quindi a Dio di “prevedere senza obbligare”. E, nella rassegna delle infinite serie dei mondi, con tutti i “conpossibili” in essi inclusi, Dio sarebbe per l'appunto guidato dalla *scientia media* a scegliere quella maggiormente consona ai suoi progetti⁵⁰.

Contro la dottrina molinista Leibniz oppone il *principio di ragione sufficiente*: non è importante per Dio *prevedere* ciò che deciderà la singola volontà, ma soltanto le *cause* che conducono a quella decisione⁵¹. Seguendo Duns Scoto, Leibniz afferma che «asserire la perfetta conoscenza divina delle cose» altro non significa che paragonare Dio «a un geometra che, con l'uso di riga e compasso, è in grado di dimostrare ciò che è stato disegnato»⁵². Queste argomentazioni probabilmente dispiacciono a Stenone, il quale vuole precisamente evitare di fare di Dio un “meccanico”, un cieco esecutore di leggi che gli sono in un certo senso superiori; egli cioè, vuole evitare quella *determinatio physica* portata avanti un secolo prima dal teologo domenicano Domingo Bañez (1528-1604) che il gesuita Molina si sforzò appunto di combattere con la teoria della *scientia media*.

È chiaro che le visioni di Leibniz e Stenone su questo tema risultano inconciliabili. Il filosofo di Lipsia pone costantemente l'accento sulla *onnipotenza* di Dio, a detrimento dell'autodeterminazione dei singoli enti: «se non si desse la predeterminazione fisica degli atti liberi, se Dio non influisse nella sostanza dell'atto libero, se non cooperasse all'atto libero nella sua interezza, ne seguirebbe che Dio non sarebbe la causa prima di tutte le creature»⁵³. Per Stenone Dio è prima di tutto *salvatore*. Questa posizione, che certamente, com'egli sapeva, lo avvicina pericolosamente ai giansenisti di Port-Royal, il nostro la smorza asserendo la sostanziale libertà d'arbitrio nello scegliere il bene o il male in forza della ragione, dell'evidenza e della grazia divina; e contro Molina e l'exasperata casistica gesuita, afferma la necessità della purezza morale del pensiero e dell'azione, unica possibilità per realizzare l'autentica *sequela Christi*.

Può risultare interessante in conclusione indagare anche il peculiare interesse che Leibniz mostra per la conversione di Stenone. E' noto che il filosofo di Lipsia inquadrasse quest'ultima, come molti altri prima di lui, come un'operazione insincera e malevola⁵⁴; nella *Defensio* già citata Stenone riporta che i luterani attribuivano alla sua apostasia l'abbandono della ricerca scientifica e giudicavano che, così facendo egli avesse sprecato il «talentum» che Dio gli aveva dato. Nell'essere attratto dai «nomi vuoti dei padri [sc. Della Chiesa] e dalla presunzione dell'antichità» della tradizione cattolica, egli è pari a un «disertore di Babilonia», come si esprime Hans Bagger, uno dei più importanti membri della chiesa luterana danese di allora⁵⁵.

Leibniz non nasconde da parte sua la propria stima per Stenone⁵⁶; soprattutto ne apprezza l'attività di anatomista e geologo⁵⁷. Non può esservi tuttavia dubbio sul fatto che egli considerasse la sua conversione con stupore e scetticismo. Il documento che ci consente di capire meglio la reazione di Leibniz è sicuramente l'*Examen responsionum*; composto probabilmente nel 1679, esso riporta il colloquio con Stenone a proposito del sincretismo religioso e della possibilità di una futura unificazione delle chiese cristiane, un'idea e un progetto assai caro al filosofo di Lipsia⁵⁸. Il nostro,

⁵⁰ Su Molina e la *scientia media* si veda C. GIACON, *La seconda scolastica*, 3 voll., Aragno, Milano, 2001; in particolare vol. 2, pp. 149-165.

⁵¹ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 2, p. 947: «Non ergo in quadam visione consistit Dei scientia, quae imperfecta est et a posteriori, sed in cognitione causae, et a priori».

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 948.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 745.

⁵⁵ K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Opera theologica*, vol. 1, p. 270.

⁵⁶ «Je puis dire que je l'estime, et s'il m'est permis de le dire, que je l'aime»; Leibniz riconosce al nostro un zele animé d'une véritable charité»; G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 2, *Additamentum 14*, p. 931.

⁵⁷ «Nicolaus Stenonius, Danus, vir notae eruditionis, et anatomicis in primis scriptis clarus», *ibidem*, *Additamentum 20*, p. 938. Abbiamo già accennato all'interesse leibniziano per i lavori geologi del nostro; cfr. anche su questo K. VON BÜLOW, *Protogea und Prodromus*, «Studia Leibniziana Supplementa» II vol. 2 (1969), 205.

⁵⁸ K. LARSEN, G. SCHERZ (ed.), *Opera theologica*, vol. 1, p. 300.

concorde col barone Johann von Reck, luterano di recente convertitosi al cattolicesimo, si oppone all'idea di una cristianità riunita sincretisticamente, che andrebbe a detrimento della «vera chiesa», ovvero quella cattolica: «colui che è dovunque, non è in alcun luogo», afferma Stenone lapidariamente⁵⁹.

Nel 1691, cinque anni dopo la morte del nostro, scrivendo al dotto poligrafo Melchisedec Thévenot (1620-1692) a proposito del suo recente soggiorno in Italia, Leibniz accenna alla conversione di Stenone, e si chiede se «quelle persone illuminate», ovvero il nostro e i cattolici pii come lui, non abbiano davvero compreso quel che Galeno dice, ovvero che «le belle scoperte delle verità naturali» sono inni tanto idonei a lodare Dio quanto quelli di carattere religioso, talché «il miglior sermone di Padre Segneri non vi si avvicina neppure». Per conoscere Dio è necessario conoscere la «serie» o «progressione» con cui Dio ha instaurato il proprio ordine nel mondo – è esplicito il riferimento alla matematica. Più avanti Leibniz accomuna Stenone a Jan Swammerdam (1637-1680), il noto entomologo olandese: essi «avrebbero dovuto metter da parte la dottrina teologica al fine di indagare la teologia naturale, nella quel erano realmente versati»; e, se Stenone ha potuto abbandonare la ricerca filosofica per seguire la fede cattolica è solo perché «non ha sperimentato la forza delle dimostrazioni metafisiche»⁶⁰. In una lettera «ad un amico» datata 1677 Leibniz richiama la lettera che Stenone aveva scritto anni prima a Spinoza, prendendo le parti di quest'ultimo e svalutando le prove «di vera cristianità» che il nostro diceva d'aver ricevuto «dalla gente comune»⁶¹. Solo il metodo delle «certe dimostrazioni» fornisce vera conoscenza; le argomentazioni di coloro che «parlano in maniera commovente», i quali Stenone ritiene veri cristiani, «sono di solito appassionate, e, per conseguenza, meno chiare»⁶².

Infine, Leibniz confuta l'obiezione principale che Stenone fa a Spinoza, ovvero, come si è visto, l'incapacità del sistema di quest'ultimo a spiegare la connessione mente-corpo:

Dell'imperfezione della filosofia non si discute. Poiché non è necessario saper tutto, e seppur non si riesca a spiegare come l'anima sia unita ai corpi, pure non si è meno capaci di trovare perciò molte altre importanti proposizioni⁶³.

In un altro testo, la cui datazione rimane incerta, dedicato alla conversione di Stenone, Leibniz ribadisce che «la grazia divina si trova là dove si trova anche la ragione»⁶⁴. Riguardo poi ad un altro tema sensibile del percorso religioso di Stenone, ovvero la testimonianza di azioni miracolose (ad es. quelle di Padre Marco D'Aviano (1631-1699), predicatore e guaritore cappuccino), egli ritiene che la loro causa sia certamente da inscrivere nell'ordine naturale, in quanto «i miracoli [sc. le guarigioni miracolose] non si ottengono a comando», e non ci si dovrebbe «rimaner soddisfatti del fatto che un uomo abbia una volta fatto un singolo miracolo impossibile da spiegare secondo le leggi naturali»⁶⁵. Riguardo proprio alle supposte miracolose guarigioni del D'Aviano, Leibniz non manca di sottolineare l'ingenuità e la credulità del nostro, proprio laddove, in campo medico, egli doveva essere assai più avvisato, e a tal scopo introduce una distinzione tra mali reali e immaginari:

⁵⁹ *Ibidem*, p. 317 e pp. 384-386. Cfr. inoltre K. E. BØRRESEN, *Some approaches to Niels Stensen's Theology*, in K. ASCANI, H. KERMIT, G. SKYTTE (a cura di), *Niccolò Stenone*, pp. 71-75: 74; cfr. inoltre G. SCHERZ, *Leibniz über Stensen*, «Stenoniana Catholica» n. 1 (marzo 1959) 13-15.

⁶⁰ G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, erste Reihe, vol. VII, Akademie Verlag, Berlin, 1992, pp. 353-354.

⁶¹ G. SCHERZ, *Epistolae*, vol. 2, *Additamentum 13*, p. 930.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 931

⁶⁴ *Ibidem*, *Additamentum 21*, p. 940.

⁶⁵ Lettera al langravio Ernst von Hessen-Rheinfels, in C. VON ROMMEL, *Leibniz und Landraf von Hessen-Rheinfels. Eine ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände*, vol. 1, Literarische Anstalt, Frankfurt am Mein, 1847, p. 274.

TESTO PROVVISORIO

Vi sono dei mali che la forza dell'immaginazione può guarire, come quelli che consistono di umori e spiriti; ma quando il male è nelle parti solide, e quando vi sia soluzione di continuità, è difficile concepire che la sola immaginazione possa raddrizzare ossa deviate o ricongiungere cartilagini fratturate, o ricostituire nervi recisi⁶⁶.

Il "sacrificio della ragione" richiesto dalla devozione stenoniana, come Leibniz certamente lo ha interpretato, risultava senz'altro inaccettabile per il filosofo di Lipsia, come forse per molti di noi oggi. Tuttavia si deve forse ricordare che Stenone ammette costantemente due livelli di "verità", che ai suoi occhi risultano perfettamente complementari: quello della creazione e quello della salvezza; ai suoi occhi, dunque, la posizione leibniziana doveva apparire come un inaccettabile monismo che semplificava indebitamente la complessità irriducibile della relazione tra Dio e la sua creazione.

⁶⁶ *Ibidem.*