

Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di
Carlo Brentari - Salvatore Carannante



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Il pensiero di Ernst Cassirer (1874-1945) intercetta le linee di forza decisive del dibattito non solo filosofico ma anche scientifico, sociale, politico della Germania weimariana – nonché, più in generale, della cultura europea nei primi decenni del XX secolo. I saggi raccolti in questo volume ripercorrono alcuni snodi decisivi del suo pensiero e della sua ricezione: da indagini storico-filosofiche sul rapporto di Cassirer con la tradizione filosofica precedente e sul dialogo da lui instaurato con i contemporanei ad approfondimenti sul modo in cui, per l'autore, la filosofia interagisce con le altre forme di espressione dello spirito umano (la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione, la storia, il diritto). Grazie alle loro diverse prospettive, i contributi qui raccolti fanno emergere le molteplici e significative eredità che l'opera di Cassirer ha lasciato in vari campi del sapere, eredità che ne fanno a buon diritto un classico del pensiero contemporaneo.

CARLO BRENTARI è docente presso l'Università di Trento. I suoi principali campi di ricerca sono l'antropologia filosofica del XX secolo e la filosofia della biologia moderna e contemporanea (in particolare la biosemiotica di Jakob von Uexküll).

SALVATORE CARANNANTE insegna Storia della filosofia presso l'Università di Trento. La sua attività di ricerca è incentrata principalmente sulla filosofia del Rinascimento, la filosofia classica tedesca e la storia della storiografia filosofica.

Quaderni
di Filosofia, Storia e Beni culturali

22

DIREZIONE

Irene Zavattono

COMITATO SCIENTIFICO

Tiziana Faitini

Andrea Giorgi

Igor Santos Salazar

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

Le eredità filosofiche di Ernst Cassirer

a cura di
Carlo Brentari e Salvatore Carannante

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it
www.unitn.it

Collana Quaderni di Filosofia, Storia e Beni culturali n. 22
Direttrice: Irene Zavattero
Segretaria di redazione: Francesca Comboni
Università di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
<https://www.lettere.unitn.it/222/collana-quaderni>
e-mail: collane.lett@unitn.it

Impaginazione: Matteo Bianco

ISBN 978-88-5541-142-4 (edizione cartacea)
ISBN 978-88-5541-143-1 (edizione digitale)
DOI 10.15168/11572_471830

© 2025 Gli autori / le autrici

L'edizione digitale è rilasciata con licenza Creative Commons
Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
PRIMA SEZIONE. FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E STORIOGRAFIA	
FABRIZIO LOMONACO, <i>La filosofia del linguaggio da Herder a Humboldt</i>	5
CLAUDIA MEGALE, <i>Originalità del Rinascimento e nuova scienza</i>	21
MASSIMO FERRARI, <i>Nel laboratorio della Filosofia delle forme simboliche: Cassirer e Hegel</i>	37
SALVATORE CARANNANTE, <i>Cassirer, Warburg e lo statuto 'ibrido' dell'astrologia</i>	67
OMAR BRINO, <i>Distanziamento e democrazia. Su «quello che resta ancora da imparare da Cassirer» nella Germania del secondo dopoguerra</i>	99
ADRIENNE DINGERINK CHAPLIN, <i>Susanne K. Langer and Ernst Cassirer in the context of American and European philosophy</i>	119
SECONDA SEZIONE. EPISTEMOLOGIA, FILOSOFIA DELLE SCIENZE E FILOSOFIA DELLA CULTURA	
ALICE DI NOTO, <i>Arthur Pap, Ernst Cassirer e il ruolo dei principi della teoria fisica</i>	137
TOBIAS ENDRES, <i>Wahrheit und Symbol</i>	163
CARLO BRENTARI, <i>Dall'espressione all'emergenza. Cassirer, Darwin e il problema della fondazione empirica dei simboli e della cultura</i>	191

FRANCESCO GHIA, <i>Ernst Cassirer e la «teodicea della storia».</i> <i>Per un bilancio storico-critico</i>	221
PAOLO PECERE, <i>Magical thinking between philosophy and</i> <i>politics. Ernesto De Martino reader of Ernst Cassirer</i>	237
<i>Indice dei nomi</i>	263

SALVATORE CARANNANTE

CASSIRER, WARBURG E LO STATUTO 'IBRIDO' DELL'ASTROLOGIA

Introduzione

Scrivendo ad Aby Warburg il 26 giugno 1921 Ernst Cassirer circoscrive efficacemente il terreno sul quale si sarebbe sviluppato l'intenso dialogo con il suo interlocutore, fondatore della *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (KBW) e all'epoca ricoverato presso la clinica Bellevue di Kreuzlingen, sul lago di Costanza.¹

Egregio Professore,
ho ricevuto da Fritz Saxl il suo saggio che è stato recentemente pubblicato nella collana dell'Accademia delle scienze di Heidelberg, e vorrei non mancare di ringraziarla per la lettura assai piacevole e molto istrut-

¹ Dove lo stesso Cassirer farà visita a Warburg, il 10 aprile 1924. I documenti che consentono di ripercorrere le fasi del ricovero, il processo di 'guarigione' e l'articolato rapporto con Binswanger sono raccolti nel fondamentale L. Binswanger - A. Warburg, *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza 2005. Sull'argomento cfr. anche K. Königseder, *Aby Warburg im "Bellevue"*, in R. Galitz - B. Reimers (hrsg. von), *Aby M. Warburg. "Ekstatische Nymphe... trauernder Flussgott". Portrait eines Gelehrten*, Dölling und Galitz, Hamburg 1995, pp. 74-98; K.-H. Cha, *Mimesis und schizophrenes Wissen. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in Aby Warburgs Kreuzlinger Vortrag über das Schlagenritual der Hopi*, «Paragrana», 23/2 (2014), pp. 63-74; P. Loewenberg, *Aby Warburg, the Hopi Serpent Ritual and Ludwig Binswanger*, «Psychoanalysis and History», 19/1 (2017), pp. 77-98.

tiva che mi ha regalato. Non mi azzardo ad esprimere un giudizio sulle parti puramente storico-artistiche del suo lavoro: mi limito a leggerle con la gioia tipica del profano che una volta tanto incontra fenomeni e problemi focalizzati e illuminati da un punto di vista inconsueto. Tanto più mi avvince invece, dati i miei studi filosofici e umanistici, il problema generale della struttura spirituale dell'astrologia, sulla cui importanza è stato Lei ad aprirci di nuovo gli occhi. Già da lungo tempo rifletto su tale questione nell'ambito di problemi di carattere meramente teoretico-conoscitivo, e proprio adesso me ne sto occupando nella prospettiva di un saggio a proposito del carattere teoretico-conoscitivo del concetto di simbolo. Ho pertanto considerato un particolare colpo di fortuna quello di essere stato chiamato ad Amburgo perché ciò mi avvicina alla Sua biblioteca, cui devo già ora gli stimoli più preziosi, e il cui valore e importanza mi si rivelano ogni giorno nel modo più chiaro. Non posso dunque lasciarmi sfuggire l'opportunità che mi si presenta e Le esprimo la mia più profonda gratitudine anche per la continua promozione che la Sua biblioteca fa del mio lavoro.²

Motivo contingente della missiva, che segna l'inizio della corrispondenza tra i due autori, è il ringraziamento per la ricezione, tramite Fritz Saxl, dell'importante saggio *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, pubblicato nel 1920 nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg come rielaborazione dei materiali connessi, prevalentemente, alla conferenza tenuta il 12 novembre 1917. Obiettivo di Warburg è indagare il riemergere dell'antichità, e in special modo delle dottrine astrologiche connesse alla spiegazione dei grandi eventi storici, nelle immagini di propaganda politica negli anni della Riforma, esaminando il differente rapporto intrattenuto con l'astrologia da Martin Lutero, tendenzialmente 'razionalista', e Filippo Melantone, che attribuisce grande potere alle forze astrali. In quest'ottica, mediante l'analisi della rappresentazione dei fenomeni celesti e dell'influenza ambivalente al riguardo esercitata dall'antichità, Warburg assume l'astrologia come angolo visuale privilegiato per riconsiderare le fasi genetiche della moderna mentalità scientifica, nel corso di quell'«età di Faustus» in cui «lo

² A. Warburg - E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Arago, Torino 2003, pp. 41-42.

scienziato moderno, oscillando fra pratica magica e matematica cosmologica, cerca di conquistare nello spazio del pensiero la distanza fra se stesso e l'oggetto». È precisamente quest'aspetto a essere richiamato da Cassirer nella lettera, riconoscendo a Warburg il merito di aver attirato l'attenzione sul «problema generale della struttura spirituale dell'astrologia», con riferimento specifico al suo ambiguo statuto,³ sospeso tra magia e matematica, e al complesso posto da essa occupato nella «tragica storia della libertà di pensiero dell'uomo nell'Europa moderna».⁴ Cassirer mette in luce anche la comunanza dell'oggetto di ricerca, quello del simbolo, precisando al contempo che la questione lo occupa «da lungo tempo» e che la sua analisi, a differenza di quella warburghiana, si muove «nell'ambito di problemi di carattere meramente teoretico-conoscitivo». Proprio grazie al «particolare colpo di fortuna» che l'ha condotto, due anni prima, ad Amburgo, Cassirer può fornire nuovo alimento alle proprie indagini attingendo alla Biblioteca Warburg, che, del resto, fa una «continua promozione» del lavoro del filosofo, testimoniata anzitutto dall'uscita, tra le pubblicazioni della Biblioteca, dei due studi fondativi della prospettiva delle forme simboliche, vale a dire *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922) e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1923). Assumendo come punto di partenza il primo dei due saggi, per poi estendere l'indagine al secondo volume delle *Philosophie der symbolischen Formen – Das mythische Denken* (1925) – e al saggio su *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), le pagine che seguono intendono delineare come e con quali conseguenze venga definendosi, nel contesto dell'intenso

³ Sul quale si riverbera la più generale ambiguità che caratterizza l'influsso dell'antico, compendiata nel celebre dualismo, che è poi una complementarità, tra Atene e Alessandria; cfr. A. Warburg, *Divinazione antica pagana nei testi e nelle immagini nell'età di Lutero*, in Id., *Opere II. La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Torino 2008, pp. 83-207: 171-172.

⁴ Ivi, p. 171.

scambio intellettuale intrattenuto da Cassirer con Warburg, un interesse specifico per l'astrologia, per il suo statuto 'ibrido' e per il posto da essa occupato tanto nel complesso della civiltà del Rinascimento quanto rispetto alla genesi della scienza moderna.⁵

1. *La forma di pensiero dell'astrologia*

Di particolare importanza sono le considerazioni contenute nel saggio *Die Begriffsform im mythischen Denken*, nato da una conferenza tenuta presso la *Religionswissenschaftlichen Gesellschaft* di Amburgo nel luglio 1921 e pubblicato nel 1922 come volume inaugurale delle *Studien der Bibliothek Warburg*. Il ruolo della Biblioteca Warburg è rimarcato da Cassirer fin dalla prefazione,

⁵ Nell'ambito dell'ormai cospicua letteratura critica sul rapporto tra Cassirer, Warburg e la KBW va anzitutto richiamato il capitolo ottavo, *Una biblioteca 'pericolosa'*, di M. Ferrari, *Ernst Cassirer: Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996. Utili considerazioni, soprattutto sul versante metodologico, in U. Raulff, *Von der Privatbibliothek des Gelehrten zum Forschungsinstitut: Aby Warburg, Ernst Cassirer und die neue Kulturwissenschaft*, «Geschichte und Gesellschaft», 23 (Januar/März 1997), pp. 28-43. Da segnalare poi gli articoli raccolti nel numero monografico di «Cassirer Studies» del 2008, specificamente dedicato a *Philosophy and Iconology*. Tra i contributi più recenti, cfr. E.J. Levine, *Hamburg, Dreamland of Humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School*, Chicago University Press, Chicago 2013; H. Bredekamp - C. Wedepohl, *Warburg, Cassirer und Einstein im Gespräch. Kepler als Schlüssel der Moderne*, Wagenbach, Berlin 2015; M. van Vliet, *Correspondance entre Warburg, Cassirer et Panofsky. Le problème de la survivance des symboles*, «Revue germanique internationale», 28 (2018), pp. 69-86; D. Sacco, *Per una critica dell'irragionevolezza. Sul concetto di funzione simbolica in Ernst Cassirer e Aby Warburg*, «Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'estetico», 11 (2018), pp. 181-192. Da ultimo sia consentito rimandare a S. Carannante, «Un elemento vivente necessario». *Note su pensiero mitico, astrologia e filosofia simbolica in Ernst Cassirer*, in A. Angelini (a cura di), *Lo sguardo del lupo. Arte, matematica e filosofia nell'umanesimo del Quadrivio*, Pendragon, Bologna 2024, pp. 193-224; nelle pagine che seguono, in particolare nei §§1 e 3, vengono riprese, ampliate e approfondite, alcune osservazioni contenute nei §§ 3 e 5 di questo studio del 2024.

dove viene ringraziato specificamente Fritz Saxl per aver caldeggiato e «assistito in ogni maniera» la pubblicazione, agevolando anche il «reperimento delle fonti, spesso difficilmente accessibili, provenienti nella maggior parte dal materiale della Biblioteca Warburg».⁶ Sempre nella prefazione Cassirer presenta il saggio «come un primo progetto e un primo schizzo» che introduce l'«esposizione della completa sfera di problemi» poi divenuta oggetto della *Philosophie der symbolischen Formen*.⁷ L'impresa avviata da Cassirer consiste nell'analizzare linguaggio, coscienza mitica, arte nel quadro di una «rigorosa fondazione sistematica», un'analisi, nel riprendere in forme nuove il progetto di Giambattista Vico di una «edificazione costruttiva delle scienze dello spirito», giunga ad estendere il raggio della rivoluzione criticistica di Kant alle molteplici manifestazioni della cultura umana.⁸ Nel quadro di un «ampliamento del concetto di logica», da intendersi come dottrina del pensiero in generale, Cassirer sottolinea come questa debba «dirigere il suo sguardo al di là delle pure *forme del sapere*» e gettarlo «sulla *totalità* delle forme spirituali della concezione del mondo».⁹ Allo stesso modo in cui esiste una logica del pensiero astratto è dunque possibile riconoscere e descrivere una logica del mito e della fantasia, mettendo in luce la «forma concettuale del mito»¹⁰ e il saggio si propone appunto di delinea-

⁶ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 35.

⁷ *Ibidem*: «in un primo momento conterrà però solo la fenomenologia della forma linguistica; ad essa dovrà poi aggiungersi, in conformità con il piano complessivo del lavoro, anzitutto un'analisi della coscienza mitica e della sua posizione rispetto al linguaggio, all'arte e alla conoscenza scientifica, nella quale molto di ciò che qui si è potuto solo accennare troverà una esposizione più precisa e, come spero, una più rigorosa fondazione sistematica».

⁸ *Ivi*, p. 39.

⁹ *Ivi*, p. 41: «ciascuna di esse – come il linguaggio e il mito, la religione e l'arte – si dimostra adesso come un organo peculiare della comprensione del mondo e, per così dire, della sua creazione ideale, e tale organo ha il suo particolare compito e il suo particolare diritto accanto alla conoscenza teoretico-scientifica e di fronte ad essa».

¹⁰ *Ivi*, pp. 42-43.

re il mito come una «modalità di pensiero» dotata di un «peculiare senso logico», ossia di una sua specifica e intrinseca legalità.¹¹

In questa cornice vanno ad impiantarsi sia gli elementi tratti dai ricchi materiali della Biblioteca Warburg che alcune acquisizioni dello stesso Warburg – oltre che degli studi di Franz Boll sull'astrologia, fondamentali per lo stesso Warburg –, due canali distinti ma complementari attraverso i quali Cassirer si addentra in un campo d'indagine nel quale la forma di pensiero propria del mito si rende particolarmente evidente e analizzabile, vale a dire l'astrologia. Soprattutto a partire dai Greci, che riprendono «le dottrine antico-babilonesi e cercano di renderle «feconde scientificamente», il pensiero mitico-astrologico si rivela tutt'altro che un disordinato coacervo di arbitrarie superstizioni bensì un mezzo di organizzazione e rappresentazione dello spazio dotato di una intrinseca coerenza:

l'astrologia, per quanto le sue deduzioni appaiano singolari e stravaganti, non consiste unicamente in un miscuglio di superstizioni confuse, ma ha alla sua base una peculiare *forma di pensiero*. Il *problema* di pensare la totalità del mondo come un'unità legale, come una struttura causale in sé conclusa, è già posto nel modo più netto nell'astrologia. Dappertutto noi vi incontriamo «spiegazioni» dei fenomeni particolari che, per quanto possano apparire incerte ed instabili nei dettagli, appartengono tuttavia al *tipo* generale del pensiero causale, del dedurre e del concludere causali. L'intero sistema astrologico poggia sul presupposto che tutti gli eventi fisici nel mondo sono collegati l'uno all'altro mediante passaggi impercettibili, e che ogni effetto si prolunga all'infinito dal luogo in cui è prodotto, per investire e coinvolgere alla fine tutte le parti dell'universo.¹²

La «peculiare forma di pensiero» dell'astrologia si esprime anzitutto nella rappresentazione della totalità del mondo «come un'unità legale», «una struttura causale in sé conclusa» che consente di stabilire un collegamento tra «tutti gli eventi fisici nel mondo». Tra la forma di pensiero mitico-astrologica e la «forma

¹¹ Ivi, p. 52.

¹² Ivi, pp. 65-66.

della spiegazione scientifica della natura» Cassirer individua così un rapporto non interpretabile in termini semplicistici o meramente oppositivi, come diventa evidente proprio dalla peculiare fisionomia assunta dall'astrologia nel Rinascimento, epoca di transizione in cui diventa indagabile un certo radicamento della mentalità scientifica nel pensiero mitico. Nell'astrologia si mostra «dappertutto lo sforzo di spiegare ogni formazione terrena ed ogni effetto terreno mediante gli “efflussi” del mondo sovra-terreno», sforzo che anima, ad esempio, la riflessione di Marsilio Ficino, che nel terzo libro del *De vita* aveva esposto in dettaglio la dottrina dei *radii coelestes*, riconducendo «ogni specifico esserci ed accadere» al legame con «un determinato punto del cielo come al suo luogo d'origine»:

Come si vede, in tutto ciò la visione del mondo astrologica rivendica, secondo la *forma*, nientemeno che quello che effettua la moderna spiegazione scientifico-naturale della natura. L'astrologia, se compresa da un punto di vista meramente formale, è uno dei più grandiosi tentativi di considerazione sistematico-costruttiva del mondo che mai sia stato osato dallo spirito umano: raramente, come qui, si è posta con tanta energia e si è tentato di attuare così conseguentemente l'esigenza di «scorgere il tutto nell'ultimo particolare».¹³

Non sorprende, dunque, che l'astrologia abbia esercitato «un potere quasi incontrastato sugli spiriti scientifici più grandi», compresi protagonisti della rivoluzione scientifica come Tycho Brahe e Giovanni Keplero. Per quanto possa ormai risultare ovvia la fragilità e, in ultimo, l'inconsistenza, delle spiegazioni dell'astrologia se paragonate al «nostro *metodo* della causalità nella fisica», uno sguardo più approfondito mostra come quest'ultimo «non sia un possesso ovvio dello spirito, ma una delle sue più tarde conquiste metodiche», i cui prodromi risiedono proprio nel grande tentativo di «considerazione sistematico-costruttiva del mondo» condotto dall'astrologia. È perciò necessario cercare di comprendere «la forma presente del mondo» scorgendone la fra-

¹³ Ivi, p. 67.

stagliata connessione con il pensiero mitico, che non si distingue dalla mentalità scientifica «né per la struttura né per la specie, dal momento che esso medesimo ha in tutto e per tutto il colore della presenza sensibile».¹⁴ Questa acquisizione, va precisato, non induce Cassirer a edulcorare le nette differenze tra i due termini del confronto; proprio l'astrologia consente di mostrare come il rapporto tra scienza e mito si caratterizzi per un complesso intreccio di profonda connessione e irriducibile scarto, aspetto evidente anche nell'articolazione complessiva dell'unità del mondo naturale:

Per la scienza moderna l'unità che essa cerca è l'unità della legge di natura, come di una pura legge *funzionale*; per l'astrologia l'unità è quella di un patrimonio permanente e continuo, di una *struttura* della totalità del cosmo. Il mondo è simile ad un cristallo che, per quanto lo si frantumi in parti sempre più piccole, rivela ancor sempre in tutte queste la stessa forma caratteristica d'organizzazione. [...] La struttura dell'intero si ripresenta dunque nelle singole parti con la massima precisione, soltanto ridotta e contratta in scala minore. Ugualmente nell'immagine astrologica del mondo la totalità dei periodi e delle età, delle qualità e degli elementi, del mondo dei corpi e degli spiriti, dei caratteri e dei temperamenti appare costruita secondo lo stesso modello, che ci si rivela nel modo più chiaro solo nella configurazione del mondo dei pianeti, poiché qui esso sta dinanzi a noi, per così dire, in una proiezione spaziale oltremodo leggibile, in un ordine oltremodo perspicuo di tutti i rapporti fondamentali.¹⁵

Si radica qui, assumendo un significato nettamente definito, quella che Cassirer definisce «l'idea fondamentale e decisiva dell'astrologia», vale a dire l'unità del microcosmo e del macrocosmo, da intendersi sempre in chiave «statico-sostanziale»; ancor prima che per gli influssi astrali da lui subiti, l'uomo è sottoposto alle leggi del cosmo perché ne condivide la struttura essenziale: «egli, in scala minore, è lo stesso cosmo».¹⁶ Un ruolo cruciale è svolto, in tale contesto, dalla casualità, a sua volta pie-

¹⁴ Ivi, pp. 67-68.

¹⁵ Ivi, pp. 70-71.

¹⁶ Ivi, p. 71.

tra di paragone del complesso rapporto tra pensiero mitico e mentalità scientifica. In particolare, se la causalità mitica si risolve in rapporti di somiglianza tra cose, coordinate in un'unità della natura concepita come «un patrimonio permanente e continuo», in cui ciascuna parte riproduce il tutto, nella scienza la conoscenza procede mediante la riconduzione dei fenomeni a grandezze misurabili, con la scomposizione dei processi naturali in cambiamenti elementari e in relazioni spazio-temporali, nel contesto di una unità concepita non in termini ontologici, bensì come «unità della legge di natura», «una pura legge *funzionale*». ¹⁷ Eppure, nonostante questa differenza fondamentale, nell'astrologia si rende tangibile evidente il laborioso riplasmarsi della causalità mitica in causalità scientifica:

Il pensiero non si accontenta più ora di cogliere “causa” ed “effetto” soltanto come *contenuti*, dei quali uno sarebbe derivato dall'altro, e di constatare il semplice fatto di questa derivazione, ma s'interroga sulla forma di questa derivazione stessa e cerca di sottoporla ad una *regola* generale. Il pensiero astrologico sta già su questo gradino della riflessione; ma d'altra parte esso non si è ancora distaccato dal pensiero “complesso” del mito, da quel pensiero che oppone soltanto causa ed effetto come totalità cosali non scomponibili. Si spiega così il fatto che esso, secondo la sua forma, occupa una particolare posizione intermedia ed ibrida fra il mito e la scienza. Le forze singole, infinitamente varie, del mito vengono qui sistematizzate per la prima volta ed inserite in un ordine universale. Mediante la relazione delle divinità con i singoli pianeti, alle figure divine del politeismo sono assegnate una posizione per così dire saldamente definita nello spazio totale del cosmo ed una determinata efficacia, che è intrinseca a ciascuna di esse. Non sono più forze incalcolabili, governate dall'arbitrio individuale, ma sono forze collegate ad una forma universale dell'effettuare, che si congiungono in un concetto unitario di “natura” come legalità universale dell'accadere. ¹⁸

¹⁷ Ivi, p. 70. Che non sia «la forma della causalità come tale» ma «la sua specifica direzione e la sua specifica configurazione» a distinguere «in linea di principio il concetto mitico dell'essere e del divenire dal concetto scientifico» Cassirer torna a rimarcarlo nel saggio su *Il concetto di forma simbolica*, in Id., *La forma del concetto nel pensiero mitico*, pp. 105-150: 128.

¹⁸ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 68.

La legalità del cosmo riconosciuta e descritta nell'astrologia rimane per lo più ancorata alla 'cosalità' di enti non scomponibili, non riducibili a elementi fondamentali e non giunge dunque ad assumere una forma tale da consentire la formulazione di leggi di natura analoghe a quelle della scienza moderna, perdendosi piuttosto «in ciò che è fantastico e stravagante». Al tempo stesso, però, le forze singole del mito vengono nel pensiero astrologico sistematizzate e inserite in un ordine universale; non si tratta più di «forze incalcolabili, governate dall'arbitrio individuale, ma sono forze collegate ad una forma universale dell'effettuare, che si congiungono in un concetto unitario di "natura" come legalità universale dell'accadere»¹⁹. Si rivela così la «posizione intermedia ed ibrida fra il mito e la scienza» occupata dall'astrologia, che si conferma il terreno d'indagine ideale per poter comprendere nei suoi giusti termini il 'passato mitico' della moderna spiegazione scientifica della natura.

L'idea dello statuto 'ibrido' dell'astrologia, statuto nel quale peraltro si rivela più in generale l'essenza del Rinascimento quale «decisivo punto di svolta intellettuale»,²⁰ è ribadita più avanti da Cassirer in relazione ad un concetto complementare a quello di

¹⁹ È un aspetto ripreso nel primo volume delle forme simboliche, *Das Sprache*, pubblicato nel 1923. Se, per un verso, la «forma generale della causalità» accomuna mito e scienza, per l'altro essa «appare in una luce completamente diversa a seconda che la consideriamo nello stadio del pensiero astrologico o in quello del pensiero mitico»; anche nel mito è individuabile il concetto di causalità, adoperato «tanto nelle sue teogonie o cosmogonie generali quanto per l'interpretazione di una quantità di fenomeni singoli che "spiega" miticamente sulla base di questo concetto». Tuttavia, precisa Cassirer, «il motivo ultimo di questa "spiegazione" è totalmente diverso da quello che, mediante i concetti teoretico-scientifici, domina nella conoscenza causale. Il problema dell'origine, preso come tale, è comunque alla scienza e al mito; ma la specie, il carattere, la modalità dell'origine si modificano non appena passiamo da un campo nell'altro, quando, invece d'intenderla come potenza mitica, la usiamo come principio scientifico e impariamo a intenderla come tale»; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll. in 4 tomi, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961-1966, vol. I *Il linguaggio*, p. 35.

²⁰ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 84.

causalità, il numero, ed è precisamente a tale livello che diviene evidente l'impatto sortito dall'incontro, stavolta più che con i materiali della Biblioteca, direttamente con le riflessioni di Warburg. La centralità assunta dal numero, paradossale e contraddittoria ad un primo sguardo, se esaminata nella giusta ottica rivela il complesso intrecciarsi nel sistema di idee dell'astrologia di pensiero mitico e mentalità scientifica:

nel concetto astrologico astrologico di numero si incontrano e si compenetrano tendenze intellettuali che paiono semplicemente escludersi. L'esattezza del pensiero matematico confina dappertutto con una mistica fantastica ed astrusa. Questo peculiare duplice carattere metodico del sistema dell'astrologia ha sempre attirato l'attenzione dei suoi migliori conoscitori.²¹

Tra i migliori conoscitori del sistema dell'astrologia e della sua peculiare natura Cassirer annovera esplicitamente Warburg, le cui posizioni vengono richiamate mediante un'estesa citazione dal saggio sulla *Divinazione antica-pagana*, punto di partenza, s'è detto, del dialogo tra i due autori.

Sullo sfondo complessivo dell'influenza 'bifronte' esercitata dall'antichità, in cui il lato olimpico e rischiaratore simboleggiato da Atene convive e si combina conflittualmente con un versante demoniaco, Alessandria, connesso alla superstizione e al timore delle forze astrali, l'astrologia viene esaminata come quello strumento di orientamento e di rappresentazione del cosmo in cui queste opposte istanze coesistono.²² In quest'ottica, le divinità astrali si rivelano nella loro natura di «caratteri demoniaci dal potere sinistramente antitetico»: per un verso, infatti,

²¹ Ivi, p. 82.

²² Le divinità astrali, in questo senso, si rivelano «caratteri demoniaci dal potere sinistramente antitetico, giacché come segni astrali ampliavano lo spazio, offrivano punti di orientamento per l'anima in volo attraverso il cosmo; come costellazioni erano invece contemporaneamente idoli con i quali le povere creature, alla stregua di uomini-fanciulli, aspiravano a unirsi in modo mistico attraverso un comportamento pieno di timore reverenziale» (A. Warburg, *Divinazione antica pagana...*, p. 88).

come segni astrali offrono punti di orientamento in uno spazio ignoto e altrimenti incomprensibile, per l'altro, però, rappresentano degli idoli delle quali guadagnarsi il favore mediante un «comportamento pieno di timore reverenziale».²³ Questa ambiguità si ripropone con forza per l'astronomo dell'età della Riforma, che fa convivere nella propria speculazione «astrazione matematica» e «riverente culto», due poli opposti che alla scienza contemporanea sembrano inconciliabili; poco oltre, Warburg chiarisce la natura di questi due poli, ossia quello logico, «che, attraverso una *connotazione concettualmente distinta crea lo spazio del pensiero*, la distanza tra soggetto e oggetto», e quello magico, «che distrugge invece questo *spazio* grazie ad una *connessione ravvicinata* e superstiziosa, non importa se ideale o pratica, di soggetto e oggetto».²⁴ Compendiando efficacemente la «doppiezza del sentimento e della disposizione intellettuale»²⁵ che caratterizza l'astrologia, Warburg osserva:

per dar vita a un cosiddetto metodo astrologico si sono sicuramente alleate due potenze spirituali tra loro del tutto eterogenee che, almeno a rigor di logica, dovrebbero essere tra loro avverse: la *matematica*, vale a dire lo strumento più sottile della forza del pensiero astratto, e la *paura dei demoni*, cioè la forma più primitiva della causalità religiosa. Benché l'astrologo interpreti l'universo in modo chiaro e armonico all'interno dell'obiettivo sistema geometrico e sappia calcolare in anticipo e con precisione le posizioni delle stelle fisse e dei pianeti rispetto alla Terra e tra di loro, egli è pur sempre animato di fronte alle sue tavole matematiche da una timidezza superstiziosa e atavica verso quelle denominazioni astrali che tratta sì come segni numerici, ma che sono in fondo dei demoni che lui stesse teme.²⁶

Nel richiamare esplicitamente questo passaggio, Cassirer aggiunge però un'importante precisazione circa la specifica natura della componente matematica dell'astrologia:

²³ Ivi, p. 88.

²⁴ Ivi, p. 89.

²⁵ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 82.

²⁶ A. Warburg, *Divinazione antica pagana...*, p. 109.

questa doppiezza del sentimento e della disposizione intellettuale diventa forse comprensibile, se si considera che non è il numero in generale, bensì una determinazione ed un impiego del tutto specifico del concetto di numero che si manifestano nel pensiero della legge proprio della moderna scienza della natura e che conferiscono a questo pensiero la sua impronta caratteristica. Il passaggio a tale pensiero ebbe luogo solo dopo che il numero stesso si trasformò, da semplice *numero di cose* nel *numero di funzione* dell'analisi dell'infinito. L'astrologia non conosce ancora il numero in questo suo nuovo significato decisivo. Essa se ne serve non per esprimere le leggi dei cambiamenti, ma per esprimere e per stabilire identità ed analogie nella struttura materiale di differenti campi dell'essere. I rapporti numerici invariabili che ricorrono per tutto l'essere e l'accadere, diventano per essa il mezzo per sopprimere di nuovo tutte le apparenti divisioni e specificazioni dell'essere in un'unica forma originaria dell'universo»: «in virtù di questa riduzione, on solo ogni evento particolare viene riportato ora alla *forma* ideale del numero, ma è ancora una volta congiunto, attraverso la mediazione di questa, al suo concreto *sostrato* materiale, ossia al cielo. Come il cielo stesso non è altro che l'armonia divenuta visibile dei numeri, così a sua volta qualsiasi rapporto numerico, sia mediato che immediato, appare collegato, come da misteriosi vincoli magici, ad esso e alle sue forze.²⁷

Analogamente alla categoria di causalità, il numero segna, in linea generale, un tratto di continuità tra astrologia e scienza moderna ma, al tempo stesso, ne rivela esemplarmente la distanza: il 'numero di cose' adoperato dall'astrologia è infatti sensibilmente differente dal 'numero di funzione' proprio della scienza moderna. Il numero dell'astrologia non esprime «le leggi dei cambiamenti» bensì indica e stabilisce «identità e analogie», delineando così «rapporti numerici invariabili» riscontrabili a tutti i livelli della realtà, in quanto manifestazione di un'unica forma originaria che si ripete in ogni angolo del cosmo. Ogni rapporto numerico è pertanto connesso, «come da misteriosi vincoli magici», al cielo e all'armonia che in esso si rende visibile. In questo senso, i 'numeri sacri' dell'astrologia rappresentano, per un verso, un fondamentale passo in direzione della liberazione dello spirito, dell'emancipazione del pensiero dall'esperienza immediata del

²⁷ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 83.

mondo, ma si rivelano, per un altro, espressione di una nuova, sebbene più astratta e raffinata, forma di sottomissione dell'uomo al fato, condizione davvero superata solo quando il numero di cose viene compiutamente riplasmato e superato nel numero di funzione. Essenziale per mettere a fuoco il cruciale e tormentato passaggio dall'uno all'altro è l'opera di Keplero, che soprattutto nell'*Harmonices mundi* dimostra di essere faticosamente riuscito a liberarsi «dal fascino della maniera di pensare astrologica», che pure «al principio teneva prigioniero lui, come tutti gli altri grandi astronomi del Rinascimento». ²⁸ Anche qui solidale con Warburg, Cassirer accorda anche una precisa valenza etica al superamento della mentalità astrologica in direzione della scienza moderna: l'astrologia, infatti, pur rappresentando un essenziale tappa intermedia tra mito e scienza, «determina una volta per tutte l'essere e il destino» degli individui e, declinando il determinismo in senso fatalistico, irretisce l'uomo «nel ferreo cerchio della necessità». L'emergere della moderna scienza della natura, fondata su un nuovo modo di concepire la causalità ed il numero, assume una precisa funzione liberatrice:

Il numero strutturale dell'astrologia irretisce l'uomo, nel corpo e nello spirito, nella necessità dell'accadere cosmico; il numero funzionale della scienza moderna fa precisamente sì che questa necessità sia fondata nella forma dello stesso pensiero scientifico e dunque nella libertà e profondità dello spirito. Infatti i segni numerici che sono usati nella moderna analisi e nella fondazione della moderna scienza matematica

²⁸ Ivi, p. 85. Nel secondo volume delle *Forme simboliche* Cassirer ribadirà l'importanza di Keplero, che colloca il principio fondamentale di ogni 'astronomia filosofica' nel «risolvere nell'ordine ogni apparente mancanza di ordine, rintracciare in ogni apparente anormalità la norma nascosta»; in questa nuova ottica, sia nell'*Apologia pro Tychoe contra Ursum*, scritta nel 1601 in difesa del suo maestro Tycho Brahe, che nell'*Astronomia nova*, pubblicata nel 1609, «i pianeti cessano di essere le antiche divinità del tempo e del fato; la visione complessiva del tempo e dell'accadere cronologico è passata dal mondo immaginativo della fantasia mitico-religiosa al rigoroso mondo concettuale della conoscenza scientifica», un transito che, tuttavia, si compie secondo una traiettoria tutt'altro che lineare (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 197).

della natura non sono tanto, secondo la loro specifica essenza gnoseologica, segni di cose, quanto piuttosto segni di relazioni e di operazioni.²⁹

La necessità connessa all'astrologia e al suo «numero strutturale» sottomette l'uomo, ponendosi come una forza esterna cui è impossibile sottrarsi, mentre la necessità che discende dal «numero funzionale della scienza moderna» è espressione della «forma dello stesso pensiero scientifico» e, come tale, piena manifestazione della «libertà e profondità dello spirito», della capacità della ragione di dare attivamente forma alla realtà mediante relazioni e operazioni. Causalità e numero si intrecciano, in un'ottica eminentemente funzionale e 'ideale', nella concezione della legge di natura su cui fa perno la scienza moderna, a sua volta profondamente differente da quella pur riscontrabile nell'astrologia, che, come chiaramente riscontrabile nella riflessione di figure come l'astrologo Manilio, «fa inseparabilmente causa comune con quello del fato»; «il concetto di legge della scienza moderna» sottolinea Cassirer «se compreso e approfondito filosoficamente, non riconduce all'idea del fato, ma ad una forma fondamentale ed originaria di pensiero: sottoponendo le cose ad una necessità ideale, tale concetto libera lo spirito»,³⁰ una capacità emancipatrice che lo stesso Warburg, nei suoi studi sull'astrologia, aveva messo a fuoco nella sua fisionomia complessiva, sottolineando la natura tormentata e 'tragica' del lungo processo di affermazione della moderna razionalità scientifica.

2. Dal mito alla scienza: totalità, connessione, unità del cosmo

Molte considerazioni sull'astrologia contenute nel saggio su *Die Begriffsform im mythischen Denken* vengono riprese e approfondite nel secondo volume della *Philosophie der symbolischen*

²⁹ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, p. 83.

³⁰ Ivi, p. 84.

Formen, lavoro che, come dichiarato da Cassirer nelle pagine della *Prefazione*, si è giovato del contatto con la Biblioteca Warburg non solo per il ricco materiale in essa contenuto per lo studio del mito e la storia generale delle religioni ma anche dell'impronta spirituale impressa da Aby Warburg, ossia il criterio secondo cui tale materiale è «ordinato e scelto in relazione a un unico problema centrale» organicamente connesso alle questioni con cui il filosofo si stava confrontando:

Questa coincidenza – prosegue Cassirer – diventò per me un sempre nuovo sprone a procedere sulla via che avevo presa: risultava, infatti, che il compito sistematico affrontato da questo libro era intimamente connesso con le tendenze e le esigenze sorte dal lavoro concreto delle stesse scienze dello spirito e dallo sforzo di porne e di approfondirne le basi storiche.³¹

Il dialogo con Warburg e la sua Biblioteca offre a Cassirer nuovi elementi e spunti di riflessione intorno ai complessi rapporti tra conoscenza teoretico-scientifica e coscienza mitica, le quali non sono separate da un abisso; all'opposto, «la scienza conserva a lungo l'antichissima eredità mitica, alla quale essa imprime soltanto una diversa forma» e la sua conoscenza del mondo è frutto di «secolari lotte, non ancora concluse neppure oggi».³² È un elemento specificamente approfondito all'inizio secondo capitolo, dedicato a *Le singole categorie del pensiero mitico*, dove Cassirer argomenta che il nerbo dell'opposizione reciproca tra concezione scientifica e concezione mitica del mondo risiede non nell'utilizzo di categorie totalmente differenti per considerare e intendere il reale bensì nella modalità secondo la quale queste categorie vengono articolate e coordinate instaurando specifici nessi formali. Cassirer osserva a questo riguardo che le forme generalissime dell'intuizione e del pensiero costituiscono l'unità della conoscenza come tale, «e quindi tanto l'unità della co-

³¹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. XVIII.

³² Ivi, pp. XVI-XVII.

scienza mitica quanto quella della pura coscienza conoscitiva»; ognuna di queste forme prima di acquistare la sua determinata impronta logica «deve necessariamente aver attraversato un precedente stadio mitico». Tale aspetto diventa particolarmente tangibile nell'idea di cosmo:

Alla base dell'idea di cosmo, dell'idea di spazio cosmico e della distribuzione dei corpi nello spazio cosmico, quali sono state delineate dalla scienza astronomica, vi è l'intuizione astrologica dello spazio e dell'accadere nello spazio. La teoria generale del movimento, prima di diventare meccanica pura, rappresentazione matematica dei fenomeni di movimento, cerca di risolvere la questione della "origine" del movimento, la quale conduce al problema mitico della creazione, al problema del "primo motore".³³

La preistoria mitica dei concetti scientifici trova piena conferma nell'astrologia, anzitutto nell'intuizione dello spazio e degli eventi astrali, che rappresenta la base da cui si svilupperà la visione moderna del cosmo e della distribuzione dei corpi celesti, un nesso che Cassirer riscontra anche nel concetto di numero, nella concezione delle specie di relazione-unità-molteplicità e in quelle di unione-coesistenza-succezione, rinvenibili nella strutturazione tanto della spiegazione mitica che di quella scientifica del mondo. Nell'aspirare a una 'unità dell'universo' basata su un ordine di differenti potenze astrali e demoniache, il mito, e specialmente l'astrologia che ne incarna la forma più raffinata e articolata, rivela in sé idee e scopi che saranno poi ripresi, seppur sostanzialmente trasformati nelle loro forme e modalità di attuazione, dalla scienza moderna; aggiunge Cassirer al riguardo:

come la conoscenza scientifica aspira a raggiungere una gerarchia di leggi, così il mito tende a una gerarchia di potenze e di forme divine. Il mondo gli si fa sempre più chiaro di mano in mano che esso lo ripartisce fra le diverse divinità e di mano in mano che esso pone ciascun campo particolare dell'esistenza e dell'attività umana sotto la tutela di una particolare divinità.³⁴

³³ Ivi, p. 89.

³⁴ Ivi, p. 92.

Certo, precisa Cassirer, l'organizzazione in un tutto elaborata dall'astrologia in particolare e dal mito in generale è profondamente differente da quella cui tende dalla mentalità scientifica; il mito procede ricercando nessi di analogia o identità concreti tra i singoli elementi, ciascuno dei quali riproduce la struttura dell'intero, mentre la scienza collega «gli elementi solo in quanto li distingue gli uni dagli altri in un solo e medesimo atto critico fondamentale», utilizzando forme ideali, e non materiali, di relazione.³⁵ Tuttavia, l'astrologia, quale espressione peculiarmente ricca e complessa della mentalità mitica, si rivela, una volta di più, «una specie di essere ibrido», una «scienza semimitica della natura» che vede profilarsi nel cuore stesso del pensiero mitico i lineamenti della mentalità scientifica. Nel prosieguo della sua analisi, per rimarcare questo carattere 'ibrido' dell'astrologia Cassirer si sofferma nuovamente sulla categoria di causalità, stabilendo un interessante parallelismo con l'alchimia:

Come forse nella struttura dell'astrologia si può intendere nel modo più chiaro la natura specifica del concetto mitico di causalità, così il concetto mitico di proprietà si manifesta con la massima chiarezza se si considera la struttura dell'alchimia. L'affinità fra l'alchimia e l'astrologia, che può essere seguita attraverso tutta la loro storia, trova qui la sua spiegazione sistematica; essa è fondata in definitiva sul fatto che entrambe sono soltanto due diverse espressioni della medesima forma di pensiero, del concetto mitico-sostanzialistico dell'identità. Questo considera spiegata ogni comunanza di proprietà, ogni somiglianza nella manifestazione sensibile o negli effetti di cose diverse, solo in quanto è "contenuta" in esse una sola e medesima causa sostanziale.³⁶

Tanto l'alchimia quanto l'astrologia esaminano la realtà ricorrendo alla causalità e, al contempo, rappresentano due specificazioni della medesima forma di pensiero mitica imperniata sull'identità. Per questo motivo, se, da un lato, la tendenza, assai evidente nell'alchimia e nell'astrologia, ad elaborare una spiegazione causale dei fenomeni rappresenta un ponte tra mito e

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Ivi, p. 97.

scienza, dall'altro, l'articolazione della causalità nella mentalità mitica e nel pensiero scientifico è assai differente. La causalità mitologica intende infatti spiegare ogni comunanza di proprietà e ogni somiglianza tra i diversi enti e i loro effetti riconducendole alla manifestazione di «una sola e medesima causa sostanziale».³⁷ È la tensione all'individuazione dell'identità sottesa ai rapporti tra le cose a incarnare la differenza specifica tra la connessione descritta dal mito da quella ricercata dalla scienza, nel quadro del comune sforzo per costruire un sistema di leggi e descrivere un ordine causale imperniato su spazio, tempo e numero, da intendersi come 'schemi' di pensiero che consentono la mediazione tra il singolo elemento sensibile e le leggi universali del pensiero.³⁸ Nel mito può dunque essere riscontrato un processo di 'schematizzazione', analogo e al contempo differente da quello che avviene nella conoscenza empirica, secondo un intreccio di prossimità e distanza che Cassirer vede incarnato, nuovamente, dall'astrologia, in cui si fa valere «la tendenza a inserire ogni esistenza in un comune ordine spaziale, ogni eventi in un comune ordine temporale e fatale».³⁹

Per quanto riguarda, in particolare, lo spazio, Cassirer precisa che nella moderna conoscenza scientifica esso è concepito in termini funzionali; il rapporto della totalità con la parte è pensato «non già in senso oggettivistico, ma fondamentalmente anch'esso in senso puramente funzionale». Lo spazio del mito è invece 'strutturale' nella misura in cui la totalità che esso contribuisce a delineare non sorge geneticamente, secondo una specifica legalità, dagli elementi fondamentali, «ma è costituita da un rapporto puramente statico di immanenza», dando luogo a una struttura olografica in cui, per quanto si possa reiterare la suddivisione, viene rinvenuta in ogni parte la forma del tutto:

³⁷ Ivi, p. 98.

³⁸ Ivi, p. 116.

³⁹ Ivi, p. 117.

Questa forma quindi non è risolta, come avviene nell'analisi matematica dello spazio, in elementi omogenei e perciò informi, ma nonostante ogni suddivisione permane intatta in se stessa. L'intero mondo spaziale, e con esso il cosmo in genere, appare costruito secondo un determinato modello che ci si può presentare ora in misura ingrandita, ora in misura rimpicciolita, ma che nella massima come nella minima rimane sempre il medesimo. Ogni nesso nello spazio mitico poggia in definitiva su questa identità originaria; non risale a un'uniformità di azione, a una legge dinamica, ma a un'originaria identità di essenza.⁴⁰

Di questa peculiare concezione dello spazio, imperniata su un'identità originaria «di essenza», profondamente diversa dall'«uniformità di azione» in opera nella mentalità scientifica, Cassirer riscontra l'implementazione più raffinata e complessa, ancora una volta, nell'astrologia, per la quale:

ogni divenire nel mondo, ogni formazione, ogni nascita di cose nuove è in fondo soltanto apparenza: ciò che si esprime in questo divenire, ciò che sta dietro di esso è un fato determinato in precedenza, quindi un'uniforme determinatezza dell'essere, che si afferma rimanendo identica a se stessa attraverso i singoli momenti del tempo. Così al principio della vita di un uomo, nella costellazione che corrisponde all'ora della sua nascita è già contenuta e racchiusa la totalità di questa vita; e in genere ogni divenire si spiega non già come un nascere, ma piuttosto come qualcosa di semplicemente esistente e come il dispiegarsi di esso. La forma dell'esistenza e della vita non si genera da elementi eterogenei, dall'azione concomitante, ma fin da principio è data come forma già conosciuta che deve soltanto rendersi esplicita per noi, che per noi spettatori si svolge in certo qual modo nel tempo. E questa legge della totalità si ripete in ogni sua singola parte. La predeterminazione dell'essere vale per l'individuo come vale per l'universo.⁴¹

Il presupposto teorico fondamentale dell'idea astrologica della predeterminazione, a livello sia individuale che universale, risiede nella convinzione che un'«uniforme determinatezza dell'essere», si ritrovi in ogni settore dello spazio e in ciascun evento nel tempo; il divenire, più che un nascere vero e proprio, è il dispiegamento di questa stessa identità originaria, un passag-

⁴⁰ Ivi, p. 129.

⁴¹ *Ibidem*.

gio dall'implicito all'esplicito, secondo una «legge della totalità» che si ripete sempre e ovunque. Questo tipo di connessione è pienamente esemplificato dalle leggi astrologiche che descrivono l'azione dei pianeti, visti come una sorta di presenza sostanziale che influisce direttamente sulle vicende terrene e i destini umani. Riacciandosi alle ricerche di Franz Boll, e in particolare allo studio del 1913 *Die Lebensalter*⁴², Cassirer sottolinea che l'astrologia ha condotto alla massima coerenza «sistematica» la visione mitica dello spazio, in cui la compresenza e la connessione tra gli enti è «assolutamente concreta», direttamente connessa a una determinata posizione e ubicazione dei corpi:

Non vi è qui alcuna forma spaziale a sé stante o semplicemente astratta; ogni intuizione della forma è invece strettamente legata all'intuizione del contenuto, agli aspetti del mondo dei pianeti. Ma questi stessi aspetti non sono qualcosa di unico e di non ripetuto, non sono qualcosa di semplicemente individuale; si presenta invece in essi con intuitiva chiarezza e determinatezza la legge strutturale del tutto, la forma dell'universo. E per quanto ora noi procediamo verso il particolare, per quanto scomponiamo questa forma, l'essenza specifica di essa rimane intatta e si conserva sempre come unità indivisibile. Come lo spazio possiede in se stesso una determinata struttura che si ripete in tutte le sue singole figure, così nessun essere, nessun accadere singolo può uscire dalla determinatezza, dalla fatalità del tutto, allontanarsi, per così dire, da essa. Possiamo considerare l'ordine degli elementi naturali o l'ordine dei tempi, le mescolanze nei corpi o le nature tipiche, i "temperamenti" degli uomini: ritroviamo sempre in essi un solo e medesimo schema originario di classificazione, un solo e medesimo "articolarsi", in virtù del quale a ogni particolare viene impresso il suggello della totalità.⁴³

L'astrologia adopera uno stesso «schema originario di classificazione» per rappresentare e rendere intelligibile ogni aspetto della realtà, dall'ordine degli elementi naturali all'ordine dei tempi, dalle mescolanze nei corpi ai temperamenti degli uomini.

⁴² F. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, Teubner, Leipzig - Berlin 1913.

⁴³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 130.

ni; mediante quest'unico schema le realtà individuali, più che come «qualcosa di unico e di non ripetuto», vengono interpretate come istanziazione di un'unica legge strutturale del tutto, di una sola e medesima «forma dell'universo»⁴⁴. Il «suggerimento della totalità» si rivela dunque impresso su ciascun ente, fornendone la chiave di comprensione e inquadramento nel tutto: si tratta di un principio generale che è sì tipico del pensiero mitico nel suo complesso, ma che l'astrologia riesce ad applicare «con grande perfezione e rigore». Per questa ragione l'astrologia, in particolare modo quella del Rinascimento, rappresenta «un tardo risultato spirituale», che nell'esemplificare appieno la mentalità mitica ne forza al contempo i confini, in una direzione che getta le basi della moderna astronomia.⁴⁵ Nell'astrologia il pensiero mitico assume «una ben determinata struttura concreto-spaziale», realizzando al suo interno una forma di 'orientamento', categoria questa che occupa una posizione di grande rilevanza nella riflessione di Warburg sull'astrologia ed enucleato, ancor prima che nel saggio su *Heidnisch-antike Weissagung*, nel fondativo contributo su *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara*, presentato nell'ottobre del 1912 al decimo congresso internazionale di storia dell'arte te-

⁴⁴ Particolarmente significativa in tal senso, si rivela, ancora una volta, la corrispondenza, presente dagli albori del pensiero mitico e riaffermata dall'astrologia, tra microcosmo e macrocosmo, parti dell'uomo e parti dell'universo, nell'intento di rendere comprensibile il remoto e il distante riconducendolo a ciò che è vicinissimo; si tratta di un'idea rimasta viva fino al XVIII secolo, ravvisabile ancora nelle riflessioni di Swedenborg, nella cui prospettiva «cade alla fine ogni barriera spaziale, giacché come l'uomo è raffigurabile nel mondo, così in genere ogni minimo è riproducibile nel massimo, ogni elemento prossimo in quello lontanissimo, ed è quindi ad esso uguale per essenza. Pertanto, come vi è una speciale "anatomia magica", in cui determinate parti del corpo umano vengono fatte corrispondere a determinate parti dell'universo, vi è anche una geografia mitica in cui la struttura della terra viene descritta e determinata in base alla medesima concezione fondamentale. Spesso le due cose, l'anatomia magica e la geografia mitica, si fondono in una» (ivi, pp. 132-133).

⁴⁵ Ivi, p. 203.

nuto a Roma presso l'Accademia dei Lincei e pubblicato dieci anni dopo.⁴⁶

L'astrologia rappresenta un capitolo decisivo nella storia dell'orientamento umano, ossia nella serie plurisecolare di tentativi volti a rendere il cosmo, di per sé ignoto e incomprensibile, maggiormente intelligibile, mediante il raggruppamento delle stelle in familiari forme umane o animali. Per un verso, dunque, l'astrologia è un esercizio rischiaratore compiuto dalla ragione per liberarsi dal timore generato dai fenomeni naturali e celesti; per l'altro, però, essa si rivela permeata dal desiderio superstizioso di ingraziarsi le divinità astrali associate a stelle e pianeti. L'uomo, secondo l'efficace sintesi di Fritz Saxl, sembra muoversi tra due poli: «o trae il cosmo giù verso di sé, si pone attraverso la magia come eguale all'universo e sparpaglia i segni zodiacali sul suo corpo per esercitare il proprio influsso sull'universo, oppure pone la distanza attraverso la matematica».⁴⁷ Svolgendo in una nuova direzione una prospettiva analoga a quella tracciata da Warburg, Cassirer pone l'astrologia in connessione con l'orientamento, così da poter meglio esaminare in tutta la sua complessità il transito dalla mentalità mitica a quella scientifica:

Se consideriamo la natura specifica dello spazio mitico e la paragoniamo a quella dello spazio intuitivo, nonché a quella dello "spazio concettuale" della matematica, questo graduale processo dell'orientamento può essere seguito su un piano spirituale ancora più profondo; può essere inoltre indicato chiaramente il punto di transizione in cui un'opposizione, che in sé e per sé ha la sua radice semplicemente nel

⁴⁶ Tutto il pensiero dell'uomo aspira all'orientamento. Nel cielo egli cerca di riunire i punti scintillanti in costellazioni, con l'aiuto di forme di animali o di uomini, per orientarsi. E, sulla terra, cerca di cogliere, per mezzo della rappresentazione sulla mappa, la via che collega un paese con un altro paese e, nell'ambito umano, per mezzo di una tavola genealogica, [...]. L'atto fondamentale della conoscenza umana è orientarsi di fronte al caos, attraverso la posizione di immagini o di segni (F. Saxl, *Discorso di commemorazione di Aby Warburg*, in D. Stimilli (a cura di), *Aby Warburg. La dialettica dell'immagine*, «aut aut», 321-322, maggio-agosto 2004, pp. 161-172: 169-170).

⁴⁷ Ivi, p. 170.

senso mitico-religioso, comincia ad elaborarsi e a darsi una forma “oggettiva”, mediante la quale all’intero processo dell’oggettivazione, nonché alla comprensione e interpretazione intuitivo-oggettiva del mondo delle impressioni sensibili, viene ormai indicata una direzione nuova.⁴⁸

La peculiare fisionomia dell’astrologia consente di osservare come dall’interno stesso della visione mitica dello spazio vengano gradualmente maturando i presupposti per il definirsi dello «spazio concettuale della matematica», un processo che trova nel Rinascimento il suo cruciale punto di svolta.

3. «L’universo del pensiero dell’astrologia»: Rinascimento e scienza moderna

Non è un caso che molti elementi enucleati in *Die Begriffsform im mythischen Denken* e nel secondo volume delle forme simboliche assumano rinnovata centralità nel lavoro di Cassirer maggiormente influenzato dallo scambio intellettuale con Warburg e la sua Biblioteca, vale a dire *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, pubblicato nel 1927 nelle *Studien der Bibliothek Warburg* nel 1927. Proprio ad Aby Warburg, in occasione del sessantesimo compleanno, il volume è del resto dedicato, esplicitando un legame richiamato da Cassirer anche nella sua corrispondenza, in particolare nella lettera del 21 settembre 1927 indirizzata a Fritz Saxl, Gertrud Bing e allo stesso Warburg, dove *Individuum und Kosmos* viene descritto come un libro che non è solo il lavoro di un singolo, «ma un’opera della Biblioteca Warburg, una ricerca alla quale hanno contribuito le forze che sono lì attive».⁴⁹ Il principio, enucleato anche nella dedica e messo in relazione all’attività di Warburg e della sua Biblioteca, di «una unione e di una unità metodiche di tutti gli ambiti e di tutte le direzioni della storia

⁴⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, p. 135.

⁴⁹ A. Warburg - E. Cassirer, *Il mondo di ieri*, p. 76.

spirituale»⁵⁰ viene fatto agire da Cassirer per analizzare il Rinascimento, nell'intento di correggere e integrare la «grande sintesi» intorno alla civiltà del Rinascimento tracciata da Jacob Burckhardt in *Die Kultur der Renaissance in Italien*, pubblicato nel 1860. In particolare, se lo storico svizzero aveva escluso dalla sua trattazione la filosofia, determinando così una netta separazione tra teoria e prassi, Cassirer vuole invece mostrare come sia proprio il «venir meno di questa separazione», la sensibile riduzione dello iato tra filosofia e ambiti 'pratici' (arti, costumi, politica) a incarnare un tratto caratteristico dello «spirito del Rinascimento». Scopo di *Individuum und Kosmos* è dunque, da un lato, mostrare come «il movimento di pensiero del XV e XVI secolo costituisca una unità in sé conclusa», dall'altro far emergere «il rapporto tra il lavoro teoretico del Rinascimento e le altre forze vitali che ne determinano la struttura spirituale». E nel «nuovo universo del pensiero» che contraddistingue la civiltà rinascimentale una posizione di grande rilievo è occupata proprio dall'astrologia, della quale Cassirer mette in luce il complesso legame con la genesi della «scienza moderna dell'esperienza». È soprattutto al terzo capitolo, incentrato sui concetti di libertà e necessità nella filosofia del Rinascimento e che riprende il testo della conferenza tenuta il 1° maggio 1926 per l'inaugurazione della nuova sede della KBW, al 116 di Heilwigstraße, che Cassirer si sofferma specificamente sull'«universo del pensiero dell'astrologia, che si alimenta di fonti pagane e arabe» e si rivela subito uno dei principali canali in cui l'influenza dell'antico giunge a innervare nel suo complesso la civiltà del Rinascimento. Punto essenziale, se nel Medioevo gli elementi astrologici che permeano la medicina e la scienza della natura erano subordinati «alla potenza della provvidenza divina», a partire dal XV secolo, con «la diffusione dello spirito e della cultura laici», l'astrologia entra in un rapporto dialettico, e spesso non pacifico, con la visione cristiana del cosmo, un conflitto che inizia a prendere corpo in Marsilio Ficino:

⁵⁰ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 1.

Nella vita di Ficino, per il resto così regolare e misurata, un momento di inquietudine e di continua tensione interiore sopravviene nel rapporto conflittuale, intellettuale e morale, con l'astrologia. Perfino lui si sottomette alla concezione fondamentale cristiano-ecclesiastica, sottolineando che i corpi celesti, pur avendo potere sul corpo dell'uomo, non possono esercitare alcuna costrizione sul suo spirito e sulla sua volontà.⁵¹

Anzi, «il nuovo sentimento della vita del Rinascimento, con il suo concetto e ideale dell'umanità», imperniato sull'affermazione della libertà e della possibilità di autodeterminazione del soggetto, ingaggia una lotta non solo contro il condizionamento teologico ma anche, paradossalmente, contro la stessa astrologia: «ad ogni tentativo di liberazione dell'io» osserva con finezza Cassirer «si contrappone una necessità che ha un carattere duplice», quella propria del vincolo trascendente e quella del vincolo connesso ai moti celesti. Quest'ultimo, inoltre, appare decisamente «più difficile da superare e da vincere», e per una ragione ben precisa:

il concetto di natura del Rinascimento si alimenta, in ultima analisi, alle stesse forze intellettuali da cui si era sviluppato anche il suo concetto di mente e di uomo. In tal modo si esige addirittura che queste forze si volgano per così dire contro se stesse, e che si pongano autonomamente i propri limiti. Se la lotta contro la scolastica e la dogmatica medievale era rivolta all'esterno, adesso si deve vincere una lotta interna, ed è chiaro che essa deve presentarsi come molto ardua e difficile.⁵²

A fondamento del concetto rinascimentale di natura, profondamente innervato dall'idea della «causalità magico-astrologica», stanno le stesse forze intellettuali, a cominciare dalla riscoperta e dall'influsso dell'antico, che alimentano il concetto di mente e di uomo sotteso al moto di emancipazione e liberazione del soggetto proprio dal condizionamento astrologico; in questo caso, dunque, la lotta dell'io non è rivolta all'esterno, come accaduto contro la Scolastica e la dogmatica medievale, bensì assume le forme più articolate di una lotta interna. Tuttavia, ed è un ele-

⁵¹ Ivi, pp. 113-114.

⁵² Ivi, p. 115.

mento decisivo, l'astrologia non va letta come un fattore di stagnazione o addirittura di regresso; diversamente, se osservata da un differente angolo visuale, l'astrologia rivela in sé un impulso, di carattere progressivo, a spiegare e comprendere la natura *iuxta propria principia*, a individuare una «regola universale che abbraccia ogni cosa fino ad ogni accadere particolare» il cui perno risiede non in fattori trascendenti bensì nel «movimento dei corpi celesti», letto quale manifestazione più evidente e universale di una legalità immanente alla natura. È un atteggiamento che Cassirer interpreta come l'antefatto 'mitico' della scienza moderna:

nell'epoca del Rinascimento astrologia e magia non si oppongono al «moderno» concetto di natura, ma diventano piuttosto il suo più potente veicolo. L'astrologia e la nuova «scienza» empirica della natura convergono in una unione che è sia personale sia oggettiva. Per misurare interamente il potere che essa esercita sulla vita stessa, sulla sua concezione teorica così come sulla sua configurazione pratica, occorre comprendere questa unione nell'immagine dei singoli pensatori e osservarla ad esempio nella forma con cui ci appare nell'autobiografia di un uomo come Cardano. Solo con Copernico e Galileo si scioglie questo vincolo, e tuttavia anche questa soluzione non rappresenta una pura vittoria dell'«esperienza» sul «pensiero», del calcolo e della misura sulla speculazione. Prima si deve compiere anzitutto un mutamento del modo stesso di pensare attraverso la costruzione di una nuova logica della comprensione della natura. Nulla è più importante per la conoscenza dei grandi nessi sistematici interni alla filosofia del Rinascimento che approfondire il divenire di tale logica. Difatti, l'aspetto decisivo ed essenziale non è il risultato in quanto tale, ma la via attraverso cui lo si consegue. Se una simile via sembra condurci ad un groviglio di superstizioni fantastiche, se ancora in pensatori come Bruno e Campanella non è possibile tracciare con certezza i confini tra mito e scienza, tra «magia» e «filosofia», è pur vero però che qui il nostro sguardo giunge molto più a fondo nella dinamica del processo intellettuale, grazie al quale soltanto, con lentezza e continuità, si compie la «separazione» tra i due ambiti.⁵³

Nel Rinascimento, dunque, astrologia e magia non sono opposti al moderno concetto di natura ma ne rappresentano il «più po-

⁵³ Ivi, p. 116.

tente veicolo»; astrologia e nuova scienza, in particolare, risultano saldate tanto nella concezione teorica quanto nella configurazione pratica, sia sul piano delle premesse gnoseologiche quanto nel loro concreto attuarsi, in un vincolo che conoscerà un primo allentamento con Copernico per poi sciogliersi con Galileo. Fino alla fine del XVI secolo e poi ancora all'inizio del XVII secolo pensatori come Bruno e Campanella mostrano come, più in generale, non sia possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra mito e scienza, magia e filosofia; alla separazione tra questi due ambiti si arriva mediante un lungo processo intellettuale, la cui interna dinamica è caratterizzata da «lentezza e continuità». Tale continuità non va intesa nei termini di un progresso temporale ininterrotto, che «conduce in linea retta ad uno scopo determinato» e riproduce sul piano cronologico la concatenazione logico-sistematica delle idee; diversamente, ed è un aspetto nella cui enucleazione la lezione warburghiana risuona con forza, «vecchio e nuovo non solo procedono l'uno accanto all'altro in un lungo arco temporale, ma si fondono costantemente l'uno nell'altro»:

Si può dunque parlare di uno «sviluppo» solo nel senso che i singoli motivi teorici, proprio in questa oscillazione fluttuante, si distinguono gradualmente tra loro con sempre maggior nettezza, e si presentano in configurazioni determinate e tipiche, in cui si chiarisce il proseguimento immanente del pensiero, che non deve corrispondere necessariamente al suo corso temporale-empirico.⁵⁴

La complessità del cammino verso la scienza moderna, e la liberazione dell'io che a questo si intreccia, ha uno dei suoi testimoni, nuovamente, in Keplero, il quale «non si trova ancora completamente al di fuori dell'orbita dell'astrologia, ma se ne distacca molto gradualmente»;⁵⁵ del resto, «l'argomento realmente

⁵⁴ Ivi, pp. 116-117.

⁵⁵ E non soltanto per motivi «di natura sociale ed economica», che esigevano che «l'astronomo e l'astrologo fossero uniti in una stessa persona» e la stolta figlia astrologia mantenesse la povera ma saggia madre astronomia (ivi, p. 136).

decisivo contro l'astrologia» e dunque la dimostrazione che «il cielo non produce nuove azioni, ma “batte il tamburo” per quelle che scaturiscono da motivi naturali, da cause fisiche e da affetti e passioni umane», viene desunto non dal mondo dell'accadere naturale, ma da quello della «creazione spirituale», con la rivendicazione della spontaneità e della produttività della conoscenza, nonché, più in generale, della libertà dell'uomo.⁵⁶ Cassirer giunge così a individuare due diversi stadi nel faticoso processo di superamento dell'immagine astrologica del cosmo in direzione della nuova scienza della natura:

l'uno consiste nella negazione del suo contenuto, l'altro nel tentativo di rivestire tale contenuto di una nuova forma, dandogli così una nuova fondazione metodica. Quest'ultimo tentativo è caratteristico di quel modo di indagare la natura che non proviene direttamente dai fenomeni stessi, ma cerca di esaminarli servendosi dei concetti della fisica aristotelico-scolastica inserendoli nel sistema di tali concetti. Ne risulta una peculiare forma mista, una sorta di astrologia scolastica e di scolastica astrologica, che ha il suo modello in singoli sistemi medievali, soprattutto nell'averroismo.⁵⁷

È precisamente in questa cornice che vengono indagate le forme assunte dall'articolata compresenza tra vecchio e nuovo, tra mentalità magico-astrologica e mentalità protoscientifica su un terreno profondamente distante da quello di Keplero (e ch'era stato, prima di lui, di Pico della Mirandola, a sua volta impegnato nella polemica contro astrologia). Cassirer passa ad analizzare l'«astrologia totalmente “razionale”» elaborata nel *De incantationibus* da Pietro Pomponazzi, il quale, nel teorizzare «l'assoluto dominio degli astri», finisce con l'affermare, in maniera solo apparentemente paradossale, il primato della ragione scientifica, fondato sulla superiorità del conoscere sul credere, delle spiegazioni immanenti su quelle trascendenti. Per quanto manchi ancora, nella sua riflessione, l'elemento decisivo della matematizzazione,

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 117.

Pomponazzi ha il grande merito di subordinare «ciò che è casuale e individuale» al necessario e all'universale, ponendosi alla ricerca di una legalità intrinseca ai processi naturali propedeutica alla visione dell'accadere fenomenico che contraddistingue la moderna mentalità scientifica:

L'importanza del *De incantationibus* di Pomponazzi per la storia delle idee consiste nel fatto che tale opera, pur collocandosi ancora interamente nella sfera di influenza della concezione astrologica, compie per la prima volta una separazione netta e consapevole tra i due elementi fondamentali di tale concezione, che fino ad allora vi si trovavano indissolubilmente intrecciati. In tal senso questo scritto, che inizialmente appare simile ad un arsenale di fede nei prodigi, contiene un autentico lavoro critico del pensiero. L'elemento puramente «primitivo» e demonico della fede negli astri viene abbandonato, e al suo posto resta solo l'idea dell'unica incrollabile legalità dell'accadere, che non conosce eccezioni o casualità, sicché la causalità «demonica» della fede cede a quella della scienza.⁵⁸

In Pomponazzi Cassirer trova così un nuovo testimone di quanto Warburg aveva affermato nel saggio sulla *Divinazione antica-pagana* intorno al «volto duplice» dell'astrologia, che, in quanto teoria, «cerca di porre di fronte a noi le leggi eterne del cosmo in un percorso chiaro e obiettivo», ma sul piano della prassi «si trova sotto il segno della paura dei demoni», della «forma più primitiva della causalità religiosa». Al tempo stesso, però, con Pomponazzi questo duplice volto mostra uno sguardo rivolto in avanti, all'affrancamento dell'uomo dalla paura degli astri: non appena «il concetto astrologico di causa sarà sostituito da quello fisico-matematico, nessun ostacolo interno si opporrà più alla formazione di tale concetto scientifico». In questo senso, l'opera di Pomponazzi, così «strana e astrusa», «ha contribuito, sotto l'aspetto puramente metodico, a preparare la strada alla nuova concezione fondamentale dell'accadere naturale propria delle scienze esatte»,⁵⁹ confermando, su un piano più generale, come

⁵⁸ Ivi, pp. 119-120.

⁵⁹ Ivi, p. 120.

la genesi della moderna mentalità scientifica si fondi sulla multi-forme interazione di forze in conflitto, apparentemente escludentisi, e possa essere compresa nella sua effettiva fisionomia solo tenendone costantemente in considerazione il «passato mitico».

