

Salvatore Giammusso

La cura e la virtù

Medicina ed etica nel pensiero di Descartes

La scuola di Pitagora editrice

CRITERIO

Collana di Filosofia teoretica
diretta da
Renata Viti Cavaliere

17



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
CINQUANTESIMO ANNIVERSARIO

La Collana si ispira al nesso strettamente collaborativo della filosofia con le scienze e con la vita civile e politica. Sostiene l'indagine spregiudicata, benché da sempre in cammino sulle tracce della tradizione criticamente esaminata. Unisce al canone teoretico lo spirito laico e antidogmatico della ricerca moderna.

Comitato scientifico

Anna Maria Anselmo (Università di Messina), Raffaele Bruno (Università di Cassino), Daniela Calabrò (Università di Salerno), Giuseppe Cantillo (Università di Napoli Federico II), Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II), Pio Colonnello (Università della Calabria), Girolamo Cotroneo † (Università di Messina), Giuseppe Gembillo (Università di Messina), Giuseppe Giannetto (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Giordano (Università di Messina), Federico Luisetti (Universität St. Gallen), Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II), Marcello Musté (Università La Sapienza di Roma), Rosalia Peluso (Università di Napoli Federico II), David D. Roberts (Università della Georgia), Massimo Verdicchio (Università di Alberta).

Ciascun volume della collana è preventivamente sottoposto a una procedura *peer review*.

Salvatore Giammusso

La cura e la virtù

Medicina ed etica nel pensiero di Descartes

La scuola di Pitagora editrice
2025

La pubblicazione di questo volume si avvale di un contributo finanziario del PRIN PNRR 2022 “SoPHiA” finanziato dall’Unione europea – NextGeneration EU



**Finanziato
dall'Unione europea**
NextGenerationEU

Proprietà letteraria riservata
Copyright © 2025 La scuola di Pitagora editrice
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
info@scuoladipitagora.it
www.scuoladipitagora.it

ISBN 979-12-5613-032-0 (versione cartacea)

ISBN 979-12-5613-033-7 (versione digitale nel formato PDF)

Printed in Italy – Stampato in Italia

INDICE

Avvertenza	7
Introduzione	11
I. DESCARTES E LA CULTURA MEDICA EUROPEA	19
1. <i>L'eredità del mondo antico: Galeno e il galenismo</i>	19
2. <i>Il progetto di una medicina moderna</i>	27
II. CORPI PESANTI E VASI FRAGILI	43
1. <i>Sua Altezza avrebbe una domanda</i>	43
2. <i>L'unione dell'anima e del corpo</i>	56
3. <i>Un peso sull'anima</i>	70
4. <i>Excursus: il concetto classico di melancolia</i>	79
III. LA TERAPIA DELLE PASSIONI	85
1. <i>Una psicoterapia stoica</i>	85
2. <i>Il lato positivo delle cose</i>	92
3. <i>La passione del bene</i>	98
4. <i>Ars longa, vita brevis</i>	107
5. <i>Lettere di passione</i>	119
IV. LE PASSIONI DELL'ANIMA	139
1. <i>Cenni introduttivi</i>	139
2. <i>L'antropologia cartesiana</i>	143
3. <i>Passioni antiche, emozioni moderne</i>	149
4. <i>La passione che cura</i>	167

CONCLUSIONE	185
1. <i>Sulla principessa e i labirinti dell'anima</i>	185
2. <i>Sul filosofo e la forza d'animo</i>	196
 Bibliografia	 209
Indice dei nomi	225

Avvertenza

Il presente volume si riallaccia a un libro sull'etica cartesiana che ho pubblicato nel 2023 presso lo stesso editore, ma lo approfondisce in una direzione che in quel periodo era stata soltanto intravista. In questa circostanza vorrei esprimere la mia riconoscenza a quanti lo hanno reso possibile. Penso innanzitutto a due amici e colleghi andati via troppo presto, i proff. Giuseppe Cacciatore e Luigi Califano, il primo un filosofo, il secondo un medico. Sono stati un esempio di generosità. Chi ha avuto il privilegio di conoscerli conserva grata memoria del loro operato, che creava legami donando. Ricordo con gratitudine le discussioni con le proff. Luisa Aubry e Rossella Lupacchini sulla fisica moderna, e la corrispondenza con la prof. Anna Motta sulla scienza antica. Vorrei ringraziare in special modo l'amico e collega prof. Fabrizio Lomonaco, che a suo tempo è stato il degno successore del prof. Cacciatore alla direzione del dipartimento di filosofia "Antonio Aliotta" dell'Università di Napoli "Federico II". Devo a lui e ai colleghi più giovani, i proff. Andrea Bocchetti, Raffaele Carbone, Giulio Gisoni, Flavia Gherardi, Salvatore Grandone, l'opportunità di aver discusso una bozza avanzata del lavoro. A tutti loro è rivolta la mia più profonda gratitudine.

Last, but not least, la memoria torna a mia madre, una ragazza dal sospiro melancolico che ha vissuto guerre e vicissitudini varie, senza mai perdere fiducia e buona volontà. A lei e ai suoi incoraggiamenti questo lavoro è dedicato.

*Per Kóπη,
la ragazza del mito,
che si aggira smarrita
in un labirinto di ombre
con un occhio che piange
e uno che ride.
Un filo rosso
la guiderà.*

Introduzione

In una lettera alla principessa Elisabetta di Boemia dell'inverno del 1646 Descartes scrive che gioia e salute sono "i due principali beni che possiamo avere in questa vita"¹. L'asserzione sembra dettata più che altro dal buon senso, ma si scorge il riflesso di una più articolata concezione dei rapporti tra questi beni, e tra le discipline che li prendono a oggetto, etica e medicina. Sul rapporto di gioia e salute offre indicazioni un'altra lettera a Elisabetta dell'anno precedente. Vi leggiamo che la gioia è un bene e una passione utile: fa valutare in maniera più corretta le cose che stanno a cuore e promuove il buono stato di salute degli organi interni². La gioia coinvolge il benessere dell'anima e quello del corpo. Lo stesso vale per la salute. Pensiamo al *Discorso sul metodo* (1637), in cui Descartes tesse l'elogio della medicina quale sapere prometeico che in futuro libererà l'essere umano dalle mille afflizioni di cui soffre: nel contesto si legge che la salute è "il primo bene e il

¹ Descartes a Elisabetta, dicembre 1646, TL, 2359. Per Descartes la gioia è "la prima passione" che ha provato l'anima quando è stata unita al corpo (Descartes a Chanut, 1 febbraio 1647, TL, 2387). Insieme alla serenità di spirito, essa è un mezzo per ottenere altri beni (Descartes a Elisabetta, novembre 1646, TL, 2319).

² Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL, 2021.

fondamento di tutti gli altri beni di questa vita”³. Suona come senso comune, privo di implicazioni filosofiche. Descartes ha però in vista un’idea precisa: la salute è un bene per il corpo e per la stessa vita dell’anima. Come spiegherà a Elisabetta⁴, una malattia del corpo che ci privi del buon uso della ragione preclude la via verso la virtù.

Un altro testo conferma che la discussione sulla salute si estende all’etica. “La conservazione della salute – confida Descartes al marchese di Newcastle – è sempre stata il principale scopo dei miei studi”⁵. È un giudizio retrospettivo, databile alla metà degli anni Quaranta, che rievoca le ricerche di anatomia e fisiologia condotte per lunghi anni. Ma non solo: Descartes menziona la condotta di vita dell’imperatore Tiberio⁶, che dall’età di trent’anni si avvale del suo buon giudizio per regolare le condizioni fisiche; ed elogia questa disposizione a essere “medici di se stessi”, di valutare da sé cosa sia nocivo e cosa sia di giovamento⁷. Grazie ad essa si conoscono per via intuitiva, per esperienza pregressa o per un giudizio le cose da perseguire e quelle da rifuggire. Per conservare la salute, occorre conoscere in qualche modo le cose salutari e perseverare nella condotta di vita.

L’ambivalenza della questione non è casuale. Descartes tratta medicina ed etica come saperi che hanno oggetti difformi, ma una base comune. Vi fa cenno nella prefazione alla traduzione francese dei *Principi*, del 1647, in cui si avvale di una similitudine: l’intero della filosofia – si legge in un luogo divenuto celebre – può essere descritto come un albero: le “radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che

³ Descartes, DM, O, 97.

⁴ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2075.

⁵ Descartes al Marchese di Newcastle, ottobre 1645, TL, 2099.

⁶ Svetonio, *Vita dei Cesari*, III, 68 4.

⁷ A Plempius Descartes aveva scritto alcuni anni prima che l’autoregolazione era essenziale; e che correggendo gli errori nella condotta di vita si sarebbe potuto “arrivare a una vecchiaia più lunga e felice”. Descartes a Plempius, 20 dicembre 1637, TL, 473.

escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale”⁸. Medicina e morale si fondano sulla fisica meccanicistica e su una metodologia certa, dedotta “dalle prime cause”⁹: le nozioni metafisiche primitive della *res cogitans* e della *res extensa*, che sono idee semplici o innate grazie a cui si possono dedurre altre verità¹⁰.

Seguendo le nozioni metafisiche, Descartes si è dedicato innanzitutto a una medicina “teorica”¹¹, dai primi lavori degli anni Trenta fino alla *Descrizione del corpo umano*, del 1648. Nel suo approccio il corpo è una *res extensa*, materia estesa e divisibile, retta da una causalità meccanica distinta in linea di principio dalla sostanza pensante. Ma a partire dai primi anni Quaranta egli pone le basi di una psicofisiologia, assumendo come filo conduttore la terza nozione primitiva, quella relativa all’unione delle due sostanze¹². L’incontro con Elisabetta è decisivo: nella primavera-estate del 1643 Descartes risponde alle questioni da lei sollevate intorno ai principi della metafisica e approfondisce l’argomento, che aveva soltanto sfiorato nelle *Meditazioni*¹³. La terza nozione occupa una posizione cruciale nel pensiero cartesiano: grazie ad essa l’essere umano ha consapevolezza intuitiva dell’unione di corpo e anima. Nonostante la collocazione teorica, Descartes non porta avanti le riflessioni sul punto, e *opera* con la terza nozione. Si prende

⁸ Descartes, PPF, O, 2231. La metafora cartesiana fa pensare a un’immagine affine dello stoicismo, cfr. Giammusso (2023: 93-94); si vedano Ariew (1992) e Mehl (1999: 252), che situano l’immagine antica nel contesto della cultura moderna.

⁹ Descartes, PPF, O, 2215.

¹⁰ Descartes ne parla in modo diffuso nella sua opera. È utile l’elenco dei testi riportati da Nelson (2016: 607).

¹¹ Nel 1632 Descartes era stato valutato dall’università di Bologna come possibile professore di medicina teorica. Sulla vicenda cfr. Manning (2014), che tra l’altro discute nei dettagli lo sviluppo intellettuale di Descartes tra il 1629 e il 1633.

¹² Presuppongo qui le riflessioni di Lomonaco (2021) specie 77-80.

¹³ Descartes, MM, O, 789.

“cura” della malattia di Elisabetta seguendo una strategia psicofisiologica; e infine tratta nella stessa prospettiva la questione delle passioni e della vita affettiva. Lo fa nel suo ultimo grande lavoro, *Le Passioni dell'anima* (1649), successivo di un solo anno rispetto alla *Descrizione*. Mentre quest'ultimo grande abbozzo di anatomo-fisiologia studia il corpo a prescindere dall'unione con l'anima, il lavoro sulle *Passioni* indaga le emozioni correlandole ai meccanismi fisiologici sottostanti. Le prospettive delle due opere sono entrambe legittime, ma quella psicofisiologica aderisce al piano dell'esperienza vissuta, in cui corpo e anima sono percepiti nella loro unione indissolubile. Il fine dell'approccio psicofisiologico non è circoscritto alla conservazione della macchina corporea in buono stato di funzionamento; esso propone l'idea di una circolarità positiva di passioni e virtù, che incrementa le tonalità emotive elevate e la crescita morale dell'essere umano. Filosofia naturale, medicina ed etica procedono così di pari passo.

In età positivistica la fisiologia cartesiana venne guardata con una certa sufficienza come l'opera “fantasiosa” di un autodidatta¹⁴. Al confronto, le tesi di Harvey sulla circolazione sanguigna valevano come il vero inizio di una nuova fase scientifica nella medicina moderna. Non c'è alcun dubbio che parecchi aspetti delle concezioni cartesiane rivestano ormai soltanto un valore antiquario per la storia della medicina; ma si rende un torto agli intenti scientifici di Descartes se si prendono in esame soltanto le tesi obsolete, e non l'impostazione dei problemi. Gli studi recenti vanno in questa direzione e guardano con rinnovato interesse alla medicina cartesiana nel contesto della filosofia naturale¹⁵. Oggi Descartes ha fama di padre nobile della medicina moderna, insieme a Harvey; e se

¹⁴ Claude Bernard aveva scritto che quella di Descartes era “una fisiologia di fantasia, quasi interamente inventata.” Citato secondo Fuchs (2001: 1).

¹⁵ Come opere di insieme e pubblicazioni collettive ho tenuto presente Belgioioso e Carraud (2020), Broughton e Carriero (2008), Cottingham (1995), S. M. Nadler et al. (2019), Nolan (2016), Ribordy e Wienand (2019). Tra gli studi specifici degli ultimi venti anni mi sono basato su Aucan-

ne apprezzano i fondamentali apporti metodologici. La sua medicina è una branca applicata della fisica: studia i corpi come oggetti collocati nello spazio, che interagiscono con altri oggetti sotto le condizioni universali delle leggi di natura. Eccetto l'anima, nulla sfugge alle leggi meccaniche. La malattia del corpo è facilmente descrivibile: il meccanismo funziona male, come avviene nel caso di un orologio quando l'articolazione dei suoi ingranaggi, pesi e contrappesi è parzialmente compromessa e l'ora non è riportata in modo esatto¹⁶. A sua volta, la morte consiste nel blocco e nella rottura di una delle principali parti del meccanismo, per cui "il principio del suo movimento cessa di agire"¹⁷.

Per quanto la medicina cartesiana appaia frammentaria¹⁸, essa rientra all'interno del discorso scientifico della modernità. Descartes stesso è tra i primi ad avviarlo nel modo più coerente. Nel caso della fisiologia egli riconduce i fenomeni studiati (sensazione, memoria, digestione e molto altro) a concetti semplici: corpo, struttura e disposizione degli organi, movimento, causalità meccanica. Gli studi anatomici sono complementari all'impostazione impressa alla fisiologia: la dissezione del corpo morto serve a confermare il modello di funzionamento complessivo del corpo-macchina; e la scienza medica, nel suo insieme, diventa parte di una filosofia naturale che è fondata su nozioni chiare e una metodologia certa.

L'approccio cartesiano alla medicina ha molti aspetti, e lo stesso vale per la morale. Anch'essa ha un ruolo di spicco nel pensiero cartesiano, benché non abbia riscosso quel successo

te (2006), Baldassarri (2021), Bitbol-Hespériès (2020), Liccioli (2011), Manning (2019).

¹⁶ Descartes, DM, O, 793.

¹⁷ Descartes, PA, O, 2337.

¹⁸ Descartes non ha mai scritto un lavoro specifico in materia. Nelle sue opere ci sono abbozzi incompiuti, piccoli scritti, discussioni (alle volte molto ampie). Secondo il conteggio effettuato da Vincent Aucante (2006: 418) le pagine dedicate alla medicina (al netto della corrispondenza) corrispondono a circa il 20% dell'intero *corpus* cartesiano.

epocale che ha conosciuto la sua filosofia naturale. Descartes non ha dedicato un volume alle questioni morali: riferimenti sono contenuti nelle varie opere, a partire dal *Discorso sul metodo* fino alle *Passioni*, o in dense lettere, a Elisabetta di Boemia, a Chanut, a Cristina di Svezia, a e ad altri. Oltretutto, le sue riflessioni sulla morale si sono sviluppate nel tempo: come la *Descrizione del corpo umano* offre un modello più articolato di quello esposto nel trattato *L'uomo*, così l'etica della generosità contenuta nelle *Passioni* è più evoluta rispetto all'etica della prudenza formulata al tempo del *Discorso sul metodo*.

A questo punto è opportuno che dica qualcosa di più preciso sui limiti fissati per il presente lavoro. Mi propongo di studiare il nesso di gioia e salute, passioni e virtù, medicina ed etica nel pensiero di Descartes a partire dagli Quaranta. Della morale provvisoria dirò poco, e lo stesso vale per i concetti morali che ho discusso in un altro lavoro¹⁹; del resto, traccio soltanto i lineamenti della sua medicina. Mi concentro piuttosto sulla terza nozione primitiva e sui nuovi accenti che ne seguono, specie il rinvio reciproco tra medicina ed etica e la circolarità positiva tra gioia e salute.

Intendo affrontare la materia per gradi. Ricostruisco alcune teorie di Galeno e del galenismo, perlomeno quelle indispensabili per capire la fisiologia cartesiana. A seguire, discuto le interpretazioni relative ai primi studi medici di Descartes e analizzo gli elementi fondanti della sua fisiologia: la circolazione sanguigna, il cardiocentrismo, la relazione senso-motoria con la realtà, le passioni dell'anima e il loro ruolo. Il fuoco dell'attenzione cade sul rapporto con Elisabetta. Nel dialogo con lei, Descartes matura nuove riflessioni sulla natura umana e sul suo funzionamento. Alludo alla terza nozione primitiva, che lo stesso Descartes usa in qualità di "terapeuta" di Elisabetta: la principessa è affetta da una melancolia patologica, e

¹⁹ Ho dedicato un'indagine ai concetti dell'etica cartesiana, specie a quello di generosità, cfr. Giammusso (2023: 68-92).

si rivolge a lui confidando che egli abbia la “bontà di volermi guarire il corpo insieme all’anima”²⁰. Descartes accetta la sfida teorica e pratica: egli intuisce che le passioni tristi sono le più dannose per l’essere umano; e propone all’amica amata una terapia. Alcune sue indicazioni sono per riequilibrare il corpo; altre investono la sfera cognitiva e hanno lo scopo di liberare Elisabetta dal peso dei pensieri opprimenti: tra queste, meditazioni ispirate a motivi neo-stoici²¹. Nel rapporto epistolare si profila così una sorta di diet-etica dello spirito, che ha di mira il corpo e l’anima nella loro unione. Nella stessa prospettiva tratto infine le *Passioni dell’anima*. L’opera prosegue il dialogo con Elisabetta mettendo a frutto l’idea della terza nozione primitiva. La psicofisiologia delineata nelle *Passioni* si basa sulla medicina teorica, ma va oltre: mostra una via per conseguire la salute e la crescita morale. L’unione vissuta dell’anima e del corpo schiude la possibilità di un circolo virtuoso tra condizioni fisiche e morali: il desiderio percepito di salute e soddisfazione è in grado di produrre abitudini virtuose, che sono il rimedio più efficace contro i disordini psicofisici.

In un certo senso, Descartes formula un paradosso degno degli stoici antichi, ossia che la vera cura per l’essere umano è la virtù. Nella sua concezione l’ordine della mente è un fattore di salute che dissolve le passioni tristi. Una persona in stato di salute non perfetto può rimettersi in salute e tornare a fiorire quando acquisti e consolidi buone abitudini. Per maturarle, occorre disporre di una condizione minimale di salute e del buon uso della ragione, ma confidando su questo ci si può applicare nella crescita morale. In questo contesto teorico si colloca la nozione della generosità, che è un altro nome per la virtù *tout court*. La virtù è *medicina mentis*, che istituisce un ordine salutare di vita: accetta tutte le passioni, salvo gli

²⁰ Elisabetta a Descartes, 24 maggio 1645, TL, 2015.

²¹ Descartes aveva attinto allo stoicismo già ai tempi del *Discorso sul metodo*. In quella circostanza l’etica stoica era stato per lui una fonte di ispirazione utile per un “approvvigionamento morale” mentre gli sforzi erano dedicati all’attività teorica. Descartes, DM, O, 49.

eccessi nocivi. Dalla generosità proviene la *satisfaction* accessibile all'essere umano, che non è separabile dalla realizzazione del bene nel legame sociale.

I

DESCARTES E LA CULTURA MEDICA EUROPEA

1. *L'eredità del mondo antico: Galeno e il galenismo*

Alla fine del primo ventennio del Seicento le fonti principali della medicina europea erano in sostanza tre: Ippocrate, Aristotele e Galeno di Pergamo (II sec. d. C.). Le teorie galeniche erano di gran lunga quelle dominanti: occuparono la scena medica per tanti secoli dell'alto e basso medio evo ed ebbero la massima diffusione tra il Quattrocento e il Cinquecento¹. Galeno e il cosiddetto galenismo esercitarono un influsso non minore rispetto a quello svolto dal platonismo e dall'aristotelismo. Oggi facciamo fatica a renderci conto di questa durevole incidenza storica, giacché la medicina galenica fu duramente colpita dall'impatto della "prima rivoluzione biologica" a partire dagli anni Trenta del Seicento, e sopravvisse a malapena fino all'età dei Lumi². Ma prestando ascolto alle sfumature sedimentate nell'uso linguistico, possiamo renderci conto di come quel sapere abbia segnato le scienze e la stessa mentalità collettiva per quasi quindici secoli³.

¹ Cfr. M. D. Grmek (1996: 260).

² Cfr. M. D. Grmek (1990).

³ Al persistente successo del galenismo attraverso i secoli contribuì una tipica caratteristica: da un lato fu flessibile ed eclettico, una *catch-all-theory* capace di adattarsi a contesti culturali e ad apporti differenti; d'altro lato,

Alcuni esempi saranno d'aiuto. L'espressione "un tipo sanguigno" si riferisce a una persona calda, gioviale e allegra. Essa sottende la teoria galenica degli umori, secondo cui i tratti corporei e psicologici riflettono il prevalere di uno dei quattro umori, che nel caso dei tipi sanguigni è il sangue. Più o meno equivalente è l'espressione "che temperamento!". Qui si pone l'accento sull'inconfondibile *krasis* o mescolanza degli umori che rende una personalità forte e decisa. Ma nell'accezione originaria il senso è più ampio: ogni mescolanza degli umori e delle qualità corrispondenti è un temperamento. Nel temperamento melanconico prevalgono l'umore della bile nera e le qualità del freddo e del secco collegate a essa. Il tardo riflesso di questa concezione si percepisce in una locuzione di uso corrente: se un conoscente ci fa sapere di essere di umore nero (o, per estensione, che è una giornata o un periodo nero), noi intuiamo subito che sta vivendo un periodo di difficoltà. Se le tensioni emotive non sono passeggiere ma diventano croniche e si strutturano nel corpo, parliamo di una persona "squilibrata" che agisce in modo inappropriato per effetto di una acuta sofferenza psichica. Si rivela in controluce l'ideale ippocratico-galenico della salute fisica e psichica come equilibrio dinamico degli umori. Per citare un ultimo esempio, pensiamo ai "bollenti spiriti" e alle "intemperanze giovanili": in queste espressioni è sottintesa l'agitazione del *pneuma* (lat.: *spiritus*), che può portare a eccessi tipici di una fase determinata della vita come la gioventù; e non solo. In ogni caso essi creano *dyskrasia*, uno stato di squilibrio e sofferenza; e in tali circostanze occorre per prima cosa "calmare i bollenti spiriti".

Non occorrono molte altre espressioni. Già questi usi linguistici attestano quanto sia stata profonda l'influenza delle dottrine galeniche, che furono un pilastro culturale del mondo

come nota Cosmacini (2012: 91-92), fu una dottrina dogmatica che "ha perpetuato Galeno, erede dell'autorità ippocratica massimizzata attraverso la filosofia di Platone e di Aristotele". Più che un modo di fare scienza, fu un'"ideologia scientifica" (Georges Canguilhem) che pretendeva di essere indiscutibile in forza dell'autorità delle sue fonti.

antico, medioevale e rinascimentale. A buon diritto, alcuni studiosi hanno paragonato il galenismo al sistema tolemaico⁴. Le dottrine originarie di Galeno si rivelarono flessibili, al punto da subire una serie di modifiche e integrazioni senza perdere di credibilità. Anzi, aumentarono di prestigio almeno fino all'età rinascimentale, e influirono sulla nuova scienza meccanicistica apportando un patrimonio di nozioni sfruttabili o con cui confrontarsi criticamente. Lo dimostra appunto il caso di Descartes, come vedremo.

Le interpretazioni e le appropriazioni del pensiero galenico in nuovi contesti culturali diedero vita al cosiddetto galenismo. Fu una filosofia nel senso più ampio del termine, che portò avanti l'insegnamento di Galeno includendo principi biologici e medici, evidenze anatomiche, un certo ideale di salute e malattia, e aspetti morali⁵. Il primo epicentro di questo orientamento scientifico e culturale fu Alessandria d'Egitto tra il IV e l'VIII secolo. Il galenismo plasmò la cultura del mondo bizantino, e si diffuse nelle aree culturali limitrofe: divenne una delle fonti principali che ispirarono la medicina nel mondo arabo-islamico, incluse le scuole di Cordova e Toledo nell'Occidente conquistato; e attraverso i monaci nestoriani si estese fino alla Persia sasanide. A Occidente si fece strada più a rilento: ci fu una prima circolazione nella Ravenna bizantina, ma senza seguito originale. A partire dal basso medio evo il galenismo ebbe una rapida propagazione nell'Occidente latino: Salerno, Bologna, Parigi, Montpellier, e via via altre università divennero centri di diffusione della sua cultura medica.

In età rinascimentale la pubblicazione delle opere di Galeno in greco (1525) e in latino (1541) diede un nuovo impulso

⁴ Cfr. Fuchs (2001: 29).

⁵ Per il galenismo è sempre valido il testo di Temkin (1973), ormai un classico della storiografia scientifica; tra i lavori più recenti mi sono servito di Bouras-Vallianatos e Zipser (2019), Cosmacini e Menghi (2012), Favaretti Camposampiero (2020), Favaretti Camposampiero e Scribano (2022) e infine Nutton (2008).

al galenismo. Galeno aveva studiato il pensiero filosofico e scientifico più antico. Era stato un fervente ammiratore e interprete di Ippocrate, e nelle sue opere ne citava le teorie confermandone la validità. Tra le altre cose, le edizioni ebbero il merito di offrire un accesso agevole ai testi ippocratici. Per il resto, mostrarono un'immagine più articolata dell'opera di Galeno: si poté vedere che accettava alcune tesi della filosofia naturale aristotelica, ma sotto molti aspetti se ne discostava; e che, nel complesso, fu un autore eclettico e creativo. A sua volta, il galenismo recepì questo spirito aperto: ora accentuò alcune idee già presenti in Galeno⁶, ora ne criticò liberamente gli errori;⁷ ora reinterpretò alcuni concetti o ne introdusse

⁶ Il galenismo accolse l'empirismo anatomico di Galeno, concentrando l'attenzione sulla struttura e la disposizione delle parti corporee. In questa scia lo stesso Descartes presta la massima attenzione a fattori come la disposizione e la configurazione geometrica delle parti, alla superficie ecc. Cfr. *infra*, 32. Tra gli esempi relativi al modo in cui il galenismo variò idee galeniche si può citare su tutte la teoria degli spiriti. Il medico bizantino Giovanni Zacharias Aktuarios (c. 1275-c. 1328) parlò di quattro tipi differenti di spiriti che si producevano nello stomaco, nel fegato, nel cuore e nel cervello. A ogni tipo Giovanni assegnava due qualità primarie che corrispondevano agli umori. Il medico controllava l'equilibrio tra le qualità con la dieta, i bagni e il sonno. Cfr. Bouras-Vallianatos (2019: 100-101) Tra gli autori arabi si può citare Avicenna, che in due luoghi della sua opera cita tre tipi differenti di spiriti. Cfr. Temkin (1973: 107).

⁷ Da grande qual era, Galeno fece grandi errori. Ne cito soltanto due: sul piano fisiologico, credeva che il sangue venoso circolasse in tutto il corpo; e sul piano anatomico, era convinto che esistesse una *rete mirabile*, una formazione vascolare posta alla base del cervello. Tra l'altro, le assegnava un ruolo importante, ossia quello di produrre una forma iniziale di *pneuma* psichico e di inviarlo ai ventricoli per il processo di raffinazione finale. Cfr. Hankinson (2008: 253) e Nutton (2020: 61, 2022: 251, 2012: 240). E tuttavia tale struttura non esiste negli umani, ma negli ungulati. Galeno formulò una parte cruciale della sua teoria praticando la dissezione su mucche, cervi e cavalli. Di solito operava sulle scimmie, ma si sbagliava pure sulle scimmie, come dimostrò Vesalio, che arrivò a contare più di duecento errori nel corso di un'unica dimostrazione. Cfr. Cosmacini (2012: 139). Descartes nomina in modo esplicito Vesalio tra gli anatomisti che conosce, e assicura di aver approfondito il suo lavoro con osservazioni

di nuovi. Per questa sua duttilità fu resistente, e continuò a esercitare un certo influsso culturale fino a che le componenti principali della scienza galenica, l'anatomia e la fisiologia, persero di credibilità sotto la spinta della rivoluzione nel paradigma scientifico.

Ma vediamo più nei dettagli il profilo culturale di Galeno. In un certo senso, è opposto a quello di Descartes, che fu un filosofo interessato alla medicina, ma non ebbe alcuna velleità di esercitare la professione medica⁸. Galeno fu invece un medico di grande prestigio: ebbe in cura, tra gli altri, l'imperatore Marco Aurelio, che lo stimava al punto da volerlo con sé nelle sue spedizioni in qualità di medico militare. A questo grande onore, Galeno oppose un garbato rifiuto: chiese all'imperatore di essere esonerato per obbedire ai suoi doveri nei confronti di Asclepio⁹. L'imperatore accettò, imponendo che all'occorrenza si occupasse della salute del principe Commodo. Rimasto a Roma, Galeno si impegnò a comporre le sue opere. Essa coprivano la buona sostanza dell'arte medica: anatomia, fisiologia e patologia anzitutto, ma numerosi lavori trattavano questioni di terapia, dietetica, igiene, psicologia, farmacologia e altro. Per lui "il vero medico è anche filosofo", come recita il titolo di un'opera; e cioè conosce e usa gli strumenti della filosofia a sostegno della professione, specie la logica e l'etica¹⁰. Galeno scrisse su questioni di filosofia teoretica (logica, matematica, teoria della dimostrazione) e pratica (le passioni, la vita religiosa e sociale); sulla letteratura, la linguistica e il teatro. Le sue dottrine traevano spunti da motivi stoici, platonici e aristotelici, insomma sfruttavano svariati apporti e si estendevano a ogni ambito della cultura.

proprie. Su Vesalio e il suo ruolo per la medicina rinascimentale rinvio a Cosmacini (1989: 120-136).

⁸ Cfr. *infra*, 43-44.

⁹ Cfr. Boudon-Millot (2020: 159-160).

¹⁰ Cfr. Galeno, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, in Galeno (1978: 100).

Riassumerne i concetti principali va oltre i confini fissati per questa ricerca¹¹. Mi limito a citare alcune tra le principali idee con cui Descartes si è confrontato. Muoviamo dalla concezione tripartita dell'anima, che Galeno ricava da Platone. La sua anatomia individua tre parti principali nei corpi: ventre, torace e testa. Vi hanno sede in maniera corrispondente le tre facoltà dell'anima: nel fegato ha sede l'anima appetitiva, nel cuore quella sensitiva e infine nel cervello l'anima razionale. Sotto l'aspetto funzionale, la prima parte ha il compito di convertire il nutrimento digerito in sangue e di distribuirlo al resto del corpo; la seconda parte regola una serie di prestazioni vitali, tra cui il respiro, il battito cardiaco e la temperatura corporea. Infine, il cervello presiede alle prestazioni superiori: sensazione, movimento e coscienza. Rispetto a questa teoria topica delle facoltà dell'anima, Descartes è sempre stato critico; tuttavia ha conservato la suddivisione anatomica antica come filo conduttore per le sue ricerche, in cui ha indagato in special modo funzioni vitali come la digestione, oltre che funzioni più elevate come l'immaginazione e la memoria¹².

Guardiamo ora alla teoria degli umori e delle qualità corrispondenti. Essa assume che nel corpo siano presenti quattro umori, sostanze fluide dalle qualità specifiche: il sangue è caldo e umido, la bile gialla calda e secca, il flegma freddo e umido, e infine la bile nera o atrabile, è fredda e secca¹³. Ai quattro umori corrispondono rispettivamente aria, fuoco, acqua e terra, gli elementi che Galeno ricava da Aristotele e dalla filosofia pitagorica, secondo cui ogni fenomeno della natura è riconducibile al numero quattro (*tetraktys*). Se un

¹¹ Per una più ampia esposizione dei temi fondamentali della dottrina di Galeno e del galenismo rinvio ai contributi di cui mi sono avvalso per il presente lavoro: Boudon-Millot (2020), Menghi (2012); Gill, Wilkins, Whitmarsh (2009), e Hankinson (2008).

¹² Descartes a Mersenne, 23 dicembre 1630, TL, 191; cfr. Descartes a Mersenne, novembre o dicembre 1632, TL, 243.

¹³ Sulla bile nera o atrabile in Galeno e nel galenismo cfr. *infra*, 81 sgg. Osservo qui che le qualità della bile nera sono opposte a quelle del sangue.

umore è preponderante sugli altri, prevale una delle quattro qualità di base (caldo, secco, umido e freddo); su di esse si concentra l'attenzione di Galeno¹⁴. Dalla crasi o mescolanza delle qualità si sviluppa il temperamento dei corpi, che è semplice se prevale una qualità, e composto nel caso di una coppia dominante di qualità. Dai temperamenti si sviluppano per combinazione i tratti individuali degli esseri umani.

La teoria delle qualità è alla base dell'ideale di salute. La salute è un equilibrio dinamico del temperamento, del tutto compatibile con la prevalenza di un certo tipo (semplice o complesso); invece una qualità o una coppia di qualità in eccesso danno luogo a squilibrio e malattia. Questo concetto rimanda a un'idea antica della cultura greca: come se fosse una *hybris*, un atto di prevaricazione e arroganza di un elemento sull'armonia del tutto. Compito del medico è ripristinare l'equilibrio, là dove sia stato compromesso da agenti patogeni o da uno stile di vita non salutare. A tal fine, si assume la moderazione come fattore di salute (la dietetica) e come condotta di vita assennata (*panta metria*). L'intervento medico non persegue però un astratto ideale, e rispetta di preferenza il temperamento individuale.

Descartes non rigetta la teoria degli umori e delle qualità. La reinterpreta ancorandola ai concetti di materia e movimento: così, può accogliere le evidenti differenze qualitative della costituzione fisica individuale e ricondurle alla circolazione del sangue e degli spiriti. Per il resto, egli aderisce in pieno al principio di moderazione. In vari scritti è confermata l'idea che ogni eccesso è dannoso tanto per la salute del corpo quanto per quella dell'anima. L'ideale della generosità come passione moderata e regolatrice è moderno, ma rivela in controluce l'influsso dell'etica antica della temperanza.

L'elenco sarebbe incompleto senza un terzo pilastro della dottrina galenica, che in una certa misura vale per Descartes. Si tratta della teoria degli spiriti, che Galeno ricava dagli stoici

¹⁴ Galeno, *De temperamentis*, in Galeno (2011), vol. I, 510.

antichi. Per questi ultimi il *pneuma* differenzia la sfera del vivente animato da quella della materia inorganica. Nel modello del galenismo la tripartizione dell'anima è correlata alla tripartizione degli spiriti; ma Galeno stesso è scettico in merito: non va oltre l'ipotesi che il *pneuma* naturale sia ricavato dal nutrimento e che debba avere sede nel fegato, *ammesso che esista*¹⁵. Quanto al *pneuma* vitale¹⁶, si esprime con una certa cautela: più che altro, è un composto del sangue e dell'aria digerita dai polmoni, che regola funzioni vitali come il respiro, il battito cardiaco ecc. Si tratta di un sangue raffinato che si incanala per le arterie e irrori organi e tessuti. La sua attenzione si concentra in verità sul *pneuma* psichico, che corrisponde alle prestazioni cognitive superiori dell'anima. È un soffio caldo di natura corpuscolare¹⁷ prodotto nella *rete mirabile*, raffinato nei ventricoli cerebrali e alimentato dal *pneuma* vitale. Galeno preferisce non esprimersi intorno alla questione se la sostanza dell'anima razionale consista nel *pneuma*; ma non ha dubbi sul fatto che il *pneuma* psichico sia il suo "primo strumento" e che permetta coscienza, sensazione e impulso volontario¹⁸.

Descartes accoglie nella sua fisiologia la teoria degli spiriti, cosa che ha dato origine a non poche discussioni tra gli interpreti¹⁹. In realtà, egli riassume la distinzione tra gli spiriti nel

¹⁵ Galeno, *De methodo medendi*, in Galeno (2011), vol. 10, 839-840. Cfr. Temkin (1973: 107).

¹⁶ Cfr. Temkin (1973: 107).

¹⁷ Sedley osserva che in genere il *pneuma* può avere una delle proprietà dell'aria e del fuoco, non per forza tutte e due. Fa eccezione il *pneuma* psichico: siccome è responsabile della vita animata, deve essere un soffio caldo, ovvero un amalgama di aria e fuoco. Cfr. Sedley (1993: 326 n. 44).

¹⁸ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 156-157. Cfr. Galeno (1981: 480, 7-9 e 110, 1-2), su cui rinvio a Gleason (2009: 102). Per una discussione sugli spiriti si vedano gli studi di uno specialista come Julius Rocca (2003: 205-242, 2008: 247-249), che ha approfondito l'anatomo-fisiologia di Galeno.

¹⁹ Secondo Emily Grosholz (1991: 120) l'intero meccanicismo cartesiano non sarebbe altro se non una "versione corpuscolare della fisiologia galenica". È una tesi ingenerosa: come minimo non riconosce la scoperta

contesto di una teoria meccanicistica che rende conto, tra le altre cose, della circolazione sanguigna²⁰; ma lascia cadere la teoria galenica delle facoltà dell'anima. Il concetto di *pneuma* diventa così spendibile nel quadro concettuale offerto dalla scienza moderna: la nuova fisiologia può descrivere le funzioni corporee in termini di circolazione del sangue e movimento degli spiriti. Nella sostanza, la strategia di Descartes è analoga a quella che ha seguito in campo morale per lo stoicismo: ne ha ricalcato i concetti adattandoli a una fisica meccanicistica e a una metafisica dualistica²¹.

2. Il progetto di una medicina moderna

Secondo un filone interpretativo del primo Novecento Descartes si sarebbe accostato agli studi medici molto presto. Si cita un orientamento di famiglia: non pochi avevano scelto la professione medica; e tra questi Jean Ferrand, che era stato medico personale dell'imperatore Francesco I e di sua moglie Eleonora d'Asburgo²². Nella scia di questa consuetudine, il giovane René avrebbe sviluppato i suoi talenti naturali, visto

cartesiana della circolazione sanguigna. Meno drastico John Sutton (1998: 126), per il quale Descartes ripensa il galenismo attraverso la meccanica dei fluidi. Egli conclude (2000: 702) che Descartes non rifiuta, ma adatta la teoria degli spiriti a un nuovo contesto. La tesi è convincente: Descartes si appropria di una terminologia che era stata adottata per molti secoli, ma la riempie di nuovi contenuti che rompono con la teoria aristotelico-galenica delle facoltà.

²⁰ Sulla scia del galenismo, più che di Galeno, Descartes concepisce gli spiriti naturali come corpuscoli contenuti nei cibi, che sono sciolti dal calore nell'apparato digerente e convertiti dal fegato in sangue a partire dal chilo. Inoltre egli menziona gli spiriti vitali in termini di particelle di sangue rarefatte dal calore cardiaco, e infine gli spiriti animali come vapori sanguigni prodotti per cozione ripetuta. Cfr. *infra*, 37 e nota 65.

²¹ Per il momento non entro nei dettagli; mi limito a portare come esempio la terza massima della morale provvisoria: in sostanza, è il principio di autarchia di Epitteto, reso compatibile con l'autonomia del Cogito.

²² Cfr. Tellier (1928: 18).

che già alla fine degli anni Venti, a poco più di trent'anni, ha una notevole dimestichezza con la dissezione. Altri interpreti condividono la tesi, ma la datano e la articolano in un altro modo. Per alcuni l'incontro con gli studi anatomici sarebbe avvenuto negli ultimi tempi del soggiorno al collegio gesuitico di La Flèche, intorno al 1613, per il fatto che là operava un medico in grado di insegnare l'anatomia²³; e per altri, la data più probabile sarebbe invece da collocare tra il 1615 e 1616, quando Descartes era a Poitiers, intento a preparare gli esami per il baccalaureato in giurisprudenza, che conseguì nel novembre del 1616²⁴.

Nel complesso queste datazioni appaiono oggi poco attendibili. Il carteggio con Beeckman non offre riscontri a quest'ultima tesi. Descartes incontra il suo amico e corrispondente nel 1618 in Francia, quando Beeckman era appena diventato dottore in medicina. Dato il rapporto tra i due, sembra strano che Descartes non gli abbia detto di aver seguito due-tre anni prima lo stesso percorso²⁵. Quanto a La Flèche, di sicuro Descartes vi aveva visto all'opera il galenismo nella sua dimensione istituzionale. Già il fondatore dei Gesuiti, Ignazio di Loyola, aveva recepito il principio dell'attenzione al corpo come condizione per la salute mentale; e l'organizzazione scolastica dei Gesuiti lo attuava con regole pratiche che favorivano il movimento, l'esercizio, l'igiene, scoraggiando al tempo stesso le intemperanze devozionali²⁶. Ma non è provato che Descartes abbia seguito un insegnamento di anatomia a La Flèche; e questo è comprensibile tenendo presente che l'insegnamento dell'anatomia non rientrava nella *Ratio studiorum*²⁷. Per quanto concerne gli organi della sensibilità, essa

²³ Cfr. Charles Adam (1910: 39-40).

²⁴ Gilson (2003: 242).

²⁵ Cfr. Rodis-Lewis (1971: vol. I, 24).

²⁶ Cfr. Casalini e Madella (2021: 179-181).

²⁷ Della *Ratio* facevano parte le questioni naturali, che si studiavano perlopiù sulle sintesi delle opere aristoteliche predisposte dai commentatori medioevali di Coimbra. Al secondo dei tre anni del corso di filosofia si

raccomandava ai professori di impartire qualche conoscenza di massima, senza sconfinare nella materia anatomica e medica²⁸. Forse gli studenti ricevevano qualche cenno di fisiologia di ispirazione tomistica, ma perlopiù superficiale.

Le interpretazioni citate pongono l'accento sui fattori ambientali. Esse sembrano sottovalutare il valore che per Descartes ha la scelta di un progetto di vita scientifica, una vera e propria vocazione. Tocca credergli quando confessa di non ambire a quegli "onori e ricchezze"²⁹ che discipline come la medicina e la giurisprudenza sono in grado di procacciare a chi voglia proseguire la dignità di famiglia. A conferma della profondità di questa motivazione si può citare una lettera a Elisabetta inviata da Stoccolma pochi mesi prima di morire; nel nostro contesto si può leggere come una sorta di bilancio esistenziale e atto di fiducia nella scelta a favore di un modello di vita teoretica. "Il mio maggior bene in questa vita", rivela Descartes, è "avanzare nella ricerca della verità", un compito che richiede solitudine³⁰. A sorreggere la sua scelta di condurre studi attinenti alla medicina è una precoce motivazione teoretica, che in seguito diventa un maturo progetto esistenziale e scientifico. La consuetudine di famiglia o gli studi superiori restano tutt'al più sullo sfondo rispetto al suo vero obiettivo: riportare un successo in campo medico per dimostrare l'ef-

studiava la fisica aristotelica, il *De coelo* e il primo libro del *De generatione*; durante i mesi estivi si studiavano i *Meteorologica*, che erano però relegati in una sola ora pomeridiana; e infine al terzo anno si svolgevano il secondo libro del *De generatione* e il *De anima*. Cfr. Aucante (2006: 62-63).

²⁸ *Ratio studiorum*, "Regole del professore di filosofia", 10 §1 e 11 §1.

²⁹ Descartes, DM, O, 31. Per Gaukroger (1995: 64) la frase attesta che gli studi medici di Descartes dovevano essere cominciati molto presto, almeno in parte. Ma è quasi un equivoco; per contro, è del tutto corretta l'interpretazione della Rodis-Lewis (1997: 34), che si attiene al senso letterale. Descartes non dice di avere studiato medicina e giurisprudenza, e sta riconoscendo il prestigio sociale delle professioni mediche e giuridiche. Per il resto, il suo tributo è formale; non va dimenticato che scelse di vivere appartato dedicandosi alle scienze e alla filosofia.

³⁰ Descartes a Elisabetta, 9 ottobre 1649, TL, 2763.

ficacia della fisica meccanicistica e del suo metodo, nonché ricostituire il sapere medico su queste nuove basi.

Descartes inizia a studiare la medicina nella seconda parte degli anni Venti. Non si può escludere qualche lettura preparatoria tra la metà del 1625 e la fine del '28, ossia prima della partenza per l'Olanda e dopo il ritorno in Francia dal viaggio in Italia (autunno 1623-primavera 1625). Ma è probabile che abbia avviato le prime ricerche più o meno nel periodo in cui si trasferì in Olanda, tra la fine del 1628 e l'inizio del 1629³¹. Come dato certo ci sono le lettere del 1629-1630 a Mersenne³², ed è da queste che conviene partire. Nella prima, della fine del '29, Descartes gli annuncia che ha intenzione di cominciare a studiare l'anatomia³³; nella primavera seguente, segue una notizia di aggiornamento, in cui gli fa sapere che sta portando avanti in parallelo la chimica e l'anatomia³⁴. Molti anni dopo, alla fine degli anni Trenta, egli rievocherà il periodo in cui conduceva tali ricerche: a quel tempo frequentava i macellai “per vedere ammazzare le bestie” e rifornirsi di quelle parti che voleva anatomizzare a casa, con comodo³⁵. Il periodo tra la fine degli Venti e l'inizio degli anni Trenta fu di sicuro un intenso periodo di studi, che si estesero alla metodologia del sapere medico. Nel gennaio del 1630 Descartes porta Mersenne a conoscenza che si sta intensamente confrontando con la questione se sia “possibile scoprire una medicina che sia fondata su dimostrazioni infallibili”³⁶. La lettera attesta

³¹ Gli spostamenti di Descartes nell'inverno 1628-29 non sono molto chiari. Per un approfondimento rinvio a Rodis-Lewis (1971: vol. I, 101-105).

³² Dello stesso avviso Manning (2014: 4), per il quale queste le lettere del 1629-'30 sono i primi documenti che attestano in modo indiscutibile “un attivo interesse per la medicina teorica e pratica.”

³³ Descartes a Mersenne, 18 dicembre 1629, TL, 113. Non vedo elementi che impediscano di prendere sul serio queste parole: non escludono precedenti conoscenze manualistiche, e attestano una nuova fase negli studi anatomo-fisiologici.

³⁴ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630, TL, 139.

³⁵ Descartes a Mersenne, 13 nov 1639, TL, 1069.

³⁶ Descartes a Mersenne, gennaio 1630, TL, 115.

che nei primi anni Trenta andava riflettendo sull'applicabilità del metodo scientifico in medicina: lo statuto logico-epistemologico della medicina classica gli sembrava basato su un fondamento traballante. Qualche anno dopo, nel *Discorso sul metodo* (1637), dirà la stessa cosa circa l'etica degli antichi³⁷.

Il primo frutto di quegli anni di dissezioni anatomiche e riflessioni critiche sui modelli fisiologici del galenismo è il trattato *L'uomo*. Il lavoro risale ai primi anni Trenta, ma rimane incompiuto ed esce postumo negli anni Sessanta del Seicento. Il modello formulato in quell'opera si sviluppa nel tempo, dal *Discorso sul metodo* alla *Descrizione del corpo umano* (1648), e infine alle *Passioni dell'anima* (1649), senza contare la corrispondenza. Le riflessioni in materia abbracciano un ampio arco temporale, quasi un ventennio di ricerche, abbozzi descrittivi, confronti critici con medici e anatomisti. Senza pretendere di trattarle nei dettagli, guardiamo ai principi sottesi al progetto di una medicina moderna, post-galenica.

È sufficiente scorrere *L'uomo* per rendersi conto dell'innovazione metodologica. In apertura si legge: "Suppongo che il corpo non sia altra cosa se non una macchina di terra"³⁸. Descartes difende un rigoroso meccanicismo; egli ha in mente oggetti fisici che funzionano secondo un principio di causalità: "orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine". È il vero punto di rottura con l'animismo aristotelico, che il galenismo condivideva. Le funzioni che Aristotele aveva assegnato all'anima vegetativa e sensitiva sono ora descritte in termini di meccanica dei corpi e dei fluidi. La digestione, il battito cardiaco, il nutrimento e la crescita, la respirazione, la veglia e il sonno, la sensazione e il movimento, la memoria

seguono tutte naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come il mo-

³⁷ Cfr. *infra*, 140 n. 7.

³⁸ Descartes, U, OP, 365.

vimento di un orologio o di un altro automa, seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che non bisogna concepire in essa, quando sopravvengono, alcun'altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, ad eccezione del suo sangue e dei suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore e che è della stessa natura di tutti i fuochi che sono nei corpi inanimati³⁹.

Descartes pone queste poche righe a conclusione dello scritto, come se fossero una sorta di riepilogo. L'enfasi sulla conformazione del corpo rivela l'adesione a un principio del galenismo che si distacca dal finalismo aristotelico. Per Aristotele l'organo e le sue parti si intendono alla luce della funzione che svolgono ovvero con il loro fine⁴⁰; il galenismo tardo-rinascimentale segue invece lo spirito empirico dell'anatomia galenica e rovescia la prospettiva: le funzioni fisiologiche vanno descritte a partire dagli organi, dalla loro superficie e conformazione, indagando i meccanismi che ne regolano le interazioni con gli organi contigui⁴¹. Come il celebre fisiologo Santorio Santori⁴², Descartes segue questo spirito empirico, e paragona la macchina corporea a un orologio: le sue parti sono disposte e funzionano in modo coordinato, senza che intervenga la volontà. Non sono pochi i luoghi in cui tratta la questione⁴³: per lui il movimento può avvenire senza intervento dell'anima, grazie alla sola disposizione degli organi; e per contro non può avvenire quando l'anima vuole

³⁹ *Ibidem*, OP, 507.

⁴⁰ Cfr. Arist., *Part. anim.*, 688a 19 ss.

⁴¹ Rifacendosi a Ippocrate, Galeno aveva scritto che tutto la medicina si fonda su conoscenze anatomiche precise: i buoni medici devono conoscere la struttura del corpo e le relazioni delle parti con le parti vicine. Galeno, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, in Galeno (1978: 97).

⁴² Cfr. Bigotti (2019: 249).

⁴³ Descartes, DM, O, 99; M, O, 991; P, O, 358.

muovere il corpo ma gli organi non sono ben disposti⁴⁴. Le stesse passioni possono essere suscitate dalla sola disposizione degli organi. Pur accogliendo alcuni motivi delle dottrine galeniche, Descartes ne critica l'impianto complessivo. Ad esempio ricorre alla nozione degli spiriti animali ma ne offre un'interpretazione meccanicistica. Dal suo punto di vista, il calore cardiaco e la circolazione del sangue, gli spiriti, la disposizione e la superficie degli organi sono i pochi fattori interagenti che fanno funzionare la macchina del corpo. Non è necessario assegnare all'anima funzioni corporee, come invece fa la teoria galenica.

In particolare l'idea della circolazione era innovativa. Per valutarne l'impatto sulla medicina del tempo, va tenuto presente che nel modello galenico non c'era una vera e propria circolazione ma solo una parziale conversione del sangue da venoso ad arterioso⁴⁵. Ai primi degli anni Trenta Descartes difende invece la teoria circolatoria: "Il movimento del sangue nel corpo non è che una circolazione incessante"⁴⁶. Viene da sé chiedersi se Descartes avesse già conosciuto l'opera di Harvey sulla circolazione sanguigna, uscita nel 1628⁴⁷. La corrispondenza ci aiuta a chiarire la questione. Nel novembre o dicembre del 1632 Descartes mette al corrente Mersenne di aver visto il libro di Harvey, di cui lo stesso Mersenne gli

⁴⁴ Descartes, U, OP, 513.

⁴⁵ Nel modello galenico il movimento del sangue è a grande linee il seguente: il fegato converte il nutrimento e il sangue venoso lo trasporta al resto del corpo. Solo una parte residua di esso perviene al ventricolo sinistro da quello destro, a seguito di un processo di filtraggio e colatura. Il sangue filtrato nella cavità sinistra si incontra con l'aria trasportata dalla vena polmonare e dà origine agli spiriti vitali. Attraverso le arterie, essi vanno in parte agli organi e in parte al cervello, dove nei ventricoli subiscono la raffinazione in spiriti animali. Questi ultimi muovono il corpo circolando attraverso i nervi, e di qui si disperdono nel movimento.

⁴⁶ Descartes, U, OP, 373.

⁴⁷ W. Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (Francoforte 1628), in Harvey (3-88).

aveva parlato⁴⁸. Quest'ultimo aveva inviato il libro a Gassendi prima del Natale 1628, e forse ne aveva discusso con Descartes già nell'inverno 1628-1629, quando Descartes era a Parigi⁴⁹. Nella lettera Descartes precisa di aver visto il libro dopo aver completato il suo lavoro su *L'uomo* e di essere in disaccordo con Harvey sotto alcuni aspetti⁵⁰.

Descartes riconosce a Harvey il merito di aver scoperto la circolazione del sangue⁵¹. Harvey ha dimostrato che "il corso ordinario del sangue è di essere portato dalle arterie verso le mani e le altre estremità del corpo, e di ritornare da lì verso il cuore attraverso le vene"⁵². Descartes non lascia dubbi sulla paternità della teoria, ma è ben probabile che sia giunto a conclusioni simili in maniera autonoma. Le dissezioni condotte a partire dal 1629 e alcune deduzioni attinenti alla fisica e alla metafisica potrebbero averlo convinto a elaborare una sua versione della teoria. Rafforza questa ipotesi una lettera a Mersenne nel 1632, in cui gli dice che ha ben chiaro sotto quale aspetto la sua concezione diverga dalla teoria di Harvey⁵³. Per quest'ultimo, il cuore svolge un ruolo attivo nel processo circolatorio: si contrae nella fase di sistole e spinge il sangue verso l'aorta e l'arteria polmonare, mentre nella fase di diastole si dilata lasciando affluire il sangue venoso. Nel modello il cuore è come una pompa. La concezione cartesiana è opposta: il cuore è come una sacca vuota, che si gonfia quando il sangue transita, e ne alimenta

⁴⁸ Descartes a Mersenne, novembre o dicembre 1632, TL, 243.

⁴⁹ Cfr. Descartes, L, 401, n 15, che ricostruisce la diffusione della teoria harveiana nell'ambiente accademico francese.

⁵⁰ Descartes a Mersenne, novembre o dicembre 1632, TL, 243; e Descartes, DM, 83-85.

⁵¹ Descartes a Mersenne, 1635-1636, TL, 325; e Descartes al Marchese di Newcastle, aprile 1645, TL, 1987.

⁵² Descartes, U, OP, 535.

⁵³ Ai suoi corrispondenti Regius e Beverwijck Descartes ha indicato le differenze nel dettaglio; cfr. Descartes a Regius, 24 maggio 1640, TL, 1187 e Descartes a Beverwijck, 5 luglio 1643, TL, 1789.

il calore⁵⁴. Il cuore funge da “fuoco senza luce”⁵⁵, che sottopone il sangue a una cozione ripetuta. Il sangue è l’attore principale del processo circolatorio: la sua dilatazione nella fase di diastole sarebbe la fase attiva⁵⁶.

Harvey e Descartes arrivavano alle stesse conclusioni, ma interpretavano il processo circolatorio in modo opposto. Harvey aveva ragione e Descartes si sbagliava, ma occorre contestualizzare il suo errore. La teoria harveyana era costruita su evidenze empiriche e dimostrazioni solide, che tra l’altro introducevano l’analisi quantitativa del fenomeno; ma pareva riecheggiare la nozione dell’anima vegetativa formulata da Aristotele, e in seguito accolta da Galeno e dal vitalismo rinascimentale. Harvey immaginava che il sangue fosse dotato di una “*vis pulsifica*” prima della formazione del cuore; e l’embrione, di sensibilità prima che il sistema nervoso si fosse sviluppato. Descartes ne dubitava: credeva che il calore del cuore fosse facilmente osservabile, mentre la “*vis pulsifica*” no; e che, in linea di principio, la fisica dovesse definire quei fenomeni che per il vitalismo aristotelico-galenico rientravano nelle facoltà dell’anima⁵⁷. Il suo meccanicismo riduceva le funzioni fisiologiche del corpo, tra cui il battito cardiaco, a elementi semplici quali la materia e il movimento.

Quanto al calore cardiaco e al processo di rarefazione del sangue, si leggono nei testi variazioni che seguono in parallelo le esperienze anatomiche che Descartes andava svolgendo. Nel trattato sull’uomo la circolazione sanguigna e la meccanica della sensazione sono al centro del discorso; e nel contesto il cuore è un fuoco senza luce. Alcuni anni dopo egli ricorre alla similitudine del fuoco per esprimere la funzione del cuore. Lo fa nel *Discorso*, in una lettera al Marchese di Newcastle

⁵⁴ La stessa concezione riaffiora nell’opera tarda. Cfr. Descartes, DCU, OP, 540-541.

⁵⁵ Descartes, U, OP, 367.

⁵⁶ Descartes, DCU, OP, 591

⁵⁷ Sul confronto di Descartes con Harvey trovo valide le osservazioni di Liccioli (2011: 182-189), cui rimando per un approfondimento.

dell'aprile 1645 e infine nella *Descrizione del corpo umano* del 1648⁵⁸. A partire dal *Discorso* il moto cardiaco assume un altro ruolo e diventa il primo motore dei processi corporei. La fisiologia cartesiana assume così l'aspetto di un cardiocentrismo meccanico e chimico, che si discosta da quello di Aristotele e di Harvey.

Se nel trattato sull'uomo la raffinazione del sangue si origina per un effetto termomeccanico, nella corrispondenza di fine anni Trenta il modello diventa più articolato. Nelle lettere del 1638 che Descartes scambia con il professore di medicina Plempl si unisce un processo termochimico, che è esposto in maniera conclusiva nella *Descrizione*⁵⁹. Descartes ipotizza che nelle cavità cardiache resti una modesta quantità di sangue che fungerebbe da agente chimico, un po' come il lievito, e farebbe così fermentare il sangue in entrata⁶⁰. La rarefazione del sangue avverrebbe per l'effetto combinato del calore cardiaco e della fermentazione. Questa ipotesi è più sofisticata di quella formulata nei primi anni Trenta. In ogni caso, il calore cardiaco resta "il punto di partenza teorico e anatomico del meccanismo vitale e della scienza medica"⁶¹. Tutte le funzioni vitali della macchina umana ruotano intorno al cuore e ai processi chimico-meccanici che ne regolano il funzionamento. L'anima non vi è implicata, essendo il suo ambito circoscritto alle funzioni cognitive e pratiche superiori, ossia il pensare e il volere.

Resta da chiarire il ruolo svolto dagli "spiriti animali" nella fisiologia cartesiana. Come si è detto, Galeno si richiamava al concetto stoico di *pneuma*, un soffio vitale caldo che permea il corpo e governa svariate funzioni,

⁵⁸ Descartes, DM, O, 77; Descartes al marchese di Newcastle, aprile 1645, TL, 1987; DCU, OP, 529.

⁵⁹ Descartes, DCU, OP, 523.

⁶⁰ Descartes a Plemplius, 15 febbraio 1638, TL, 515.

⁶¹ Baldassarri (2021: 100). Lo studioso tratta la corrispondenza di Descartes con Plempl intorno al movimento cardiaco alle pp. 71-81, dove mette a fuoco gli aspetti problematici della teoria cartesiana.

tra cui il respiro, la locomozione, la generazione, la crescita, la sensazione ecc⁶². Il galenismo trasmise la nozione degli spiriti fino all'età moderna, dove fu usata nel dibattito scientifico e nella filosofia naturale⁶³. A sua volta, Descartes li concepisce

come un vento molto sottile o piuttosto come una fiamma molto pura e viva, che salendo continuamente e in grande abbondanza dal cuore nel cervello, giunge da lì attraverso i nervi nei muscoli e conferisce il movimento a tutte le membra⁶⁴.

Gli spiriti sono corpuscoli, particelle di materia che hanno proprietà intermedie tra l'aria e la fiamma. In una lettera a Vorstius dell'estate 1643 Descartes ne individua tre tipi⁶⁵: i cosiddetti spiriti naturali sono contenuti nel nutrimento che per digestione transita dallo stomaco alle vene, e infine al fegato⁶⁶. Gli spiriti vitali hanno origine per rarefazione quando il sangue dal fegato affluisce al cuore, dove è sottoposto al

⁶² Cfr. Diog. Laer., VII, 52 (sulla sensazione); 157 (le funzioni vitali); 159 (il seme come pneuma).

⁶³ Ricostruisce queste mediazioni concettuali Hatfield (1995: 338-343)

⁶⁴ Descartes, DM, 89.

⁶⁵ Non sono d'accordo con la Brown (2006: 39), secondo cui Descartes ammetterebbe solo una tipologia di spiriti, quelli animali. A sostegno di questa sua tesi la Brown cita l'articolo XXXVI delle *Passioni*, in cui gli spiriti animali appaiono come il fattore che collega tra loro percezione, passione e movimento; ma il brano citato non giustifica affatto la sua tesi. Le lettere citate a Vorstius e al Marchese di Newcastle (e inoltre la breve esposizione della materia nella quinta parte del *Discorso*) fanno capire che Descartes concepisce gli spiriti naturali e vitali come corpuscoli nel fluido sanguigno. Ma non insiste su di essi perché per lui contano il fuoco cardiaco e la circolazione. Sono questi due fattori a rendere possibili i processi termochimici e termomeccanici a partire dai quali si producono gli spiriti, ivi inclusi gli spiriti animali. Il punto decisivo è che questi ultimi sono vapori e hanno proprietà variabili che si distinguono da quelle dei fluidi. Per un approfondimento è sempre valido il saggio di Dreyfus-Le Foyer (1937: 244-245).

⁶⁶ Descartes a Vorstius, 19 giugno 1643, TL, 1773.

processo chimico-meccanico di cui si è parlato in precedenza⁶⁷. Infine, gli spiriti animali richiedono un ulteriore processo: per effetto di una ripetuta cozione, una parte del sangue evapora e ascende allo stato gassoso nel cervello, dove riesce a penetrare attraverso i pori cerebrali⁶⁸. Nelle cavità cerebrali i vapori sanguigni subiscono il processo di raffinazione conclusivo. Spiriti naturali e spiriti vitali sono uniti al sangue, e hanno una densità che gli spiriti animali non hanno, giacché sono soltanto vapori.

Descartes non persegue un approccio quantitativo e resta sul piano di una fisiologia speculativa. Reinterpreta la teoria galenica riconducendola alle leggi della meccanica e a poche proprietà qualitative degli spiriti; e così rende ragione delle inclinazioni naturali e degli umori. Le proprietà individuate sono quattro: la raffinazione, l'agitazione, l'uniformità e l'abbondanza del flusso⁶⁹. Gli spiriti hanno un grado maggiore o minore di una certa proprietà (più o meno raffinati, agitati ecc.); per il resto, hanno in comune una velocità costante nel movimento⁷⁰, che si determina di volta in volta in base alle

⁶⁷ Nella lettera di Descartes al Marchese di Newcastle, aprile 1645, TL, 1987-1989, si legge che gli spiriti vitali non sono altro se non "il sangue contenuto nelle arterie, che non differisce da quello delle vene, se non perché è più rarefatto e più caldo, poiché è stato appena scaldato e dilatato nel cuore."

⁶⁸ "Quel che poi chiamano spiriti animali – chiarisce Descartes al Marchese nella stessa lettera su citata –, non è altro che le parti più vive e più sottili del sangue, che si sono separate da quelle più grossolane, grazie al setaccio delle piccole ramificazioni delle arterie carotidee, e che di là son passate nel cervello, da dove si diffondono attraverso i nervi in tutti i muscoli." TL, 1987-1989. In sostanza, il cuore raffina sempre una parte del sangue in transito nel cuore; il sangue si dilata e assottiglia, e infine è convertito in vapori che penetrano nel cervello. Si veda Descartes, U, OP, 375, 377.

⁶⁹ Descartes, U, OP, 441.

⁷⁰ Descartes, *Primae Cogitationes circa generationem animalium*, OP, 955. Secondo interpretazioni recenti lo scritto dovrebbe essere stato redatto in fasi successive, e il passo risalirebbe circa al 1637. Cfr. la nota introduttiva 933-935.

collisioni con altri spiriti e alla disposizione degli organi⁷¹. Tra le qualità osservabili di un fenomeno e le qualità aggregate del flusso di spiriti Descartes ipotizza una sorta di rapporto analogico, se non isomorfico⁷². Un flusso abbondante di spiriti sarebbe tipico di fenomeni come la bontà, la liberalità e l'amore⁷³. L'uniformità del movimento degli spiriti sarebbe tipica della saggezza: il tardo Descartes dirà che la generosità, o virtù *tout court*, è un fenomeno affine all'orgoglio, ma se ne differenzia per la specifica regolarità e uniformità del flusso degli spiriti.

Nel trattato sull'uomo si leggono pagine memorabili al riguardo⁷⁴. Descartes paragona il flusso all'acqua che attraversa i tubi esercitando una spinta meccanica. Ha in mente le macchine che deve aver visto nei giardini di qualche dimora nobiliare: in quegli automi un sistema di tubi modulava il flusso dell'acqua corrente e sviluppava suoni e parole varie⁷⁵. Non è l'unica immagine adottata per illustrare il funzionamento del corpo, ma di sicuro è una delle più celebri. Fuor di metafora, l'azione corporea è ridotta a un semplice meccanismo idraulico: gli spiriti fluiscono come acqua attraverso quei canali che sono i nervi⁷⁶, cambiano la struttura dei muscoli con la propria spinta e così muovono le articolazioni. Il caso del comportamento riflesso indica che i movimenti avvengono per il flusso degli spiriti⁷⁷, senza che intervenga la volontà. Più o meno lo stesso vale nel caso della sensazione e dell'orientamento sensoriale. Secondo il modello cartesiano,

⁷¹ Il concetto di determinazione è basilare per la fisica e la filosofia naturale cartesiana. Lo tratto in maniera estesa più avanti in questo lavoro; cfr. *infra*, 57-61.

⁷² Cfr. Clarke (2003: 54-55). Descartes pensa che le impressioni deposte sulla retina corrispondano alla configurazione che gli spiriti assumono uscendo dalla ghiandola pineale ed entrando nei nervi.

⁷³ Descartes, U, OP, 441.

⁷⁴ Descartes, U, OP, 379 e sgg.

⁷⁵ *Ibidem*, 378.

⁷⁶ Gaukroger (2008: 10-11).

⁷⁷ Cottingham (2008: 122).

lo stimolo esterno esercita un'azione meccanica sulla terminazione nervosa dell'organo di senso, che invia al cervello un segnale isomorfo all'impressione registrata. L'impressione modifica i *patterns* di movimento degli spiriti sulla ghiandola pineale; così l'anima riesce a percepire l'oggetto dei sensi e infine a volere qualcosa, a decidere un'azione. Tutte le funzioni sensomotorie sono rette dalla meccanica degli spiriti⁷⁸, incluso prestazioni più complesse come il comportamento motivato, che per effetto del "fiuto" e della precedente esperienza evita gli oggetti nocivi e persegue quelli benefici.

Nella fisiologia cartesiana gli spiriti sono coinvolti in ogni prestazione corporea e svolgono un ruolo di pari portata rispetto a quello svolto dalla circolazione sanguigna. Autorevoli studiosi del pensiero cartesiano guardano alla fisiologia contemporanea e concludono che gli spiriti sarebbero l'equivalente degli ormoni⁷⁹ e degli impulsi neuro-elettrici⁸⁰, dato che collegano le parti del corpo da un lato, e il corpo e la realtà fisica dall'altro. L'interpretazione è suggestiva: in effetti, gli spiriti si muovono nei canali nervosi⁸¹, e sono implicati nel movimento e in tutte le percezioni, ivi incluse le passioni dell'anima⁸². In questo caso gli spiriti animali – pari a scintille e a vapori caldi – "accendono" in un modo specifico la macchina corporea e motivano l'anima a volere quello per cui le passioni ci predispongono. Le percezioni che l'anima sente come proprie non raffigurano il movimento degli spiriti che le causano, non hanno un valore cognitivo; sono al contrario "emozioni", che hanno il potere di muoverci e di motivare il comportamento⁸³.

⁷⁸ Hatfield (2008: 418).

⁷⁹ Beavers (1989: 282).

⁸⁰ Cottingham (1993: 13).

⁸¹ Cottingham (1998: 198). La circolazione sanguigna offriva il modello di un percorso atto a veicolare corpuscoli.

⁸² Cfr. *infra*, 157 sgg.

⁸³ Cfr. James (1998: 20-21).

Ci serviamo di un esempio semplice per figurarci l'intero processo, dalla percezione di uno stimolo esterno alla percezione di uno stato passionale della propria anima e infine al movimento verso l'esterno⁸⁴. Supponiamo di camminare in un bosco. All'improvviso ci imbattiamo in un cucciolo. Cosa accade in questo caso? L'oggetto esterno eccita i nostri sensi (la vista e l'udito), che inviano attraverso il nervo ottico e il nervo acustico i dati alla superficie del cervello. Una raffigurazione isomorfa si imprime sulla ghiandola pineale; e l'anima può vedere l'oggetto. La prima passione della meraviglia o sorpresa lascia il posto ad altre passioni. L'anima identifica nel cucciolo un piccolo orso che gioca. La ghiandola agita e mette in movimento gli spiriti animali, che fluiscono nei nervi verso organi e muscoli. La reazione fisica del corpo stimola il sangue di modo che questo invia gli spiriti al cervello, dove la ghiandola mantiene e rafforza la passione dell'allegria e della gioia. Ma a questo punto si fa largo un pensiero: l'orsa potrebbe essere nei paraggi. Ci si rende conto in quel momento del forte rischio e subentra la passione della paura. Se gli organi sono bene disposti, l'anima percepisce il suo stato emotivo e decide di allontanarsi da quel luogo; ma tali movimenti possono avvenire in modo riflesso, purché gli organi siano bene disposti. Se non lo sono, se la paura è paralizzante, l'anima non riesce a muovere il corpo. Un massimo di passione in questo caso rende immobili, ed è un fatto negativo.

Da questo semplice esempio emergono alcuni aspetti generali delle passioni. Non sono neutre, ma ci fanno provare il desiderio di avvicinarci agli oggetti percepiti o di allontanarcene, come nel caso citato: il problema sta però nel fatto che esse tendono a ingannarci sull'entità dei beni e dei mali percepiti. Di solito li ingigantiscono, così che il confronto con la realtà ha sempre qualcosa di deludente. Per di più, sono ambivalenti: da un lato, rafforzano nell'anima alcuni

⁸⁴ Nel modello cartesiano memoria e immaginazione svolgono un ruolo importante. L'esempio citato semplifica i fattori in gioco.

pensieri (es.: in quella circostanza è più saggio rimanere in vita che giocare con l'orsacchiotto); d'altro lato, diventano disfunzionali quando conservano i pensieri più del dovuto (*Passioni*, art. LXXIV). Il movimento degli spiriti può strutturare il comportamento e preservare, poniamo, la passione del coraggio o della paura anche nel caso di una percezione erronea o dovuta all'abitudine⁸⁵. Descartes ha interpretato in questo senso la melancolia: è un grave disturbo dell'anima e del corpo che comporta una perdita di libertà. All'origine della melancolia sono esperienze terribili e orribili, rispetto alle quali il cuore si difende "chiudendosi": ne discende a catena una circolazione rallentata che danneggia gli organi interni e deforma l'immaginazione. Il melancolico continua a provare paura e ansietà per i traumi che ha vissuto; è dominato da quelle passioni e non sperimenta a pieno la libertà, che è la perfezione somma dell'essere umano. La sua malattia è il segno visibile di una carenza ontologica e di un disordine psicofisico. Con un occhio rivolto alle passioni tristi, Descartes dirà che una regolazione delle passioni è indispensabile: è una via verso la salute e la soddisfazione.

⁸⁵ L'approccio psicofisiologico cartesiano non ha perso attualità. La personalità "sfidante" e quella "evitante", di cui parla la psicologia contemporanea possono essere comprese nei termini della psicofisiologia: lo sfidante sarebbe colui che si agita fisicamente, va in incandescenza e *provoca* conflitti in ogni situazione, mentre evitante sarebbe uno che prova una reale emozione di ansietà e paura, là dove non c'è alcun pericolo, e sfugge ed evita in modo meticoloso le situazioni che suscitano tali emozioni.

II

CORPI PESANTI E VASI FRAGILI

1. *Sua Altezza avrebbe una domanda*

In una lettera a Mersenne dell'inverno del 1639 Descartes discorre del suo rapporto con la medicina. Gli fa sapere che si è impegnato nella dissezione di animali e ha maturato conoscenze anatomiche di cui pochi altri medici dispongono; e tuttavia non ne sa tanto da poter guarire una febbre¹. Il brano ha un tono ironico, ma fa trasparire in controluce lo scarto tra la medicina "teorica" e la professione medica, con cui Descartes non si è mai identificato². Non poteva condividere le motivazioni socio-economiche per le quali di regola un giovane sceglieva la professione; e in più guardava con una certa diffidenza al sapere medico e alla farmacopea del suo

¹ "Penso, infatti, di conoscere l'animale in generale, che non vi è affatto soggetto [*scil.*: alla febbre], e non ancora l'uomo in particolare, che vi è soggetto." Descartes a Mersenne, 20 febbraio 1639, TL, 1001.

² "Non sono un medico professionista", ammette di buon grado Descartes in una lettera a Mersenne (prima metà di giugno 1637, TL, 393); e in un'altra occasione tiene a precisare che non è un medico, ma forse è in grado di reperire un rimedio per le convulsioni di cui soffre la sorella di uno dei religiosi di sua conoscenza. Cfr. Descartes a Mersenne, 11 marzo 1640, TL, 1165.

tempo³. Con un certo gusto del paradosso, egli confessa ora di non essere in grado di curare una febbre: si è occupato del funzionamento della macchina corporea in astratto, che l'essere umano condivide con gli animali, mentre le febbri sono più frequenti tra gli esseri umani che tra gli animali. Dopo aver scritto *L'uomo* e il *Discorso*, dirà a Mersenne di aver soltanto "acquisito qualche conoscenza di medicina"⁴. In parte, era modestia; in parte, era il desiderio di non subire altri fastidi dopo le calunnie patite. Per questo raccomanda agli amici di non raccontare in giro che i consigli per la loro salute giungono da lui: qualche malalingua avrebbe di sicuro diffuso la diceria che Descartes aveva intenzione di praticare la professione medica, cosa che non era affatto vera⁵.

In realtà, Descartes segue in modo assiduo le condizioni di salute dei suoi amici. Tra gli altri, offre consigli a Mersenne, a Clerselier, a Picot, confidando di poter essere utile⁶. Istruisce Mersenne su come curare le perdite di sangue dal naso⁷; e gli detta una strategia di intervento per l'amico Clerselier, che soffre di attacchi epilettici a seguito di una sorta di gotta al piede⁸. Spicca su tutti gli altri l'attenzione per Elisabetta di Boemia, una giovane e colta principessa. Descartes ha con lei

³ Descartes condivide la scelta di Elisabetta di non voler usare rimedi chimici considerato che un piccolo cambiamento nella preparazione può alterare facilmente le proprietà del composto e diventare un veleno. Cfr. Descartes a Elisabetta, dicembre 1646, TL, 2631. Ma la sua diffidenza si estende a tutto il sapere medico, che nel suo insieme poggia su un terreno instabile, e va rifondato sulla filosofia naturale e su un metodo scientifico rigoroso. Solo così potrà conseguire il fine pratico della salute. Cfr. Shapin (2000: 133).

⁴ Descartes a Mersenne, 9 gennaio 1639, TL, 965.

⁵ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL 2099; Descartes a Mersenne, 23 novembre 1646, TL, 2343.

⁶ "Una volta completata la *Diottrica* – annuncia Descartes –, sono deciso a studiare qualcosa che serva a me e ai miei amici, ossia a cercare qualcosa di utile nella medicina". Descartes a Mersenne, 25 novembre 1630, TL, 175. Sul Descartes "*praticien*" rinvio a Aucante (2006: 406-408).

⁷ Descartes a Mersenne, 1635-1636, TL 325.

⁸ Descartes a Mersenne, 23 novembre 1646, TL, 2343.

un lungo rapporto epistolare e personale a partire dal 1643, e ne segue le condizioni fisiche e morali, sollecitandola a un nuovo e più produttivo punto di vista sugli eventi della sua vita⁹. Non si creda però che il rapporto sia stato a senso unico. Elisabetta non fu soltanto una Musa ispiratrice, ma una partner di notevole spessore culturale¹⁰, con un orientamento filosofico che sotto aspetti decisivi divergeva da quello di Descartes. Con le sue questioni indusse Descartes a una rinnovata riflessione sulle nozioni metafisiche, sulle passioni sane e quelle eccessive, sul rapporto tra malattia e virtù¹¹. Senza dubbio, per lui il rapporto fu produttivo, a tanti livelli.

Comincio con il tracciare un profilo di Elisabetta che renda comprensibile la sua personalità, i motivi che la spinsero a contattare Descartes, e la sua malattia. Elisabetta Simmern van Pallandt, meglio nota come Elisabetta di Boemia (1618-1680), fu figlia di Federico V del Palatinato e di Elisabeth Stuart¹². La famiglia era imparentata con le principali dinastie protestanti d'Europa. La madre Elisabeth era la sorella del re d'Inghilterra e la nipote del re di Danimarca. Federico V era figlio dell'Elettore Palatino, Federico IV, e di una Orange-Nassau. Nella sua qualità di Elettore Palatino, era uno dei sette principi che avevano il privilegio di eleggere l'Imperatore, e tra gli stessi suoi pari era in una posizione di rilievo; il suo Stato era piccolo e frammentato ma godeva di un prestigio molto elevato in tutta Europa. Dopo la defenestrazione di Praga, Federico V accettò nel 1619 il trono di Boemia. Nel giro di un anno le circostanze gli furono però del tutto avverse: le truppe imperiali di Ferdinando II lo sconfissero in maniera

⁹ Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL 2021.

¹⁰ È la tesi della Tollefsen (1999: 60), con cui concordo.

¹¹ A conferma di questo cito Stephen Gaukroger (1995: 387), per il quale l'impatto della corrispondenza con Elisabetta fu decisivo: spostò il fuoco del pensiero di Descartes verso la questione del rapporto tra anima e corpo.

¹² Per le vicende biografiche di Elisabetta ho tenuto presente Shapiro (2007: 7-16), Oeing-Hanoff (1984) e Zedler (1989). Quest'ultimo contributo tratta in modo adeguato le vicissitudini del casato.

decisiva presso Praga nella battaglia della “Montagna Bianca” (1620). Federico perse tutto: il regno boemo e il Palatinato. Riparò in Olanda, all’Aia, dove poteva contare sul sostegno della famiglia di Orange-Nassau e degli Stuart.

La piccola Elisabetta, nata nel 1618, aveva soltanto due anni quando fu mandata a vivere nel Brandeburgo presso i parenti del ramo paterno. Solo verso i nove anni poté riunirsi alla famiglia, che ora disponeva di una dimora adeguata, offerta dagli Orange-Nassau. All’Aia Elisabetta ricevè una solida educazione, e dimostrò di essere incline agli studi più che alla vita di corte. Si applicò con passione nelle lingue classiche; e per questo in famiglia la chiamavano “la Greca”¹³. Parlava tedesco e inglese, che erano le lingue del padre e della madre, e in più francese e olandese; studiò matematica e astronomia, storia e giurisprudenza, le Scritture. Per gioco, la sorella Sofia raccontava che Elisabetta conosceva ogni lingua e scienza¹⁴. Per una giovane della sua condizione era senz’altro un’eccezione.

Tra la fine degli Anni Venti e la metà degli Anni Trenta le occasioni di disagio non mancarono nella vita di Elisabetta. La famiglia viveva degli aiuti olandesi e inglesi, in una situazione costante di debito. Suo padre provò a rovesciare la sorte schierandosi con il re di Svezia Gustavo Adolfo, che combatteva in Germania; ma le cose andarono di nuovo male. Gustavo morì in battaglia nell’autunno del 1632, e poco dopo di lui lo stesso Federico si ammalò e morì. Provata da queste vicende, la famiglia cercò di assicurare un matrimonio conveniente ad Elisabetta, che era una principessa protestante, povera e senza un territorio. Non sarebbe stato semplice.

Nel 1631 si presentò una occasione, quando il re della cattolicissima Polonia manifestò l’interesse a sposarla. Era un’opportunità per risollevare le sorti del casato. Le trattative pre-matrimoniali furono avviate e condotte dalla stessa regina

¹³ Cfr. Zedler (1989: 30).

¹⁴ Sophie von Pfalz (1879: 38).

madre, Elisabeth Stuart, che pose come condizione il diritto di Elisabetta a conservare la fede protestante. Il re di Polonia accettò, ma la situazione si complicò quando le istituzioni polacche gli negarono il consenso a sposare una donna protestante. In teoria, Elisabetta avrebbe potuto convertirsi, ma preferì rinunciare, di intesa con la madre e il fratello maggiore. È probabile che la scelta di non convertirsi al cattolicesimo non sia stata soltanto una questione dottrinaria: forse giocò un ruolo l'avversione per le potenze cattoliche, che avevano travolto Federico V e mandato in rovina il casato. A confermare questa ipotesi si può citare quello che dirà a Descartes nel 1645, quando il fratello minore Edoardo decise di sposare la cattolica Anna Gonzaga e di abiurare la fede riformata: quella decisione era stata una "follia" che l'aveva fatta soffrire più di tutte le disgrazie che le erano capitate¹⁵; l'amato fratello si era lasciato manipolare da persone che avevano più interesse a contrastare il loro casato che a difendere il proprio culto. Non è difficile immaginare che al tempo della proposta di matrimonio Elisabetta abbia vissuto un conflitto analogo. Di sicuro, era consapevole che in Polonia avrebbe goduto di scarse simpatie; e in ogni caso, alcune clausole previste nel contratto matrimoniale destarono perplessità in lei e nella famiglia¹⁶. Sta di fatto che le lunghe trattative furono interrotte nel 1637.

Di fatto, Elisabetta non ebbe più altre occasioni dopo quella circostanza e rinunciò alla vita matrimoniale. I suoi anni trascorsero fra la vita di corte, che mal soffriva, e le vicissitudini famigliari, alcune delle quali gravi e imbarazzanti. Si può pensare al caso di Rupert, un altro fratello minore di Elisabetta, che nel 1638 fu fatto prigioniero mentre combatteva in Westfalia contro le truppe imperiali e trasferito

¹⁵ Elisabetta a Descartes, 30 novembre 1645, TL, 2119-2121.

¹⁶ Cfr. Akkerman (2021a: 21), che riporta un documento secondo cui Elisabetta avrebbe dovuto accettare, senza proteste e malumori, che il re di Polonia potesse avere alcune damigelle di compagnia per suo intrattenimento.

in Austria. La famiglia si adoperò per riportarlo in Olanda, ma era in condizione di povertà e non poté ricorrere a leve economiche. Tre anni dopo Rupert fu scarcerato a condizione che rinunciasse a ogni rivalsa sul terreno militare. Fu una duplice umiliazione.

Andò peggio nel giugno del 1646 allorché la famiglia fu al centro di un grave scandalo. Il principe Filippo uccise un aristocratico francese, Monsieur L'Espinay. Correva voce che quest'ultimo fosse l'amante della regina madre Elisabeth Stuart; di sicuro mise incinta Louise Hollandine, una sorella minore di Elisabetta. Scoppiata la notizia della gravidanza di Louise, Filippo pensò dapprima di sfidare a duello L'Espinay per vendicare l'onore della famiglia; ma alla fine lo uccise in un poco onorevole agguato in piena piazza del mercato. Fu una vicenda torbida, che ebbe ripercussioni immediate. Come sostiene Baillet, uno dei primi biografi di Descartes, la regina si fece idea che Elisabetta avesse istigato il fratello; in realtà, Elisabetta non poteva accettare che il fratello si fosse macchiato di omicidio, per quanto stesse difendendo l'onore famigliare. Ad ogni modo, la regina allontanò i due figli dalla Corte. Filippo aveva da evitare una condanna sicura: fuggì subito a Bruxelles, all'epoca controllata dagli spagnoli, e si arruolò nell'armata¹⁷. Elisabetta ebbe qualche mese per i preparativi e fu inviata nel Brandeburgo¹⁸.

Si possono citare altri eventi che colpirono in seguito Elisabetta e la sua famiglia. La pace di Westfalia, del 1648, ridimensionò molto le pretese della dinastia palatina: riassegnò soltanto il palatinato renano, mentre quello bavarese fu

¹⁷ Un libro recente su Elizabeth Stuart ricostruisce lo scandalo dalla insolita prospettiva della regina madre. Cfr. Akkerman (2021b: 363-367).

¹⁸ Charles Adam (1910: 424) offre una interpretazione alternativa, in base a cui Elisabetta fece una visita diplomatica presso la parente; dopodiché si trattenne nel Brandeburgo, preferendo quell'ambiente alla Corte dell'Aia. La tesi di Adam oggi non gode di molto credito: secondo una tesi condivisa, Elisabetta venne allontanata dalla madre. Cfr. Stephen Gaukroger (1995: 469).

lasciato al re di Baviera. Nel 1649 Elisabetta fu molto toccata dalla decapitazione dello zio, il re di Inghilterra Carlo I Stuart. Era ben consapevole che Carlo, fratello di sua madre, si era fatto carico dell'intera famiglia dopo la morte di suo padre Federico V. Un anno dopo, nel febbraio del 1650, Elisabetta perse Descartes; e da quel momento parve aver smarrito la sua vivacità di spirito¹⁹. Descartes era stato per Elisabetta una figura autorevole, che le fu vicino in molti modi: come filosofo, come guida dell'anima, e infine come amico amorevole. Con il trascorrere del tempo la relazione assunse toni caldi e affettuosi, tanto da diventare una relazione di amore intellettuale, nel senso più ampio del termine, in cui ognuno dei due si pensava unito all'altro.

Il rapporto era iniziato nel 1642. Lo aveva mediato il gentiluomo Pollot, che frequentava la Corte in esilio della regina di Boemia e conosceva Descartes. Pollot fece sapere a quest'ultimo che la principessa Elisabetta aveva letto e apprezzato il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni*. Il 6 ottobre di quell'anno Descartes risponde a Pollot che ha già sentito parlare del brillante ingegno della principessa; e stima molto il suo giudizio, preferendolo a quello dei tanti dottori che si piegano dinanzi all'autorità di Aristotele più che seguire le evidenze che la ragione ci mostra. Offre così la sua disponibilità a recarsi all'Aia per conoscere la principessa quando Pollot sarà là. Non possiamo sapere con certezza se ci furono incontri già tra la fine del '42 e l'inizio del '43; ma è molto probabile che ce ne furono. Lo si deduce dalla prima lettera, datata 6 maggio 1643: Elisabetta esordisce esprimendo il rammarico per aver perso l'opportunità di incontrare all'Aia Descartes,

¹⁹ Cfr. Petit (1969: 234), che raccoglie le impressioni dei fratelli di Elisabetta. La videro nel 1651, in occasione di una sua visita a Carlo Luigi nel Palatinato. La vita di Elisabetta dopo la morte di Descartes deve rimanere al margine del nostro discorso; ma non è privo di interesse il fatto che negli anni Sessanta la principessa entrò in un convento protestante in Westfalia, dove assisté la badessa in compiti amministrativi e infine assunse il ruolo di badessa.

che era andato a farle visita. Il che fa dedurre che ci sia stato almeno un incontro precedente in compagnia di Pollot.

Elisabetta si rivolge all'illustre filosofo con un misto di deferenza e curiosità intellettuale. È modesta, affabile, spesso chiede scusa per "la debolezza delle sue speculazioni"; e tuttavia lo incalza con domande precise²⁰, che esprimono dubbi riguardo al dualismo. Descartes si rende conto delle obiezioni, e il 21 maggio le invia una risposta eloquente. Confessa di essere rimasto sbalordito e ammirato dai pensieri di Elisabetta, che sono "ingegnosi", "giudiziosi" e fondati²¹; dopo entra nel merito e affronta la questione dell'unione di anima e corpo in modo nuovo²².

Descartes prende sul serio la sua giovane interlocutrice. Nel giro di poco tempo vedrà in lei una sorta di *alter ego*, che lo sollecita a riformulare il suo pensiero in maniera più adeguata o pone questioni che reclamano una presa di posizione²³. In questo senso occorre leggere a mio avviso la decisione di indirizzare a Elisabetta l'anno successivo, il 1644, l'epistola dedicatoria premessa ai *Principi di filosofia*²⁴. Descartes rende pubblico l'omaggio alla sua "somma e incomparabile

²⁰ Per Lisa Shapiro (1999: 519) lo stile filosofico di Elisabetta consiste nel porre questioni incisive più che difendere tesi. Più avanti vedremo che la tesi della Shapiro è sì corretta, ma alquanto riduttiva: Elisabetta dialoga con Descartes, e tra una domanda e un'altra lascia trasparire le tesi per le quali propende e quelle che le sembrano indifendibili.

²¹ Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643, TL 1749.

²² Cfr. *infra*, 56 e sgg.

²³ Secondo Mehl (2014: 81) a partire dall'epistola dedicatoria il ruolo di Elisabetta "non è solo quello di un interlocutore informato, che fa sempre osservazioni pertinenti sull'unione di anima e corpo, o su aspetti specifici della fisica cartesiana: per il filosofo, è anche la figura dell'Altro in quanto tale, un Altro innominabile, inaccessibile e distante, ma comunque sempre presente, come il cielo e le stelle che lo popolano."

²⁴ Per alcuni studiosi l'epistola sarebbe stata il frutto di un atto "inat-teso e anti-conformista" (Cfr. Mehl, 2014: 65); per altri Descartes avrebbe richiesto alla stessa Elisabetta il permesso di dedicarle l'opera (Cfr. Oeing-Hanhoff, 1984: 97), ma non avrebbe concordato il testo. Credo che la scelta di Descartes sia stata il frutto dell'incontro con Elisabetta.

perspicacia”²⁵; in privato le aveva già riconosciuto la capacità di districarsi in complicate questioni metafisiche, nonostante la giovane età e gli obblighi sociali inerenti al suo rango²⁶. Era stata Elisabetta a sollecitare il rapporto sulla base dell’ammirazione che provava per lui; ora è Descartes a ricambiare la stima e l’ammirazione. Su questa base si avvia tra i due un “dialogo filosofico genuino”, come è stato scritto, in cui ognuno aveva da dare e da apprendere²⁷.

Descartes è un ammiratore di Elisabetta, nel senso pieno che ammette l’uso linguistico. Non ne apprezza solo le qualità intellettuali. Nelle righe iniziali della sua risposta del 21 maggio esprime l’affezione per lei, e dice che Elisabetta deve averla già notata giacché “vede così chiaro che non le si può nascondere nulla”²⁸. Al suo cospetto è disorientato “allo stesso modo in cui credo debbano esserlo coloro che, provenendo dalla terra, sono appena entrati in cielo”²⁹. È un’allusione alla figura della “donna angelo” nella letteratura cortese in Italia e in Francia e alla meraviglia con cui un essere umano potrebbe reagire all’improvvisa contemplazione della bellezza divina: Elisabetta ha “un corpo così simile a quelli che i pittori attribuiscono agli angeli”. Ma non dispone soltanto di fattezze celestiali: fa “discorsi più che umani”. Sono parole eloquenti: fanno capire che per Descartes l’incontro con Elisabetta ebbe un forte impatto personale ed emozionale. Egli fu come rapito da una sublime e perturbante bellezza.

Elisabetta è una giovane principessa, che ha poco più di ventiquattro anni quando stende la lettera del maggio ’43. Descartes è nato nel 1596, lo stesso anno in cui erano nati entrambi i genitori di Elisabetta. Ha quarantasette anni e ha

²⁵ Descartes, PF, O, 1709. Più o meno lo stesso si legge in una lettera del 21 maggio 1643, in cui Descartes menziona “l’intelligenza incomparabile” di Elisabetta. TL, 1751.

²⁶ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, TL, 1783.

²⁷ Cfr. Alanen (2005: 195).

²⁸ Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643, TL, 1749.

²⁹ *Ibidem*, TL, 1747.

avuto una figlia, Francine, dalla propria governante, nell'unica breve relazione di cui si ha notizia. Francine muore nel '40 a soli 5 anni. Tra Elisabetta e Descartes ci sono più di vent'anni di differenza e un divario sociale invalicabile. Lo sanno entrambi. Nella sua risposta della metà di giugno Elisabetta sorvola con eleganza sugli elogi di Descartes e riporta al centro dell'attenzione la questione sollevata. Ma con il tempo ha provato per lui un sentimento di fiducia, amicizia e amore intellettuale. Per dare il tono dello scambio, leggiamo una tarda lettera:

Signor Descartes, stimo la gioia e la salute quanto voi, sebbene preferisca la vostra amicizia e la virtù, dato che <è> soprattutto dalla vostra amicizia che mi vengono <la gioia e la salute>, con la soddisfazione dell'animo superiore anch'essa alla gioia, in quanto mi ha insegnato il modo di averla"³⁰.

Nella chiusa Elisabetta si professa "affezionatissima amica" e prima fra tutti i suoi estimatori. Insomma, Elisabetta confessa a Descartes che la fa star bene: il legame con lui è fonte di gioia e di salute; e gli è grata per i suoi insegnamenti.

Ma occorre stare attenti a non confondere i piani. Tra i due non ci fu mai quella vissuta relazione d'amore su cui ha vaneggiato la letteratura non scientifica³¹. In una lettera del

³⁰ Elisabetta a Descartes, 21 febbraio 1647, TL, 2399-2401. Già un paio di anni prima Elisabetta gli aveva promesso che sarebbe stata per tutta la vita la sua "affezionata amica". Cfr. Elisabetta a Descartes 16 agosto 1645, TL, 2065.

³¹ Non mancano nella letteratura scientifica interpretazioni romanzate che tendono a colorare di rosa la relazione. Un articolo di Oeing-Hanhoff, per alcuni aspetti accurato, travisa il senso di quanto raccontato dalla duchessa Sofia, la sorella di Elisabetta. Nelle sue memorie Sofia traccia un profilo di Elisabetta e di Luise Hollandine (la sorella minore coinvolta nel grave scandalo di Corte). Quest'ultima era di spirito vivace e naturale, mentre Elisabetta "era molto studiosa (*sçavante*); conosceva (*elle sçavoit*) ogni lingua e ogni scienza, e frequentava con regolarità M. Descartes; ma questo vasto sapere (*mais ce grand sçavoir la rendoit un peu distraite*) la

maggio del '46 Descartes parla a Elisabetta di amore e desiderio come passioni dell'anima che spesso si accompagnano, ma non sempre: "infatti, anche se si ama molto, si desidera poco quando non si nutre alcuna speranza"³². È scienza, ma ha il sapore dell'autobiografia. In verità, il legame fu qualcosa di simile a quello che in una lettera del 1647 a Chanut Descartes chiama "amore puramente intellettuale o razionale". Si tratta di un fatto dell'anima, che percepisce un bene a lei conveniente e "considera se stessa e quel bene come un tutto di cui esso è una parte ed essa l'altra"³³. L'anima è unita al corpo, per cui lo stesso amore razionale si accompagna a un movimento dei nervi e a una tenue passione; ma la componente cognitiva è dominante: se per un'ipotesi irrealistica uno non fosse dotato di un corpo, potrebbe provare questo amore come unione dell'anima e di un bene in un tutto organico.

Descartes ed Elisabetta ebbero un legame di questo genere. Possiamo citare due tarde lettere che illustrano quanto ho detto. Nella prima, del maggio 1647, Elisabetta gli rivela che ha pensato di tornare in Olanda per stare più vicino a lui; e

rendeva un po' distratta e ci dava spesso occasione di ridere." (Cfr. Sophie von Pfalz, 1879: 38). Invece Oeing-Hanhoff traduce in questo modo: „... hatte einen festen Verkehr mit Herrn Descartes; aber dieser bedeutende Wissenschaftler machte sie ein wenig zerstreut und gab uns oft Gelegenheit zu lachen.“ (Oeing-Hanhoff, 1984: 86). È un errore interpretativo: Oeing-Hanhoff crede che Elisabetta apparisse un po' distratta per effetto del suo filosofo preferito; per giunta, ci ricama sopra insinuando che la famiglia aveva notato l'interesse di Elisabetta per Descartes: i suoi pensieri non andavano solo alla filosofia ma a Descartes. L'errore sarebbe inesplicabile se egli non si fosse innamorato non dico della sua tesi, ma della *love story* tra Elisabetta e Descartes. Per l'esattezza, Oeing-Hanhoff cita da Charles Adams e non ha letto tutto il contesto; per questo fraintende le parole di Sofia: in famiglia si sorrideva per la distrazione della sorella, effetto di tanti studi. Elisabetta era bella e studiosa, ma tutta la sua filosofia non le impediva di essere molto afflitta quando il naso le diventava rosso per un problema circolatorio. Sofia usa toni di una lieve ironia nei confronti di Elisabetta, che non si estendono alla relazione personale con Descartes.

³² Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2199.

³³ Descartes a Chanut, 1 febbraio 1647, TL, 2385.

che rinuncerà al progetto nel caso egli persistesse nel progetto di allontanarsi dall'Olanda, a seguito delle calunnie ricevute da parte dei teologi³⁴. Nella seconda, dell'inverno del 1649, Descartes confessa che sarebbe felice di trascorrere "il resto dei suoi giorni" ovunque lei fosse, nel civile Palatinato, o in un luogo selvaggio³⁵. I due si sentono uniti. Il legame affettivo non è un fatto secondario, e va tenuto presente come filo conduttore della loro corrispondenza. Quando Elisabetta si ammala, Descartes le sta vicino non nella veste del medico, ma in quella dell'amico affettuoso che suggerisce una via per acquistare gioia e salute.

Veniamo al carteggio e alle sue linee di massima. Si estende lungo un arco di quasi sette anni, dalla primavera del 1643 fino all'inverno del 1649, pochi mesi prima della morte di Descartes. Contiene una sessantina di lettere, di cui poco più della metà sono di Descartes. Alcuni bruschi cambi di tema e i vuoti temporali hanno contribuito a diffondere il convincimento che sia incompleto. Del resto, quando Descartes morì, Elisabetta negò a Chanut il permesso di pubblicare le proprie lettere, e Claude Clerselier si adeguò: per la sua edizione della corrispondenza diede alle stampe le lettere scritte da Descartes, ma non quelle di Elisabetta, che rimasero inedite. Per molto tempo si pensò che fossero andate perdute³⁶.

La decisione di Elisabetta era stata coerente. Non aveva scritto per un pubblico e fin dall'inizio della corrispondenza si era appellata alla riservatezza di Descartes: lo richiama nientemeno al giuramento di Ippocrate reputandolo il "miglior medico della mia anima"³⁷. La richiesta è comprensibile: a

³⁴ Elisabetta a Descartes, maggio 1647, TL, 2421.

³⁵ Descartes a Elisabetta, 22 febbraio 1649, TL, 2633.

³⁶ Una circostanza accidentale portò alla scoperta in Olanda di una copia parziale, non redatta da Elisabetta. Le lettere furono pubblicate soltanto nel 1879. Per le informazioni relative al carteggio con Descartes rimando a Ebbersmeyer (2020: 329-330), che tratta il punto nel contesto di una ricognizione complessiva dell'epistolario di Elisabetta.

³⁷ Elisabetta a Descartes, 6 maggio 1643, TL, 1747.

parte qualche lettera più teorica, Elisabetta tratta circostanze private della propria vita, incluso le condizioni di salute, gli scandali famigliari, le difficoltà personali. Si affida completamente a Descartes; e quest'ultimo sembra prendere sul serio il vincolo di riservatezza, tanto che nell'autunno del 1646 propone un codice segreto con cui proteggere la corrispondenza³⁸. Può sorprendere sulle prime il fatto che egli abbia inviato alla regina Cristina di Svezia una selezione delle sue lettere a Elisabetta, includendo alcune delle lettere scritte dalla principessa, senza chiedergliene il permesso. Ma si capisce il motivo: ne aveva composto alcune per portare avanti e articolare il suo pensiero morale, pensandole fin dall'inizio per la pubblicazione; d'altronde, non aveva mandato a Cristina lettere contenenti elementi riservati, e confidava che Elisabetta e Cristina potessero un giorno conoscersi di persona.

Quanto a stile e contenuti, il carteggio brilla per la qualità letteraria e la varietà dei temi trattati. Elisabetta non si rivolge a un pubblico, ma adotta uno stile molto elaborato. In tempi recenti le raffinate lettere scritte da Elisabetta hanno suscitato l'attenzione di studiosi intenzionati a tracciare il suo orientamento filosofico³⁹. Com'è facile immaginare, Descartes non è da meno, e alcune lettere sono saggi veri e propri⁴⁰. Oltre alla

³⁸ Il codice è andato perduto. Forse era contenuto nella lettera di Descartes del settembre 1646. Lo si ricava dalla lettera di risposta del 12 ottobre: Elisabetta discute il codice che ha ricevuto e consiglia dei miglioramenti. Cfr. Elisabetta a Descartes, 12 ottobre 1646, TL, 2313.

³⁹ A parte pochi documenti inviati ad altri destinatari, le lettere di Elisabetta a Descartes restano la più ricca testimonianza scritta lasciata dalla principessa. Esse sono il punto di partenza per delineare il suo profilo culturale e filosofico. Per un ampio profilo di Elisabetta si vedano i contributi pubblicati nel volume di Kolesnik-Antoine e Pellegrin (2014); tra i lavori più recenti, segnalo quelli di Kambouchner (2017), Jeffery (2017), Wirz (2019) e Shapiro (2019a).

⁴⁰ Autorevoli interpreti della metafisica cartesiana hanno prestato una speciale attenzione a quelle della primavera-estate del 1643 sulla terza nozione primitiva. Cfr. Alanen (1996) e (2003), Clarke (2003), Marion (2018), Schmaltz (2019), Shapiro (1999), Tollefsen (1999), Yandell (1997).

metafisica e ai rapporti tra anima e corpo, esse trattano altre questioni di filosofia pratica, sia sotto l'aspetto individuale della morale sia sotto l'aspetto pubblico che coinvolge lo Stato e le leggi. In alcune lettere morali Descartes riformula le massime composte ai tempi del *Discorso*; ma in altre sviluppa nuove riflessioni su concetti come la nobiltà d'animo, la fortuna, il sommo bene. Queste lettere si sommano a quelle destinate ad altri interlocutori privilegiati, come Cristina di Svezia e Chanut, e offrono uno spaccato del pensiero morale di Descartes intorno alla metà degli anni Quaranta, che anticipa le formulazioni del tardo volume sulle passioni dell'anima⁴¹. Oltre a questo si discutono questioni mediche e psicologiche, cui vogliamo dedicare l'attenzione dopo aver discusso la terza nozione primitiva, che è il fondamento logico e ontologico del nesso tra salute e passioni.

2. *L'unione dell'anima e del corpo*

Elisabetta ha letto il *Discorso* e le *Meditazioni* e le resta un dubbio. Già al primo contatto epistolare pone a Descartes la seguente questione "In quale maniera l'anima dell'uomo (non essendo che una sostanza pensante) può determinare gli spiriti del corpo, ed eseguire le azioni volontarie"?⁴² Potrebbe sembrare una banale domanda di comprensione, ma non lo è. Seguiamo il resto del ragionamento: "Infatti – sembra che ogni movimento sia determinato dalla pulsione della cosa mossa, dalla maniera in cui essa viene spinta da quella che la muove, oppure dalla qualità e dalla figura della superficie di

⁴¹ Jean Robert Armogathe (1999) ha parlato dell'epistolario di Descartes come un "laboratorio intellettuale". Nelle conversazioni che svolge con i suoi corrispondenti Descartes articola, mette alla prova e rivede le sue idee; per lui il dialogo ha un notevole valore per la scoperta della verità. Cfr. Ribordy (2019: 35-40). Per un profilo dei corrispondenti di Descartes sono valide le note di Cottingham (1991: 385-390) e Verbeek e Bos (2019).

⁴² Elisabetta a Descartes, 6 maggio 1643, TL 1745-1747.

quest'ultima"⁴³. Il testo ruota intorno al concetto di determinazione: è il primo denso nucleo teorico da esaminare.

Nella fisica cartesiana la nozione di determinazione riveste un aspetto tecnico, ma ha implicazioni di ampio respiro, che si estendono dalla teologia all'etica. Essa si basa su un modello tomistico, che concepisce Dio come forza motrice dell'universo e garante della sua conservazione. Per Tommaso il problema stava nel conciliare una forza motrice uniforme e ininterrotta con le sue infinite manifestazioni nel mondo: la *determinatio* indica appunto la dinamica attraverso cui la forza si differenzia. Descartes si riallaccia alla concezione tomistica adeguandola alla nuova scienza meccanicistica: nei *Principi* e in altri testi, inclusa la corrispondenza, espone un modello che spiega le trasformazioni dinamiche dei corpi senza dispendio di forza. La trattazione ha una sua complessità⁴⁴, e già ai tempi di Descartes sorsero malintesi e polemiche⁴⁵. Per i nostri scopi è sufficiente fissare alcuni punti chiave⁴⁶.

Prendiamo come filo conduttore uno scritto che Elisabetta conosceva, il saggio sulla *Diottrica* che segue il *Discorso sul metodo*. Descartes discute i fenomeni della riflessione e della rifrazione, per i quali vale lo stesso ragionamento. In entrambi i casi lo illustra con due figure che mostrano un giocatore

⁴³ *Ibidem*, TL, 1747.

⁴⁴ Per Peter McLaughlin (2000: 87) "il concetto di determinazione è forse il più difficile della fisica cartesiana"; quasi ci conforta sapere che "nessuno dei seguaci di Descartes nel XVII secolo – con la possibile eccezione di Spinoza – abbia realmente compreso cosa egli intendesse con questo termine."

⁴⁵ Cfr. le lettere del matematico Pierre Fermat a Mersenne, TL, 369-373, 461-468. Fermat aveva inteso Descartes come se questi concepisse la determinazione nel senso della direzione di un corpo, a prescindere dalla velocità. Invece per Descartes una data determinazione sottende una certa quantità di movimento e la direzione di un corpo, come precisa nella lettera a Mydorge del 1 marzo 1638, TL, 567.

⁴⁶ Per gli aspetti scientifici e filosofici del concetto cfr. McLaughlin (2000: 87-90), Clarke (2003: 137-139), Garber (2001: 137), e Gabbey (1980, 2016).

posto alla sinistra di chi guarda: egli colpisce una palla con una racchetta e la dirige da sinistra verso destra e dall'alto verso il basso con un angolo di 45° . La palla impatta su una superficie del tutto piatta. La determinazione del movimento originario (qui intesa in breve come senso direzionale della forza che risiede nella palla) si può scomporre in due parti: una dall'alto verso il basso e una da sinistra verso destra. A questo punto le due figure differiscono: nel primo caso, quello della riflessione, la palla va a colpire il terreno, una superficie dotata di una forza che resiste alla quantità di forza della palla; nel secondo caso, quello della rifrazione, la palla entra in contatto con una superficie che ha una quantità di forza inferiore (nell'esempio è un telo posto sulla superficie dell'acqua).

Qual è la differenza tra i due casi? Nel primo la palla perde la determinazione dall'alto verso il basso, tant'è che dopo l'impatto sale dal basso verso l'alto; ma la velocità si conserva così come si conserva la determinazione dalla sinistra verso destra, visto che la palla rimbalza verso destra con lo stesso angolo di 45° . Invece nel secondo caso la palla fora il telo e, per effetto del contatto, trasmette parte della velocità al secondo corpo. Si perde parte della determinazione dall'alto verso il basso, ma si conservano la quantità complessiva di forza e la determinazione a muoversi verso destra⁴⁷. In altre parole: in entrambi i casi la palla non incontra opposizione sul lato destro, per cui la determinazione del movimento da sinistra verso destra rimane invariata; ma nel secondo caso la determinazione del movimento dall'alto verso il basso va perduta o cambia. Il cambiamento avviene senza variazione nella forza motrice. Questo è il punto cruciale.

Descartes introduce una distinzione tra la forza motrice di un corpo e la forza che ne determina il movimento in una direzione specificabile⁴⁸. La determinazione risulta dalla quantità

⁴⁷ Cfr. Descartes a Mersenne, 3 dicembre 1640, TL, 1339.

⁴⁸ Lo illustra bene Gaukroger (2000: 75).

di movimento che risiede in un corpo diretto contro un altro corpo, e dalla quantità di forza del corpo che subisce l'urto. Senza velocità, un corpo non è determinato a muoversi; e senza entrare in collisione con un altro corpo, proseguirebbe all'infinito in un moto rettilineo uniforme. In conclusione, la determinazione esprime il "modo direzionale della forza motrice"⁴⁹, che nel contatto con altri corpi può sviluppare infinite altre coppie di determinazioni senza dispendio di forza. Nella *Diottrica* il modello è relativo alla meccanica della luce, ai fenomeni della riflessione e della rifrazione, ma vale per tutte le interazioni del mondo fisico. La teoria della determinazione viene così ad assumere un ruolo decisivo per la fisica cartesiana: essa rende compatibili l'idea della conservazione della forza motrice (che è Dio stesso) con la molteplicità delle manifestazioni del mondo. Sono sufficienti poche grandezze per rendere l'unità della creazione e la sua pluralità: una quantità di movimento, la sua determinazione, le proprietà geometriche e fisiche dei corpi che vengono in contatto.

Il movimento degli spiriti si basa su questo. Il trattato sull'uomo ipotizza che "le diverse qualità degli spiriti possono avere la forza di cambiare la determinazione del loro corso"⁵⁰. Un caso sarebbe quello in cui in cui non c'è cibo nello stomaco e si ha fame. Se non è in vista alcun cibo, gli spiriti sono poco determinati; e l'agitazione dei nervi li determina a muoversi verso i nervi preposti alla ricerca di nutrimento. Descartes si avventura in una congettura "creativa", che però ha una

⁴⁹ Cfr. Gabbey (1980: 258). Poco dopo, Gabbey chiarisce la differenza tra velocità e determinazione. "Per un corpo in movimento di una data dimensione, la velocità è il modo del suo moto che esprime quantitativamente la forza motrice residente nel corpo, mentre la *determinatio*, un modo della forza motrice, esprime la tendenza rettilinea del corpo, specificando la sua direzione ed essendo essa stessa risolvibile in un'infinità di coppie di determinazioni." (260). In altri termini, la determinazione non è la direzione, né la velocità, che sono grandezze del corpo in moto, ma un modo specificabile della forza motrice che può assumere un numero infinito di determinazioni.

⁵⁰ Descartes, U, OP, 495.

logica: nella sua ricostruzione il comportamento motivato è un processo fisiologico in cui la qualità degli spiriti e il loro grado di determinazione consentono alla macchina corporea di autoregolarsi. Il soddisfacimento di un bisogno e l'evitamento del dolore⁵¹ dipendono dal grado di determinazione degli spiriti: se quest'ultimo è basso o scarso, il corpo è spinto a "riempire un vuoto" e ad agire. Il principio vale per tutte le azioni ricorsive del corpo: il battito cardiaco, il flusso sanguigno, e così via.

Quando Elisabetta contatta Descartes per la prima volta, non conosce il trattato sull'uomo, ma alcuni principii le sono noti. Sugli spiriti animali ha letto qualcosa nel *Discorso*, nel saggio sulla diottrica e in una risposta alle quarte obiezioni alle *Meditazioni*⁵². Sa che in quest'ultima opera Descartes vuole discorrere delle qualità dell'anima che gli sono note⁵³; e che accenna alle determinazioni della volontà e dell'intelletto. Non è escluso che Elisabetta sia stata indotta a immaginare due cose: 1) l'anima ha forse una sostanza "separata dalla sua azione, ossia dal pensiero"⁵⁴; e 2) ha la facoltà di indirizzare gli spiriti modificando le azioni del corpo, visto che il contatto tra i corpi di per sé determina il movimento degli spiriti⁵⁵. Sulla base di queste supposizioni, la sua richiesta di chiarimenti è comprensibile: se il movimento corporeo è sempre determinato, vuoi che un corpo muova o sia mosso da un altro corpo, vuoi per le qualità fisico-geometriche del contatto tra le superfici corporee, come può una sostanza presuntamente

⁵¹ Des Chene (2001: 25).

⁵² Cfr. Descartes, DM, O 89, 159; M, O, 991.

⁵³ *Ibidem*, M, O, 717.

⁵⁴ Elisabetta a Descartes, 21 maggio 1643, TL, 1747.

⁵⁵ Nella fisica cartesiana il cambio di direzione dei corpi che entrano in collisione si determina in base al movimento e alla configurazione dei corpi, senza che sia richiesta forza aggiuntiva. In proposito, Clarke (2003: 137-138) osserva che la concezione cartesiana lasciava uno spazio per un'ipotesi: dal momento che non c'è bisogno di forza per il cambiamento, il pensiero potrebbe forse influire sul movimento degli spiriti, e per questa via sul movimento dei corpi.

inestesa determinare il movimento di una sostanza estesa, alterando il corso degli spiriti? Con libertà interpretativa, potremmo dire che Elisabetta pone la questione del rapporto tra la determinazione della volontà come facoltà dell'anima e la determinazione come modo direzionale dei movimenti corporei, ivi incluso quello degli spiriti. Un contatto tra le due sostanze è difficile da concepire⁵⁶.

Nella risposta del 21 maggio Descartes concede di non aver discusso a sufficienza il modo in cui l'anima è unita al corpo. La sua prima e principale preoccupazione consisteva nel distinguere le due sostanze, ma ora può cimentarsi nel compito di giustificare l'unione. La sua dimostrazione si basa sulle "nozioni primitive", le idee archetipiche dell'anima che fungono da modello per tutte le altre conoscenze. Tali sono le qualità che si possono predicare di qualsiasi cosa: la durata, l'essere, il numero e così via. Dei corpi si può predicare soltanto l'estensione, da cui si ricavano le nozioni della figura e del movimento; e dell'anima si può predicare solo il pensiero, che include "le percezioni dell'intelletto e le inclinazioni della volontà"⁵⁷. In sostanza, un corpo è materia estesa dotata di una certa superficie e articolazione delle parti, tutte sottoposte alle leggi della meccanica, mentre l'anima è immateriale e svolge le funzioni superiori del pensare e del volere.

Non è tutto. C'è l'idea dell'unione dell'anima e del corpo: grazie a questa nozione primitiva siamo consapevoli che l'anima ha la forza di muovere il corpo, e il corpo di agire sull'anima. Questa consapevolezza ha una sua specificità e non può essere pensata alla luce delle proprietà di cui dispone un'altra nozione primitiva. Descartes tiene fermo questo punto, e lo ribadisce negli anni successivi⁵⁸. Non si possono usare

⁵⁶ In sostanza, Elisabetta pone la questione che già Gassendi aveva sollevato, ossia come possa una sostanza materiale e inestesa agire su un corpo esteso. Cfr. Agostini (2014: 108).

⁵⁷ Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643, 1747-1751.

⁵⁸ Cfr. Descartes ad Arnauld, 29 luglio 1648, TL, 2579; cfr. DCU, OP, 511; e PA, O, 2335.

i concetti della meccanica per l'esperienza vissuta dell'unità di anima e corpo. Ma non si possono nemmeno applicare puri concetti metafisici: sbagliavano quindi gli Scolastici quando concepivano la pesantezza come una qualità che esiste in Dio a prescindere da qualsiasi pietra; e che ha però la facoltà di muovere una pietra reale verso il centro della terra⁵⁹. Con questo esempio Descartes dice tra le righe che Elisabetta sta ragionando come gli Scolastici: suppone che una qualità reale posta in una sostanza incorporea abbia il potere di determinare la sostanza corporea⁶⁰.

In verità, il ragionamento è alquanto contorto. Non sorprende che Elisabetta lo colpisca nella replica, costringendo Descartes nella controreplica ad ammettere che l'esempio citato degli Scolastici non era del tutto adeguato. Ma il nucleo della sua risposta resta pertinente: nell'anima è presente la nozione dell'unione di anima e corpo, che sentiamo negli scambi della vita quotidiana. Non la percepiamo in modo distinto, e per questo le si è dato il potere di determinare i corpi, che al contrario si determinano da sé soltanto in virtù delle leggi meccaniche. Pertanto la questione di Elisabetta è mal posta.

Nella sua replica del 10 giugno la principessa si mostra perplessa. Si scusa per la "stupidità" che l'ha portata a travisare; e con un certo candore confessa che non le sembra evidente come l'errore commesso dagli Scolastici possa servire a capire in che modo l'anima muova effettivamente il corpo. Descartes non ha affatto chiarito come avvenga il contatto tra due sostanze eterogenee, una delle quali per sua natura è incorporea. Elisabetta prepara così la strada a quella che le sembra essere la tesi più convincente:

⁵⁹ L'argomento è riproposto in modo più chiaro nella lettera di Descartes ad Arnauld del 29 luglio, citata nella nota precedente.

⁶⁰ Garber (1983: 18-19) precisa in maniera efficace l'errore di Elisabetta: la principessa ha applicato il concetto di impatto all'interazione mente-corpo. Ma esso rientra nella nozione dell'estensione, e non è possibile utilizzarlo per la nozione dell'unione: sono ambiti distinti, e ognuno di essi è intelligibile di per sé.

E confesso che mi sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima, che la capacità di muovere un corpo e di esserne mosso a un essere immateriale. Infatti, se la prima cosa accadesse per informazione, bisognerebbe che gli spiriti che fanno il movimento fossero intelligenti, cosa che voi non accordate a nulla di corporeo. E benché nelle vostre *Meditazioni Metafisiche* mostrate la possibilità della seconda cosa, è tuttavia molto difficile comprendere come un'anima, quale l'avete descritta, dopo aver avuto la facoltà e l'abitudine di ben ragionare, possa perdere tutto ciò a causa di qualche vapore e che, potendo sussistere senza il corpo e non avendo con esso niente di comune, ne sia poi talmente governata⁶¹.

Elisabetta si rifà qui all'antica tesi secondo cui l'anima andrebbe concepita come qualcosa di corporeo ed esteso⁶². Contemporanei come Gassendi e Hobbes l'avevano riportata al centro del dibattito filosofico. La principessa la ritiene meno controversa del dualismo radicale di Descartes, che non riesce a rendere conto in modo adeguato di spiriti e vapori. Gli spiriti, osserva Elisabetta, dovrebbero essere "intelligenti" per compiere azioni dotate di senso, così come le vediamo nella vita quotidiana; dovrebbero cioè trasmettere messaggi logici⁶³. Ma nella fisiologia cartesiana non è così; sono soltanto vapori

⁶¹ Elisabetta a Descartes, 10 giugno 1643, TL, 1771.

⁶² È merito di Sabine Ebbersmeyer (2014: 174) aver mostrato le corrispondenze tra le parole di Elisabetta e alcuni motivi tratti da Lucrezio e dal capitolo su Epicuro di Diogene Laerzio. In aggiunta, si potrebbe pensare al capitolo su Zenone, dove Diogene ci informa che già lo stoicismo più antico aveva elaborato l'idea secondo cui "tutto ciò che produce un effetto è un corpo". Diog. Laer., VII, 56. Sembra in ogni caso probabile che Elisabetta avesse una "nozione materialistica della mente", come osserva la Shapiro (2007: 41-42).

⁶³ Per Galeno il *pneuma* psichico è una funzione "intelligente", che è preposta alla sensazione, all'impulso all'azione e alla coscienza. Cfr. Sedley (1993: 327) L'obiezione di Elisabetta riecheggia la teoria galenica degli spiriti psichici.

sanguigni che dispongono di dati rudimentali: quantità di movimento, determinazione, e le poche proprietà qualitative di cui si è detto in precedenza⁶⁴. Per questo possono tutt'al più innescare l'apparato sensomotorio; d'altra parte, lo stesso Descartes nega che gli spiriti siano coscienti. Nel dualismo restano insolute almeno due questioni: come si traducono i contenuti razionali dell'anima in determinazioni degli spiriti? Come è possibile che qualche vapore corporeo possa confondere il pensiero? In linea di principio, una sostanza incorporea dovrebbe preservare l'ordine mentale nonostante gli stati emotivi⁶⁵. Tutti sanno invece per esperienza che le passioni, almeno quelle più intense, compromettono l'*ordo rationis*. Ora, se si ammettesse che l'anima è qualcosa di corporeo, o che ha qualche qualità compatibile con l'estensione, l'effetto delle passioni sulla capacità di ragionare sarebbe perfettamente comprensibile; ma il dualismo pretende che l'anima sia una sostanza inestesa e possa sussistere senza un corpo; resta quindi da chiarire come semplici vapori possano sortire effetti così potenti su una sostanza che in linea di principio dovrebbe esserne immune.

Per Descartes le obiezioni di Elisabetta sono insidiose. Provengono da una ammiratrice benevolente che ammette la distinzione tra anima e corpo⁶⁶, ma non nel modo in cui egli la propone. Per la principessa entrambi gli aspetti del rapporto tra una sostanza inestesa e una estesa sono aporetici, senza sbocco; e così il dualismo può essere difeso soltanto in forma "debole", concedendo all'anima qualche qualità compatibile con l'estensione. Giusto questo chiede Elisabetta a Descartes: se sia disposto a ripensare il dualismo e la sua struttura concettuale. Ma Descartes non lo è affatto: la congettura di

⁶⁴ Cfr. *supra*, 38.

⁶⁵ Sui "vapori" cfr. Shapiro (1999: 507, 510) e la Broad (2009a: 23-25, 29).

⁶⁶ Nella replica alla prima lettera di Elisabetta Descartes riconosce che la principessa ha confuso la nozione dell'unione con quella dell'estensione, non la nozione del pensiero con quella dell'estensione, come ha fatto invece Gassendi. Cfr. Agostini (2014: 108-109).

Elisabetta va a colpire l'idea di un'anima immortale, distinta dal corpo e dotata di libero arbitrio; e minaccia così il platonismo cristiano cui egli aderisce in modo intimo attraverso il tramite del pensiero agostiniano⁶⁷. Oltre a questo, l'idea che l'anima sia dotata di estensione è compatibile con la teoria aristotelica e galenica delle facoltà dell'anima; ma Descartes è convinto che si debba rompere con quei modelli e trattare i corpi come materia estesa e inanimata, senza appoggiarsi a forze invisibili.

Nella controreplica del 28 giugno egli avvalora la sua linea. Ribadisce la distinzione fra i tre tipi di nozione, quella dell'anima, quella del corpo e quella dell'unione, ma ora ci sono altri dettagli. Veniamo a sapere che la prima nozione appare evidente al puro intelletto e che la seconda può essere compresa dall'intelletto o insieme dall'intelletto e dall'immaginazione giacché riguarda "l'estensione, le figure e i movimenti". Ma né l'intelletto né l'immaginazione né l'unione di entrambi ci fanno conoscere la terza nozione:

le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo si conoscono solo oscuramente tramite il solo intelletto, e anche tramite l'intelletto soccorso dall'immaginazione, ma si conoscono molto chiaramente tramite i sensi⁶⁸.

Questa precisazione ha una ricaduta pratica: soltanto chi si serve dei propri sensi sperimenta che l'anima muove il corpo e può trattare l'una e l'altro "come una cosa sola". Né la metafisica né il sapere matematico possono darci questa semplice consapevolezza. La metafisica ci procura la nozione di anima e le matematiche quella del corpo; ma "è solo vivendo e conversando di cose ordinarie, e astenendoci dal meditare

⁶⁷ L'influsso di Agostino su Descartes e sul neo-stoicismo francese dell'epoca è stato oggetto di un classico studio di Levi (1964). Tra i lavori più recenti si vedano gli istruttivi approfondimenti della Rodis-Lewis (1990: 101-126) e il saggio di Menn (2010).

⁶⁸ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, TL, 1781.

e dall'applicarci alle cose che esercitano l'immaginazione, che si impara a concepire l'unione dell'anima e del corpo"⁶⁹. La conclusione di Descartes spiazza: per lui il problema va dissolto più che risolto⁷⁰; e il modo principale di dissolverlo consiste nel lasciarsi andare all'esperienza quotidiana, in cui l'unione si sente senza problemi. Il non filosofo sperimenta l'unione grazie ai sensi. All'opposto, il filosofo che medita in astratto la trova difficile; e commette un errore quando ricorre a concetti che si applicano soltanto alla dinamica dei corpi. Elisabetta pone la questione per il fatto che ha tentato di cogliere l'unione delle due sostanze per via intellettuale; ma questo approccio si imbatte in una contraddizione: la ragione dovrebbe essere "capace di concepire distintamente, e nello stesso tempo, la distinzione tra l'anima e il corpo, e la loro unione"⁷¹. Restando sul piano concettuale, come fanno Elisabetta e i metafisici, non può apparire alcuna soluzione⁷².

Descartes rilancia provando a neutralizzare la tesi del materialismo antico e moderno, verso cui Elisabetta sembra incline. Egli concede a titolo di esperimento mentale che l'anima sia materia ed estensione; ma trova che l'estensione concessa all'anima sia incompatibile con l'estensione dei corpi reali. In effetti, l'esperienza vissuta ci attesta che il corpo si estende in un luogo determinato e solo in quello, mentre la pretesa estensione concessa all'anima non occupa un luogo determinato. L'esperimento mentale rafforza il dualismo metafisico; e induce a reinterpretare l'estensione accordata in via provvisoria: non è altro se non un modo di chiamare l'unione dell'anima e del corpo sperimentata con i sensi. Questa esperienza scaturisce da una nozione specifica, non da quella dell'estensione. Insomma, "è una sola persona ad

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ "Per vivere occorre depotenziare il filosofare", come nota Lomonaco (2021: 79) in relazione alla paradossale consapevolezza maturata da Descartes in questa circostanza.

⁷¹ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, TL, 1783.

⁷² Cfr. Agostini (2014: 105-107) per una efficace sintesi dello scambio.

avere insieme un corpo e un pensiero, i quali sono tali che questo pensiero può muovere il corpo e sentire gli accidenti che gli occorrono”⁷³.

L’ultima parola spetta a Elisabetta. La principessa ringrazia il filosofo per i chiarimenti circa i tre tipi di nozioni e il loro uso. Tuttavia resta dubbiosa:

ritengo che i sensi mi mostrino che l’anima muove il corpo, ma non mi insegnano (non più che l’intelletto e l’immaginazione) in che modo essa lo faccia. E, per questo penso che ci siano proprietà dell’anima, che ci sono sconosciute, che potranno forse ribaltare quello di cui le vostre *Meditazioni Metafisiche* mi hanno persuasa, con buone ragioni, a proposito della non-estensione dell’anima⁷⁴.

Elisabetta conviene sul fatto che sperimentiamo l’unione attraverso i sensi; e tuttavia, la questione dell’interazione tra anima e corpo resta aperta sul piano concettuale. La principessa è del parere che sappiamo troppo poco: in futuro forse si scopriranno alcune proprietà dell’anima che potrebbero essere compatibili con l’estensione e con qualche altra funzione dell’anima. Questo potrebbe indurci a capovolgere la teoria secondo cui essa sarebbe inestesa⁷⁵.

La prima parte della corrispondenza finisce in questo modo, come una sorta di dialogo aporetico. Non c’è una conclusione. Descartes subisce una sorta di smacco: non solo non ha una risposta convincente all’obiezione di Elisabetta⁷⁶, ma è

⁷³ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, TL, 1783.

⁷⁴ Elisabetta a Descartes, 1 luglio 1643, TL, 1787.

⁷⁵ Nella lettera del 21 maggio Elisabetta (TL, 1747) aveva chiesto a Descartes “una definizione di anima più particolareggiata che nella vostra *Metafisica*, ossia della sua sostanza separata dalla sua azione, ossia dal pensiero.” Elisabetta pare ipotizzare già in questa lettera che la sostanza dell’anima abbia altre qualità, che non sono inestese come il pensiero e che noi non intendiamo bene.

⁷⁶ Secondo Lilli Alanen (2021: 145), Descartes accettava le osservazioni critiche di una cerchia di amici benevolenti e rispondeva. Elisabetta

obbligato ad ammettere che uno degli argomenti usati, quello della pesantezza, era mal formulato. Il breve scambio ha un certo rilievo. Non posso qui dilungarmi su Elisabetta per ovvi motivi; ma è utile indagare il senso della questione che pone: servirà a comprendere meglio la corrispondenza successiva.

Elisabetta non è una discepola di Descartes, ma apprezza e condivide alcuni suoi principii filosofici. Da lui ricava la nozione della ragione, l'atteggiamento filosofico che privilegia la logica sul principio scolastico dell'autorità classica, un criterio di validità fondato sull'evidenza e la chiarezza delle idee⁷⁷. Tutto sommato, condivide la tesi secondo cui anima e corpo sono distinti e si percepiscono come una sola cosa negli scambi della vita quotidiana. Ma per il resto è "critica": non trova motivi sufficienti per credere fondata la pretesa secondo cui l'anima sarebbe una sostanza inestesa.

Riepiloghiamo le due questioni che pone. Nella prima prende di mira l'impulso che va dall'anima verso il corpo, e concentra l'attenzione sulla funzione mediatrice degli spiriti; e nella seconda indaga i vapori corporei che appannano la chiarezza della mente. Elisabetta non ha un mero fine polemico: chiede se Descartes possa accettare che alcune funzioni dell'anima siano compatibili con l'estensione, tesi che le sembra più verosimile. Ma qual è il senso di questa strategia argomentativa? A che serve dimostrare che un'anima inestesa non potrebbe muovere un corpo né potrebbe essere agitata dalle passioni?

Un primo sguardo alla letteratura su Elisabetta potrà essere di aiuto. Secondo alcuni studi la principessa muoverebbe le sue obiezioni sulla base di una forte consapevolezza di genere; in altre parole: sarebbe un'antesignana del femminismo⁷⁸.

rientrava senz'altro in questa cerchia ma è l'unica a sollevare un'obiezione che resta senza risposta. Con onestà, Descartes ammette di non averla.

⁷⁷ Cfr. J. Broad (2009b: 34).

⁷⁸ Cfr. Susan Bordo (1987: 97), per la quale la filosofia cartesiana sarebbe una filosofia al maschile in fuga dal femminile. Dal suo punto di vista, Elisabetta rivendicherebbe il primato della soggettività e dell'emozione

In effetti, Elisabetta parla del corpo femminile, che “risente molto facilmente delle affezioni dell’anima”⁷⁹. Lo sapeva per esperienza; tuttavia, le questioni che pone nelle lettere non coinvolgono soltanto l’identità femminile, e hanno qualcosa di più ampio. Con uno sguardo rivolto ai due contesti che conosciamo meglio di Elisabetta, lo sfondo famigliare e il carteggio con Descartes, possiamo supporre che abbia posto le sue domande per sollecitare una riflessione di Descartes sui temi che le stanno a cuore: le azioni appropriate e le passioni. Elisabetta ha un ruolo pubblico, cui sono legati una serie di doveri; e prova un forte senso di responsabilità verso la famiglia. È una donna giovane e ha esperienza del forte potere che le passioni esercitano sull’animo umano. Le sue questioni puntano a questo: un concetto di anima che sia distinto da quello della pura materia, ma che partecipi attraverso determinate proprietà del regno dell’estensione. Le potremmo riformulare così: come va pensata l’anima alla luce dei compiti che ognuno ha da assolvere e del potere che le passioni esercitano su di noi? Come deve essere strutturata l’unione di anima e corpo affinché ci siano sensibilità e virtù?

In ogni caso, le obiezioni di Elisabetta lasciano traccia. Descartes è indotto ad accentuare una distinzione di principio. Le leggi universali della meccanica determinano le interazioni tra i corpi, incluse quelle tra gli spiriti; ma non si possono applicare *tout court* all’interazione tra anima e corpo. Hanno commesso un errore gli Scolastici quando hanno fatto ricorso al puro pensiero, o al pensiero unito all’immaginazione. Il senso dell’unità personale, dell’unione tra anima e corpo ci

in opposizione all’astratta oggettività della ragione. In maniera più soft lo dice anche E. Harth (1992: 74), secondo cui Elisabetta sosterebbe un’epistemologia fondata sulla soggettività alternativa alla metafisica cartesiana; le prime questioni rivolte a Descartes sarebbero il segno che Elisabetta dubita della sua validità. Cfr. Susan Broad (2009b: 23-25), che assegna al tema dei “vapori femminili” un ruolo significativo nel contesto delle obiezioni di Elisabetta a Descartes.

⁷⁹ Elisabetta a Descartes, 24 maggio 1645, TL, 2015.

proviene soltanto da una specifica idea innata, la terza nozione. Dal punto di vista logico e ontologico, è antecedente alla metafisica, alla matematica e alle scienze esatte⁸⁰. La si afferra soltanto attraverso i sensi, intesi in senso ampio, non solo come percezione esterna di oggetti, ma come consapevolezza interiore⁸¹, che ci accompagna in ogni fase della vita quotidiana. La consapevolezza di percepire l'identità nella vita preteoretica ci fa sentire soggetti di azioni e passioni. È la stessa persona quella che sente di compiere azioni giuste o sbagliate e di provare affetti. Azioni e passioni non sono indifferenti, ma entrano fin dall'origine nella percezione che abbiamo di noi stessi come soggetti morali passibili di affetti.

3. *Un peso sull'anima*

Dopo l'estate del 1643 la corrispondenza va avanti su un altro tono. Nelle poche lettere che Descartes ed Elisabetta si scambiano nell'autunno sono in discussione problemi di geometria. La discontinuità rispetto agli scambi della primavera-estate è evidente. È probabile che il carteggio disponibile sia lacunoso. Lasciamo da parte la geometria e guardiamo oltre, alla nuova fase della corrispondenza che comincia a partire dall'estate del 1644. Sono ora al centro dell'attenzione questioni relative alla salute e alla morale. La tendenza è comprensibile: Elisabetta è stata malata ed è tuttora convalescente, come fa sapere lei stessa a Descartes in una lettera andata perduta⁸².

⁸⁰ Trovo suggestiva l'interpretazione di Marion secondo cui la metafisica della *chair*, della "carne" sarebbe fondante rispetto al dualismo di *res cogitans* e *res extensa*; d'altro canto, non va dimenticato che Descartes ha sempre tenuto ferma una posizione dualistica.

⁸¹ Yandell (1997: 272).

⁸² Descartes deve aver ricevuto la lettera a Parigi, prima della sua partenza per la Bretagna, avvenuta alla fine del mese di luglio 1644. Lo si desume dalla risposta che invia da Parigi. Cfr. Descartes a Elisabetta, 8 luglio 1644, TL, 1921. Per la datazione della lettera rinvio all'istruttiva nota 1 dell'edizione.

La principessa sente con urgenza il bisogno di un rinnovato orientamento morale che la aiuti a fronteggiare le passioni.

Nella risposta dell'8 luglio, Descartes esprime il suo rammarico per le condizioni di Elisabetta. La principessa risente dei postumi di un disturbo allo stomaco di cui lo aveva messo a conoscenza nella tarda primavera del 1644, prima che egli partisse dall'Aia alla volta di Parigi. Descartes non offre interpretazioni della malattia di Elisabetta né tanto meno introduce la complessa materia della melancolia: lo farà circa un anno dopo, quando le condizioni di Elisabetta si aggraveranno. Per il momento tratta dell'influsso dell'anima sul corpo, quasi a proseguire il discorso dell'anno precedente sulla terza nozione. L'anima – dice Descartes – “ha senza dubbio molto potere sul corpo, come mostrano i grandi cambiamenti che la collera, la paura e le altre passioni provocano su di esso”⁸³. Egli cita più avanti nel testo gioia e riso, vergogna e rossore, compassione e lacrime. In tutti questi fenomeni qualcosa di psichico si manifesta immediatamente in posture ed espressioni del corpo. Se ne conclude che l'unione non si avverte soltanto sperimentandola nella vita quotidiana, ma si mostra, diventa visibile nelle passioni. Le emozioni umane vengono così ad assumere un valore teoretico particolare: consentono di indagare antiche questioni metafisiche in maniera rinnovata⁸⁴.

Descartes innesta in questo discorso una precisazione sul potere dell'anima. “Non è direttamente con la propria volontà che l'anima spinge gli spiriti in luoghi dove possono essere utili o dannosi, bensì soltanto volendo o pensando a qualche altra cosa”⁸⁵. La frase rimanda alle lettere del '43 sulla terza nozione: in quella circostanza Descartes aveva negato che il principio

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Osservo di sfuggita che comincia così un filone di indagine filosofica che giunge fino alla fenomenologia contemporanea e all'antropologia filosofica. Autori come Scheler, Plessner, Straus, Bollnow trattano le passioni e la vita emozionale come strumento per la comprensione della natura umana, e si confrontano in modo critico con Descartes.

⁸⁵ Descartes a Elisabetta, 8 luglio 1644, TL, 1921.

fisico di determinazione potesse valere per l'unione di anima e corpo; e adesso porta il discorso a un livello successivo: l'anima non può esercitare un'azione meccanica sugli spiriti, ma resta libera di volere o pensare qualcosa. Non si adducono esempi, ma il senso si intuisce dal contesto. Poniamo il caso della collera: interpretandola alla luce del nuovo chiarimento, diremo che non è l'anima a inviare gli spiriti ai muscoli grazie cui il corpo si prepara a combattere e a superare gli ostacoli. C'è una mediazione cognitiva: l'anima elabora un pensiero (in questo caso un torto subito, la violazione di un ordine equo ecc.), e quell'immagine mentale o idea innesca il movimento degli spiriti. Pensiamo a un'altra circostanza di cui ognuno ha esperienza personale. Non si può indurre il sonno a comando. Vista l'ora tarda, uno può decidere di andare a letto, ma "deve" abbandonarsi al sonno. In molte lingue moderne si usa l'espressione "cadere nel sonno" per indicare uno stato fisiologico che non è il frutto di una decisione. In questo caso, Descartes darebbe il suo assenso: l'anima non può inviare gli spiriti a stimolare le regioni del cervello preposte alla regolazione del sonno, ma è sua facoltà pensare o immaginare qualcosa che faciliti il rilassamento: per esempio, contare le pecore che entrano nel recinto. La pacifica regolarità di questa immagine mentale induce i processi fisiologici che fanno "cadere" nel sonno.

Noi cogliamo il valore teoretico di questa precisazione, ma nel contesto corrisponde più che altro a un consiglio di ordine terapeutico. Descartes incoraggia Elisabetta a nutrire fiducia e pensieri positivi, che di sicuro avranno una ricaduta benefica sulla salute. Gli esercizi fisici e la dieta che i medici hanno consigliato alla principessa vanno bene, ma di per sé non sono sufficienti. L'anima non è in grado di spingere meccanicamente gli spiriti e indurre la guarigione del corpo; ma può assumere un atteggiamento adeguato: sono i pensieri giusti, fondati sulla fiducia nella "struttura del nostro corpo", a essere un fattore di salute. Per questo conclude:

non conosco un pensiero più idoneo alla conservazione della salute di quello che consiste nella salda persuasione e ferma

credenza che l'architettura del nostro corpo va così bene che, una volta che si è sani, non ci si può facilmente ammalare, a meno che non ci si abbandoni a qualche grave eccesso, oppure se l'aria o altre cause esterne ci aggrediscono; e che, avendo una malattia, ci si può facilmente rimettere grazie alla sola forza della natura, quando si è ancora giovani⁸⁶.

Il tono è rassicurante. Elisabetta è giovane e può contare sulla semplice forza della natura; per il resto, deve pensare e volere cose positive, e aver fiducia nella "architettura del nostro corpo". Certo, siamo esposti a fattori patogeni esterni e la malattia è sempre possibile; ma se uno sente pienamente l'unione dell'anima e del corpo, se sta bene nel corpo, sarà meno soggetto a malattie. L'idea è che i buoni pensieri abbiano un influsso immediato sulla salute.

Un paio di giorni dopo, il 10 luglio 1644, appaiono ad Amsterdam i *Principia philosophiae*. Il volume contiene un'epistola dedicatoria rivolta a Elisabetta. Se si tiene conto che le *Meditazioni* erano state dedicate alla facoltà di teologia della Sorbona, la differenza si nota. Ho rievocato in precedenza l'ammirazione che Descartes prova per le qualità intellettuali e il fascino della giovane principessa, già espressa in privato⁸⁷. Nella dedica l'attestato di stima risente in qualche misura del genere encomiastico, ma non c'è alcun dubbio che sia sincero. Descartes menziona la "generosa modestia" di Elisabetta⁸⁸, la sua "bontà incomparabile, mite e maestosa insieme, ferita sì dalle continue ingiurie dell'avversa fortuna, ma giammai cancellata né spezzata"⁸⁹. La principessa incarna un ideale morale di umile generosità, che resta consapevole della fragilità umana. Attraverso di lei, Descartes comincia a intravedere il suo tardo concetto di generosità come compimento morale dell'essere umano.

⁸⁶ *Ibidem*, TL, 1921-1923.

⁸⁷ Cfr. *supra*, 50-51.

⁸⁸ Descartes, PF, O, 1707.

⁸⁹ *Ibidem*, PF, O, 1711.

L'epistola cita l'unità della virtù riallacciandosi all'ideale della saggezza stoica. Descartes la chiama "sapienza" e la reputa origine di ogni aspetto della virtù. Può esser detto sapiente colui che "abbia una volontà ferma ed efficace di far sempre retto uso della propria ragione, per quanto è in lui, e di fare tutto ciò che conosca essere la cosa migliore"⁹⁰. Le parole fanno pensare alla seconda massima del *Discorso*: in quel contesto la forza d'animo (l'*andreia/fortitudo* di Panezio e Cicerone) era concepita come disposizione ad agire in base a un principio razionale senza cedere ai dubbi. L'epistola interpreta ora la perfetta sapienza come portato di due cose: la "percezione dell'intelletto e la propensione della volontà"; e attribuisce a Elisabetta entrambe le qualità: dispone di "un'intelligenza sommamente perspicace", e si applica con "il massimo impegno nel conoscere la verità"⁹¹. Per di più, ha una naturale bontà d'animo, a dispetto delle circostanze avverse. In breve, Elisabetta sembra avere tutti i talenti e le inclinazioni convenienti per una perfetta virtù.

In realtà, Elisabetta ha di fronte una strada in salita. Di là a poco, si ammala, ovvero le sue condizioni si aggravano. La corrispondenza ricomincia a partire dalla metà del maggio 1645. Molte delle lettere di questa fase sono dedicate ai temi urgenti per lei: malattia e salute, fortuna e felicità, e altro ancora. Descartes ragiona sulle affezioni psichiche e sulla soddisfazione possibile, ma le sue lettere in risposta ai quesiti di Elisabetta non perdono di vista un fine pratico: sollecitare in lei una rinnovata consapevolezza che favorisca stati d'animo positivi⁹². Nel suo ruolo di guida spirituale, Descartes si avvale di una pluralità di strumenti: il vasto repertorio della mora-

⁹⁰ *Ibidem*, PF, O, 1709.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² La psicoterapia stoica che Descartes adotta nei confronti di Elisabetta è ben trattata da Pereboom (1994: 599-608). Su Descartes terapeuta ho tratto vantaggio dagli studi recenti di Shapiro (2019b), Belgioioso (2016), Susan Mills (2013), Sibony-Malpertu (2011) e Cipolletta (2011); tra gli studi meno recenti sono sempre validi quelli di Shapin (2000) e Riese (1966).

listica (testi classici, meditazioni, esortazioni ecc.), il sapere medico antico e moderno, la filosofia naturale. Sotto molti aspetti il suo è il primo intervento moderno di psicoterapia.

Il documento iniziale di questa fase è una lettera a Elisabetta della metà di maggio del '45. Pollot ha informato Descartes che la principessa ha sofferto per quasi un mese di una febbre continua accompagnata da tosse secca. I sintomi si sono attenuati per qualche giorno; ma la malattia è rimasta e solo più di recente ha mostrato segni di miglioramento. Descartes fa sapere alla principessa che è "l'anima più nobile e più elevata che conosca" e che per questo "debba essere anche la più felice"⁹³. Dopo le parole affettuose, entra nel merito e affronta il problema in termini di psicofisiologia. Le rivela che "la causa più comune della febbre persistente è la tristezza"⁹⁴. Forse si era reso conto l'anno precedente della tristezza patologica, quando la principessa si era rivolta a lui per disturbi allo stomaco.

Elisabetta risponde qualche giorno dopo con parole di amicizia e stima. Gli racconta che i medici non riescono a venire a capo del disturbo; e pertanto, i rimedi prescritti sono inefficaci, mentre i consigli di Descartes hanno avuto esito positivo. Non è strano che il 24 maggio la principessa lo metta al corrente della situazione e chieda il suo parere.

Sappiate, dunque, che il mio corpo è imbevuto da una gran parte delle debolezze del mio sesso, così che risente molto facilmente delle affezioni dell'anima e non ha la forza di rimettersi con essa, essendo io un temperamento soggetto alle ostruzioni e soggiornando in un clima che vi contribuisce molto; alle persone che non possono fare molto esercizio, non serve che il cuore sia oppresso molto a lungo dalla tristezza per otturare la milza e infettare il resto del corpo con i suoi vapori. Immagino che la febbre persistente e la tosse

⁹³ Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, TL, 2011.

⁹⁴ *Ibidem*, TL, 2009.

secca – che ancora non mi lascia sebbene il tepore della stagione e le passeggiate che faccio ravvivino un po' le mie forze – provengano di là. È per questo che ho acconsentito all'indicazione dei medici di bere per un mese a partire da ora le acque di Spa (che si fanno arrivare fin qui senza che si deteriorino), avendo visto, per esperienza, che spazzano via le ostruzioni. Ma non le prenderò, prima di conoscere la vostra opinione, poiché avete la bontà di volermi guarire il corpo insieme all'anima⁹⁵.

Riaffiorano motivi delineati nelle lettere del 1643. Elisabetta aveva posto la questione dei “vapori” corporei che offuscavano il ragionamento ordinato. La principessa parlava per esperienza vissuta. Ora la condizione si è aggravata, e un peso le opprime l'anima. Ha sentito il parere di parecchi medici; così riesce a essere precisa e a comunicare a Descartes una sorta di anamnesi e di diagnosi, di modo che egli possa pronunciarsi sulla terapia a base di acque che le è stata consigliata per rimuovere l'ostruzione alla milza.

Elisabetta riporta tre ragioni per il disturbo di cui soffre. In primo luogo, vive in un contesto climatico che per la milza non è salutare; in secondo luogo, è una donna, e come tale è sensibile alle affezioni dell'anima; infine, non fa molto esercizio. Deve aver meditato sui sintomi: non nomina la bile nera o atrabile, ma con ogni evidenza riconduce il disturbo al quadro fisiopatologico della melancolia. Infatti, per la cultura medica antica un'ostruzione della milza provocava melancolia, ossia un eccesso di bile nera con una tipica sintomatologia a carico dei polmoni e del cuore: febbre persistente e tosse secca, tristezza e senso di oppressione al torace. Elisabetta si sente in un labirinto e non vede via di uscita: sa che una tristezza di breve durata può infettare un corpo poco esercitato o disposto al movimento; e d'altra parte, si sente troppo debole per fare esercizio.

⁹⁵ Elisabetta a Descartes, 24 maggio 1645, TL, 2015.

Nella lettera precedente, del 18 maggio, Descartes aveva avvisato Elisabetta. Gli eventi occorsi alla sua famiglia durante quel periodo di guerra le avevano recato un danno alla salute. Ma le circostanze esterne erano tuttora sfavorevoli e una soluzione dei conflitti non era in vista, per cui non poteva confidare su risorse esterne, ma soltanto sulla sua virtù⁹⁶. D'altra parte, nella ricerca della felicità sempre meglio affidarsi a se stessi più che alle circostanze esterne.

Nella risposta del 24 maggio Elisabetta riparte da questo punto. Ormai ha appreso a non riporre la propria felicità in circostanze fortuite, per cui non potrebbe dirsi infelice se il suo casato non dovesse mai più risollevarsi. Ma il disagio resta: le sventure che capitano ai suoi cari la pongono in uno stato di ansia cronico, dal momento che avvengono con frequenza. E poi rivela:

Penso che se la mia vita vi fosse interamente nota, trovereste assai più strano che una mente sensibile come la mia si sia conservata così a lungo, tra tante traversie, in un corpo così debole, senz'altro consiglio che quello del proprio ragionamento e senz'altra consolazione che quella della propria coscienza, piuttosto che considerare <tali traversie> le cause della presente malattia⁹⁷.

Descartes ha interpretato la tristezza sullo sfondo della vita tormentata della principessa; ma più che altro avrebbe potuto porre una domanda, qualora avesse conosciuto tutte le circostanze: come ha fatto una ragazza così indifesa a conservare un qualche equilibrio mentale facendo affidamento soltanto sulle sue deboli risorse? Come ha fatto a non impazzire? Elisabetta avverte il rischio della follia, dentro e fuori di sé⁹⁸. La

⁹⁶ Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, TL, 2009. Vedremo dopo meglio il senso della virtù cartesiana come terapia.

⁹⁷ Elisabetta a Descartes, 24 maggio 1645, TL, 2015.

⁹⁸ La sorella Louise-Hollandine aveva comportamenti che andavano oltre l'eccentricità aristocratica. Foucher de Careil (1879: 12) la chiama

guerra, l'esilio, i debiti e le velleità dinastiche: tutto questo la mise a dura prova, e a un certo punto fu vicina a un tracollo. Elisabetta era cresciuta separata dalla madre e dal padre, e aveva maturato la tendenza a chiudersi in se stessa, quasi a proteggere il suo cuore ferito. La principessa Sofia aveva scritto che sua sorella Elisabetta era assai studiosa e si applicava a ogni scienza; e per tanto studio appariva distratta e goffa, cosa per cui le sorelle ridevano di lei⁹⁹. Ma possiamo leggere quelle parole giocose in un senso più profondo: Elisabetta non era distratta (soltanto) per il troppo studio; lo era per un'antica sofferenza che le aveva incrinato la presenza di spirito. Si era rifugiata nello studio, ritagliandosi uno spazio mentale di serenità, privo di corpo e di peso. Ma i rovesci famigliari ruppero quell'equilibrio e fecero emergere una condizione di melancolia. Sotto molti aspetti, il suo caso rientrava nei canoni nosografici della psicopatologia antica, su cui mi sembra opportuna a questo punto una breve digressione. Tornerà utile per capire come Descartes abbia concettualizzato la patologia di Elisabetta e delineato una "cura".

coquette, una civettuola, ma è riduttivo: il giudizio non tiene in conto il complessivo caos semi-psicotico in cui viveva. Era una ragazza con una forte inclinazione alla sensualità, dotata di un certo talento artistico e di tecnica pittorica. Aveva avuto numerose relazioni segrete, aborti, figli indesiderati e abbandonati; non mancarono ossessioni religiose, che la indussero alla conversione al cattolicesimo. Fu protagonista di fughe rocambolesche: dall'Aia scappò di notte, di fretta e furia, senza nemmeno indossare il corsetto: forse era di nuovo incinta, come alcuni insinuarono. La nipote Liselotte disse che la zia aveva dato alla luce almeno 14 bastardelli. Come Elisabetta, Louise-Hollandine divenne alla fine badessa di un monastero, ma cattolico. Non occorre grande finezza psicologica per vedere i segni di un certo disagio dell'intera personalità. Per certi versi, le due sorelle Elisabetta e Louise (quest'ultima più giovane di quattro anni) erano opposte: saturnina e bella la prima, gioviale e "diversamente" bella la seconda; in qualche modo erano complementari, così come lo sono i tratti depressivi e quelli maniacali.

⁹⁹ Cfr. *supra*, 52 n. 31.

4. Excursus: *il concetto classico di melancolia*

Un aforisma di Ippocrate centra subito il problema. “Se terrore e depressione perdurano a lungo, ciò significa melancolia”¹⁰⁰. L’accento cade qui sull’aspetto psicologico. La melancolia è uno squilibrio emotivo dovuto alla lunga esposizione a fattori tragici. È giusto quello che dirà Descartes, per il quale una persona normale forzata ad assistere di continuo a tragedie perderebbe l’equilibrio emotivo, e a lungo andare diventerebbe melancolica. La componente fisiologica ha un ruolo consistente già per Ippocrate. Nello scritto sulle epidemie egli annovera la bile nera tra le principali responsabili dei disturbi all’apparato digerente, che portano febbri, urine e feci scure, insonnia, irritabilità, agitazione e melancolia.

Aristotele e Teofrasto avevano offerto un contributo originale alla problematica. Per loro il problema risiedeva nella quantità di bile nera: se non era eccessiva, i melancolici riuscivano a condurre una vita produttiva: mettevano a frutto i loro talenti e apparivano come “persone fuori dal comune, non per una malattia, ma per loro natura”¹⁰¹. Una certa misura di melancolia era alla base dell’estro e della creatività. Tra gli esempi che confermano questa teoria, si può citare il caso del poeta Cervantes, che sublimò la sua condizione di melancolico nel “cavaliere dalla triste figura”, l’immortale Don Chisciotte. In ogni caso, la concezione aristotelica esercitò un notevole influsso nei secoli¹⁰²: non a caso, Schopenhauer ripeteva che la melancolia è il tratto del genio. Ma Aristotele e

¹⁰⁰ Ippocrate (1965: 406). Mi sono attenuto al testo nella traduzione di Vegetti, ma l’originale greco (“Ἦν φόβος ἢ δυσθυμία πολλὸν χρόνον διατελεῖ, μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτον”) ammette una lettura della “distimìa” in termini di scoramento e perdita di fiducia susseguente alla chiusura del cuore. Una tale interpretazione non è meno appropriata, ed è forse più suggestiva.

¹⁰¹ Aristotele (2002: 451).

¹⁰² Klibansky et al. (2010: 21) notano che la concezione di Aristotele e Teofrasto unifica per la prima volta la concezione medica della melancolia con quella platonica del furore.

Teofrasto avvisavano che lo squilibrio poteva essere eccessivo e portare gravi patologie: fobie, deliri, furore maniaco. Gli stoici confermavano: perfino il saggio, l'unico a essere sano e felice, rischiava di perdere il senno e la virtù per effetto della melancolia. Per questo Cicerone sentì il bisogno di precisare: la melancolia (μελαγχολία, da μέλας = nero e χολή = bile) non è soltanto "bile nera", ma una vera e propria "pazzia furiosa" (*furor*)¹⁰³. I Greci si erano espressi in modo troppo generico e riduttivo.

La medicina di età imperiale riprese il filo conduttore della melancolia come patologia, introducendo nuovi spunti. Pensiamo per prima cosa alle riflessioni sull'ideazione melanconica. Archigene di Epamea (fine I sec. d. C.) ebbe in cura pazienti che immaginavano di essere come un fragile vaso di terracotta. Torna in mente Esopo e la favola sul vaso di coccio che teme di andare in pezzi al contatto con il vaso di rame. Usiamo l'immagine in modo quasi identico quando diciamo di una persona che è un vaso di coccio tra i vasi di ferro. Ed era proprio quello che riportavano i pazienti di Archigene, ossessionati da questo vissuto che alterava in modo coatto il normale funzionamento della loro attività mentale. Non è difficile riconoscere in questo genere di ideazione il terrore di andare in pezzi. Rufo di Efeso (prima metà del II sec. d. C.) lo descrisse studiando le ossessioni che affliggevano i pazienti melanconici. Archigene e Rufo concordavano sulla paura di andare in pezzi, ma differivano quanto all'interpretazione psicopatologica. Per Archigene il disturbo dell'immaginazione era parte di un quadro depressivo in cui si manifestavano tendenze suicide, idee ossessive di natura religiosa e altre fissazioni specifiche. La melancolia era per lui uno stato iniziale di mania associata a squilibri di vario genere: alimentari, sessuali o a un'alterazione di funzioni fisiologiche¹⁰⁴. Dal canto suo, Rufo sembrava accentuare l'aspetto psicologico: "L'eccessiva

¹⁰³ Cic., *Tusc. disp.*, III 5 12.

¹⁰⁴ Klibansky et al. (2010: 44).

attività riflessiva e la tristezza provocano la melancolia”¹⁰⁵. Del quadro melancolico facevano parte il contegno riservato, ma al tempo stesso le eruzioni maniacali associate a un eccesso di *pneuma*: più che l’eccesso di bile nera, era quest’ultimo squilibrio all’origine di gonfiori e desideri smodati¹⁰⁶. Rufo poneva così in risalto il circolo vizioso tra un’eccessiva introversione e una maniacalità compensativa. La sua concezione ebbe un grande influsso sulla storia della medicina attraverso una serie di mediazioni culturali. La più antica fu quella dello stesso Galeno, che nello scritto sulla bile nera (o atrabile) e in altri scritti elogiò Rufo e la sua opera¹⁰⁷.

Per Galeno, la melancolia è un fenomeno complesso¹⁰⁸. Dal punto fisiopatologico, l’umore melancolico va distinto dalla bile nera vera e propria. Il primo è sangue scuro e fumante, ed è una sorta di “deposito del sangue, come la morchia nell’olio e la feccia nel vino”¹⁰⁹. Viene prodotto nel fegato, e

¹⁰⁵ “*Multa cogitatio et tristitia faciunt accidere melancoliam*”. Citato da Klibansky et al. (2010: 47), per il quale “questo modo di esprimersi rovescia completamente il rapporto stabilito nel *Problema XXX*, 1 tra causa ed effetto, e il tragico destino dell’uomo di genio è diventato semplicemente lo *spleen* di un dotto affaticato dal troppo lavoro.”

¹⁰⁶ Era una tesi di origine stoica. Diogene Laerzio ci fa sapere che già per gli stoici più antichi l’anima era un *pneuma* contenente calore, che rendeva possibili le funzioni vitali. Le passioni erano dovute a una modificazione del *pneuma*. Cfr. Diog. Laer, VII, 157-158.

¹⁰⁷ Galeno, *De atra bile*, OO, V, 105.

¹⁰⁸ Tra l’altro, per la filosofia la malattia melancolica ha un valore euristico: dimostra che l’anima “è schiava dei temperamenti del corpo”. Galeno, *Quod animi mores*, cit., in Galeno (1978: 975). Il tono polemico dello scritto – tipico dell’opera galenica – è rivolto in questo caso contro quelli per i quali l’anima avrebbe “una sua propria essenza”. Anch’essi devono riconoscere che quest’eventuale essenza non è autonoma, ma è connessa al corpo. In un altro scritto leggiamo che “l’anima è signoreggiata dai mali del corpo”, come “si vede chiaramente nelle malinconie, nelle freniti e nelle pazzie.” Galeno, *De naturalibus facultatibus*, in Galeno (1978: 980). In un certo senso, Galeno dava ragione *ante litteram* a Elisabetta, e legittimava le questioni che aveva rivolto a Descartes intorno al dualismo di anima e corpo.

¹⁰⁹ Galeno, *De propriis placitis*, in Galeno (2013: 213).

non nella milza, che lo attrae per purificarlo¹¹⁰. Può diventare bile nera se resta troppo a lungo nelle vene; o per qualche anomalia nella mescolanza e temperamento del sangue; o magari per qualche fattore alimentare. Una dieta a base di cibi “melancolici”, tra cui in genere alimenti molto grassi, formaggi stagionati, vino, crea l’umore melancolico, da cui provengono la bile nera e le gravi patologie croniche.

La teoria galenica classifica le patologie melancoliche in base alle tre regioni in cui ha luogo lo squilibrio patologico: il cervello, il sangue o la cavità gastrica¹¹¹. Il caso di Elisabetta sarebbe un esempio di melancolia ipocondriale, uno squilibrio patologico a carico della cavità gastrica. Galeno cita un medico famoso, Diocle di Caristo (IV sec. a. C.), e conferma la sua teoria sull’origine della patologia. Per entrambi, i pazienti melancolici accusano un’ostruzione delle vene al livello dello stomaco e non riescono ad assorbire il nutrimento; dalla stagnazione si origina la bile, che intossica il sangue e porta febbri, vomito e altro ancora. Ma come Rufo di Efeso, Galeno accentua l’aspetto psicologico: la melancolia ipocondriale insorge per il dolore morale, unito alle preoccupazioni e all’assenza di sonno. Ippocrate aveva visto bene: paura e scoramento sono il nucleo psicologico della melancolia.

Per Galeno lo squilibrio ha gradi differenti. Nei casi meno gravi egli stesso ha riportato un successo terapeutico con due semplici misure: la cura delle acque e un equilibrato regime dietetico. Ma ci sono casi in cui l’eccesso di calore nello sto-

¹¹⁰ Galeno, *De atra bile*, OO, V, 127. Cfr. il *De usu partium*, che leggo nella versione di Vegetti. Galeno (1978: 388)

¹¹¹ Galeno (2000: 61-68). Cito il *De locis affectis* dal reader curato da Radden (2000), cui si rinvia per una raccolta di testi antichi, moderni e contemporanei sulla melancolia. Radden ha estratto i testi galenici sulla melancolia dal terzo capitolo del *De locis affectis*. Per il resto, la suddivisione della melancolia in tre tipi principali fu ampiamente attestata e condivisa nel galenismo rinascimentale. Cfr. Burton (2016: 178), che menziona una ulteriore suddivisione della melancolia ipocondriale. Fu un apporto creativo di Du Laurens, che ne distinse tre generi in base all’organo della cavità gastrica affetto dalla malattia (fegato, milza o mesentero).

maco ha ripercussioni gravi, tra cui ideazione alterata con visioni di morte e annichilimento. Egli cita un caso esemplare: un paziente temeva che Atlante si stancasse di portare il mondo sulle sue spalle e lo lanciasse via; e tutti sarebbero finiti schiacciati. A uno sguardo retrospettivo, il paziente sembra aver sperimentato una paura-desiderio di annichilimento cosmico. È là il problema: l'immaginazione deformata usa come difese compensative gli eccessi comportamentali già riportati dai medici di età imperiale.

Galeno completa il quadro psicopatologico con i casi più severi, in cui la parte affetta non è tanto la cavità gastrica, ma il cervello. In questo caso la bile nera “è più cattiva e acida potenzialmente della bile gialla”¹¹², e conduce a una follia furiosa. Con grande onestà, Galeno confessa di non averne capito la ragione¹¹³. Questo è il “*furor*” di cui parla Cicerone. Ne sono un esempio Eracle e Aiace tra le figure del mito, e Raskolnikov e Smerdjakov tra i personaggi letterari di Dostoevskij.

Il galenismo recepì creativamente le dottrine del Maestro. In età medioevale trattò il “melancolico” come uno dei quattro tipi psicologici, e intravide una relazione tra i tipi e i segni zodiacali, laddove Galeno aveva usato il termine in relazione a fluidi corporei o patologie, e tutt'al più a certi aspetti fisiognomici. Del galenismo attraggono l'attenzione alcune interpretazioni di clinica. Pensiamo ad Arnaldo da Villanova (ca. 1240-1316), che interpretò la melancolia riconducendola alla disfunzione degli spiriti animali, responsabili di fenomeni come la paura, la tristezza e il mutismo; e a Juan Huarte de San Juan (1529-1588), per il quale nella melancolia patologica

¹¹² Galeno, *De naturalibus facultatibus*, in Galeno (1978: 914).

¹¹³ Galeno, *Quid animi mores corporis temperamenta sequantur*, in Galeno (1978: 974). Simo Knuuttila (2004: 96) lo commenta in modo molto efficace: “Dal punto di vista di Galeno, gli stati patologici dell'anima, come il delirio, la mania, la letargia, la epilessia e la melancolia hanno cause umorali. Le emozioni eccessive possono influenzare il sistema umorale, e i suoi cambiamenti hanno effetti sulle inclinazioni emozionali.”

la bile nera altera il temperamento del cervello¹¹⁴. Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento spicca l'opera di Du Laurens sulle malattie melancoliche¹¹⁵. Per lui "tutte le persone melancoliche hanno un'immaginazione disturbata, perché creano mille chimere fantasiose, e oggetti che non esistono: spesso hanno anche una ragione depravata"¹¹⁶. Perlomeno dai tempi di Archigene e Rufo si sapeva che una seria condizione melancolica avrebbe alterato l'immaginazione e la sfera della sessualità: si pensi a Rufo, che interpretava l'incontinenza sessuale come compensazione per la forte pulsione di morte. Du Laurens si ricollega a questa concezione della medicina antica; ma il suo concetto di "ragione depravata" vale in genere come corruzione della facoltà razionale: così nella tristezza melancolica è compromessa la facoltà logica di formulare giudizi adeguati alla realtà; e in questa accezione il concetto è rilevante per Descartes.

¹¹⁴ Ricostruiscono la questione della melancolia nel galenismo López-Muñoz et al. (2011: 43-44).

¹¹⁵ Du Laurens non è passato alla storia della medicina per la sua originalità, ma nella Francia del primo Seicento era molto noto. Era stato il primo medico alla corte di Enrico IV e da quella posizione di prestigio aveva difeso l'ortodossia galenica dagli attacchi di Vesalio. Una edizione contemporanea del suo lavoro sulla melancolia si può leggere in Du Laurens (2012).

¹¹⁶ Citato secondo Bitbol-Hespériès (2000: 237). Lo studio di questa autrice ha il merito di aver preso in esame le teorie di autori rinascimentali come Petrus Forestus e Felix Plater, che avevano studiato i disordini del giudizio e dell'immaginazione nel disturbo melancolico arrivando a conclusioni simili a quelle di Du Laurens.

III

LA TERAPIA DELLE PASSIONI

1. *Una psicoterapia stoica*

Descartes ha letto il lavoro di Du Laurens, e vi accenna in apertura delle *Meditazioni*. Menziona il caso classico degli uomini di coccio e l'equivalente moderno, l'uomo di vetro¹. Per il resto, conosceva bene Galeno e Aristotele; e si era espresso in altri luoghi sulla melancolia. Nelle *Regole* cita l'"immaginazione danneggiata" dei soggetti melancolici, che prendono fantasmi per cose vere²; e in una lettera del 1639 invita Huygens a non prendersela per le polemiche di un suo avversario, che andava compatito più che odiato: aveva saputo da un suo amico che l'avversario di Huygens era portato a passione e a polemiche eccessive in conseguenza di "un umore melancolico che lo tormenta sempre dentro." Sul finire degli anni Trenta Descartes ha ormai maturato un concetto della

¹ Descartes, MM, O, 705. L'uomo di vetro è il *licenciado* Vidriera, che appare nell'omonima novella di Cervantes. Vidriera si sente male dopo aver bevuto una pozione e crede di esser di vetro, e non di carne. La pozione gli è stata somministrata da una cortigiana di cui aveva respinto le profferte amorose. Il *licenciado* Vidriera è fragile come gli uomini con la testa di coccio, ma la sua problematica investe in maniera specifica la sfera della sessualità.

² Descartes, *Regole per la direzione dell'ingegno*, Regola XII, OP, 763.

melancolia come “una malattia piuttosto che un vizio”³. Sempre a Huygens dirà l’anno successivo, nel 1640, che l’umore melancolico non si separa da altre parti di sangue ma assume la sua qualità nella milza⁴. Quando risponde alla lettera di Elisabetta, nel maggio o giugno del 1645, ha già elaborato una nuova fisiologia e conosce la patologia melancolica.

Nella lettera del 24 maggio Elisabetta lo aveva informato che i medici speravano di risolvere l’ostruzione della milza con la terapia delle acque⁵. Lo stesso Galeno aveva seguito questa strategia terapeutica in certi casi lievi. Ma Descartes cambia le carte in tavola. Accantona per il momento milza, bile e acque, e comincia da un esperimento mentale:

una persona che avesse per altro tutti i motivi per essere serena, ma che vedesse continuamente rappresentare davanti a sé tragedie in cui tutti gli atti fossero funesti e che non considerasse altro se non oggetti di tristezza e di pietà (per quanto li sapesse finti e favolosi) capaci di spingerla continuamente alle lacrime e di turbare la sua immaginazione senza toccare il suo intelletto, io credo proprio – lo affermo – che questo soltanto basterebbe ad abituare il suo cuore a rinchiudersi e ad abbandonarsi ai sospiri⁶.

La frase è un anacoluto che imita la lingua viva. Descartes conviene che la tristezza sia una reazione emotiva quasi inevitabile di fronte alle tragedie. Una persona serena che assista in continuazione a fatti tragici sarà turbata nonostante sappia che gli eventi sono fittizi.

A seguito di ciò essendo ritardata e rallentata la circolazione

³ Descartes a Huygens, 17 dicembre 1639, TL, 1095.

⁴ Descartes a Huygens, 31 luglio 1640, TL, 1245. La tesi di Descartes è opposta a quella di Galeno, per il quale l’umore melancolico ha origine nel fegato e viene attratto dalla milza, che ha il compito di purificarlo.

⁵ Cfr. *supra*, 75-76.

⁶ Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL, 2019-2021.

del sangue, le sue parti più grossolane, attaccandosi le une alle altre, potrebbero facilmente otturare la milza, intasandola e fermandosi nei pori, mentre le parti più sottili, trattenendo la loro agitazione, potrebbero alterare il polmone e causare una tosse alla lunga molto preoccupante⁷.

L'esperienza di eventi tragici "chiude" il cuore, che si difende come può esalando sospiri per allentare la tensione. La morsa al cuore rende ragione delle patologie di cui soffre Elisabetta. La circolazione rallentata crea i residui che ostruiscono la milza e intaccano i polmoni. I disturbi agli organi interni seguono a catena da una difesa psicologica.

A complicare il modello è la memoria. Descartes aveva scritto ai tempi del trattato sull'uomo che le impressioni presenti nel cervello come tracce mnestiche sono una delle fonti dell'esperienza⁸; a Elisabetta chiarisce in un secondo tempo che esse "hanno la forza di eccitare nell'anima pensieri che non dipendono dalla sua volontà"⁹. Lo stesso vale per le passioni, ovvero pensieri accompagnati da specifiche agitazioni degli spiriti. Sotto l'influsso della memoria, l'anima "patisce" pensieri ed emozioni involontari, che l'agitazione degli spiriti tiene vivi, nonostante non siano più adeguati alle circostanze presenti, che magari non sono più così terribili come un tempo.

La fisiologia di Descartes si appoggia a Galeno e al galenismo, ma ripensa le fonti antiche alla luce della filosofia naturale. Egli ragiona in termini psicofisiologici e adotta una serie di elementi moderni: il meccanicismo, il cardiocentrismo, la teoria circolatoria. Sotto questo angolo visuale, la melancolia

⁷ Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL, 2021.

⁸ Descartes, U, OP, 463 sgg.

⁹ I pensieri derivanti "solo" da queste tracce mnestiche, unite all'agitazione degli spiriti, sono perlopiù "fantasticherie, sia che ci vengano in sogno, sia che vengano quando siamo svegli e che l'anima, senza determinarsi da sola a qualcosa, segua indifferentemente le impressioni che si trovano nel cervello." Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL, 2105.

assume l'aspetto di una condizione "passiva". Il melancolico è un paziente che non dispone di immaginazione vera e propria: questa implica l'uso attivo e libero della volontà, che si determina verso qualche pensiero immaginabile, imprimendo nuove tracce nel cervello; all'opposto, l'anima del melancolico "non si determina da sola", ed è agita e agitata dalle tracce che hanno impresso gli eventi traumatici sperimentati. La condizione "passiva", divenuta normale, si manifesta in una tipica costellazione: il sangue perde la sua normale velocità e fluidità, e il corso ordinario degli spiriti si struttura in maniera tale da ingenerare umori e pensieri tristi, che contribuiscono a "chiudere" il cuore per difesa. Si crea pertanto un circolo vizioso, in cui si rimane prigionieri in balia dei "nemici domestici"¹⁰, che dall'interno della vita mentale danneggiano la salute e impediscono di attuare le restanti potenzialità umane. Pensieri e passioni tristi susseguenti a eventi traumatici causano un'indole triste, che a sua volta peggiora le condizioni di salute. Il cattivo stato di salute del melancolico è il segno di un'anima traumatizzata, che continua a combattere contro i suoi fantasmi, e non sperimenta la libertà. Da qui uno stato di timore e di fuga nell'illusione che, al confronto con le realtà, può solo franare in pensieri e passioni tristi.

Descartes riflette sulla questione e conclude che è possibile interrompere la spirale negativa. Le sue riflessioni pongono le basi di una psicoterapia moderna che, da un lato, è imparentata con il sapere medico antico e moderno e, dall'altro, si riaggancia alla terapia stoica delle passioni. Ma vediamo nel dettaglio. Egli muove da un esperimento mentale complementare a quello precedente: immagina una persona che abbia reali e gravi problemi nella sua vita, e si sforzi di prestarvi attenzione solo per il tempo richiesto a porvi rimedio; e per il resto si occupi dei fatti che gli procurano gioia. Ebbene, questa persona giudicherà le cose in maniera più spassionata e corretta; e se, per ipotesi, si dovesse ammalare della sua stessa

¹⁰ Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL, 2019.

tristezza, potrebbe riguadagnare la salute con la giusta pratica¹¹. In questo esperimento mentale Descartes dà per scontata la disciplina dell'attenzione: guardare ai nudi problemi per il tempo dovuto a risolverli, lasciarli andare e pensare a cose gioiose. Si obietterà che il melancolico è malato, e non riesce in questo compito, ammesso che vi si voglia applicare. Sorge spontanea la domanda: come fa uno che sia smarrito nel labirinto della melancolia a uscirne? Fuor di metafora: come si può intervenire sulla tristezza melancolica?

Lasciamo per il momento da parte la natura del volere, che per Descartes è implicato in questo discorso. Su di esso serve un commento più ampio che riservo per il discorso successivo. Cominciamo da due aspetti intuitivi. Il primo è il buon uso della ragione, il secondo è l'esperienza vissuta. Se uno dispone della ragione, può usarla bene. Usarla bene in questo caso equivale a distogliere il più possibile l'immaginazione e i sensi dai "nemici domestici" ed "esaminarli, quando la prudenza ci obbliga a farlo, con il solo intelletto"¹². Ci sono qui due rimandi impliciti alla logica stoica: il primo è la dottrina dell'assenso; il secondo è la scelta di fondo (προαίρεσις) in base a cui decidiamo consapevolmente di analizzare gli oggetti mentali soltanto con l'intelletto. Diogene Laerzio ci attesta che i due concetti erano già presenti nell'insegnamento di Zenone, ma Descartes li recepisce attraverso la mediazione di Epitteto e li interpreta in questo senso: la nostra volontà può determinarsi a usare il potere di dare o negare l'assenso alle immagini mentali¹³, e decidere di esse "senza passione", ossia tenendo separati il contenuto oggettivo da quello emozionale. In questo consiste l'esercizio di vigilanza che egli raccomanda a Elisabetta¹⁴. È una meditazione dal valore cognitivo e pra-

¹¹ *Ibidem*, TL, 2021.

¹² *Ibidem*, TL, 2019.

¹³ Descartes, *Note contro un certo programma*, O, 2279, su cui cfr. Williston (1999: 38-39).

¹⁴ Descartes sta consigliando un esercizio di chiarezza mentale; non dice affatto che dovremmo *vivere* senza passioni. Anzi fu sempre critico verso

tico: osservando le cose in maniera spassionata, esse appaiono per quello che sono; e questo atto cognitivo permette di scegliere meglio, di optare per quello che si riterrà migliore.

C'è una seconda ragione che lascia ben sperare in una guarigione. L'unione di anima e corpo ha prodotto il circolo vizioso: Elisabetta ha sentito l'impatto degli eventi tragici che ha vissuto e ha chiuso il cuore per difesa; e ora una circolazione lenta crea sintomi patologici: atrabile, ideazione depressa e così via. Un disagio dell'anima si è strutturato nel corpo. Ma il circolo vizioso si può infrangere. L'esperienza che lo consente è la stessa: sentire l'unione di anima e corpo. Nel novembre del '46, un anno e mezzo dopo, Descartes illustra questa opportunità rievocando un'esperienza personale¹⁵: i medici avevano predetto che sarebbe morto giovane in conseguenza di una malattia ereditaria a carico dei polmoni; ma la malattia era scomparsa poco alla volta per la sua abitudine, in parte connaturata, che lo portava a valutare quello che le situazioni potevano offrire di gradevole. Descartes ha sperimentato l'efficacia di un atteggiamento positivo e sa che il progrediente sulla via della virtù può realizzare una condizione di piena soddisfazione grazie soltanto alle sue risorse; ma un corretto atteggiamento della mente è indispensabile.

Intendiamo allora la risposta che offre alla richiesta di un parere sull'idroterapia. In base al principio dell'unione, una qualsiasi cura del corpo recherà vantaggio all'anima; senza

quello stoicismo delle origini che opponeva le passioni al *logos*. L'ideale di rigida austerità proclamato da Zenone e dai primi stoici gli sembrava tutt'al più adatto a soggetti melancolici o senza corpo. Cfr. Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, TL, 2071. Sulla scia di Cassirer, Lomonaco (2009: 11-12) trova in Descartes il rifiuto dell'apatia stoica e il "riconoscimento delle passioni e della organizzazione psicofisica da analizzare e ordinare per l'azione". Sul senso degli esercizi cfr. il saggio di Grandone (2024), che li interpreta alla luce del dibattito contemporaneo sulle tecnologie del sé e delle antropotecniche.

¹⁵ Descartes a Elisabetta, novembre 1646, TL, 2317. Approfondisco la questione della circolarità negativa e di quella positiva più avanti. Cfr. *infra*, 124-125.

dubbio, la cura delle acque sarà di giovamento. Ma per la cura radicale della melancolia occorre qualcosa che lavori in maniera più approfondita sulla dimensione cognitiva: come prima cosa, occorre svuotare la mente dai pensieri tristi e faticosi, ivi incluse le nozioni tratte dalle scienze e dalla metafisica. Già nelle prime lettere della corrispondenza Descartes aveva lasciato intendere tra le righe una sua impressione: Elisabetta investiva troppe energie in sottili questioni metafisiche affaticando la mente. Per un melancolico, ancorché dotato, questo non va bene. Descartes le consiglia “di imitare coloro che, guardando la vegetazione di un bosco, i colori di un fiore, il volo di un uccello e cose che non richiedono alcuna attenzione, si persuadono che non pensano a niente”¹⁶. È sorprendente: il filosofo del *horror vacui* raccomanda di fare esperienza del vuoto, di svuotare la mente contemplando la natura. Sono tre semplici esercizi meditativi: come mai grazie a essi si può sperare di ripristinare la “perfetta salute che è il fondamento di tutti gli altri beni che si possono avere in questa vita”?

Occorre tener presenti due motivi che erano emersi nelle lettere del '43. Descartes aveva espresso ammirazione per le fattezze e per le qualità intellettuali di Elisabetta: vedeva in lei una sorta di angelo che parlava di cose umane. Era una concessione a un topos della letteratura galante europea e una percezione subliminale: a un uomo sanguigno come lui la principessa doveva apparire in qualche modo eterea e rarefatta. Il che è confermato da un secondo elemento, la risposta di Descartes alla questione di Elisabetta intorno al contatto tra una sostanza intangibile e una tangibile. Per lui la pesantezza è connaturata al corpo, che è materia estesa sottoposta alla gravità; per questo aveva criticato l'idea secondo cui la pesantezza sarebbe posta nella mente di Dio come qualità reale che determina i corpi a tendere verso il centro della Terra. Era stato un errore pensare che una sostanza intan-

¹⁶ Descartes a Elisabetta, maggio o giugno 1645, TL, 2021.

gibile potesse determinare una sostanza tangibile così come due corpi estesi si determinano in modo reciproco quando entrano in collisione. In quel contesto, la risposta di Descartes era stata perlomeno sfuggente dato che non descriveva in concreto come avvenisse il contatto; e tutt'al più, denunciava la questione come mal posta. Nel contesto del discorso sulla melancolia di Elisabetta invece è rivelativa: sembra suggerire che la principessa fraintende la questione per una *sua* tendenza all'astrazione. Non è un errore metodologico; è lei così: una creatura tanto splendida quanto priva di peso. Si butta a capofitto nelle questioni metafisiche e non sperimenta di avere un corpo. È la sua follia melancolica.

In questa luce occorre leggere, a mio avviso, gli esercizi meditativi. La meditazione sulla natura è una via per sperimentare l'unione dell'anima e del corpo. Quell'esercizio di guardare i colori di un fiore non è una perdita di tempo: è un esercizio di immedesimazione, con il quale si svuota la mente poggiando l'attenzione su un oggetto esterno adeguato e riposante, e si diventa uno con quell'oggetto, al di qua di ogni elucubrazione intellettuale. Si obietterà: ma Descartes non aveva proclamato che l'unica via è la vigilanza sulle attività mentali? Certo, ma le due cose vanno di pari passo. Più si sente l'unione dell'anima e del corpo, e più cresce il potere del giudizio, che riconosce le illusioni e le separa dagli oggetti reali. Il concetto di peso unifica le due cose: serve imparare a sentire pienamente il peso del corpo e a soppesare le proprie immagini mentali.

2. Il lato positivo delle cose

Data la stretta unione di anima e corpo, gli eventi del mondo possono avere un forte impatto sul cervello, che ne altera le funzioni. È il caso dei melancolici: hanno subito un trauma che ha lasciato tracce nella memoria; e quando percepiscono elementi che riattivano quelle tracce, reagiscono con emozioni forti, che preparano il corpo a difendersi

contro i mali realmente patiti in un tempo remoto. Siccome l'anima è determinata dalle tracce mnestiche a riproporre antichi pattern di comportamento, tende ad assumere un atteggiamento passivo. A queste condizioni va perduta, almeno in parte, la libertà dell'intelletto: il melancolico è meno capace di assumere un altro punto di vista e individuare aspetti favorevoli in quello che accade; la sua facoltà di dare assenso a un oggetto mentale, o negarla sembra ridotta. Senza che egli se ne accorga, pure lo spazio delle esperienze possibili per lui si è ristretto.

Nelle lettere della prima estate 1645 Descartes dà a Elisabetta alcune indicazioni. Quando un evento negativo scatena passioni che ci turbano, meglio non reagire subito, meglio lasciar calmare il sangue e la mente. Questo ci permette

di distogliere la propria attenzione dai mali che si erano immaginati. Non ci sono, infatti, avvenimenti così funesti, né così assolutamente negativi secondo il giudizio della gente comune, che una persona di spirito non possa invece considerare sotto un aspetto per il quale appaiono favorevoli¹⁷.

Descartes consiglia di non prestare credito immediato all'immagine con cui si mostra un male. Distogliere l'attenzione è un metodo di igiene mentale che spezza il circolo vizioso creato dalle tracce mnestiche. Il melancolico grave non ci riesce e resta vittima dei "nemici domestici". Ma chi è in grado di controllare, almeno in parte, l'intelletto troverà beneficio nel semplice accorgimento di prendere tempo e non reagire impulsivamente agli eventi; a mente fredda, potrà dare o sottrarre l'assenso a una determinata immagine dopo averla ponderata. Questa semplice pratica di buon senso ha vantaggi immediati: distoglie l'attenzione dai mali immaginari, rafforza il potere della ragione, che si esercita a dare l'assenso, e facilita la visione delle cose a partire dal loro centro, e non

¹⁷ Descartes a Elisabetta, giugno 1645, TL, 2031.

da un distorto punto di vista. Oltretutto, l'esercizio mentale reca salute. Il buon uso della ragione esige un minimo di atteggiamento critico, ma a sua volta favorisce la tranquillità della mente, che non è più soltanto agita dalle circostanze, e può sperimentare uno spazio di libertà. Una mente calma e libera si rafforza nel suo potere: vedere il lato positivo delle cose e progettare un intervento attivo, per quanto possibile, sui problemi aperti. Una mente non calma non perde soltanto il buon uso della ragione, perde la possibilità di praticare nuove soluzioni.

Ecco un esempio di come siano possibili interpretazioni favorevoli di eventi funesti. Descartes cita il caso della stessa Elisabetta:

E Vostra Altezza può trarre questa consolazione generale dalle sventure della fortuna, e cioè che esse hanno forse molto contribuito a far sì che coltivasse la propria mente fino al punto in cui è arrivata: è, questo, un bene che Ella deve stimare più di un impero. La grande prosperità spesso abbaglia e inebria in maniera tale che è piuttosto essa a possedere coloro che ne dispongono che non questi ultimi a possederla; e benché questo non accada alle menti come la vostra, <la condizione di grande prosperità> offre sempre minori occasioni di esercitarsi di quanto non facciano le avversità. E io credo che, poiché non vi è alcun bene al mondo, eccetto il buon senso, che si possa chiamare in modo assoluto bene, così non vi è neppure alcun male, da cui non si possa trarre qualche vantaggio, se si possiede del buon senso¹⁸.

Il brano è la variante secolarizzata di un tema agostiniano e tomistico, il concetto della "*felix culpa*". Si riferisce al peccato di Adamo, che ha sì condannato il genere umano, ma ha reso possibile la redenzione attraverso il sacrificio di Cristo. Descartes conosce il pensiero di Agostino e Tommaso, e ha

¹⁸ *Ibidem*.

presente lo sfondo religioso da cui proviene l'idea della *felix culpa*. La usa però in un contesto aderente al senso comune, che si conserva nell'espressione "solo chi cade può rialzarsi". Elisabetta è caduta in malattia, ma non deve abbattersi: la condizione melanconica l'ha portata nella situazione di voler coltivare se stessa; e può tornare in salute usando bene la propria mente, ossia *conoscendo* la propria fragilità ed esercitandosi sull'attività della mente.

Il testo suggerisce qualcosa sulle circostanze della fortuna, e merita attenzione. A mio avviso, è il nucleo su cui si svilupperanno le riflessioni su due coppie di concetti: vita fortunata e vita beata (*heureusité-beatitudo*)¹⁹, e orgoglio e generosità. Descartes sostiene che la fortuna prospera illude: chi è abituato a circostanze fortunate crede che gli siano dovute e siano sotto il suo controllo; è piuttosto il contrario: le circostanze esterne controllano i fortunati e li sorprendono impreparati quando accadono eventi avversi²⁰. Nelle *Passioni* dirà che i fortunati non solo si inorgogliscono per beni momentanei di cui non dispongono effettivamente, ma che trascurano di esercitarsi per perseguire il vero bene. Il progrediente nella filosofia deve allora compiere una scelta di fondo, come aveva insegnato Epitteto: rinunciare all'illusione di controllare i beni esterni (poteri, onori, ricchezze) e risolversi a lavorare su di sé, su quello di cui dispone: giudizi, tendenze o impulsi attivi e desideri. Sulla scia di questa saggezza stoica, Descartes conforta Elisabetta: chi è caduto può rialzarsi e riacquistare la salute; inoltre, può progredire nel percorso della vita, realizzando un bene molto più durevole di quello di cui gode per un breve periodo chi si illude di controllare cose che non sono in suo potere.

¹⁹ Cfr. *infra*, 99-101.

²⁰ Già in una lettera scritta sul fine degli anni Trenta si può leggere questa idea: "coloro che sono nati grandi e fortunati hanno più occasioni d'ingannarsi, e si vede anche che di solito sono loro a sopportare con maggiore impazienza i colpi avversi della fortuna." Cfr. Descartes a Renieri per Pollot, aprile o maggio 1638, TL, 649.

La risposta di Elisabetta è del 22 giugno. La principessa esordisce con un notevole riconoscimento per Descartes. Il filosofo le dona insegnamenti di vita, la libera dalla melancolia e dai pensieri opprimenti, la rende felice e desiderosa di seguire i suoi insegnamenti. Quanto a questi ultimi, Elisabetta confessa però che ha provato l'esercizio stoico, ma senza successo. Non è riuscita a separare da un'immagine mentale la sua valutazione passionale (se gradevole, sgradevole, disgustosa ecc.), per cui i suoi giudizi non sono spassionati. Queste difficoltà sono imputabili in parte alle circostanze esterne: sarebbe venuta meno rispetto al suo dovere se avesse operato questa distinzione²¹. Non è un alibi: la principessa non nasconde i propri limiti. In linea di principio, il compito di formulare giudizi spassionati le sembra possibile; ma al momento della pratica non ce la fa. Quando accade un evento funesto, entra in un grave stato di ansia e confusione, e le occorrono mesi per tornare padrona di se stessa. Altri eventi accadono nel frattempo, e si crea così un circolo vizioso da cui non esce. Elisabetta riconosce di avere una volontà troppo debole: si deve sforzare per fissare oggetti gradevoli per la mente, e "il minimo ozio la fa ricadere sui motivi che ha di addolorarsi"²².

Nella chiusa della lettera Elisabetta accenna ai *progre-dientes* dello stoicismo. Ammette di essere "soltanto un po' assennata", condizione che però qui viene vista nella sua problematicità: chi non è assennato, il non-filosofo di Epiteto, trae piaceri ordinari dallo scambio sociale, mentre il

²¹ Elisabetta sta alludendo al ruolo pubblico che svolgeva presso la Corte in esilio di sua madre Elisabetta. Ancorché carica di debiti, la madre era pur sempre una Stuart, per di più vedova dell'elettore Palatino, il principe tedesco più influente. In quegli anni la piccola Corte della regina di Boemia in esilio era un centro di trame e disegni politici ambiziosi: la regina si riprometteva di influire sulla situazione inglese e su quella continentale. In assenza della madre, Elisabetta era la sua vicaria in qualità di figlia maggiore. La regina madre era perfettamente a suo agio con i rituali di Corte, mentre Elisabetta – una ragazza studiosa, seria e riservata – ne aveva sempre sofferto.

²² Elisabetta a Descartes, 22 giugno 1645, TL, 2035.

saggio perfetto, come Descartes, riesce a usare tutto quello che rientra nell'esperienza come materiale su cui lavorare; e così improntando sull'ordine della mente la condotta di vita, riesce a guarire dalle malattie. Elisabetta sente tutto il peso dell'esercizio: prova a controllare la mente, ma non ci riesce. Non nasconde il timore di essere in una situazione esposta, a metà di un guado, e di regredire in una condizione di grave melancolia patologica. Infine, fa sapere a Descartes che proverebbe grande gioia nell'andare in visita a Egmond (circa 100 km dall'Aia), ma "la maledizione del mio sesso" glielo impedisce. Elisabetta è in labirinto e non vede l'uscita. Come molti melancolici, è ricca di talenti: compone poesie e risolve problemi complessi di geometria, parla numerose lingue straniere e mette in difficoltà lo stesso Descartes su questioni di metafisica, ma – in tutti i sensi – mette in scena drammi antichi, ha ideazione di morte, e fatica a mantenere l'attenzione e la vigilanza mentale.

Descartes la stima. Desidera "vederla felice e contenta quanto merita"²³. Gli è chiaro a quel punto che la tristezza le ha chiuso il cuore e la circolazione sanguigna rallentata provoca danni alla salute. I depositi di sangue e le ostruzioni nella milza e nei polmoni causano i dolori addominali, la tosse secca, lo stato di ansietà e la disorganizzazione del comportamento. Cosa può fare per lei? La risposta gli proviene dall'idea dell'unione: se la salute è stata compromessa dalle condizioni morali, sarà un ordine più chiaro dell'anima a migliorare lo stato fisico. Egli si appella ai mezzi "che la filosofia ci insegna per raggiungere quella somma felicità che le anime volgari attendono invano dalla sorte, e che non possiamo avere che da noi stessi"²⁴. Elisabetta farà la cura delle acque, ma Descartes la guiderà a realizzare quel sommo bene da cui proviene la massima soddisfazione possibile per un essere umano.

²³ Descartes a Elisabetta, 21 luglio 1645, TL, 2051.

²⁴ *Ibidem*.

3. La passione del bene

Descartes propone a Elisabetta la lettura comune di un testo base, il *De vita beata* di Seneca. Elisabetta accetta, ma alla prima occasione fa capire che non lo apprezza: lo scritto ha “scarsa connessione e ordine”²⁵, e lo stile non aspira tanto a educare il giudizio dei giovani, quanto a conquistarne l’ammirazione con frasi a effetto. Tutt’al più ha “trovato tante belle frasi e sentenze ben costruite in grado di fornirmi materia per una piacevole meditazione, ma non di istruirmi su ciò di cui tratta, perché sono prive di metodo e l’autore non segue nemmeno quello che si era proposto”²⁶. Dal canto suo, Descartes è più bonario con Seneca, almeno nelle intenzioni. Racconta di aver provato a pensare con lui, in modo da ricostruirne il concetto di beatitudine e di sommo bene. Ma alla fine ha dovuto riconoscere che “non sempre Seneca è abbastanza rigoroso nell’espressione del suo pensiero”²⁷, e che sulla questione del sommo bene non ha neppure “chiaramente inteso quel che voleva dire”. Seneca parla a ruota libera della beatitudine usando espressioni suggestive, ma non definisce quello che rende la vita felice. Questo occorre mettere a fuoco.

Nella lettera del 21 luglio '45 Descartes aveva parlato di *souveraine félicité*; e nel mese successivo ritorna sul sommo bene il 4 e il 18 agosto. Cominciamo liberamente da quest’ultima lettera, successiva in senso cronologico. Essa si incrocia con la lettera di Elisabetta del giorno 16 in risposta a quella del 4, per cui non tiene conto delle obiezioni sollevate dalla principessa intorno al rapporto tra malattia e virtù; e tra le altre cose, abbozza un quadro di insieme che chiarisce la lettera scritta un paio di settimane prima.

Descartes esamina le tre principali interpretazioni del sommo bene avanzate dai filosofi antichi, ossia da Zenone,

²⁵ Elisabetta a Descartes, agosto 1645, TL, 2073.

²⁶ Elisabetta a Descartes, 16 agosto 1645, TL, 2063.

²⁷ Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, TL, 2067.

Epicuro e Aristotele. Lascia da parte la concezione aristotelica quale insieme di tutte le perfezioni che rientrano nella natura umana, e guarda al sommo bene nella prospettiva dell'individuo, come avevano fatto Zenone ed Epicuro. Da Zenone ricava l'idea che il sommo bene sia la virtù: in effetti, è l'unico bene che "dipende interamente dal nostro libero arbitrio"²⁸. Si noti che Descartes aggancia la virtù stoica alla sua metafisica; e in questa chiave di lettura interpreta Epitteto, specie l'ideale della *proairesis* e della autarchia del saggio. È peculiare del suo neo-stoicismo la fusione tra una metafisica dualistica platonico-cristiana e un'etica che concepisce la virtù in maniera unitaria, come quella stoica. Descartes respinge però l'ascetismo della virtù del primo stoicismo, come si è detto²⁹. Deve rimanere aperto se ne abbia compreso il senso paradossale; fatto sta che la sua critica allo stoicismo delle origini come filosofia per melancolici distaccati dalla vita corporea è del tutto coerente con la terza nozione primitiva: siccome abbiamo la consapevolezza immediata dell'unità dell'anima e del corpo, un distacco dalla vita corporea sarebbe inconcepibile. In questo senso, a mio avviso, va letta la riabilitazione di Epicuro. Come Seneca, Descartes è del parere che la dottrina del piacere sia stata fraintesa: per Epicuro la beatitudine è una specie di piacere, un appagamento dell'animo, e non una voluttà dei sensi.

Descartes recepisce l'idea. A suo parere, la conoscenza del sommo bene in certi casi aiuta a compiere le azioni appropriate, ma non basta: infatti non procura alcun senso di beatitudine se non si accompagna al piacere. Per la filosofia morale il compito sta giusto in questo: tracciare l'ambito di una condizione virtuosa che produca piacere e appagamento. Ed ecco come organizza i concetti. "La beatitudine consiste solo nell'appagamento dell'animo"³⁰, in una tonalità emotiva

²⁸ *Ibidem*, TL, 2071.

²⁹ Cfr. *supra*, 89 n. 14.

³⁰ Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, TL, 2071.

elevata (*contentement ou satisfaction d'esprit*) che segue dalla consapevolezza di possedere il sommo bene, la virtù³¹. Lo stato di soddisfazione è come il premio che ci motiva a centrare il bersaglio del fine morale. Nella pratica, se uno persegue il sommo bene, persegue al tempo stesso la felicità (o beatitudine): i due concetti si equivalgono, e sono entrambi il fine del nostro agire. Ma in linea di principio il sommo bene è la virtù, che rende solido e durevole l'appagamento: essa ci guida ad "avere una volontà ferma e costante di mettere in atto tutto ciò che giudichiamo essere il meglio, e impiegare tutta la forza del nostro intelletto a ben giudicare"³². Nella chiusa della lettera del 18 agosto troviamo una concezione della virtù come *fortitudo* e *prudencia*, che rimanda a quanto Descartes aveva scritto nella lettera del giorno 4.

Esaminiamo ora questo documento. Descartes approfondisce il concetto di virtù riformulando le regole della morale *par provision* elaborata ai tempi del *Discorso*. Egli dissimula le sue fonti, ma non si fa fatica a risalire a Epitteto, che è alla base della distinzione tra buona sorte (*heur*) e beatitudine (*béatitude*). Il vivere *heureusement*, è uno stato transitorio e relativo. Beni come gli onori, le ricchezze, la salute ecc. sono grandezze variabili: possono aumentare e diminuire. Se aumentano, uno avrà avuto buona sorte, sarà stato fortunato. Uno che abbia molti beni esterni disponibili vive *heureusement*, ma il compiacimento dura fintanto che la sorte è favorevole³³. In verità, quelli fortunati si illudono credendo di esercitare un controllo sui beni di fortuna; e quando le circostanze diventano avverse, possono perdere i beni e la loro *heureusité*.

³¹ *Ibidem*, TL, 2069.

³² *Ibidem*, TL, 2071.

³³ Questo potrebbe essere il caso di Cicerone, che ammirava la virtù stoica senza per questo rinunciare ai beni esterni. Egli era convinto che di due saggi virtuosi, uno con molti beni e uno senza beni, fosse senz'altro più felice il primo; in modo coerente, confessò al fratello (*Ad Quintum fratrem*, 15 giugno del 58 a. C.) tutte le proprie afflizioni per la perdita dei beni e del prestigio, successiva all'esilio.

Invece la virtù è in nostro potere. Essa apporta uno stato di appagamento (*contentment*), una condizione di pienezza dell'essere. Descartes parla di "animo perfettamente contento e soddisfatto"³⁴; ed è questo il senso dato a quel *vivere beate* che Seneca sfiora in modo vago. È una condizione da spiriti saggi; non è indispensabile che siano fortunati. Un saggio può avere pochi beni esterni, e lo si può chiamare meno fortunato rispetto a uno che goda di grandi e numerosi beni. Ma egli può senz'altro conquistare quel sommo bene, la virtù, che lo rende moralmente degno e soddisfatto, a prescindere dalla condizione economica. Descartes ne è convinto: "i più poveri e maltrattati dalla fortuna e dalla natura possono essere del tutto felici e soddisfatti, sebbene non godano di altrettanti beni"³⁵; e illustra la sua tesi con un'immagine: un piccolo vaso che contenga poco liquido è pieno quanto uno grande. Ai fini della beatitudine il possesso di beni materiali, maggiore o minore, è quasi indifferente, mentre il retto e costante uso della ragione è indispensabile. Esso apporta numerosi vantaggi: si conosce il sommo bene e si sa come esercitarlo; si vive *en béatitude* accogliendo e agevolando i piaceri leciti ed eliminando i desideri superflui, ovvero quelli che si accompagnano a irrequietezza e tristezza. In ultima analisi, i fortunati si rallegnano per la buona sorte e la quantità di beni disponibili; ma nessun bene esterno può produrre quella "*satisfaction*" che si origina dall'adesione intima al bene più grande condiviso dal genere umano, cioè la ragione. Descartes vuole dire che il bene morale non si accresce e non diminuisce come i beni economici; e in questo si può dire che abbia qualcosa di assoluto.

Il che non esclude che ci sia un cammino verso la virtù. Non a caso, gli stoici avevano individuato la figura dei *pro-gredientes*. Nella lettera del 4 agosto Descartes traccia alcune linee guida per quelli che seguono la via stoica, riadattando

³⁴ Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2057-2059.

³⁵ *Ibidem*.

quanto aveva scritto nel *Discorso sul metodo* (1637). Nella terza parte dell'opera aveva elaborato "tre o quattro massime" grazie a cui evitare l'irrisolutezza³⁶, ritenuta già a quel tempo come una condizione di stallo e ansietà, del tutto opposta alla virtù. Ora le riduce a tre e riformula quasi per intero la prima, mentre lascia quasi inalterate la seconda e la terza.

La prima regola raccomanda a ognuno "di servirsi della sua mente, al meglio delle sue possibilità, per conoscere quel che deve e non deve fare in ogni circostanza della vita"³⁷. Si enfatizza qui l'impegno e lo sforzo individuale di determinare con la ragione le cose da perseguire e da rifuggire. Per l'etica classica è il dominio della prudenza; e infatti nella prefazione del 1647 all'edizione francese dei *Principi* si menziona in modo esplicito l'"uso della prudenza nel condurre se stessi"³⁸. Nella prima massima risuona il *De officiis* di Cicerone, testo in cui la prudenza è la fonte primaria della virtù, fondata sulla *ratio probabilis*, su giudizi motivati che fanno seguito a un processo di investigazione e scoperta della verità³⁹.

La seconda regola si rifa alla *fortitudo* stoica. Essa consiste nell'assumere "un fermo e costante proposito di applicare tutto ciò che la ragione gli consiglia, senza lasciarsi distrarre dalle sue passioni o dai suoi appetiti"⁴⁰. Se la prima regola raccomanda l'uso prudente della ragione, la seconda sollecita alla costanza nella sua applicazione. Non è affatto scontato, tenendo conto che passioni e appetiti possono creare incertezze. La risolutezza nell'applicare i dettami della ragione è decisiva:

È proprio la fermezza di questo proposito, che credo debba essere identificata con la virtù, sebbene non mi risulti che qualcuno l'abbia mai definita così; essa è stata invece suddi-

³⁶ Descartes, DM, O, 49.

³⁷ Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2059.

³⁸ Descartes, PPF, O, 2221.

³⁹ Cic., *De off.*, I 5, 15; I 43, 153; III 17, 71.

⁴⁰ Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2059.

visa in più specie, definite in vari modi, a causa dei diversi oggetti cui si estende⁴¹.

Il testo è breve e chiaro, ma sono opportune alcune precisazioni. Colpisce subito che Descartes prenda le distanze da Aristotele e dall'etica *delle* virtù. Com'è noto, per Aristotele le virtù etiche sono correlate a un dominio specifico, per cui – poniamo – il coraggio si matura sul terreno di battaglia, e per estensione alla vita civile. Invece gli stoici avevano posto in risalto l'unità della virtù e l'atteggiamento costante come caratteristiche del saggio. Seneca menziona le due nozioni in numerose occasioni, tra l'altro nel testo che Elisabetta e Descartes stanno leggendo e commentando. Lo stesso Descartes si appropriava di esse, sebbene dichiarò di non conoscere concezioni della virtù in termini di *fortitudo*. A ogni modo, per lui la condizione virtuosa è unitaria, e la fermezza d'animo ne è parte costitutiva. Di fronte alle passioni il saggio resta vigile, e non si lascia abbattere dalle ingiustizie né lusingare da facili piaceri.

Il modo in cui Descartes accentua la risolutezza nella *fortitudo* fa di nuovo pensare al *De officiis* di Panezio e Cicerone. La loro accezione della *andreia/fortitudo* ha un tono virile e militante: è la forza d'animo di chi resiste alle circostanze sfavorevoli perseverando nelle proprie decisioni, una volta intraprese. Nel *Discorso* Descartes si era espresso sulla stessa linea. È nota l'immagine del viaggiatore che abbia perso la direzione giusta: dovrà scegliere la direzione più probabile e procedere con animo fermo in linea retta. Agendo in questo modo, uscirà da uno stato di irresolutezza; eviterà di vagare, e approderà dove l'avrà condotto il suo giudizio migliore. Ebbene, nella lettera del 4 agosto Descartes sostiene più o meno la stessa tesi: pretende che la fermezza “debba essere identificata con la virtù”. È una frase a effetto, e va contestualizzata: una fermezza senza giudizio sarebbe propria di un

⁴¹ *Ibidem*.

testardo, mentre per la virtù serve una valutazione ponderata: è la *ratio probabilis* di Cicerone, che rientra nella sfera della prudenza, di cui si parla nella prima massima.

Prudenza e forza d'animo sono inseparabili in questo discorso. Tuttavia, il modo in cui la frase dà risalto alla fermezza rivela in controluce che l'irrisolutezza è l'ostacolo da superare sulla via della virtù. Molto prima di comporre il *Discorso*, Descartes aveva scritto a Mersenne che l'irrisolutezza di Ferrier, un uomo altrimenti senza difetti, gli "impedisce di realizzare ciò che intraprende"; e di qui proviene la sua cattiva sorte⁴². A testimonianza della continuità di riflessioni sul punto, si può citare l'art. 170 delle *Passioni*: vi si afferma che l'irrisolutezza "è molto cattiva" giacché trattiene l'anima "come in bilico fra molte azioni", ed è la ragione per cui "non ne compie nessuna"⁴³. Letti insieme, questi brani ci dicono che per Descartes è indispensabile uscire dall'irrisolutezza, quale stato di indecisione e timore in cui non si agisce. La moralità inizia con l'azione, e diventa eccellente con l'azione ponderata e costante che supera ogni dubbio con i giudizi.

Infine, Descartes offre a Elisabetta un'ultima regola ispirata allo stoicismo.

La terza è che, mentre si comporta così, consideri per quanto può, secondo ragione, che tutti i beni che non possiede sono completamente al di là del suo potere, e, in questo modo si abitui a non desiderarli⁴⁴.

Descartes sta variando la *proairesis* di Epitteto, la scelta di fondo, in base a cui riteniamo indifferente tutto quello che non appartiene alla nostra natura. Questo atteggiamento rafforza l'abitudine a non desiderare quanto non sia in nostro

⁴² Descartes a Mersenne, 18 marzo 1630, TL 135.

⁴³ Descartes, P, O, 670.

⁴⁴ Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2059.

potere⁴⁵. Ebbene, in nostro potere non sono le ricchezze o la buona sorte, ma i giudizi, che vanno allora formulati con cura e messi in pratica con risolutezza, specie nelle circostanze avverse. Come Epitteto, Descartes assume che il desiderio sia una specie di giudizio, e che sia in nostro potere. Nella terza massima Descartes lo ribadisce: la scelta di fondo disciplina il giudizio e i desideri. Lo stoico moderno, come quello antico, non rinuncia ad agire. Anzi: vuole combattere con le circostanze. Ma insiste sul fatto che occorre l'abito mentale corretto. Quando ci abituiamo a volgere lo sguardo dai beni esterni al modo in cui formuliamo i giudizi, i desideri di beni indifferenti appariranno vani e non degni di essere perseguiti. Questa disciplina logica ha una portata morale: tutela dalle passioni tristi.

Infatti, nulla quanto il desiderio e il rimpianto, o il pentimento, possono impedirci di essere contenti, ma se facciamo sempre tutto ciò che ci detta la nostra ragione, non avremo mai nessun motivo di pentirci, anche se gli avvenimenti ci facessero constatare in seguito, che ci siamo sbagliati, perché non sarebbe colpa nostra⁴⁶.

Nel contesto sono nominati prima di tutto i desideri. Vale per quelli non disciplinati, quelli impossibili, come diremmo nel linguaggio corrente, che sono destinati a essere frustrati. Essi sono assimilabili a due altre passioni tristi come il rimpianto e il pentimento. Nelle *Passioni* rimpianto, pentimento e rimorso sono le tre forme principali della tristezza, che danno tormento alla vita come se fossero delle Erinni. Si delinea in queste poche righe l'opposizione tra virtù e tristezza: sulla scia di Epitteto, Descartes assicura che la scelta di fondo va nella direzione opposta alla tristezza. Essa non crea mai occasione

⁴⁵ Cfr. l'art. CXLIV delle *Passioni*, di cui parlo più avanti, alle pp. 153 e 129.

⁴⁶ Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2059.

di pentimento: ci dà la sicurezza di avere optato per quello che era in nostro potere e di averci creduto fino in fondo, salvo che un giudizio successivo più accurato ci abbia indotto a rivedere il giudizio precedente. Se gli avvenimenti dovessero smentirci, non ci sarebbe di che turbarsi: avremo pur sempre seguito il giudizio che ci appariva più adeguato.

Per il resto, occorre vedere che “le malattie e le sfortune non sono meno naturali per l’uomo della prosperità e della salute”⁴⁷. Descartes riconosce che l’alternanza delle fasi di vita segue un suo corso, che non è in nostro potere; e come Epitteto, invita a rinunciare all’illusione del controllo. Malattie e sfortune non ostacolano realmente la felicità: è questa la lezione che ricava da Epitteto e sottopone all’attenzione di Elisabetta. Il problema è la tristezza, ovvero sono le passioni tristi e i desideri non soddisfatti⁴⁸. Nelle *Passioni* virtù e tristezza sono opposte: se c’è l’una, non ci può essere l’altra. Ma già in questa densa lettera la virtù è tratteggiata come una condizione di coerenza e pienezza interiore alternativa alla tristezza, dal momento che rende superflui i desideri impossibili e i sentimenti parassitari da cui quest’ultima si origina. Se uno sa di aver fatto un buon uso della ragione e di aver perseguito con costanza quanto la ragione gli dettava sulla base del miglior giudizio possibile in una determinata circostanza, non avrà alcuna occasione di rimpianto o pentimento, e insomma non sarà insoddisfatto.

⁴⁷ *Ibidem*. Il testo riecheggia Epitteto, per il quale non possiamo considerare, poniamo, che un figlio resti in vita a ogni costo: non è in nostro potere. Epitteto, *Manuale*, 14, I, e *Diatriba*, IV, I, 62-87. Descartes aveva perso la sua unica figlia Francine quando quest’ultima aveva soltanto cinque anni; e di sicuro avrà tratto conforto dal testo di Epitteto.

⁴⁸ “Non tutti i desideri sono incompatibili con la beatitudine, ma solo quelli che sono accompagnati dall’impazienza e dalla tristezza.” Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, TL, 2059.

4. *Ars longa, vita brevis*

La risposta di Elisabetta è datata 16 agosto e fa seguito alla lettera inviata da Descartes il giorno 4. Il tono è quello consueto da ammiratrice devota. Esalta Descartes come il vero sapiente che le insegna un modo di ragionare naturale con cui può estrarre dalla propria mente conoscenze di cui non è del tutto consapevole. Al confronto, Seneca è tutt'al più un autore di frasi ad effetto, ma non può istruire qualcuno. Ma dopo gli elogi la principessa porta un colpo temibile:

ci sono malattie che impediscono totalmente la capacità di ragionare e, in conseguenza, quella di godere di una soddisfazione ragionevole, e altre che diminuiscono la forza e impediscono di seguire le massime che il buon senso ha forgiato e rendono l'uomo il più moderato, soggetto a lasciarsi trascinare dalle passioni e meno capace a sbrogliarsi dagli imprevisti della fortuna, che richiedono una pronta decisione. [...] È in queste occasioni che il rimpianto mi sembra inevitabile, mentre sapere che è naturale per l'uomo sbagliare, come essere malato, non può difenderci. Infatti neanche ignoriamo che avremmo potuto evitare ogni singolo errore⁴⁹.

Elisabetta non accetta l'assunto secondo cui il buon uso della ragione da solo aprirebbe la via a uno stato di beatitudine. Alcune malattie come quelle mentali (ma non solo) impediscono del tutto di ragionare; e altre indeboliscono lo spirito. Senza contare il primo caso, quest'ultimo gruppo di malattie basta a criticare la tesi di Descartes: chi soffre di queste malattie non è in grado né di resistere alle passioni né di prendere quelle decisioni immediate che nei rovesci della fortuna sarebbero appropriate⁵⁰.

⁴⁹ Elisabetta a Descartes, 16 agosto 1645, TL, 2065.

⁵⁰ Sulle obiezioni di Elisabetta rinvio a Shapiro (2014: 159-161), che ha soffermato l'attenzione sui concetti di rimpianto e rimorso.

La principessa sa di cosa sta parlando. Avverte in sé la melancolia e la debolezza rispetto alle passioni; e sente che una salute precaria rende più esposti alle passioni tristi. Viene in mente la questione che aveva già posto nel '43, quando chiedeva come un semplice vapore corporeo potesse offuscare la facoltà della ragione. La linea di ragionamento sembra essere la stessa: non pone tanto la questione della condizione femminile (i vapori), ma quella più ampia della vulnerabilità umana. Quando aveva sollevato la questione del rapporto tra una sostanza intangibile e una tangibile, ipotizzava che l'anima dovesse avere delle qualità compatibili con l'estensione corporea. Tutto sommato, era la posizione di Galeno, che dubitava dell'assoluta indipendenza dell'anima. In maniera del tutto coerente, la principessa obietta adesso che la malattia affetta la ragione e può indebolirla.

È possibile una vita beata a queste condizioni? La virtù cartesiana ha requisiti elevati: un grado di salute che sostenga la facoltà di vigilare sulle formazioni mentali e sulle passioni. Ma questo non è sempre possibile: non c'è bisogno di citare la follia; la sola condizione di fiacchezza che si impossessa del corpo malato rende del tutto inaccessibile la virtù cartesiana⁵¹. Sapere che la malattia è naturale e che avremmo potuto agire in modo da non commettere errori non ci rende immuni dalla tristezza: resta il fatto che la debolezza ci fa agire di impulso, e non a ragion veduta, per cui uno sguardo retrospettivo ci induce al rimpianto. Che rapporto c'è, tutto sommato, tra il corpo malato e la virtù? Si dovrà forse concludere che i folli, i malati, quelli di struttura fisica debole siano tagliati fuori dalla *satisfaction* nel vivere?

⁵¹ Trovo suggestiva l'interpretazione della Schneck (2019), che interpreta come un tema peripatetico la critica di Elisabetta allo stoicismo cartesiano: in questa chiave di lettura alcuni beni esterni come la salute sarebbero essenziali per la felicità. Mi sembra però più convincente leggere la sfida posta dalla malattia alla luce di una concezione dell'anima come ragione incarnata, che partecipa dell'estensione.

Nella sua risposta del 1° settembre, Descartes è indotto a ritrattare, almeno in parte.

quanto avevo detto in generale di tutti gli uomini – ammette ora – deve essere inteso solo di quelli che possono usare liberamente la loro ragione e che, insieme a ciò, conoscono la via da seguire per raggiungere questa beatitudine. Tutti desiderano, infatti, essere felici; ma molti non sanno come; e spesso un’indisposizione del corpo impedisce alla volontà di essere libera⁵².

La nuova formulazione restringe le possibilità: possono vivere in maniera beata quelli che sono liberi di disporre della ragione e sanno usarla bene. La conclusione si giustifica: “non possiamo rispondere completamente di noi stessi se non quando siamo in noi, ed è meno grave perdere la vita che perdere l’uso della ragione”⁵³. Una malattia che appanni la presenza di spirito ci preclude la via verso la virtù e rende la vita indegna di essere vissuta.

La formulazione di Descartes è dura, ma in una certa misura resta coerente con lo stoicismo. È noto che per gli stoici antichi siamo tutti pazzi e malati se non usiamo la ragione; e lo stesso saggio – l’unico a essere lucido e sano – può perdere la saggezza per effetto della follia melancolica. Dal canto suo, Descartes è pronto a concedere che nessuno dispone sempre pienamente di se stesso: il filosofo saggio può essere preda degli incubi come tutti gli altri. Per il resto, la perdita permanente dell’uso della ragione equivale a una condizione di morte.

Come mai una presa di posizione così radicale del bonario Descartes? Non dovrebbe credere da buon cattolico che c’è un valore nella vita come tale? Secondo una possibile interpretazione, la sua radicalità potrebbe avere il senso se-

⁵² Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2075.

⁵³ *Ibidem*.

guente: senza l'uso della ragione, l'essere umano regredisce a pura materia retta dalle leggi della meccanica; e perde così la propria dignità. Per dirla nel linguaggio della Scolastica, che Descartes condivide, la perdita della ragione e del libero arbitrio equivale a una degradazione in termini di perfezione ontologica. Non va dimenticato come si apre questa lettera: la beatitudine "dipende interamente dal nostro libero arbitrio"⁵⁴; ossia, è l'effetto dell'azione aderente alla nostra natura di esseri pensanti. In una lettera a Cristina di Svezia Descartes spiegherà in seguito che il libero arbitrio ci appartiene, ed è da questi che "proviene la più grande e la più solida soddisfazione della vita"⁵⁵.

Dopo la sua precisazione, è chiaro che la beatitudine è sì accessibile "senza soccorso esterno", ma non a tutti. Quanti abbiano uno spirito debole e annebbiato ne sono fuori in modo irrimediabile. Lo stesso vale per chi non faccia buon uso della ragione: possiamo figurarci il caso degli impulsivi, che non agiscono a ragion veduta; e quello degli irresoluti. Per questo Descartes ha sempre guardato all'irrisolutezza come un grosso pericolo: intelletto e volontà sono facoltà del pensiero; e come la malattia confonde l'intelletto e rende la nostra vita poca cosa, così l'irrisolutezza è una sorta di paralisi della volontà, che ci impedisce di esercitare il libero arbitrio.

Egli ha cosparsa di paletti la via alla virtù, ma è fiducioso che tale via resti aperta per chi voglia percorrerla. Chi presta l'assenso troppo facilmente può ponderare meglio i giudizi; e chi è irresoluto, può imparare a tenere ferme le intenzioni confidando nella sua ragione. Altrettanta fiducia nutre in relazione alle malattie che fiaccano l'animo e alle circostanze di fortuna: così ammette che le indisposizioni fisiche possano turbare gli umori e rendere vulnerabili a passioni come la tristezza, la collera e altre passioni di tal fatta; ma si orienta verso un principio che funge quasi da stella polare del mondo

⁵⁴ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2075.

⁵⁵ Descartes a Cristina di Svezia, 20 novembre 1647, TL, 2487.

morale: la ragione può avere la meglio su tutte le passioni che non oscurino i sensi, come pure sulle circostanze accidentali e fortunate che siano di ostacolo al vivere da saggi. Tra queste circostanze egli annovera non solo le avversità, ma la grande prosperità, la nascita altolocata, la vita di Corte.

Nella lettera del 1° settembre Descartes affronta inoltre altre dense questioni. Guardiamo in primo luogo quella relativa ai piaceri e ai gradi di perfezione dei beni. Il ragionamento muove da una distinzione: alcuni piaceri si provano per semplice soddisfazione della mente; ma la maggior parte di essi appartengono

all'uomo, ossia alla mente in quanto è unita al corpo; e questi ultimi, presentandosi in maniera confusa all'immaginazione, sembrano molto più grandi di quel che sono, soprattutto prima che li si possieda. È questa la fonte di tutti i mali e di tutti gli errori della vita⁵⁶.

I piaceri sono distorti dalle passioni, che li amplificano facendoli apparire più grandi di quello che in realtà sono. Quando uno li realizza, si accorge in ultima analisi che non sono come se li era immaginati. Di qui seguono di solito sdegno, rimpianto e pentimento, ossia sentimenti tristi, che nelle *Passioni* saranno trattati come se fossero i principali ostacoli sulla via della soddisfazione⁵⁷.

La distorsione avviene nel caso dei beni e dei piaceri, e nella stessa percezione dei mali⁵⁸. Descartes lo illustra con un esempio in una lettera del mese successivo. Immagina la situazione di una città assediata: chi ha annunciato per primo l'assedio ai concittadini ha usato un giudizio, ossia la sua anima è stata attiva, non passiva. A provare la passione della paura sono quelli in cui il corso ordinario degli spiriti si

⁵⁶ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2077.

⁵⁷ Nelle *Passioni* lo sdegno è sostituito dal rimorso.

⁵⁸ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2079.

è strutturato in maniera tale da ingenerare pensieri di paura e tristezza. Una semplice notizia li scuote profondamente: il cervello si figura l'immagine di un male opprimente e imminente; e tale immagine mette in moto il meccanismo degli spiriti che va a chiudere il cuore per difesa. Si alimenta pertanto un circolo vizioso: nelle persone dal cuore chiuso gli spiriti che dal cuore vanno verso il cervello "sono agitati in modo tale da non poter aiutare a formare altre immagini che non siano quelle che suscitano la passione della paura"⁵⁹. Viene da pensare al terrore dei melancolici, che fuggono di fronte ai propri fantasmi prima di incontrare la realtà. Ma il discorso ha un senso ampio: le passioni illudono, amplificando beni e mali, e restringono lo spettro delle esperienze possibili. Elisabetta sarà sollecitata dal discorso e dalle implicazioni: sa per esperienza che le passioni possono assoggettare la ragione, ma che alcune di esse ispirano azioni ragionevoli⁶⁰. Nella lettera di risposta del 13 settembre chiederà per la prima volta una trattazione esauriente della questione.

In verità, alcuni chiarimenti di Descartes su questo punto erano già presenti nella lettera del 1 settembre. Le passioni offrono piaceri e perfezioni che non vanno disprezzati. Rifiutarli sarebbe di una filosofia per melancolici che non hanno il senso del corpo. Il problema sta nel fatto che esse amplificano beni e mali, per cui ci sfugge il valore intrinseco delle cose. C'è però una soluzione al dilemma: occorre

giudicare quale sia il giusto valore di tutti i beni il cui raggiungimento sembri dipendere in qualche modo dal nostro comportamento, affinché non manchiamo mai di fare ogni sforzo per cercare di procurarci quelli che sono, in realtà, i più desiderabili⁶¹.

⁵⁹ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL, 2107.

⁶⁰ Elisabetta a Descartes, 13 settembre 1645, TL, 2081-2083.

⁶¹ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2077.

La finalità è detta in modo chiaro e semplice. Ma realizzarla è frutto di un esercizio laborioso: prima si indaga “senza passione il valore di tutte le perfezioni” alla nostra portata⁶²; e dopo si procede con un esperimento mentale che commisuri ogni piacere “con la grandezza della perfezione che lo produce”⁶³. Descartes dà per scontato che i beni siano disposti su una scala gerarchica secondo il grado di perfezione intrinseca, e si accosta così alla terminologia e alle opzioni implicite nel lessico aristotelico-scolastico, di cui è bene chiarire il senso.

Pensiamo alla *Metafisica* di Aristotele. Qui egli chiama τέλειον, ossia completo, compiuto, qualcosa che incarni l'esempio perfetto di quel suo genere. Per questo “la virtù è una forma di perfezione” (ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις)⁶⁴: non manca di nulla. Per estensione si chiamano perfette o perfezioni le cose che producono o sono adeguate alle cose perfette. Aristotele cita il caso di un medico, un flautista, un ladro, un delatore: ognuno di loro può essere un esempio perfetto del suo genere, e disporre di una tecnica perfetta o dell'atteggiamento perfetto. Egli non avrebbe avuto problemi con un'espressione come “è un perfetto stupido”, tutt'oggi usata in tante lingue. D'altronde, la sua concezione è alla base di espressioni del genere.

Al contrario, Tommaso d'Aquino non avrebbe potuto accettare la formulazione. La sua concezione è vicina dal punto terminologico a quella aristotelica, ma se ne allontana dal punto di vista semantico-concettuale: la “*perfectio*” (da *perficere*, portare a termine, completare ad arte; al participio passato: *perfectus*) è una qualità eccellente, tanto più grande quanto più è vicina a Dio, il sommo bene. La qualità ontologica degli enti è relativa al grado delle perfezioni presenti⁶⁵. Se ne

⁶² *Ibidem*, TL, 2079.

⁶³ *Ibidem*, TL, 2077.

⁶⁴ Arist., *Metafisica*, Δ 16, 1021 b 12-1022 a 3.

⁶⁵ “Nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attri-

deduce che uno stupido non può essere detto perfetto: nel suo pensare e agire sono presenti in maniera scarsa perfezioni come il sapere, la virtù e simili.

Descartes si riallaccia alla concezione tomistica e crede che gli enti siano disposti secondo un ordine di perfezione intrinseca. È esemplare una lettera di un paio di anni dopo a Cristina di Svezia, in cui afferma che “Dio è il Sommo bene, poiché è incomparabilmente più perfetto delle creature”⁶⁶; ma il libero arbitrio

ci rende in qualche modo simili a Dio e sembra sottrarci dall’essergli soggetti, così che il suo buon uso è il più grande di tutti i nostri beni, è anche il bene più propriamente nostro e che ci sta più a cuore; e da ciò segue che è solo da esso che possono derivare le gioie più grandi⁶⁷.

Che l’essere umano sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio è un’ovvietà per la teologia cristiana. Descartes era stato educato dai Gesuiti: da credente dà per scontata questa idea; e sviluppa il suo discorso sul piano tecnico delle caratteristiche ontologiche di Dio e del libero volere, che ora è opportuno approfondire. Nelle *Meditazioni* si era espresso sullo status ontologico di Dio. Nella terza, aveva detto che Dio è infinito; e nelle prime risposte alle obiezioni aveva precisato che infinito è “solo ciò in cui non si trovano limiti sotto ogni rispetto”⁶⁸. Dio è l’unico essere illimitato sotto ogni aspetto, e come tale è l’Essere onnipotente e il sommo bene. Più sfumata

buisce alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto.” Cfr. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, co. 3, su cui rinvio a Gilson (1922: 60-62).

⁶⁶ Cfr. Descartes a Cristina di Svezia, 20 novembre 1647, TL, 2485.

⁶⁷ *Ibidem*, TL, 2487. “È una perfezione grandissima nell’uomo agire mediante la volontà, cioè liberamente”, è scritto nei *Principi*. Lo stessa idea è variata nella traduzione francese di Picot: “La principale perfezione dell’uomo è quella di avere un libero arbitrio.” Cfr. Descartes, PF, O, 1734-1735.

⁶⁸ Descartes, M, O, 749; per le risposte M, O, 829; cfr. PF, O, 1731 e Descartes a Chanut, 6 giugno 1647, TL, 2469.

è la nozione del libero volere, che rientra nella categoria di indefinito, non in quella di infinito. Sono indefinite quelle cose per le quali non si riesce a provare che abbiano limiti sotto *qualche* aspetto, per esempio la materia del mondo⁶⁹. In una tarda lettera si affianca il lemma “indeterminato”: nel contesto sta per qualcosa in cui non riconosciamo un termine⁷⁰, come il mondo. Indefinito e indeterminato sono equivalenti: entrambi qualificano lo status logico, ontologico ed etico del libero volere. Nei *Principi* Descartes scrive che la mente umana è finita, e non riesce a capire in che cosa la potenza di Dio “lasci indeterminate le azioni libere dell’uomo”⁷¹. Vuole dire che lo scarto ontologico tra la mente umana e l’onnipotenza divina lascia un margine di indeterminazione: non possiamo dire con esattezza quale termine Dio abbia posto alla libertà del volere. L’anima è sì unita al corpo, ma per sua natura ha qualcosa che non si lascia determinare alla maniera dei corpi, e resta in qualche modo sempre indeterminata.

Ma non è tutto. Descartes osserva che *sentiamo* il libero volere e per questo ne siamo certi (*assurés de notre libre arbitre, parce que nous l’expérimentons et le sentons en nous-mêmes*)⁷². Elisabetta è d’accordo⁷³. Su cosa si basa questa certezza se la nozione deve rimanere indeterminata sia sul piano fisico sia su quello metafisico? Descartes non si esprime in modo esplici-

⁶⁹ Oltre alla materia del mondo, Descartes chiama indefiniti l’estensione, le stelle, i numeri, le passioni. Il concetto è formulato in maniera molto simile al concetto di infinito.

⁷⁰ Descartes a More, 15 aprile 1649, TL, 2685.

⁷¹ Descartes, M, O, 829; cfr. PF, O, 1731,

⁷² Descartes a Elisabetta, 3 novembre 1645, TL, 2117. Nei *Principi* si legge che “comprendiamo intimamente” e sperimentiamo in noi stessi la libertà (*intime comprehendimus, atque apud nosmet ipsos experitur*). Cfr. Descartes. PF, O, 1739.

⁷³ Elisabetta ipotizza che Dio abbia potuto non concedere all’essere umano il libero arbitrio; ma è solo una congettura connessa alla nozione di Dio come somma perfezione; nella sostanza la principessa non ha dubbi: noi sentiamo di aver il libero arbitrio, pertanto Dio ce l’ha dato. Cfr. Elisabetta a Descartes, 28 ottobre 1645, TL, 2113.

cito, ma l'interprete deduce che sentiamo il libero volere nella stessa maniera immediata con cui sentiamo l'unità personale. In altri termini, la certezza del libero arbitrio è un riflesso della terza nozione primitiva. Se così non fosse, Descartes avrebbe dovuto introdurre una quarta nozione primitiva. Invece è la consapevolezza dell'unione a dare il senso immediato di una potenzialità di azione: su un piano metafisico la ragione la chiama indeterminata, considerato che non può provare in maniera adeguata quale termine Dio le abbia posto. Pertanto, l'indeterminazione è quello che ci rende simili a Dio, almeno sotto un aspetto. È una perfezione somma che Descartes assume come criterio vincolante per l'agire. Se si prescinde da Dio, che è l'essere infinito e la fonte di ogni perfezione, non c'è bene che abbia un grado di perfezione superiore al libero arbitrio. L'essere indeterminato è un dover essere: l'uso corretto del libero arbitrio e della ragione è la condizione per il compimento morale dell'essere umano, e da questo derivano le gioie e i piaceri più grandi.

L'esercizio che Descartes ha sottoposto a Elisabetta per riconoscere e valutare i piaceri sembra ora un po' meno artificioso. Misurarli vuol dire porli in relazione a un ordine ontologico di perfezione intrinseca⁷⁴. Un piacere causato da qualcosa che abbia una qualità ontologica di grado elevato parteciperà anch'esso della perfezione della causa. Il libero arbitrio è il sommo bene, ragione per cui il piacere che si origina dal suo buon uso è al vertice della gerarchia. Per contro, i piaceri del corpo sono sottoposti a cause che cambiano di continuo, e non sono perfetti come quelli dell'anima. Non vanno disprezzati, purché siano sottoposti alla funzione chiarificante e moderatrice della ragione⁷⁵. Peraltro, gli stessi piaceri dell'anima possono discendere da cause imperfette. Descartes accenna di sfuggita alla maldicenza e alla vendetta. Entrambi sono esempi di piaceri vani: nella maldicenza opera

⁷⁴ Alquié (2017: 217).

⁷⁵ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2079.

la convinzione che abbassare gli altri porterà a stimare di più se stessi; e nella vendetta la falsa idea secondo cui acquisiremo una superiorità⁷⁶. Sono due tipi di illusione, in cui la passione distorce la percezione del bene. Il tardo Descartes troverà una base comune a tutti i piaceri imperfetti dell'anima: l'orgoglio. Oltre a essere una passione negativa, l'orgoglio è il modello principale del vizio. Gli esempi ci dicono che l'analisi delle perfezioni sottende una concezione gerarchica del mondo morale. Piaceri e beni sono ordinati sulla base delle loro cause: più sono elevate le cause, e più sono elevati beni e piaceri. Le passioni ci ingannano sull'entità dei piaceri: la loro qualità ontologica ci pare elevata ma derivano da cause poco perfette. Grazie all'esercizio e all'uso spassionato della ragione possiamo però correggere le illusioni indotte dalle passioni e scoprire il valore dei beni secondo l'ordine delle loro perfezioni intrinseche.

Come reagisce Elisabetta alla concezione rassicurante di un mondo morale ordinato in senso gerarchico? Come sempre, avanza obiezioni precise: Descartes sembra pretendere dagli esseri umani qualcosa come una scienza infinita; e gli chiede: "Come prevedere, infatti, tutti gli accidenti che possono sopravvenire nella vita e che è impossibile enumerare?" In sostanza, è impossibile: "bisognerebbe avere una conoscenza infinita per conoscere il giusto valore dei beni e dei mali che di solito ci toccano, poiché ce ne sono molti di più di quanto una sola persona possa immaginare e perché bisognerebbe, a tal fine, conoscere perfettamente tutte le cose del mondo"⁷⁷. Tenendo presente la quantità di mali che ci capitano rispetto ai beni, Elisabetta sembra dubitare della stessa possibilità di una vita felice:

Faccio fatica a persuadermi che, nella vita, abbiamo sempre più beni che mali, perché ci vuole di più per procurarsi quelli

⁷⁶ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2077-79 (vendetta), 2077 (maldicenza).

⁷⁷ Elisabetta a Descartes, 25 aprile 1646, TL, 2193.

che questi, perché l'uomo è più capace di ricevere dispiacere che piaceri, perché c'è un numero infinito di errori a fronte di una sola verità, tanti modi di perdersi a fronte del solo che porta alla retta via⁷⁸.

Elisabetta resta qui coerente con il senso delle obiezioni precedenti. Aveva ipotizzato che l'anima dovesse avere qualità compatibili con l'estensione, visti i forti cambiamenti che subisce con le passioni e con gli eventi imprevisi; e aveva espresso le sue perplessità rispetto al concetto cartesiano della virtù facendo leva su fatti a lei ben chiari, come la malattia e la condizione femminile. Ora è come se stesse adattando al contesto l'aforisma di Ippocrate *ars longa, vita brevis*⁷⁹. Per lei le condizioni della nostra vita sono incerte, per cui le situazioni ci costringono a prendere decisioni secondo criteri irriducibili a quello basato su una valutazione oggettiva dei gradi di perfezione. Questo genere di prospettiva potrebbe essere accessibile solo a un intelletto che avesse una scienza infinita. Di sicuro non è l'essere umano. Nei casi della vita civile Elisabetta rivela che ha seguito l'esperienza più che la ragione, e le cose sono sempre andate bene⁸⁰.

È un'obiezione seria e Descartes risponde per come può. Sa di vivere un po' fuori dal mondo e che non può dettare massime per la vita civile; così conviene con Elisabetta che *in quella sfera* è meglio affidarsi all'esperienza e rischiare la fortuna, più che seguire la ragione. D'altronde, la maggior parte delle persone con cui si ha a che fare non è del tutto ragionevole; e i consigli più validi e ragionevoli possono sortire esiti poco felici⁸¹. Egli confessa che ha sempre seguito con lealtà le leggi, senza astuzie e dissimulazioni, convinto

⁷⁸ Elisabetta a Descartes, 30 novembre, 1645, TL, 2121.

⁷⁹ Cfr. Seneca, *De brev. vitae*, 1, 1. Non è escluso che Elisabetta pensasse per l'appunto al noto detto ippocratico, che era stato citato e commentato da Seneca in un testo a lei noto.

⁸⁰ Cfr. Elisabetta a Descartes, 25 aprile 1646, TL, 2193.

⁸¹ Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2201.

che questo modo di agire potesse garantire una vita semplice e felice. Non è estranea a questa fiducia una concezione onto-teologica della morale: per lui è fuori discussione che un Dio onnipotente abbia organizzato il mondo fuori di noi e le nostre inclinazioni dentro di noi; e che ci abbia dotati del libero arbitrio, una perfezione somma, che ci rende simili a lui. Tutto sta ad apprendere a farne buon uso e a prestare poca attenzione a “tutte le cose che sono fuori di noi e che non dipendono dal nostro libero arbitrio”⁸². In questo modo incontreremo sempre più beni che mali.

5. *Lettere di passione*

La corrispondenza tra Elisabetta e Descartes va avanti fino al tardo inverno del 1649, un paio di mesi prima che Descartes muoia nel febbraio del 1650 in Svezia. Vi spiccano le lunghe lettere dell'autunno del 1646 su Machiavelli e la politica. Di esse dirò soltanto che Descartes condivide alcune massime di Machiavelli, ma nel complesso nutre dubbi sulla figura del principe. Egli resta convinto che un comportamento politico improntato alla “vera ragione” attiri l'amore e il plauso riuscendo a evitare le invidie e le paure che tanto agitano la vita civile⁸³. Sembra quasi sostenere un primato dell'etica sulla politica. Dal canto suo, Elisabetta respinge ogni comportamento violento e malizioso del principe; e possiamo credere alla sensibile principessa quando giura che preferirebbe essere nella condizione di un umile contadino olandese più che in quella di un principe o un ministro che diano ordini crudeli⁸⁴.

Oltre alle lettere politiche, ci sono documenti che discutono affari correnti. È il caso delle raccomandazioni accade-

⁸² Descartes a Elisabetta, gennaio 1646, TL, 2139.

⁸³ Descartes a Elisabetta, settembre 1646, TL, 2285. Per la materia politica nell'epistolario cartesiano si vedano Canziani (1999) e più di recente Paganini (2021).

⁸⁴ Elisabetta a Descartes, 10 ottobre 1646, TL, 2311.

miche per l'università di Heidelberg⁸⁵, o delle comunicazioni più intime. Entrambi fanno sapere all'altro, con toni discreti e delicati, quanto sia importante per loro la compagnia e lo scambio reciproco. Descartes non esita a rivelarle "la straordinaria gioia" che prova quando legge i suoi ragionamenti⁸⁶, le professa una devozione che non verrà meno quando si trasferirà in Svezia⁸⁷, e infine esprime il desiderio di voler trascorrere "il resto dei suoi giorni" ovunque lei sia⁸⁸. Elisabetta non è da meno nelle sue comunicazioni. Anzi. Mentre trascorre i suoi giorni spensierata nel Brandeburgo, la terra della sua prima infanzia, rivela di sentirsi circondata di affetto, ma le circostanze potrebbero cambiare; e invece l'appagamento (*contentment*) che le lasciano le lettere di Descartes rimarranno per sempre⁸⁹. Per il resto, sta pensando al modo per ritornare in Olanda, motivata dal desiderio della di lui conversazione; e questo "è veramente il bene più grande che lì mi aspetto"⁹⁰, nonché l'"unico motivo" che la spinge a rientrare. Nonostante la distanza, Descartes resta per lei uno cui non potrebbe "smettere di voler bene senza cessare anche di essere ragionevole"⁹¹. Non c'è bisogno di ulteriori parole di commento. Prendiamo atto dei sentimenti in gioco e passiamo oltre.

Elisabetta è stata in precarie condizioni di salute. Viene da sé chiedersi che soluzione abbiano avuto la sua vicenda personale e la questione della salute e dei beni, che ha discusso nel dialogo filosofico con Descartes. Muoviamo da una lettera del luglio 1646. È scritta dall'Aia ed è di poco successiva al grande

⁸⁵ Elisabetta a Descartes, 27 dicembre 1645, TL, 2123.

⁸⁶ Descartes a Elisabetta, 3 novembre 1645, TL, 2115.

⁸⁷ Descartes a Elisabetta, 6 giugno 1649, TL, 2475.

⁸⁸ Descartes a Elisabetta, 22 febbraio 1649, TL, 2633.

⁸⁹ Elisabetta a Descartes, 10 ottobre 1646, TL, 2309. Ho evocato in precedenza la stupenda lettera in cui Elisabetta gli confessa che da lui le provengono gioia e salute, per cui la sua amicizia è superiore a questi beni. Descartes, 21 febbraio 1647, TL, 2399-2401. Cfr. *supra*, 52.

⁹⁰ Elisabetta a Descartes, 30 giugno 1648, TL, 2559.

⁹¹ Elisabetta a Descartes, 10 ottobre 1646, TL, 2313.

scandalo culminato nell'assassinio di Monsieur L'Espinay (21 giugno 1646). Elisabetta avvisa Descartes che si prepara al trasferimento (forzato) nel Brandeburgo e gli rammenta la promessa da lui fatta di darle la felicità di vederlo prima della partenza. La regina madre ha deciso un congedo di sei-sette mesi⁹²: il periodo di separazione da lui le pare fin troppo lungo, però lo sopporterà ben sapendo che egli le invierà lettere su cui meditare. Per il resto, porterà con sé il suo più grande tesoro, le opere che Descartes ha scritto, e si augura che tra esse ci siano le *Passioni*, su cui egli sta lavorando⁹³. In Brandeburgo avrà tempo libero e si applicherà per perfezionare lo studio del metodo. Per il resto, accenna alle passioni scatenate dallo scandalo; e una frase attira l'attenzione: "Era necessario che la vostra presenza fornisse la cura che né le vostre massime né i miei ragionamenti hanno potuto trovare"⁹⁴. Se ne desume che Descartes visitò Elisabetta subito dopo gli eventi efferati; e che quella visita fu la terapia più efficace per le passioni negative sorte nella circostanza. Non credo che questa sia una frase d'occasione né che sia imputabile al generico effetto positivo che ha una persona molto cara, e la prendo sul serio. Elisabetta è una giovane donna molto sensibile: non c'è dubbio che abbia sentito tutto il potere terapeutico della relazione. Con la sua presenza amorevole e generosa, Descartes ha sortito quell'effetto che ragionamenti e massime non hanno prodotto. Per Elisabetta la cura è stata una sanguigna virtù.

⁹² La principessa rimase a lungo presso la Corte del cugino Federico Guglielmo I del Brandeburgo e visse per qualche tempo dalla cugina a Kassel. Nel 1661 fece il suo ingresso all'abbazia di Herford in Westfalia. Non ritornò più all'Aia.

⁹³ Elisabetta aveva ricevuto una prima redazione del trattato ai primi di marzo del 1646. Nel mese di maggio Descartes aveva risposto alle obiezioni, riconoscendo che il lavoro era sì incompleto, ma poteva già dirsi soddisfatto di aver fissato alcuni principii. Cfr. Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2197. Cfr. *infra*, 130.

⁹⁴ Elisabetta a Descartes, luglio 1646, TL, 2231.

Non è dato sapere come abbia reagito Descartes alla lettera di Elisabetta. Nella sua lettera successiva, del mese di settembre, egli apre il discorso confermando di aver letto il libro che Elisabetta gli aveva chiesto di leggere⁹⁵, *Il Principe*; e subito dopo entra nel merito del testo. Non si può escludere in linea di principio che manchino lettere di questo periodo, ma è poco probabile. È quasi certo invece che Descartes sia stato in visita da Elisabetta nel mese di agosto, prima che quest'ultima partisse per il Brandeburgo. Come avrebbe potuto non rispondere all'appello della principessa e a una lettera così traboccante di affetto? L'esordio della lettera di settembre fa seguito all'ultimo incontro, dal momento che non ci fu altra occasione dopo la partenza di Elisabetta.

Nel mese di ottobre Elisabetta manda buone notizie da Berlino. È ospite della zia Elisabetta-Carlotta, la sorella del padre, il già menzionato elettore palatino Federico V, e dei cugini, tra cui Federico Guglielmo I, a sua volta principe elettore del Brandeburgo. Sta molto in giro con i parenti ed è tanto indaffarata: non ha neanche il tempo per ricopiare una lettera a Descartes e gli invia la minuta. Non era mai successo. Per di più, gli comunica per la prima volta che riesce a mettere in pratica una massima che egli le aveva esposto nella lettera di settembre: guardare al lato positivo delle situazioni⁹⁶. Circondata di attenzioni e gentilezze, Elisabetta si sente del tutto a suo agio in una casa in cui “è stata amata fin dall'infanzia”⁹⁷. Il nuovo contesto ha su di lei un effetto benefico. A fine novembre fa sapere che qualcosa è cambiato: “Sono in un luogo dove, più che in quello da cui provengo, mi sento appagata”⁹⁸. Del Brandeburgo apprezza tutto, e lo stesso clima è più adatto al suo fisico. Per il cambiamento di dieta ha avuto qualche ascesso alle mani, ma cose di poco

⁹⁵ Descartes a Elisabetta, settembre 1646, TL, 2281.

⁹⁶ Elisabetta a Descartes, 10 ottobre 1646, TL, 2311.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Cfr. Elisabetta a Descartes, 29 novembre 1646, TL, 2355 (“*étant en un lieu où j'ai trouvé sujet de contentement, que dans celui d'où je viens.*”).

conto; e si tiene ben lontana dai medici, di cui conosce l'incompetenza. Sta bene al punto che è ingrassata visibilmente; e riesce a mettere in pratica le meditazioni e gli insegnamenti di Descartes. Nel febbraio successivo segue un aggiornamento: è guarita dagli ascessi e partecipa tutte le sere a balli e feste al seguito della regina madre di Svezia⁹⁹. Non ne è entusiasta, ma non lo fa contro voglia visto che non sente alcuna ostilità nell'ambiente. Non c'è dubbio: Elisabetta è tornata in salute, ovvero i sintomi che accusava nella fase acuta della melancolia sono parecchio diminuiti. Per lei ha funzionato la ricetta conclusiva raccomandata da Robert Burton: "Non rimanere da solo, non restare in ozio"¹⁰⁰.

In parallelo, la discussione sulla salute entra nel vivo. Descartes si rallegra per il fatto che Elisabetta abbia ora più gioia e salute di quanta ne avesse goduta prima; e in questo contesto è situata la frase già citata nelle battute iniziali di questo lavoro: dopo la virtù, gioia e salute sono "i due principali beni che possiamo avere in questa vita"¹⁰¹. Il motivo è già esposto nella lettera del mese precedente (novembre 1646), in cui Descartes prende spunto dagli aggiornamenti di vita che Elisabetta invia dal Brandeburgo. Nella circostanza conferma che l'affetto e la stima dei familiari sono tra i beni più grandi di cui possiamo sperare in questa vita, molto più consistenti dei beni di fortuna; e riavalora una sua vecchia idea: non è difficile vivere in una condizione di contentezza e soddisfazione (*un esprit*

⁹⁹ Elisabetta a Descartes, 21 febbraio 1647, TL, 2401.

¹⁰⁰ Cfr. Musi (2023: 27). È molto probabile che Elisabetta abbia letto, almeno in parte, l'opera monumentale di Burton sulla melancolia, che al tempo era molto noto. Ma più che a un influsso diretto (con Descartes non ne parla), viene da pensare all'effettiva convergenza tra la raccomandazione finale di Burton e le circostanze di vita della principessa. Elisabetta cambia ambiente, conta sulle premure e sull'affetto dei famigliari, con cui svolge una vita attiva. Le sue condizioni migliorano e confermano la soluzione prospettata da Burton.

¹⁰¹ Descartes a Elisabetta, dicembre 1646, TL, 2359. A questo punto della trattazione possiamo ben dire che la frase di Descartes non è occasionale, ma si fonda sulla terza nozione, l'unione di anima e corpo.

qui suit la vraie raison peut facilement se contenter), a patto di seguire la ragione naturale. Un momento decisivo consiste nell'apprendere a distinguere oggetti e valutazioni. Il principio è lo stesso di cui si è già parlato: si possono scoprire rimedi per i mali che valutiamo senza passione, mentre per quelli da cui ci lasciamo affliggere è difficile. A questo punto leggiamo:

siccome la salute del corpo e la presenza di oggetti gradevoli aiutano molto la mente a scacciare fuori da sé tutte le passioni che partecipano della tristezza e ad accogliere quelle che partecipano della gioia, così, reciprocamente, quando la mente è piena di gioia, ciò contribuisce molto a far star meglio il corpo e a far apparire più gradevoli gli oggetti che ci sono dintorno¹⁰².

Il passo è lampante: la melancolia si risolve. La patologia insorge come difesa del cuore a seguito di eventi tragici che persistono nella memoria; e da qui seguono le malattie degli organi interni, il disturbo dell'immaginazione, il modo inadeguato di vivere le passioni, la disorganizzazione del comportamento. Tuttavia, un circolo virtuoso tra emozioni positive e salute fisica può rimpiazzare il circolo vizioso della tristezza e della malattia. L'unione dell'anima e del corpo è il fondamento che lo rende possibile. Occorre sentire bene se stessi, il peso del corpo, altrimenti il lavoro non può cominciare; e tocca curare bene la salute. Una buona condizione fisica aiuta a prestare attenzione alle formazioni mentali: se non si lascia spazio alle valutazioni che affliggono l'anima, sono poste le basi per sperimentare stati di serenità via via più durevoli. A loro volta, questi stati favoriscono la circolazione del sangue e degli spiriti. Gli organi lavorano senza ostruzioni e la salute migliora. Se ne ricava che tanto la melancolia quanto la soddisfazione del vivere si originano dalla percezione dell'unione di anima e corpo: la terza nozione è il fondamento ontologi-

¹⁰² Descartes a Elisabetta, novembre 1646, TL, 2317.

co per entrambe. A fare la differenza sono gli atteggiamenti sani: la cura di sé e l'esercizio meditativo stoico (separare una immagine sgradevole dalla sua valutazione passionale) accrescono gioia e salute. Che ci si incammini per questa via è in nostro potere.

Subito dopo nel testo è degno di nota un secondo elemento.

Oso perfino credere che la gioia interiore abbia una qualche forza segreta che renda più favorevole la fortuna. Non lo scriverei a persone deboli di spirito per paura di indurle a qualche superstizione; ma, nei confronti di Vostra Altezza, ho solo paura che mi prenda in giro vedendomi divenire troppo credulo. Tuttavia un'infinità di esperienze, e oltre a ciò l'autorità di Socrate, confermano la mia opinione. Le esperienze consistono nell'aver spesso notato come, ciò che ho fatto con cuore lieto e senza alcuna intima ripugnanza, di solito mi va bene, al punto che perfino nei giochi d'azzardo, dove a dominare è la sola fortuna, essa mi è sempre stata più favorevole quando avevo altri motivi di gioia, che quando ne avevo di tristezza. E quel che chiamiamo generalmente il genio di Socrate forse non era altro che la sua abitudine a seguire le sue inclinazioni interiori e la sua convinzione che quanto intraprendeva avrebbe avuto un esito felice quando aveva qualche sentimento segreto di letizia e che, al contrario, sarebbe stato infelice quando era triste.

Il brano discute il rapporto tra passioni, azioni e l'esito di queste ultime. Descartes crede che l'animo lieto predisponga al successo nell'azione e, come si deduce, che la tristezza preluda al fallimento. Seguendo questa linea di pensiero, egli reinterpreta il *daimon* di Socrate: il genio, ossia l'inclinazione interiore, consigliava a Socrate che un'azione intrapresa con un sentimento di letizia avrebbe avuto buon esito, e viceversa che un'azione intrapresa di malavoglia avrebbe portato a un insuccesso. Descartes racconta di aver notato che perfino nei giochi d'azzardo l'azione intrapresa con spirito lieto ha

sempre avuto buon esito. Da buon matematico, sa che nel gioco d'azzardo "a dominare è la sola fortuna" e che non c'è alcuna rapporto statistico tra la disposizione interiore e l'esito dell'azione¹⁰³. Ma restano buoni motivi per confidare che "le cose che intraprendiamo senza ripugnanza, e con la libertà che accompagna in genere la gioia, riusciranno bene"¹⁰⁴. Detto in modo giocoso (e non solo), Descartes pare formulare *ante litteram* una variante alla legge di Murphy, che possiamo esprimere nel modo seguente: "se sentiamo che qualcosa possa andar bene, lo farà; se sentiamo che qualcosa possa andare storto, lo farà"¹⁰⁵. Non c'è alcuna necessità logica né alcuna prova statistica che lo dimostri. Descartes lo sa, ma confida nel suo presentimento: nelle circostanze incerte della vita la coerenza interna (non agire di malavoglia; intraprendere liberamente un'azione che stia sotto il segno della letizia, se non della gioia) riesce a tal punto propizio, che uno sguardo retrospettivo pare riscontrare un qualche rapporto tra lo stato mentale e l'esito dell'azione. In fondo, l'azione intrapresa con gioia sembra più promettente di una iniziata di malavoglia; e magari la prima centra il suo obiettivo per davvero, mentre la seconda no. Elisabetta è d'accordo: quando si è fidata delle sue inclinazioni le cose le sono andate meglio di quando ha ascoltato il consiglio di persone sagge. Ma di questo offre una interpretazione più pratica e concreta: il buon esito non è legato al genio socratico, ossia all'inclinazione interiore, ma

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, TL, 2319.

¹⁰⁵ La massima dell'ingegnere militare Edward Murphy, spesso usata in contesti ironici e caricaturali, suona "se qualcosa può andare storto, lo farà". La frase di Murphy prendeva spunto da alcuni esperimenti aerospaziali che negli anni Cinquanta del secolo scorso fallirono in maniera impressionante. Le attrezzature da testare furono montate male nonostante ci fossero soltanto due modalità di aggancio. La probabilità che gli errori accadessero in maniera ripetuta all'inizio della serie sperimentale era scarsa. Ma la scarsa probabilità statistica di un certo evento non esclude che l'evento possa verificarsi e ripetersi contro ogni aspettativa. Questo intende la frase di Murphy.

al fatto di avere un interesse personale e di poter distinguere gli elementi vantaggiosi e nocivi di una certa situazione¹⁰⁶. Per il nostro discorso l'interpretazione di Elisabetta è secondaria; l'elemento fondamentale sta nel potere terapeutico delle tonalità emotive elevate, e in quello che pare essere il rapporto tra esse e la qualità e il successo di un'azione.

Le riflessioni sull'effetto salutare degli stati mentali positivi preludono all'ultima opera di Descartes, le *Passioni dell'anima* (1649), di cui c'è traccia già nella corrispondenza precedente la pubblicazione. Descartes ha illustrato a Elisabetta la sua tesi: soltanto un melancolico senza corpo potrebbe disprezzare le passioni, che in realtà sono tanto più vantaggiose quanto più sono eccessive, a condizione che restino assoggettate alla ragione¹⁰⁷. Elisabetta sa per esperienza che alcune passioni fanno perdere il controllo e altre sono del tutto ragionevoli; e così, alla fine dell'estate del '45, gli chiede per la prima volta una trattazione esauriente della materia¹⁰⁸. Nell'autunno dello stesso anno Elisabetta ritorna sulla questione per esprimere i suoi dubbi: non è del tutto convinta che le tragedie possano essere citate, come fa Descartes, a sostegno della tesi secondo cui le passioni più utili sarebbero quelle eccessive, purché ragionevoli. Le passioni tristi cui assistiamo nelle tragedie, dice la principessa, tanto più ci appassionano quanto più sono intense; ma a teatro rimaniamo consapevoli che la tristezza "non sarà abbastanza violenta da indurci a qualche stravaganza, né abbastanza duratura da danneggiare la nostra salute"¹⁰⁹. In altri termini, a teatro non c'è un vero eccesso. Se il caso delle tragedie non giustifica la tesi di Descartes, resta da chiarire come una passione possa essere al tempo stesso eccessiva e assoggettata alla ragione. Suona contraddittorio. È la stessa Elisabetta a ipotizzare che la dinamica degli spiriti in ogni

¹⁰⁶ Elisabetta a Descartes, 29 novembre 1646, TL, 2355.

¹⁰⁷ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, TL, 2079.

¹⁰⁸ Elisabetta a Descartes, 13 settembre 1645, TL, 2081-2083. Cfr. *supra*, 112.

¹⁰⁹ Elisabetta a Descartes, 28 ottobre 1645, TL, 2113.

specifica passione possa essere d'aiuto a chiarire la questione, per cui prega Descartes "di descrivere come questa agitazione particolare degli spiriti può servire a formare tutte le passioni che sperimentiamo e come essa corrompe il ragionamento"¹¹⁰.

La sua richiesta di un'indagine che copra l'intera paletta delle emozioni si fa più precisa. Serve un chiarimento sul movimento del sangue e degli spiriti nelle passioni sane e in quelle che compromettono l'equilibrio della persona. Si avverte in questa richiesta l'eco di una questione che era stata abbozzata già nel 1643¹¹¹: come fanno i "vapori" a annebbiare la ragione? In quella circostanza Elisabetta non era stata convinta dalla risposta; e adesso pone l'accento sugli spiriti. Come mai in certe passioni ottenebrano la mente e in altre no? Ci devono essere casi in cui l'agitazione specifica degli spiriti diventa eccessiva al punto da travolgere la ragione.

Elisabetta ha fatto bene a chiedere. Descartes si era espresso in modo da lasciare aperta una ambiguità e deve precisare.

Quando ho detto che ci sono passioni tanto più utili quanto più tendono all'eccesso, volevo parlare solo di quelle che sono in tutto buone; e l'ho dimostrato aggiungendo che devono essere soggette alla ragione. Ci sono, infatti, due tipi di eccessi: l'uno, cambiando la natura della cosa, da buona la rende cattiva e impedisce che rimanga soggetta alla ragione; l'altro ne aumenta solo la misura e non fa che, da buona, renderla migliore. Così, l'ardimento ha per eccesso la temerarietà solo se supera i limiti della ragione; ma, se non li oltrepassa, può comunque avere un altro eccesso, che consiste nel non accompagnarsi a nessuna indecisione e a nessun timore¹¹².

Il discorso fa pensare subito ad Aristotele. Quest'ultimo aveva detto che la buona qualità dell'azione nasce dalla

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *supra*, 64.

¹¹² Descartes a Elisabetta, 3 novembre 1645, TL, 2117.

conoscenza del difetto e dal suo superamento mediante la saggezza pratica: per lui il temerario ignora la paura e il coraggioso la conosce e la domina. Rispetto ad Aristotele, Descartes è meno accurato nel contesto della lettera; e usa lo stesso termine “eccesso” per indicare due situazioni in contrasto tra loro: in una, l’eccesso di una qualità virtuosa aumenta la buona qualità rendendola superlativa. Per restare nel caso citato, questo eccesso di ardimento avviene quando l’azione non è solo ardita, ma del tutto risoluta, priva di esitazione e così via. Un altro esempio: la passione del dono agli altri è di sicuro approvabile. Seguendo la stessa linea di ragionamento, si può dire che un eccesso di liberalità ragionevole è quello di chi dona senza esitazione, con regolarità ecc. Orbene, in un’altra situazione l’eccesso snatura la passione: sarebbe il caso dell’azione che da ardita diventa temeraria; e – nell’esempio successivo – dell’atto liberale che si corrompe in una prodigalità dissennata. Come si intuisce, l’accento cade sulla *metabasis eis allo genos*. Nel primo caso la passione buona resta nel suo genere e porta frutti sempre virtuosi; nel secondo caso scade in un vizio e diventa nociva.

La precisazione non dimostra come avvenga il movimento degli spiriti e del sangue, ma individua una direzione da seguire nelle indagini successive. La tesi è del tutto consistente con quanto Descartes ha scritto sull’origine della melancolia. Gli eventi tragici che viviamo nella vita reale causano sentimenti inquietanti: ansietà, terrore, orrore, disgusto ecc. In questo caso la passione eccessiva è una seria minaccia per la ragione. Al contrario, l’eccesso di tristezza nelle tragedie a teatro appassiona ma non sconvolge. A Descartes non resta altro se non tracciare il movimento degli spiriti e del sangue nelle principali passioni in modo da giustificare la genesi dei due tipi di eccesso. Nella stessa lettera dell’autunno del ’45 rende noto alla principessa che ha cominciato a riflettere sul punto. Per il momento ha studiato la questione relativa al numero e all’ordine delle passioni, ma non è giunto a riflessioni compiute e si riserva di informarla sui progressi.

Durante l'inverno 1645-46 Descartes lavora intensamente e consegna a Elisabetta il "piccolo trattato" ai primi di marzo del 1646. Elisabetta risponde circa un mese dopo, elogiando l'opera come un lavoro assolutamente originale, almeno in relazione agli aspetti delle passioni che riguardano ordine, numero, definizioni e altro. Quanto alla parte fisica, solleva una serie di obiezioni: l'esperienza mostra che le passioni compaiono in aggregati, sono sempre più o meno mescolate le une con le altre; e Descartes non ha esaminato a sufficienza il movimento specifico del sangue nelle passioni primitive. Per il resto, crede che le circostanze e gli accidenti della vita non siano del tutto prevedibili e sembra essere scettica riguardo ai rimedi contro gli eccessi delle passioni¹¹³. Come al solito, la principessa è precisa ed esigente: si accorge subito delle falle nell'esposizione, e chiede chiarimenti.

Nella sua risposta del maggio del '46 Descartes è serafico. Ringrazia per il favore dimostrato, prende atto delle obiezioni sollevate dalla principessa, e riconosce senza problemi che quello è soltanto un primo abbozzo della materia. Per il resto, non riesce ancora a definire bene i movimenti del sangue specifici per ogni passione. In compenso, il lavoro su alcuni punti gli sembra soddisfacente. Tra questi, le funzioni del fegato e della milza, il fuoco del cuore; e in special modo l'unità dell'anima e del corpo, e le dinamiche che ne seguono:

c'è un tale legame tra la nostra anima e il nostro corpo, che i pensieri che hanno accompagnato alcuni movimenti del corpo fin dall'inizio della nostra vita, li accompagnano anche ora, di modo che, se gli stessi movimenti sono suscitati di nuovo nel corpo da qualche causa esterna, suscitano anche nell'anima gli stessi pensieri e, viceversa, se abbiamo gli stessi pensieri, essi producono anche gli stessi movimenti¹¹⁴.

¹¹³ Elisabetta a Descartes, 25 aprile 1646, TL, 2193.

¹¹⁴ Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2199.

Descartes ipotizza che durante l'infanzia pensieri e movimenti entrino in una concatenazione che persiste nel tempo¹¹⁵. La memoria ci porta a riproporre gli stessi schemi di pensieri e movimenti in situazioni che rievocano quelle realmente accadute al tempo in cui si sono determinate le connessioni psicofisiologiche. La precisazione delinea un quadro di insieme all'interno del quale la melancolia rientra come caso particolare: quest'ultima tende a riattualizzare concatenazioni di pensieri e movimenti corporei di natura ansiosa, che hanno chiuso il cuore al tempo in cui l'anima non era in grado di gestire eventi terribili, e che nell'attualità continuano a creare danni alla salute. Descartes reinterpreta in senso psicofisiologico quanto già Ippocrate aveva intuito: la paura e la tristezza persistenti induriscono il cuore e lasciano tracce nella memoria che si strutturano nel corpo.

Il processo però è reversibile, come si è detto in precedenza¹¹⁶. L'unione dell'anima e del corpo rende possibile la guarigione. Riprendiamo per un attimo il tema.

la macchina del nostro corpo è fatta in maniera tale che un solo pensiero di gioia, o di amore, o simili, basta a inviare gli spiriti animali, attraverso i nervi, in tutti i muscoli necessari a produrre i diversi movimenti del sangue che ho detto accompagnano le passioni¹¹⁷

La gioia ha una funzione decisiva. “Aprè” il cuore e dissolve le passioni tristi. È spesso congiunta all'amore, ma quest'ultimo può essere triste e infelice, per cui è la gioia la passione che sana, il fattore di salute. È degno di nota quanto Descartes chiarisce nella stessa lettera circa il rapporto di meraviglia e gioia:

¹¹⁵ Non sfugge che in questo modo Descartes ha reinterpretato l'antico concetto del carattere in termini di psicofisiologia. Nella sua accezione consisterebbe in patterns relativamente costanti di risposte comportamentali e di contenuti ideativi, che corrispondono a specifiche situazioni esterne.

¹¹⁶ Cfr. *supra*, 124.

¹¹⁷ Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2199.

l'idea di una cosa gradevole che sorprende l'animo invia immediatamente gli spiriti nei nervi che aprono gli orifizi del cuore; e la meraviglia non fa altro, in ciò, che aumentare, con la sorpresa che provoca, la forza del movimento causato dalla gioia, così che, essendo gli orifizi del cuore dilatati tutto a un tratto, il sangue, che vi entra attraverso la vena cava e che ne esce attraverso la vena arteriosa, gonfia subito il polmone¹¹⁸.

La consapevolezza di un bene ci fa gioire, ma si può gioire per cause fortuite o per il temperamento del sangue¹¹⁹. Il che vale per tutte le passioni, tranne che per la meraviglia: essa è una passione anomala che si origina nel cervello e non può essere causata soltanto dal temperamento del sangue. Tuttavia, le due differenti passioni interagiscono in un modo singolare: la meraviglia accresce e potenzia la gioia e l'apertura del cuore. Il luogo non resta inosservato: Descartes pone qui le basi per il ruolo terapeutico che nelle *Passioni* accorda alla generosità.

Questo concetto affiora durante l'ultima revisione delle *Passioni*, e nell'opera convivono i due lemmi, quello originario della magnanimità e quello finale della generosità. Sembra che quest'ultimo concetto, privo di una apprezzabile tradizione filosofica, si sia materializzato dal nulla. Le lettere attestano invece che l'ideale della magnanimità classica non era del tutto corrispondente a quello che Descartes aveva in mente. La generosità è una passione che unisce meraviglia e gioia, due passioni che insieme incrementano l'apertura del cuore; ma la sua caratteristica principale sta nel fatto che è in nostro possesso. Possiamo dire che la generosità cartesiana è la passione elevata che gioisce per la natura intrinsecamente libera dell'essere umano. Altra cosa è la magnanimità di Aristotele. Senza entrare nei dettagli della sua teoria, citiamo il caso

¹¹⁸ *Ibidem*, TL, 2201.

¹¹⁹ Nelle *Passioni* Descartes dirà che tutte le passioni possono essere provocate da circostanze fortuite come il temperamento del corpo o le tracce residue nella memoria. In questi casi si è allegri o tristi senza alcuna ragione manifesta. Cfr. Descartes, PA, O, 2385.

dell'eroe omerico Aiace TelamONIO, che è un esempio perfetto del magnanimo che non tollera prevaricazioni. Egli sente di aver perso l'onore: Agamennone ha concesso a Odisseo le armi di Achille, e non a lui, che è un guerriero eccezionale, secondo per eroismo solo al semidio Achille. In preda a delirio melancolico, Aiace si suicida. Dal punto di vista di Descartes (come già per Cicerone), Aiace sarebbe un folle, che affida a eventi indifferenti su cui non ha alcun controllo il potere di decidere vita o morte. In fondo, il suo suicidio è l'esito tragico di una follia orgogliosa. La generosità cartesiana è opposta: resta fedele all'insegnamento di Epitteto e stima come bene quello che per davvero è in nostro potere. Non disprezza gli onori, ma non li reputa alla pari del libero volere e del suo buon uso.

Altre componenti semantiche fanno parte del concetto di generosità. Vi rientra di sicuro la nozione della grandezza d'animo, che si affaccia nella lettera a Elisabetta del 18 maggio del 1645. Descartes traccia la differenza tra le anime grandi e quelle basse volgari: queste ultime "si lasciano andare alle loro passioni e sono felici o infelici semplicemente a seconda che le cose che capitano loro siano gradevoli o spiacevoli"; invece, le prime vivono le passioni in un modo differente: "la loro ragione resta tuttavia sempre padrona e fa in modo che anche le afflizioni servano loro e contribuiscano alla perfetta felicità di cui godono fin da questa vita"¹²⁰. La grandezza o nobiltà d'animo è qui reinterpretata nel solco di Epitteto. L'animo elevato è quello che non si lascia esaltare né abbattere dalle circostanze esterne; e che ha appreso a separare quello su cui può esercitare un controllo da quello che non è in suo potere. La grandezza presuppone la vigilanza sui giudizi e sugli oggetti mentali: grazie a una scelta di fondo si maturano la forza d'animo e l'atteggiamento costante nelle varie vicende della vita. Uno sguardo panoramico sull'inte-

¹²⁰ "*Leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse*". Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, TL, 2009.

ro epistolario mostra che questa concezione è in linea con altri contenuti. Descartes elogia Huygens: sa che Dio ci ha fatto nascere non per avere vani desideri, ma per conoscere la necessità della sua legge¹²¹; e per questo lo chiama “anima forte e generosa”. Qualcosa di simile vale per Cierman: Descartes ne esalta l’onestà intellettuale e la sincerità fuori dal comune, che ne fanno un uomo generoso e forte d’animo¹²². Nella lettera citata a Elisabetta c’è un elemento aggiuntivo: la generosa forza d’animo non rinuncia alle passioni; e anzi vive grandi passioni, ma avvalendosene come strumento di perfezionamento morale quando le circostanze sono avverse. Risuona qui quel detto socratico che lo stoicismo condivideva: all’uomo virtuoso non può capitare nulla di male.

Nella concezione cartesiana della generosità rientra ancora un altro elemento determinante, ossia l’azione altruistica. Ripensiamo al modo in cui nell’agosto del 1645 Descartes aveva riassunto in tre punti il suo ideale di vita morale¹²³: l’uso del giudizio per determinare i beni, la forza d’animo che persegue quello che il giudizio ha mostrato più corretto, l’introversione autarchica nel senso di Epitteto. Il tutto corrisponde alla prima *oikeiosis* degli stoici, rivolta all’autoconservazione; ma manca o quasi la seconda *oikeiosis*, l’appropriazione del legame sociale, che per loro era altrettanto essenziale. Va detto che nel mese di agosto Descartes aveva riformulato le massime che risalivano ai tempi del *Discorso*. Ma già poco dopo, nel mese di settembre, si sente libero di proporre nuove riflessioni. In una lettera a Elisabetta riconosce che siamo persone separate (onde la prima *oikeiosis* è un’esigenza naturale), ma che non potremmo vivere da soli:

¹²¹ “*Mais une âme forte et généreuse comme la vôtre sait trop bien à quelle condition Dieu nous a fait naître, pour vouloir par des soubaits inefficaces résister à la nécessité de sa loi.*” Descartes a Huygens, 20 maggio 1637, TL, 382.

¹²² “*Humanitatem profecto singularem, quæ generositatis et veræ fortitudinis nota esse solet, in D. vestra deprehendo*”, Descartes a Ciermans, 23 marzo 1638, TL, 604.

¹²³ Cfr. *supra*, 102.

siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita. E bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte a quelli della propria persona; [...] considerandoci come una parte della collettività, proviamo piacere a fare del bene a tutti e non temiamo nemmeno di mettere a rischio la nostra vita per essere utili agli altri, quando se ne presenti l'occasione; o vorremmo perfino perdere la nostra anima, se potessimo, per salvare gli altri¹²⁴.

Per come si esprime qui, Descartes lascia pensare al modo in cui gli stoici collegavano la fisica con l'etica. Le azioni appropriate (*kathekonta*) discendono (lett.: *katheimi*) dalla comprensione del nostro posto nell'ordine del mondo, concepito come organismo vivente. Descartes adotta un rigoroso meccanicismo, ma condivide l'idea che siamo parti di un ordine naturale, e siamo già sempre immersi in comunità umane. L'etica si basa su questa idea di un ordine transpersonale: non ci sarebbe né virtù, né amicizia né sarebbe possibile alcun legame se rapportassimo tutto a noi stessi. La consapevolezza del legame sociale è "la fonte e l'origine di tutte le azioni più eroiche compiute dagli uomini." (*la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions*)¹²⁵.

Descartes non usa qui la nozione della generosità, ma quella stoico-aristotelica della magnanimità, cui rinvia l'idea dell'eroismo. Il contenuto concettuale è evidente: il senso sociale ci porta a compiere azioni grandi. È degno di nota il fatto che a introdurre la nozione di generosità sia Elisabetta. Nella sua risposta di fine settembre si appropria di quanto sostenuto da Descartes, ma usa altre parole: "ritenere che siamo una parte del tutto, di cui dobbiamo cercare il bene, è la fonte di tutte

¹²⁴ Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645, TL, 2085.

¹²⁵ *Ibidem*.

le nostre azioni generose”¹²⁶. (*la source de toutes les actions généreuses*). Elisabetta è d’accordo sull’altruismo come base della generosità; resta per lei viva e sentita la questione di come rapportare e misurare i mali che infliggiamo a noi stessi per fare del bene agli altri¹²⁷. Nella replica dei primi di ottobre Descartes sostiene che l’altruismo non può essere fissato con una misura oggettiva, ma conferma che nell’ordine delle cose decise da Dio per l’essere umano c’è l’esigenza di un saldo vincolo sociale. E a quel punto sente il bisogno di precisare:

poiché è cosa più elevata e più gloriosa fare del bene agli altri uomini che procurarne a se stessi, sono le anime più grandi che vi sono maggiormente inclini e tengono meno in conto i beni che possiedono. Solo quelle deboli e basse si stimano più di quanto dovrebbero e sono come i vasi piccoli, che tre gocce d’acqua bastano a riempire¹²⁸.

Il brano ci interessa. Esso pone in relazione la grandezza d’animo, che Elisabetta ha chiamato “generosità”, con la tendenza all’altruismo; ma introduce in aggiunta l’opposizione tra la grandezza d’animo e la vanità. Il vanitoso è come un piccolo vaso che si riempie facilmente. Fuor di metafora, è uno che presume di avere un valore superiore a quello che ha. I suoi giudizi di autostima sono microdeliri incapsulati da cui trapela autocompiacimento, ma non felicità¹²⁹.

¹²⁶ Elisabetta a Descartes, 30 settembre 1645, TL, 2093.

¹²⁷ L’esigenza è comprensibile: Elisabetta era la figlia primogenita e sentiva il dovere morale di spendersi per la sua famiglia, all’occorrenza trascurando se stessa. L’anno precedente Descartes ne aveva lodato la “generosa modestia” in pubblico. Cfr. Descartes, PF, O, 1708. Cfr. *supra*, 73.

¹²⁸ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL, 2109.

¹²⁹ La metafora del vaso non va confusa con quella usata nella lettera del 4 agosto 1645, TL, 2059. In quella circostanza il significato era opposto: Descartes voleva dire che la beatitudine o contentezza è un valore morale del tutto separato dai valori economici, e si può essere felici senza molte ricchezze: ecco il piccolo vaso, pieno quanto uno grande. Invece il vanitoso

Nella prima parte della lettera Descartes oppone al giudizio dei vanitosi quello dei generosi. Se i primi hanno una stima di sé tanto elevata quanto ingiustificata, le anime “più forti e generose” (*les plus fortes et généreuses*) rendono “giustizia a se stessi, riconoscendo le proprie perfezioni così come i propri difetti”¹³⁰. Si vede che ora Descartes usa il termine “generoso” associandolo alla forza d’animo (nel senso di *fortitudo*) e alla giusta stima di sé. Così include nell’ambito semantico della generosità quella componente cognitiva che Aristotele vedeva operante nella magnanimità. Senza dubbio, questa parte della lettera ricalca le distinzioni aristoteliche. Era stato Aristotele a dire che il vanitoso pensa di valere più di quello che vale in realtà; e che il pusillanime si priva di quello che le sue qualità meriterebbero¹³¹. Come Aristotele, Descartes ritiene che le anime forti e generose abbiano una giusta stima di sé: non solo non disprezzano nessuno (e tanto meno se stessi, come fanno le anime basse), ma sono ben consapevoli dei propri meriti, benché si guardino dal farsene vanto. Per il resto, il concetto maturo della generosità contiene una sfumatura che lo contrappone all’orgoglio. Gli orgogliosi sono vani: tendono a sovrastimarsi, coltivano sogni aristocratici di gloria e grandezza e si illudono di poter controllare gli eventi. Descartes ha messo in guardia Elisabetta: chi è veramente nobile d’animo non fa scaturire la sua felicità “interamente dagli altri”¹³², come continua a dirle fino a poco prima che uscissero le *Passioni*. In quest’ultima opera compaiono per la prima volta sia la “vera generosità” sia l’orgoglio, ma il contenuto semantico della coppia concettuale era già anticipato nelle

si riempie della sua boria: ecco il vaso subito pieno, ma di chiacchiere e illusioni. Cfr. *supra*, 101.

¹³⁰ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL, 2103.

¹³¹ Arist., *Eth. Nic.* 1123 b 9: ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἄξιον ἀνάξιον ὦν χαῖνος; per il pusillanime: ὁ μὲν γὰρ μικρόψυχος ἄξιος ὦν ἀγαθῶν ἑαυτὸν ἁποστερεῖ ὦν ἄξιός ἐστι, 1125a 20. Rinvio per un approfondimento a Giammusso (2016: 14-15).

¹³² Descartes a Elisabetta, ottobre 1648, TL, 2589.

lettere a Elisabetta. Quello che manca nella corrispondenza è la dimostrazione delle affinità e differenze in termini di psicofisiologia; ed è questa la principale novità delle *Passioni*.

IV

LE PASSIONI DELL'ANIMA

1. *Cenni introduttivi*

Ho già affrontato in lavori precedenti le *Passioni*, e qui vorrei evitare ripetizioni. Riduco il discorso a quattro punti. Nel primo tocco gli aspetti introduttivi dell'opera; nel secondo traccio i lineamenti dell'antropologia cartesiana; nel terzo pongo a confronto la tavola delle passioni nello stoicismo antico e in Descartes; e infine, focalizzo l'obiettivo sulla generosità e le sue implicazioni per una sana vita emozionale.

Per la parte introduttiva occorrono pochi cenni sulla composizione e struttura dell'opera¹. Il testo originario non era stato pensato per la pubblicazione². Descartes lo rielabora già a partire dalla primavera del '46, tenendo ferma la parte fisiologica, che porta avanti in parallelo nella *Descrizione del corpo umano* del 1648. La prima notizia sull'opera è in una lettera a Clerselier della primavera del 1649. Descartes gli an-

¹ Per un approfondimento critico cfr. gli studi contenuti in Belgioioso e Carraud, Vincent (2020), e l'ampia monografia di Kambouchner (1995). Sulla questioni delle fonti si veda l'istruttivo studio di Armogathe (2001).

² Descartes a Chanut, 15 giugno 1646, TL, 2225. Elisabetta e Descartes ne discutono tra la fine dell'estate del '45 e la primavera del '46. Cfr. *supra*, 127. Il piccolo trattato è inviato a Cristina di Svezia sul finire del 1647, forse ritoccato nello stile, ma invariato nella sostanza.

nuncia che sarà aumentata di un terzo e nella redazione finale conterrà tre parti: “la prima sarà sulle passioni in generale, ed occasionalmente della natura dell’anima, la seconda sulle sei passioni primitive, e la terza su tutte le altre”³. Il lavoro è cresciuto ed è stato rivisitato, come rivela il concetto di generosità⁴, che spunta solo nella revisione finale (peraltro parziale), e convive con la nozione classica di magnanimità. Il testo finito consiste di uno scambio epistolare iniziale e 212 articoli, così ripartiti: i primi cinquanta articoli formano la prima parte; la seconda parte va dall’articolo cinquantuno al centoquarantotto; e dal centoquarantanove fino al duecentododici si estende la terza parte⁵.

Vediamo i concetti di base. È di per sé eloquente quanto è scritto nella lettera pubblicata a mo’ di prefazione. Descartes si prefigge di studiare le passioni in termini fisici, con un linguaggio prossimo a quello medico⁶. In questo programma risuona un intento polemico nei confronti dell’etica classica⁷. In fondo lo stesso Galeno, da buon medico e filosofo naturale, aveva polemizzato con quanti trattavano le passioni prescindendo dal corpo; e aveva adottato un modello fisiologico che in parte era retaggio delle dottrine ippocratiche e aristoteliche, e in parte era frutto delle proprie esperienze anatomiche. Descartes fa suo il progetto di una trattazione della morale su base medico-scientifica, ma è molto critico verso il modello antico: Aristotele, Galeno, il galenismo, hanno commesso un errore di fondo, da cui sono sorti a catena

³ Descartes a Clerselier, 23 aprile 1649, TL, 2693.

⁴ Cfr. Rodis-Lewis (1987: 44) e più di recente Normore (2019: 198).

⁵ Per contenere il numero dei riferimenti, non citerò le pagine dell’edizione (PA, O), ma soltanto gli articoli delle *Passioni* nel corpo del lavoro, rispettando la numerazione romana.

⁶ Alquié (2017: 128) osserva che la morale cartesiana può essere intesa come un’arte della felicità attraverso le passioni; e come tale, è intrecciata con la medicina.

⁷ Già al tempo del *Discorso* Descartes aveva paragonato gli scritti sull’etica degli antichi pagani come palazzi magnifici, ma “edificati solo sulla sabbia e sul fango”. Descartes, DM, O, 33.

altri abbagli. L'art. XLVII delle *Passioni* li riassume in modo efficace: il modello tripartito dell'anima, ricavato da Platone e accettato dalla filosofia scolastica⁸, ha assegnato all'anima funzioni del corpo⁹. Descartes lo aveva scritto a Elisabetta nel '43: in quella circostanza aveva citato il caso della pesantezza, che la Scolastica aveva considerato come una qualità reale posta in una sostanza spirituale, e che invece è inerente al corpo. Nelle *Passioni* Descartes menziona il caso esemplare del calore e dei movimenti delle membra, che per la fisiologia aristotelico-galenica sono associati all'anima; all'opposto, essi sono un prodotto del fuoco cardiaco e della trasmissione nervosa (art. IV): funzionano in base ai propri meccanismi, senza l'intervento dell'anima (art. XVI), e vanno trattati come processi corporei.

Descartes si prefigge un obiettivo articolato. In primo luogo, introdurre una rigorosa distinzione tra l'anima e il corpo sulla base delle funzioni svolte; e al tempo stesso adottare una prospettiva psicofisiologica, che assuma l'anima e il corpo come realtà interconnesse¹⁰. La distinzione segue l'idea guida secondo cui una determinata funzione umana va assegnata alla sfera corporea quando la si può riferire a un corpo inanimato (art. III). Le funzioni dell'anima sono residuali: quelle che non riusciamo ad attribuire al corpo. In maniera del tutto coerente con la prospettiva psicofisiologica, Descartes apre l'opera sulle passioni dell'anima con un riepilogo sintetico

⁸ Descartes non può accettare che la parte inferiore dell'anima sia staccata da quella superiore, ma conserva quella concezione tomistica secondo cui le passioni sono utili alla pratica della virtù, purché siano usate in modo corretto. Cfr. Rodis-Lewis (1964: 24 sgg) e Renault (2000: 161-184).

⁹ Si può citare Diogene Laerzio, che Descartes conosceva. Egli ci fa sapere che secondo gli stoici l'anima aveva otto parti o funzioni, tra cui i cinque sensi, la funzione fonetica, quella razionale e quella generativa. Per Descartes questa classificazione sarebbe un esempio perfetto della confusione tra le funzioni dell'anima e quelle del corpo. Cfr. Diog. Laer., VII, 110.

¹⁰ Beyssade (1983: 260), Guérout (1953: II, 205-206).

della sua fisiologia¹¹, ed espone l'idea guida: anima e corpo sono talmente uniti che è il corpo ad agire nella maniera più immediata sull'anima. Le passioni dell'anima sono azioni del corpo: il processo è unitario (art. IV)¹².

Descartes aveva detto a Elisabetta che l'idea dell'unione è innata, per cui tutti sentiamo in modo immediato che l'anima e il corpo sono uniti¹³. Il problema è che la percezione è confusa; ed è compito della scienza e della filosofia offrire un quadro chiaro e distinto della natura umana e del suo funzionamento. L'indagine sulle passioni rientra in questo contesto¹⁴. Ha l'ambizione di giustificare l'esperienza vissuta dell'unione¹⁵, come pure la differenza tra gli eccessi positivi e gli eccessi dannosi delle passioni. Descartes tende a dimostrare che le passioni elevate come la gioia sono quasi sempre un bene: "e spesso persino una falsa gioia vale più di una tristezza la cui causa è vera" (art. CXLII). La ragione di questa tesi sta nel

¹¹ Le funzioni corporee non sono trattate nei dettagli. La descrizione del movimento cardiaco è ridotta a un solo breve paragrafo (art. X), peraltro incompleto. Manca un rimando al modello termochimico, adottato nella *Descrizione* del 1648, che a sua volta porta avanti le discussioni con Plémp del '38. Cfr. *supra*, 36). Difficile immaginare che Descartes abbia abbandonato quell'ipotesi. Mi sembra più verosimile che abbia preferito essere sintetico: gli interessava più che altro porre l'accento sulla relazione tra i movimenti specifici del sangue e degli spiriti in ogni passione.

¹² È opportuna l'osservazione di Armogathe (2001: 25) che mette in rilievo come Descartes si richiami alla teoria di Tommaso d'Aquino. Sulla teoria cartesiana delle passioni nel contesto della scienza del Seicento si vedano gli studi contenuti in Gaukroger (1998).

¹³ Ragionando con Descartes, si può dedurre che questa è la ragione per cui tutti sentono la gioia come una sorta di calore e di espansione, e la tristezza come una fredda angustia.

¹⁴ Non molto tempo prima, Descartes aveva scritto nella prefazione all'edizione francese dei *Principi* che l'etica andava fondata sulla metafisica e sulla filosofia naturale. Cfr. *supra*, 12-13.

¹⁵ Lomonaco (2021: 81-82) scrive che questa prospettiva consente a Descartes di superare l'orizzonte speculativo della sesta meditazione. Si veda pure l'introduzione di Lomonaco (2010: XXVII-XXXII) alla sesta meditazione.

fatto che le due passioni primitive della gioia e della tristezza (e delle passioni tristi) hanno meccanismi specifici, che in un caso aumentano la salute del corpo e nell'altro la danneggiano. Tuttavia, le passioni elevate, per quanto positive e salutari, creano problemi quando sono in eccesso, per cui la vita morale nel suo complesso va regolata, specie i desideri; e "in questo consiste la principale utilità della morale" (art. CXLIV).

2. *L'antropologia cartesiana*

Passo a uno sguardo di insieme sull'antropologia cartesiana così come è esposta nelle *Passioni*. Il corpo è assimilato a una macchina che obbedisce al suo principio di movimento secondo le leggi della meccanica. (art. XVII). Al primo posto tra le funzioni del corpo occorre menzionare il fuoco cardiaco. Il cuore è un fuoco che ci tiene in vita ed "è il principio corporeo di tutti i movimenti delle nostra membra" (art. VIII). Quando si muore, "il fuoco che si trova nel cuore si estingue completamente" (art. CXXII). A quel punto il corpo diventa come un orologio rotto, in cui il suo principio meccanico non funziona più (art. VI). Il fuoco è alimentato di continuo dal sangue delle vene; e questo implica la nozione della circolazione sanguigna, di cui abbiamo già discusso¹⁶. Inoltre, va menzionato il ruolo dei nervi e degli spiriti. I nervi "sono come piccoli filamenti, o come piccoli canali provenienti per intero dal cervello e, come esso, contengono una certa aria o vento sottilissimo, denominato spiriti animali" (art. VII). Gli spiriti sono corpuscoli caldi e sottili che hanno origine nel cervello (art. X). Sono essenziali per il movimento e per la percezione. Nel movimento la dinamica è grosso modo la

¹⁶ Descartes ha maturato in autonomia le idee sulla circolazione (Cfr. *supra*, 34), ma nelle *Passioni* – con la sua consueta generosità – ascrive per intero il merito della scoperta a Harvey (art. VII). L'anno precedente si era spinto a dire che non si sarebbe mai potuto elogiare troppo Harvey per questa sua scoperta. Descartes, DCU, OP, 533.

seguito: gli spiriti viaggiano nei canali nervosi fino ai terminali muscolari, dove stimolano gli spiriti che sono già nei muscoli¹⁷. Per effetto meccanico fanno contrarre un muscolo e rilassare il muscolo antagonista, “proprio come, quando si tira una delle estremità di una corda, si fa muovere l'altra” (art. XII). Per quello che concerne la percezione, Descartes si richiama al modello sviluppato nella *Diottrica* in relazione alla percezione visiva, e lo estende per analogia ai suoni, odori, sapori e alle sensazioni in genere: sia gli oggetti esterni sia gli stati interni (es. la fame) stimolano gli organi di senso e i nervi, di modo che i filamenti nervosi trasmettono le impressioni al cervello. I movimenti degli spiriti a livello cerebrale permettono all'anima di percepire gli oggetti. Ma non c'è bisogno che l'anima intervenga affinché il flusso di spiriti si trasmetta subito ai muscoli (art. XIV).

Questi concetti ci sono noti. L'origine, le qualità e le funzioni degli spiriti erano state già esposte nel trattato sull'uomo¹⁸. Nelle *Passioni* Descartes le riassume, ma dedica una particolare attenzione alla qualità degli spiriti. Egli menziona il cibo ingerito (art. XV), e cita il caso di chi abbia bevuto molto vino. Questo alimento entra subito in circolazione creando vapori che dal cuore salgono al cervello; e qui si producono spiriti forti e numerosi che muovono il corpo in modo inconsueto. La qualità degli spiriti è implicata nell'anomalia delle azioni corporee; ma Descartes non entra nei dettagli: non veniamo a sapere come possa modificare gli spiriti e le passioni dell'anima. Galeno credeva che i depositi di bile fossero imputabili al consumo eccessivo di alimenti melancolici come il vino; e aveva curato casi lievi di melancolia con la semplice dieta e la terapia delle acque. Per questo doveva ipotizzare

¹⁷ Le parti più agitate e sottili del sangue rarefatto dal cuore è incanalato nella grande arteria, da dove affluisce in linea retta al cervello in base al semplice principio della disposizione delle parti corporee (art. X). Soltanto il sangue vaporizzato riesce ad attraversare i pori cerebrali, per cui il resto del sangue si dirige nelle altre parti del corpo.

¹⁸ Cfr. *supra*, 38.

che alimentazione e stati dell'anima fossero connessi. A sua volta, Descartes crede che corpo e anima siano uniti; e deve immaginare che gli spiriti prodotti dai cibi abbiano un effetto sugli stati dell'anima, ovvero incidano sull'unità vissuta dell'anima e del corpo.

Tra le cause che differenziano gli spiriti, Descartes elenca la disposizione degli organi e delle altre parti che concorrono alla loro produzione. Egli porta come esempio i nervi che regolano la dilatazione e il restringimento del cuore, e sostiene che gli spiriti sono "disposti variamente" secondo che il cuore sia più o meno dilatato. In parte, lo aveva detto nel trattato sull'uomo, salvo che in quella circostanza era stato stringato:

Quando il sangue che va nel cuore è più puro e più sottile e lì si infiamma più facilmente del solito, dispone il piccolo nervo che è lì, nel modo che è richiesto per causare la sensazione della gioia e, quando questo sangue ha delle qualità tutte contrarie, in quello che è richiesto per causare la sensazione della tristezza¹⁹.

Nel brano citato la qualità del sangue che affluisce al cuore è posta in relazione alle differenti passioni. È il filo conduttore che lega questa tesi e quelle contenute nella tarda opera. Ma nelle *Passioni* il discorso vale per tutti gli organi e per le parti implicate nella produzione degli spiriti: più è ampia la loro dilatazione, più il sangue corre abbondante e dilatato verso il cuore, e più varia la qualità degli spiriti. Il sangue inviato da organi ben disposti e rilassati si riversa abbondante e pulito nel cuore, dove si formano spiriti con qualità che suscitano la sensazione della gioia.

Un ulteriore fattore differenzia gli spiriti, ossia la provenienza del sangue. I nervi svolgono qui un ruolo critico: quelli che controllano gli organi e le altre parti del corpo possono spingere con più forza il sangue, che si dilata in funzione degli

¹⁹ Descartes, U, OP, 439.

organi o delle parti corporee da cui proviene. Non è la stessa cosa se il sangue provenga, poniamo, da organi come il fegato o la milza, ovvero dalle vene delle braccia e delle gambe. Gli spiriti formatisi a partire da un sangue bilioso o da una milza affetta da ostruzione saranno del tutto difforni da quelli che traggono origine da organi sani.

In tal modo, l'alimentazione, la dilatazione degli organi, la provenienza del sangue giocano un ruolo di spicco nelle proprietà qualitative degli spiriti. È questa la sostanziale novità che Descartes introduce in queste pagine come preparazione al discorso sulle passioni: la specifica dilatazione del sangue offre una risposta alla questione relativa ai fondamenti fisiologici delle passioni principali. Un flusso di sangue abbondante e non intorbidito è correlato alla passione della gioia, mentre un sangue bilioso che affluisca in un cuore "chiuso" predispone alla tristezza.

Resta da vedere l'organizzazione finale dei concetti. Descartes conferma la tesi secondo cui la tripartizione dell'anima e delle sue facoltà è errata: "non si sono distinte bene le sue funzioni da quelle del corpo" (art. XLVII). L'anima è una e non ha parti; è unita a tutto il corpo (art. XXX), ma non è riducibile ai meccanismi del corpo. La sua unica facoltà è il pensiero, di cui fanno parte intelletto e volere. I pensieri sono di due tipi: le azioni e le passioni dell'anima. Se l'anima esercita il suo volere, è attiva; quando al contrario percepisce, è di regola passiva²⁰. Gli atti volontari sono quelli che sentiamo pervenire "direttamente dall'anima, e sembrano dipendere solo da essa" (art. XVII). Tali azioni hanno termine nell'anima (amare Dio) o nel corpo (camminare) e sono anch'esse di due tipi. Tra le azioni dell'anima vanno annoverati i prodotti dell'immaginazione, almeno quelli che sono rinforzati dallo sforzo volontario di percepire gli oggetti (art. XX). Possiamo

²⁰ Verbeek (2012: 24). L'esercizio del volere va inteso in un senso ampio che include attività cognitive come indagare una questione astratta o applicarsi a un problema concreto.

immaginare un artista che si concentri su un oggetto mentale, un unicorno, e crei un arazzo o un dipinto: in questo caso il suo atto immaginativo termina nel corpo. Ma guardiamo ora all'atto con cui abbiamo immaginato l'esempio precedente: è una attività astratta da cui non segue per forza un'azione fisica; e in tal caso il nostro atto immaginativo ha avuto termine nell'anima.

A loro volta, le percezioni sono di due tipi. Il primo gruppo ha come causa l'anima, mentre il secondo il corpo. Il primo contiene le percezioni ricollegabili agli atti volontari: il caso più comune si verifica quando uno si accorge di voler qualcosa. Quell'accorgersi è una percezione passiva, ma in sostanza è un effetto della propria volizione, e Descartes la tratta come un'unica cosa con l'azione dell'anima. Un secondo gruppo è più articolato: ne fanno parte le percezioni relative agli oggetti del mondo esterno (art. XXIII), quelle relative agli stati del nostro corpo, come la fame, la sete, e altro (art. XXIV), e infine quelle che non riceviamo né dal mondo fisico né dagli stati corporei. Di regola, di queste ultime non si può determinare con precisione una causa, come tutti sanno per esperienza. Si sperimentano stati emotivi come la gioia, la tristezza, la collera ecc., senza che ci sia una ragione riconoscibile. Sono queste le passioni dell'anima vere e proprie (art. XXV), come Descartes aveva già detto a Elisabetta²¹. Tutte le passioni sono causate dal movimento degli spiriti, per cui le percezioni che non siano animate dagli spiriti non sono passioni: sono pensieri spassionati. In più, il soggetto sente che le percezioni relative agli stati emotivi fanno parte della propria anima²².

²¹ "Si possono chiamare passioni, in generale, tutti i pensieri suscitati nell'anima senza il concorso della volontà, e, di conseguenza, senza alcuna azione da parte sua, dalle sole impressioni che sono nel cervello, giacché tutto ciò che non è azione è passione. Ma normalmente si limita questo nome ai pensieri causati da qualche particolare agitazione degli spiriti." Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, TL, 2105.

²² Cfr. Hatfield (2007: 423), che espone la teoria cartesiana della percezione emotiva con grande chiarezza. Una discussione aperta alle neuro-

Già nel trattato sull'uomo si legge che di solito i nervi causano le percezioni che sperimentiamo nell'anima come emozioni. Infatti, la gioia ha per fondamento fisiologico l'afflusso di sangue puro al cuore, che infiamma i nervi cardiaci e fa insorgere l'emozione. Ma Descartes introduce a questo punto una precisazione: le passioni non sono *sempre* causate dai nervi (art. XXV), e possono sorgere a causa di immaginazioni involontarie (percezioni passive come i sogni, le illusioni, le fantasie a occhi aperti). Queste dipendono dal corso accidentale degli spiriti, che si imbattono in tracce mnestiche precedenti, ed entrano a caso in certi pori più che in altri (art. XXI). Egli vuole dire che l'anima può sentire vere certe passioni, che però non hanno un fondamento oggettivo. Le immagini mentali percepite in questi casi sono meno distinte e nitide di quelle legate ai nervi, e tuttavia sono così simili che traggono in errore.

Questo è un nodo concettuale che merita attenzione. Con la sua congettura Descartes ha reso conto del rischio cognitivo e morale cui è sottoposta la natura umana: appassionarsi per cose che non ci sono. Il melancolico è così. Sperimenta passioni tristi per cose che un tempo ci sono state e nel presente non ci sono più. Egli continua però a subire quelle passioni per l'effetto combinato degli spiriti agitati e delle tracce mnestiche, e non gli resta altra possibilità di difesa se non chiudere ulteriormente il cuore. Il suo è un caso patologico, ma è parte di una comune fallibilità umana. Tutti possono commettere gravi errori sotto l'influsso delle passioni eccessive, che deformano la percezione dei beni e dei mali. Descartes pare voler dire che l'illusione cognitiva e morale è "scritta" nella fisiologia dell'essere umano. Ci appassioniamo per cose irreali e non vediamo la realtà per quello che è.

L'analisi stoica delle rappresentazioni si inserisce in questo contesto. L'esercizio logico è della massima rilevanza mo-

scienze si legge in Kambouchner (2018), che tra l'altro discute la comparazione intrapresa da Hatfield tra la teoria cartesiana e quella jamesiana.

rale: ci insegna a prestare l'assenso a quello che un giudizio accurato avrà accertato come vero. Così rafforza la nostra propensione a confidare nelle "armi" di cui disponiamo: grazie ai "giudizi certi" resistiamo alle passioni mutevoli e contraddittorie, e seguiamo quello che avremo ritenuto migliore in una determinata circostanza (art. XLVIII). L'errore morale e l'illusione sono sempre possibili; ma si può apprendere a tenerli sotto controllo confidando nel filo rosso dei giudizi di realtà e tenendovi fede, salvo nei casi in cui un giudizio più adeguato ci avrà convinto per buoni motivi. Come si intuisce, scienza ed etica sono collegate. La teoria della natura mostra *en physicien* a cosa sia riconducibile l'errore nella valutazione passionale; ma è la filosofia a delineare una strategia efficace. Non per caso, Descartes ha scritto a Chanut che la filosofia naturale serve a "stabilire fondamenti certi in morale"²³.

3. *Passioni antiche, emozioni moderne*

Vengo alla teoria delle passioni nello stoicismo antico e in Descartes²⁴. Quest'ultimo leggeva Epitteto nella versione di du Vair (1591)²⁵, ma per gli altri autori stoici doveva

²³ Descartes a Chanut, 15 giugno 1646, TL, 2225.

²⁴ Purtroppo, gli scritti sulle passioni di Zenone, Crisippo, Ecatone e di altri sono andati perduti. È stato merito della storiografia filosofica moderna aver ricostruito, in parte, frammenti e testimonianze, per cui oggi abbiamo la possibilità di uno sguardo panoramico sulla scuola stoica, che Descartes non poteva avere. Rinvio a Mansfeld (2008: 3-13) per la questione delle fonti stoiche e ad Algra et al. (2008) per un quadro di insieme sullo stoicismo nel contesto della cultura ellenistica.

²⁵ La prefazione di du Vair al *Manuale* ha esercitato un certo influsso sulle massime della "*morale par provision*" di Descartes. Cfr. Ariew (2019: 33) Sul rapporto di Descartes con lo stoicismo cfr. le pagine di Rutherford (2004: 177-192) e (2014), e le riflessioni di Cassirer (2009: 58-63). Sul neo-stoicismo in età moderna si vedano Moreau e Lagrée (1999) e Miller e Inwood (2003).

avvalersi della mediazione di Cicerone e Diogene Laerzio²⁶. Ci interessa in particolar modo come quest'ultimo abbia riassunto le loro teorie sulla natura dell'anima, e sull'origine e la classificazione delle passioni. Diogene ci attesta che gli stoici mutuavano da Eraclito l'idea della natura come πῦρ τεχνικόν, un soffio infuocato e creativo. La nostra anima non è altro se non questo soffio (o *pneuma*), che in noi ha la facoltà della sensazione²⁷. Esso rende possibili tutte le funzioni vitali, incluso il movimento. Le passioni sono cambiamenti (τροπή), alterazioni del *pneuma*²⁸. Tra di esse vi sono alcune passioni buone: la gioia, la circospezione e la retta volontà. Da esse derivano altre passioni subordinate, per cui sono chiamate passioni prime (τά πρώτα πάθη). Ad esempio, la gioia è all'origine del diletto, della letizia, dell'allegria, e via discorrendo²⁹. A parte questi gruppi di passioni buone, gli stoici antichi come Zenone e Crisippo avevano un concetto alquanto negativo delle rimanenti passioni: Zenone pensava che qualcosa di irrazionale, innaturale ed eccessivo prendesse il sopravvento nel processo passionale³⁰; e Crisippo interpretava le alterazioni dell'anima come una corruzione dell'intera facoltà razionale³¹. L'ideale del saggio si delinea in opposizione a queste passioni negative (non, ovviamente, a quelle buone) come colui che non cade negli eccessi irrazionali. La pretesa apatia del saggio va intesa corretta-

²⁶ Descartes si era servito di Diogene Laerzio come fonte per altri autori antichi, specie Zenone ed Epicuro. Cfr. *supra*, 98-99.

²⁷ "Δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν <φύσιν>. ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα", Diog. Laer., VII, 156-157.

²⁸ *Ibidem*, VII, 158.

²⁹ *Ibidem*, VII, 115-116.

³⁰ *Ibidem*, VII, 110.

³¹ Possiamo citare l'attaccamento al denaro degli avidi: esso contiene un giudizio implicito che assume il denaro quale bene. *Ibid.*, VII, 111. Per corruzione della facoltà razionale intendiamo che per effetto della passione l'avidio non è più in grado di giudicare adeguatamente i beni.

mente come compiuta ragionevolezza, assenza di passioni negative³².

Gli stoici individuavano quattro gruppi di passioni eccessive e irrazionali. Come nel caso delle passioni buone, vi sono passioni prime a capo di ogni gruppo. Si tratta del dolore, della paura, del desiderio e del piacere. Ad eccezione della paura, Diogene Laerzio riporta per le altre tre passioni prime il termine *ἄλογος*: indica qualcosa di irriducibile a un *λόγος*, e per questo è detto eccessivo. Il dolore è una contrazione irrazionale; il desiderio è un appetito (*ὄρεξις*) irrazionale; e infine il piacere è un eccitamento (*ἐπαρσις*) irrazionale per un oggetto che ha qualità desiderabili.

Del gruppo del dolore fanno parte stati come l'invidia, la gelosia, l'angoscia e altri. Sono emozioni molto dolorose per chi le prova, e la classificazione in questo caso è ben comprensibile. Da questo passo di Diogene Laerzio proviene la nota definizione dell'invidia come una sofferenza per il bene altrui, tutt'oggi molto usata nel contesto della psicologia delle emozioni. L'invidia è un dolore (*λύπη*), e come tutti i dolori ha qualcosa dello spasmo e della contrazione fisica. Lo stesso vale per le altre manifestazioni che sono raggruppate in questo ambito. L'afflizione è una specie di dolore che permane o si estende a furia di ruminarvi sopra; e il turbamento doloroso dell'anima ci impedisce di vedere le cose presenti. Viene subito da pensare a Elisabetta, che si ammala per i suoi stessi pensieri angosciosi; e a Descartes, che le raccomanda di non prestare troppo facilmente il suo assenso alle ossessioni, di

³² “Φασι δε και ἀπαθή εἶναι τον σοφόν, δια τό ἀνέμπωτον εἶναι.” *Ibidem*, VII, 117. Si può discutere se il saggio stoico sia realmente privo di passione, come è stato dipinto da Descartes e, più di recente, da un classico della storiografia filosofica come Pohlenz. Quest'ultimo riconosce, da un lato, che il saggio “tiene i suoi istinti entro i giusti limiti.” Ma interpreta l'attenersi ai limiti come il fatto che “in lui non si formano affezioni; egli è ἀπαθής”. Cfr. Pohlenz (1967: 308, 312). Ora, se il saggio stoico pratica le passioni buone quali l'allegria, come potrebbe essere un anaffettivo? Giusto per dire che l'ideale della saggezza non può essere liquidato così sbrigativamente come un atteggiamento duro e quasi disumano.

modo da non perdere la visione panoramica delle cose e gli strumenti che ha a disposizione.

La paura è l'aspettativa di un male. Nel gruppo che fa capo a essa rientrano sentimenti che si dispongono per gradi. Ci sono quelli lievi come lo smarrimento; ma già a partire dall'agitazione, che è la paura per una cosa non chiara (*αγωνία δε <φόβος ἀδήλου πράγματος>*), fino al terrore e al panico, è un crescendo di sentimenti opprimenti. La paura garantisce un dolore reale prima che i mali attesi si verifichino, per cui merita a pieno titolo di essere chiamata irrazionale. È come se uno appena condannato a una dura pena patisca l'*idea* del male che lo attende e chieda per questo l'attuazione anticipata della sentenza.

I primi due gruppi appaiono comprensibili per il lettore moderno, ma già il terzo gruppo, quello che fa capo al desiderio, non lo è. Include fenomeni che grosso modo indicano l'avversione per qualcosa e che possiamo disporre su una scala graduale: va dallo spirito polemico eccessivo alla frustrazione e al risentimento, fino all'aggressività e all'odio. D'altro lato, è citato l'amore, il che pare strano. In realtà, gli stoici guardano al movimento più che agli oggetti. È lo stesso Descartes a confermarci che l'interpretazione è giusta: egli rigetta la distinzione scolastica tra un desiderio rivolto al bene e un'avversione rivolta al male, e ammette una sola dinamica. (art. LXXXVII). Il movimento grazie a cui ci allontaniamo da un male e il movimento con cui tendiamo a un bene sono per lui la stessa cosa; e lo stesso vale per gli stoici antichi. E tuttavia, Descartes ritiene che quest'unico movimento sia del tutto naturale e utile, invece gli stoici lo trattano come una passione negativa. Com'è possibile? A ben guardare, Descartes nega che il desiderio sia *sempre* positivo. Come tutte le passioni, il desiderio va regolato. Quello per i beni che non sono in nostro potere accorda a essi un valore che non hanno (art. CXLIV)³³,

³³ Dal punto di vista contemporaneo, l'interpretazione cartesiana del desiderio umano può essere estesa a tutto la natura organica. Si pensi a

e così ci fa perseguire falsi beni, allontanandoci dalla virtù. In fin dei conti, gli stoici dicono più o meno la stessa cosa: ce l'hanno con il desiderio irrazionale (Ἡ δὲ ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὀρεξις), ossia quello eccessivo e fuori misura. In questo senso il desiderio di amore può ben essere eccessivo e dar luogo a frustrazione e sofferenza nelle relazioni agli oggetti.

Il quarto gruppo tratta del piacere e richiede un chiarimento. La cultura occidentale lo ha valutato di solito come un bene, un'espansione dell'essere, non come una contrazione. Epicuro pensava senz'altro che fosse il sommo bene; e lo stesso Descartes gli affida un ruolo notevole nella concezione della virtù. Ma gli stoici lo trattano invece come la passione capofila di una serie di passioni negative. Cerchiamo di capire. Osserviamo che Diogene Laerzio usa il termine greco ἡδονή, piacere, immediatamente comprensibile per un greco di ogni epoca; ma riporta usi circoscritti a una particolare specie di piacere negativo, che non toccano la condizione di rilassamento fisico opposto alla contrazione ansiosa né tanto meno la sfera della sessualità. Si menziona il lasciarsi incantare dalle parole che giungono alle orecchie, il compiacimento per il male altrui, il volgersi dell'anima verso il cedimento morale, e la dissoluzione della virtù³⁴. Sembra che gli stoici prendano

organismi unicellulari come le amebe: in presenza di uno stimolo caldo e luminoso, esse provano l'impulso istintivo di andare verso la fonte di calore e di rifuggire il freddo. Ma se lo stimolo è troppo forte si allontanano. Ai livelli più semplici della catena della vita, è una questione di intensità dello stimolo e di *range* degli organi sensoriali; al livello dell'essere umano la questione è di gran lunga più complessa: Descartes direbbe che per regolare il desiderio è utile la vigilanza sulle formazioni mentali e un'adeguata valutazione dei beni.

³⁴ Tra l'altro, la traduzione italiana (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Milano, Bompiani 2021, 833 e 835) crea una ambiguità: rende con lo stesso termine "allegria" la εὐθυμία e la διάχυσις. Ma la prima è una passione che fa capo alla χαρά, la gioia, per cui è una εὐπαθεία, una passione buona; invece la seconda indica il rilassamento dell'anima (da διαχέω) e il suo indulgere nelle passioni. Ce lo conferma il Liddel Scott, che riporta la seguente espressione: τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου

di mira il piacere superficiale, orale, tipico delle malelingue e dei creduloni, come si capisce dalle situazioni menzionate: l'attaccamento alle dicerie, la malevolenza pettegola che parla degli altri, la vanità personale che ama farsi adulare e si attacca alle lusinghe verbali, la propensione a farsi incantare dagli imbonitori. Freud avrebbe detto che questa sorta di piacere è una compensazione miserabile per l'assenza di piacere. Non sorprende allora che lo stoico, interessato al durevole piacere della virtù, lo reputi un male e vi rinunci senza indugio.

La teoria stoica dell'anima e delle passioni è fondata sulla filosofia naturale. L'anima è fatta della stessa sostanza dell'universo, un soffio vivente che ci tiene in vita e regola le funzioni fisiologiche. Le passioni negative, quelle cioè vane e distruttive, turbano il soffio vitale, come se fossero folate di vento che agitano un fuoco rendendolo irregolare. È esemplare il caso della paura, che è chiamata contrazione (συστολή), lo stesso termine usato dalla medicina alessandrina e da Galeno per indicare un movimento inconfondibile del cuore e dei polmoni. Per contro, il saggio è colui che ha tramutato questi movimenti spastici in movimenti rilassati e regolari. L'uomo virtuoso e buono sa che non gli può capitare alcunché di male. È una certezza che incoraggia a lasciar andare, a lasciarsi andare, ad avere fiducia. Diogene Laerzio ci attesta così che gli stoici avevano senz'altro una concezione *fisica* dell'anima e delle passioni.

Ora, Descartes ha dichiarato che vuole trattare le passioni *en physicien*, e che a tal fine il contributo degli antichi è pressoché inservibile. Come mai una così scarsa stima dell'etica antica? Ci sono numerosi motivi che lo inducono a questo giudizio perentorio, tra cui il paradigma culturale della nuova scienza. Descartes non poteva accettare *la* concezione

(Zeno ap. eund.2.82f, cf. Tryph. Trop. p.205S). È lo stesso uso metaforico attestato da Diogene Laerzio, che allude a un *cupio dissolvi*, a una liquefazione e dissoluzione dell'anima. I due termini εὐθυμία e διάχυσις significano due cose del tutto opposte, e la traduzione "allegria" è giusta solo per il primo caso.

antica, non solo stoica, della φύσις come grande organismo vivente. La natura è per lui una sostanza estesa inerte: l'infinito movimento dei corpi si determina in base a un certo grado di massa, di volume, di forma, di verso, di direzione e di velocità. La meccanica rende conto della conservazione della forza motrice e del processo attraverso cui i fenomeni si differenziano. Questa nuova concezione è compatibile con il dualismo platonico-cristiano. L'anima è una sostanza sottratta alla dinamica naturale; vive unita a un corpo, ma la sua origine e la sua destinazione sono in Dio, che è la forza motrice e provvidenziale dell'universo. Descartes non dubita di una concezione lineare del tempo a partire dalla storia della salvezza, iniziata con il sacrificio di Cristo. Nella sostanza, era il modello platonico-agostiniano. Gli stoici avevano sviluppato invece una concezione unitaria e fisica dell'anima quale scintilla di un fuoco universale destinato a rigenerarsi in eterno. La loro teoria aveva un senso anti-platonico³⁵: pensava il *logos* come principio immanente alla natura e l'anima in termini corporei. Per Descartes questa teoria è troppo fisica: egli mira a difendere il suo platonismo cristiano, rivendicando uno spazio metafisico-religioso-psicologico che sfugge al mondo naturale; sicché ripete spesso, a partire dal 1643, che la filosofia naturale e l'etica antica non hanno distinto bene le funzioni dell'anima da quelle del corpo. Tra le righe, vuole difendere la tesi secondo cui l'anima è divina, non è corporea.

D'altro lato, quella concezione stoica sembra essere per lui troppo spirituale. Più che a una descrizione dei fenomeni, essa pare da subito orientata verso il lavoro di vigilanza sulle passioni. In realtà, l'adepto della scuola *doveva* impegnarsi

³⁵ Non si dimentichi che il contributo più grande degli stoici alla psicologia antica fu nel descrivere l'anima e le funzioni mentali in termini unitari, laddove Platone aveva separato corpo e anima, e aveva localizzato in parti corporee specifiche la sede di funzioni dell'anima. Cfr. Long (2008: 570). Lo stesso Galeno polemizzava con quelli che immaginavano l'anima indipendente dal corpo, ma in ultima analisi aveva recepito la tripartizione platonica mettendola a frutto per la sua anatomo-fisiologia.

nel compito di correggere le passioni negative e una ragione corrotta, apprendendo a prestare fede ai giudizi veri e adeguati. La logica era al servizio di un fine morale: comprendere la natura e seguirla, come insegna Epitteto. Rispetto a questo ideale, Descartes concepisce le passioni come eventi fisici del corpo che rientrano nell'ordine meccanico dell'universo. In questo senso, sono inevitabili; in più, sono un fatto positivo, almeno entro un certo limite. Le passioni "dispongono l'anima a volere le cose a cui esse preparano i corpi" (art. XL), ovvero spingono "l'anima a consentire e a contribuire alle azioni che possono servire a conservare il corpo, o a renderlo più perfetto" (art. CXXXVII). Descartes conferisce alle passioni uno status privilegiato: esse conservano il corpo e lo migliorano in termini di perfezione, senza contare che sono una fonte di piacere per l'essere umano preso nella sua unità. (art. CCXII). Di qui una certa indulgenza con le passioni, che in fin dei conti vanno bene quasi tutte: lo si intende riflettendo sul fatto che una passione amara e triste come il pentimento ha il suo vantaggio, dal momento che induce ad agire in altro modo in una futura circostanza (art. CXCI). Nel complesso, le passioni sono un insostituibile strumento di orientamento pratico nel mondo. Provando passione per qualcosa, uno realizza l'unione dell'anima e del corpo, ossia sente immediatamente la propria unità personale e la risposta da dare agli stimoli esterni; sente le cose da rifuggire e quelle da perseguire. Come si intuisce, la valutazione positiva delle passioni è del tutto compatibile con la terza nozione primitiva.

In più, va tenuta presente una questione di metodo. In Diogene Laerzio Descartes poteva leggere una concezione dell'anima, delle passioni, e una loro classificazione di massima. Secondo la testimonianza di Diogene, gli stoici avevano individuato alcune passioni buone, ma pensavano che per la maggior parte fossero dannose. I due gruppi principali di passioni, quelle buone e quelle distruttive, si articolavano entrambi in passioni prime e passioni secondarie. Ma come si differenziano i gruppi di passioni? La tavola delle passioni negative sembra mancare del tutto di un filo logico. Il dolo-

re è la contrazione del corpo per la presenza di un male; la paura è l'angustia presente per un male futuro; il desiderio è un movimento irrazionale da e verso un oggetto da cui ci sentiamo separati; e, infine, il piacere è un attaccamento superficiale alle parole. Ma qual è la relazione tra i gruppi? Può mai essere che il piacere sia ridotto al piacere vano e messo sullo stesso piano del dolore? È ben probabile che nelle tante opere perdute degli stoici ci fossero riflessioni più adeguate; ma in questo contesto è ininfluente. Di fatto, Diogene Laerzio pone i gruppi di passioni uno accanto all'altro. Tra l'altro, i primi due sono comprensibili, mentre gli ultimi due non del tutto. In ultima analisi, la classificazione è "rapsodica", come Kant dirà delle categorie aristoteliche; e a Descartes doveva apparire del tutto insoddisfacente.

Descartes pone il problema del metodo con cui si accede al sapere e lo si organizza. Lo studio delle passioni non fa eccezione: occorre dimostrare quali azioni del corpo causino una passione. Il ruolo chiave spetta agli spiriti animali, come emerge dalla seguente definizione: le passioni sono "percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, che riferiamo in particolare ad essa, e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti" (art. XXVII). Gli spiriti sono dunque causa delle passioni. Essi agitano la ghiandola pineale e innescano il processo, che può avere cause secondarie, tra cui circostanze accidentali (quando il movimento degli spiriti penetra per caso in certi pori e attiva le tracce mnestiche), il temperamento del corpo o le azioni dell'anima. Quest'ultimo caso potrebbe essere quello in cui ci figuriamo una principessa rinchiusa nel labirinto della melancolia. Data l'unione dell'anima e del corpo, questo pensiero è in grado di appassionarci, per cui proveremmo autentica compassione per lei (e non un semplice pensiero spassionato) almeno fino a quando gli spiriti rafforzano l'emozione. Ma la stessa passione può essere suscitata dall'incontro reale con una simile principessa. Il movimento degli spiriti sarà più forte e la percezione più vivida. Per inciso, questo dimostra che la ragione primaria delle passioni risiede nella percezione degli oggetti esterni

mediante gli organi di senso e nella trasmissione degli stimoli al cervello. Proviamo a riformulare: siccome gli spiriti agitano la ghiandola, noi sentiamo sempre le passioni, perfino quando hanno cause occasionali o soggettive (la memoria, l'immaginazione ecc.); ma gli oggetti del mondo reale sono la fonte primaria delle passioni, quella che dà origine alle passioni più intense; e quindi il modo in cui gli oggetti si offrono ai sensi è il filo conduttore per dedurre l'ordine delle passioni. (art. LI). La psicofisiologia formula così la sua ipotesi metodica: l'ordine delle passioni corrisponde all'ordine delle cose.

Descartes individua sei passioni primitive, o prime, come avrebbero detto gli stoici. Tutte le emozioni umane avvengono per combinazione delle passioni primitive. Si tratta di meraviglia, amore, odio, desiderio, gioia e tristezza. Per prima si manifesta la meraviglia, che sorge imbattendosi in un oggetto inconsueto e raro (LIII): è la passione che si prova per qualcosa che trascende l'orizzonte dell'esperienza nota, qualcosa di nuovo, imprevisto, insolito, che è in grado di sorprenderci e destare la nostra attenzione³⁶. La meraviglia precede la valutazione di un oggetto, per cui insorge per prima: la cosa non sembra né buona né cattiva, né utile né inutile, né gradevole né sgradevole, ma soltanto altra da noi³⁷. Si noti subito l'anomalia fisiologica: la passione non ha relazione con il cuore e il sangue, ma trae origine dal cervello (LXXI): è una passione "intellettuale"³⁸, che insorge all'improvviso per un oggetto che nel cervello si manifesta in modo insolito. Tuttavia, la meraviglia non è meno forte delle

³⁶ Verbeek (2012: 20).

³⁷ La Caze (2002: 15).

³⁸ Descartes a Elisabetta, maggio 1646, TL, 2199. Sulle passioni intellettuali rinvio alle riflessioni di La Caze (2002: 2-3 e nota 4), Rorty (2012: 12-13), Franco (2006: 76, 171 e sgg) e Schmitter (2002: 102). Descartes non ha mai discusso in modo ampio le "emozioni interiori"; e forse questa è la ragione per cui nella vasta letteratura sulle passioni in Descartes il punto non è stato studiato in maniera del tutto adeguata. Osservazioni di un certo rilievo si leggono in articoli meno recenti come quello di Beyssade (1983: 284-285) e di Kambouchner (1988: 458-459).

altre passioni: anzi, il movimento degli spiriti è subito forte, tanto più forte quanto più è nuovo lo stimolo percepito. Gli oggetti rari e insoliti lasciano tracce in aree cerebrali di solito meno stimolate; così gli spiriti modificano il loro corso ordinario e accorrono nella zona in cui l'oggetto insolito si è impresso per rafforzarne l'impressione.

Questa in breve la fisiologia della meraviglia. È una congettura, ma se ne capisce la *ratio*: Descartes ipotizza che il tipico arresto del corpo e la passione della meraviglia durino fino a che si valuta una certa cosa. Quando infine la sentiamo o consideriamo buona o cattiva, non ci meraviglia più, a meno che non ci sorprenda all'improvviso rivelandosi il contrario di quello che immaginavamo essere. Dal che risulta subito che la meraviglia, come in genere tutte le altre passioni, è ambivalente: ossia è utile, ma può avere aspetti negativi. Da un lato, ci fa scoprire qualcosa di ignoto e sconosciuto: è l'inizio del sapere, della scienza e della filosofia. La stessa generosità è una passione derivata dalla meraviglia. D'altro lato, può rafforzare pensieri che andrebbero invece dimenticati: basti pensare che la stupidità è figlia dello stupore, una specie di meraviglia che non sfocia mai né in un sapere né in una valutazione. Nei termini di Descartes, lo stupido sarebbe uno che si blocca per ogni idiozia e non conosce i beni e i mali.

Il momento successivo nella genesi delle passioni consiste nella valutazione dell'oggetto. Può avvenire in due modi: attraverso il sapere o il sentire. Nel primo caso abbiamo conoscenze adeguate degli oggetti. Si sviluppano amore e odio, dove l'amore è la passione che insorge quando valutiamo buona, utile e conveniente una certa cosa; e ovviamente per l'odio vale il contrario (art. LVI). Nel secondo caso i sensi ci forniscono le prime indicazioni intorno agli oggetti rispettivamente piacevoli e dolorosi (art. CXXXVII), da cui sorgono la gioia e la tristezza. Nella gioia sentiamo che un bene ci riguarda, e nella tristezza un male (art. LXI). Si noti che nella sua esposizione Descartes tratta prima l'amore e l'odio, ma l'ordine logico e delle passioni è inverso: in molti casi dell'esperienza comune gioia e tristezza precedono, non seguono, l'amore e l'odio.

Vediamo più nei dettagli la prima coppia, amore e odio. Di regola, Descartes sviluppa una duplice strategia: da un lato afferma che le passioni del corpo avvengono per i movimenti del sangue e degli spiriti; d'altro lato, ripete che una semplice passione dell'anima finisce con l'essere una passione del corpo. La duplice strategia corrisponde al dualismo metafisico e alla terza nozione primitiva: serve a chiarire l'unità del processo passionale e la stratificazione delle passioni, che possono essere più o meno "accese". Prendiamo l'esempio dell'amore: Descartes ammette che alcuni amori possano essere sentiti come un puro fatto dell'anima (l'esempio più ovvio è l'amore per Elisabetta); in via ipotetica, si potrebbe provare questo sentimento senza avere un corpo. A guidare la passione è in questo caso il giudizio; ma tale amore giudizioso suscita emozione nel corpo, che è indotto a volersi unire a un oggetto buono ovvero a volersi separare da qualcosa di cattivo. Nel caso delle passioni più forti opera la stessa volontà di unione e separazione, salvo che l'amore e l'odio sono passioni corporee "accese" in cui il movimento dagli spiriti e del sangue è molto più intenso (art. LXXIX).

A grandi linee, la fisiologia dell'amore e dell'odio è la seguente. La figura dell'oggetto amato muove gli spiriti attraverso i nervi che regolano l'apparato digerente verso lo stomaco e l'intestino. Nel caso dell'amore il succo dei cibi è subito convertito in sangue, che affluisce direttamente al cuore con forza, calore e velocità; a partire da questo sangue sono prodotti spiriti più grossi e agitati, che nel cervello costringono l'anima a conservare le tracce della persona amata (art. CII). È un'ipotesi che rende conto della costanza con cui tendiamo a pensare all'oggetto d'amore. Nell'odio il processo è invertito. La figura della persona odiata innesca un movimento degli spiriti dannoso: stavolta i nervi impediscono al nutrimento di mescolarsi al sangue, e al tempo stesso aprono gli orifizi del fegato e della milza, che fanno affluire tipi disuguali di bile verso il cuore attraverso la vena cava. Il sangue perviene molto diseguale, con parti fredde e dense provenienti dalla milza, e parti infiammabili e soggette a rapida dilatazione che arrivano

dalla vescica biliare del fegato. Colpisce l'analogia tra le parti del sangue e gli spiriti: le parti diseguali (e amare) del sangue affluito al cuore danno vita a spiriti diseguali che rafforzano pensieri di odio e amarezza nel cervello. Come si intuisce, Descartes vuole restituire esperienze sentite da tutti intuitivamente: l'aumento dell'appetito, il buon sangue e il calore nell'amore; il sangue amaro e il rancore freddo nell'odio. In questa linea di ragionamento, riconosce che l'amore perlopiù "giova alla salute": lo sentono tutti in modo immediato e sul piano empirico lo dimostrano i segni inconfondibili di buon funzionamento fisico, come il polso regolare, la buona digestione, il calore nel petto e così via. Per contro, nell'odio il polso è debole e irregolare, lo stomaco funziona male; ci sono vomito, cattivi umori e altri segni di cattivo funzionamento (artt. XCVII e XCVIII).

Per la gioia e la tristezza il discorso è analogo. Esse informano su beni e mali, ma in maniera intuitiva. Quando non c'è una conoscenza razionale, prendono il posto dell'amore e dell'odio, e motivano i desideri. Le due passioni possono essere più sfumate, quali emozioni che l'anima sperimenta come un fatto della stessa anima. Rientra nel contesto la lettera a Chanut in cui Descartes parla della gioia e delle altre passioni come "movimenti della volontà" e "pensieri razionali", che "si potrebbero trovare nella nostra anima anche se fosse priva del corpo"³⁹. Data però l'unità dell'anima e del corpo, una gioia puramente intellettuale suscita "continuamente nel cervello qualche impressione, da cui segue il movimento degli

³⁹ Descartes a Chanut, 1 febbraio 1647, TL, 2385 e 6 giugno 1647, TL, 2473. Entrambe le lettere ammettono la distinzione tra le passioni come fatti puramente dell'anima e le passioni come eventi legati ai sensi. In aggiunta, la seconda lettera dimostra com'è che ognuno possa provare un sentimento senza conoscerne la causa: le impressioni provate un tempo (es.: una persona amata) lasciano pieghe nel cervello che predispongono l'individuo a sentire la stessa emozione quando qualcuno riattiva quella memoria.

spiriti, che eccita la passione della gioia” (art. XCI). In questo caso, il sangue e gli spiriti hanno subito movimenti specifici.

La differenza rispetto alla coppia precedente appare più evidente alla luce dei processi fisiologici. Descartes aveva parlato della gioia come passione salutare fin dai tempi del trattato sull'uomo; e nel dialogo con Elisabetta aveva articolato il suo pensiero. Nelle *Passioni* emerge come novità una nota estetica: la gioia distende il volto e lo rende più rilassato e gradevole; il cuore più aperto fa scorrere più velocemente il sangue, che irrorà tutto il corpo e rende il volto più rubizzo (art. CXV). Per questo suo effetto benefico “perfino una falsa Gioia vale più di una Tristezza la cui causa è vera”. La gioia è sempre più salutare della tristezza, ma anch'essa può essere in eccesso; e in questo caso si può svenire per l'afflusso straordinario di sangue venoso al cuore, che ne soffoca il fuoco. In preda a una gioia incontrollata si formulano giudizi inadeguati sulle cose sentite come beni, e si diventa imprudenti e avventati (art. CXLIII). Per quanto sia benefica e utile, la gioia è come le altre passioni: deve sottostare a un principio di moderazione.

Al confronto, la tristezza suscita più che altro timori e dubbi, e nelle sue manifestazioni acute e persistenti porta alla patologia melancolica. In fin dei conti, Elisabetta si è ammalata della sua stessa tristezza. In un senso esteso, essa è l'esito di ogni male che possiamo sperimentare per effetto delle passioni: tutti gli stati passionali negativi causano tristezza, mentre la virtù porta con sé un senso di soddisfazione e gioia. Ma vediamo nel dettaglio la tristezza come passione primitiva. Si può avvertire tristezza senza avere un'immagine distinta del male o dei mali che percepiamo in noi. Accade per il semplice temperamento del corpo (consumo eccessivo di alcolici, eccessi alimentari, indisposizioni delle parti corporee), ovvero per la percezione delle tracce lasciate dai mali nel cervello, senza l'intervento dell'anima. La tristezza di solito segue un dolore, che si sperimenta per effetto di una azione violenta di un corpo sui nervi. Il dolore ha una finalità conservativa: comunica all'anima che nello stimolo eccessivo c'è un forte rischio, un pericolo, qualco-

sa che crea disagio, non da ultimo per il fatto che non si riesce a resistere a quella cosa sentita come un male (art. XCIV). In altre circostanze la rappresentazione di eventi dolorosi non sembra minacciosa, come avviene a teatro. In questo caso, la tristezza che proviamo per gli eroi tragici è frutto di compassione e sublimazione; e questo genere di sentimento non è incompatibile con altre passioni, quali il piacere dell'assistere a uno spettacolo del genere.

L'argomento della scarsità dei beni disponibili è il nucleo del discorso di Descartes sulla tristezza. Non sono estranee a questa interpretazione gli echi della lunga guerra che aveva ridotto alla fame una parte consistente della popolazione europea. Ma di sicuro gioca un ruolo la sua matrice culturale platonico-agostiniana: in base ad essa il male va ricondotto a un soggetto che sente la privazione di un bene (art. LXXXVII e CXL). Per lui è già il neonato a sperimentare la scarsità di nutrimento come un male doloroso, cui non si può opporre (art. CX). È questa l'origine della tristezza. A sostegno della sua tesi, Descartes cita il fatto che gli appetiti sono regolari quando si è tristi, mentre la gioia ne riduce il bisogno (art. C). A dirla nel linguaggio della psicologia contemporanea, la tristezza consiste nella percezione di una carenza ontologica: è una fame dolorosa che non riusciamo a soddisfare, ovvero è il dolore per un'impotenza appresa.

Una particolare attenzione merita la funzione del cuore nella tristezza. In breve, il cuore triste è "chiuso" (art. CV). Descartes aveva esposto questa sua concezione a Elisabetta, e ora precisa alcuni dettagli: i nervi cardiaci restringono gli orifizi, per cui al cuore affluisce poco sangue, e poco agitato. Questo giustifica i segni della tristezza: il polso debole (art. C), il volto pallido (art. CXVI). Quando la tristezza si accompagna a paura, compaiono tremori (art. CXVIII), causati dall'afflusso irregolare di spiriti ai nervi; dall'anomalia nella circolazione degli spiriti sorge il senso di languore, torpore, accidia, tipico della tristezza. Usiamo oggi un vocabolario differente rispetto a quello che adotta Descartes, ma diciamo le stesse cose: egli sta delineando il tipico rallentamento della posizione depressiva,

che imputa non tanto alla scarsità di spiriti nel cervello (che invece si verifica nei brividi di paura), ma a un calo nell'attività della ghiandola pineale, che non indirizza gli spiriti in maniera precisa (art. CXIX). Colpisce l'accurata descrizione del senso di chiusura del cuore: come se ci fossero dei lacci, dei ghiaccioli a restringerlo e a dare origine a una complessione fredda dell'individuo nel suo insieme. Alla stessa maniera di Galeno, Descartes vede nel melancolico il freddo e il secco come qualità dominanti, ma le reinterpreta alla luce della circolazione sanguigna. Nella tristezza gli spiriti e i nervi chiudono il cuore e nel contempo attivano la milza, che invia al cuore un sangue spesso e denso (art. CXXVII), di solito attratto dal fegato per purificarlo. Questo sangue genera gli spiriti che fanno sentire all'anima tutto il peso della tristezza.

Veniamo infine al desiderio. Con il desiderio si completano le due catene meraviglia/amore-odio, ovvero meraviglia/gioia-tristezza. Si è detto che Descartes resta aderente alla concezione stoica del desiderio: la privazione di un male è al tempo stesso un bene, e viceversa. Orbene, la passione del desiderio include entrambe, l'aspirazione a un bene e la fuga da un male. Il verso del movimento cambia, ma passione è la stessa. Il desiderio – come la meraviglia – non ha un contrario. In qualche misura meraviglia e desiderio sono una coppia, certo anomala ma complementare. Le due passioni tracciano i confini della nostra relazione con il mondo: il desiderio ci muove da e verso le cose che sentiamo o conosciamo come cattive o buone; ci motiva a perseguire i beni e a rifuggire i mali; invece la meraviglia sospende le comprensioni abituali e ci mette di fronte a realtà che contrastano con quelle che ci eravamo immaginati; così – per effetto della meraviglia – sperimentiamo che siamo liberi di valutare nuovamente cose e situazioni⁴⁰.

Sul desiderio serviranno soltanto un paio di cenni. Di regola, fa parte di aggregati di passioni. Quando nasce dal gradi-

⁴⁰ Armour e Johnston (1997: 710).

mento, si accompagna in prevalenza all'amore, alla speranza e alla gioia; quando ha invece il senso del volersi allontanare dal male contrario al bene cui aspira, è connesso a odio, paura e tristezza (art. LXXXVII). Beni e mali possono essere presenti o non presenti: in quest'ultimo caso il movimento passionale è rivolto a qualcosa di futuro; ma il senso della passione è lo stesso se, poniamo, un bene è disponibile: lo si desidera per sempre (art. LVII). La particolarità del desiderio sta nell'intensità della passione che agita il cuore e invia spiriti in grande quantità in tutto il corpo, che si eccita molto (art. CI). Facile pensare qui al desiderio erotico o all'esperienza vertiginosa dell'orrore; e in effetti Descartes menziona esplicitamente l'orrore come un'emozione violenta, che si scatena per quello che viene vissuto come rischio imminente di morte (art. LXXXIX).

Concludo con uno sguardo di insieme sulla teoria cartesiana rapportata alla concezione stoica delle passioni. Se si allarga la prospettiva e si guardano le grandi linee delle due teorie, si vedranno alcune costanti del tratto. La distinzione tra passioni prime e passioni secondarie o composte è identica in entrambe le concezioni, che oltretutto concordano sulla polarità nella vita passionale: esse prendono sul serio l'intuizione immediata della vita, che è consapevole della polarità di gioia e tristezza, e separano le tonalità emotive elevate dalle tonalità emotive depresse, come si direbbe nei termini della contemporanea fenomenologia delle emozioni. Inoltre hanno l'ambizione di indicare un cammino verso la gioia. Per entrambe è cruciale che il progrediente si eserciti sui propri giudizi e impari a metterli in atto. Come gli stoici avevano parlato di ἀνδρεία, un termine che aveva una connotazione di coraggio virile, così Descartes ha toni quasi marziali ed eroici, là dove parla della forza con cui si fronteggiano le avversità e si combatte con le "armi proprie" (*armes propres*, art. XLVIII) della volontà, ossia i giudizi⁴¹. Dove sta perciò

⁴¹ La *fortitudo* cartesiana si basa sulla capacità di usare le "armi" della ragione. I deboli d'animo sono quelli che non le sanno usare e si lasciano

la differenza? Descartes stesso pensava di poterla individuare nell'opposizione stoica tra virtù e piacere⁴². Ma se fosse così, non si spiegherebbe come mai la gioia, una specie di piacere, sia il tratto distintivo del saggio stoico. E d'altra parte, non è forse vero che per Descartes tutte le passioni possono essere eccessive, e perciò stesso spiacevoli?

Si coglie la differenza ampliando l'obiettivo. Lo stoicismo antico è un movimento spirituale, che insiste sulla trasformazione personale dell'adepto. Nelle *Diatriche* Epitteto è categorico: o la filosofia fa avanzare sulla via della virtù, o è cosa da retori e da commentatori eruditi. Di qui la voluta e tanto fraintesa paradossalità: serve a scuotere le certezze preconfezionate. Negli stoici c'è molto dell'*atopia* di Socrate, che ammetteva di essere un tipo strano e di mettere gli altri in difficoltà con la sua stranezza⁴³. Al confronto, Descartes ha poco del provocatore: è uno scienziato e filosofo moderno con un solido background religioso e metafisico. Per il resto, conduce una vita tranquilla, rispetta l'autorità costituita e riconosce generosamente a ciascuno il suo. Nel suo approccio qualcosa della spiritualità stoica rimane: si pensi alla meditazione sul libero volere come principio indeterminato in noi; tuttavia egli ha l'ambizione di

travolgere dalle passioni occasionali: dal momento che queste ultime sono spesso contrapposte, l'anima dei deboli versa in uno stato deplorabile di lacerazione (art. XLVIII). Come l'asino di Buridano, i deboli non scelgono, non usano la volontà, sono bloccati da passioni conflittuali. In più, vi sono quelli che reagiscono alla tristezza desiderando spasmodicamente i piaceri: riescono a barcamenarsi, ma dal punto di vista di Descartes non hanno vera forza: quest'ultima risiede soltanto nell'arte di combattere seguendo il filo conduttore dei giudizi.

⁴² Per Descartes Zenone aveva commesso due errori: 1. pensare la virtù in opposizione alla voluttà; 2. porre tutti i vizi sullo stesso piano. Ci sono buoni motivi per pensare che Descartes (come Cicerone) non avesse ben presenti gli aspetti provocatori del primo stoicismo; e per questo aveva detto a Elisabetta che solo melancolici o persone del tutto distaccate dal corpo potevano divenire seguaci di Zenone. Cfr. Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, TL, 2071.

⁴³ Plato, Theaet., 0059: 006.

esporre l'ordine delle passioni in modo scientifico, seguendo il piano genetico-descrittivo. La novità rispetto agli antichi sta qui: nell'esigenza di un metodo dell'indagine, nell'applicazione di un rigoroso meccanicismo, e in una prospettiva psicofisiologica compatibile tanto con il dualismo metafisico quanto con l'esperienza immediata, così come tutti la sperimentano su un piano prescientifico. In questo modo Descartes dimostra che alcuni processi fisiologici (provenienza del sangue e sue qualità, movimento dei nervi e degli spiriti) sono correlati al contenuto ideativo ed emozionale di ciascuna passione, vuoi che sia immediatamente sentita, vuoi che sia conosciuta in modo adeguato. Per il resto, il richiamo alla moderazione delle passioni è un elemento molto classico: come Epitteto, Descartes ritiene che l'errore più comune consista nel desiderare cose che non dipendono da noi (CXLIV); e come Cicerone, è portato a credere che l'azione virtuosa abbia un effetto regolativo sul comportamento, che modera ogni eccesso. Considerato che una meraviglia eccessiva rende stupidi, una gioia eccessiva fa diventare imprudenti, e una tristezza eccessiva fa cadere nella melancolia, è evidente che la moralità si fonda sull'azione moderatrice della virtù. È una delle funzioni più rilevanti della generosità.

4. *La passione che cura*

Vengo così al quarto e ultimo punto. Il concetto di generosità discende dalla meraviglia. Descartes lo introduce nell'art. LIV delle *Passioni*, che si intitola: "La stima e il disprezzo, la Generosità o l'Orgoglio, l'Umiltà o la Bassezza". Le due serie sono parallele: stima, generosità, umiltà da un lato; e disprezzo, orgoglio e bassezza dall'altro. In queste serie la generosità si contrappone all'orgoglio e l'umiltà virtuosa alla bassezza d'animo o umiltà viziosa. Il corpo dell'articolo precisa il contesto: si parla di stima o di disprezzo quando proviamo meraviglia per un oggetto che ci colpisca per grandezza o piccolezza. Quando invece la meraviglia è rivolta a

noi stessi, l'opposizione diventa magnanimità o orgoglio, da un lato, e umiltà o bassezza dall'altro lato.

È già visibile a questo punto la stratificazione dell'opera. Alla generosità del titolo si affianca nel corpo del paragrafo la magnanimità. Siccome Descartes alla fine opta per il primo lemma, vuol dire che ha sottoposto il testo a revisione, ma non l'ha ultimata. Ad ogni modo, in questo particolare paragrafo la differenza tra le due nozioni è ininfluente: entrambe stanno per una specie di meraviglia. Come si è detto, questa passione precede la valutazione (art. LIII), ossia non conosce beni o mali, né sente cose tristi o gioiose, ma insorge soltanto al primo incontro con oggetti insoliti e rari (art. LXXI). Dalla meraviglia unita alla stima (art. CXLIX) nascono le due passioni della generosità e dell'orgoglio: in entrambi i fenomeni il movimento degli spiriti avviene quando qualcosa ci sorprende per la sua grandezza; ma per il resto sono stati morali diametralmente opposti: la generosità è la virtù per eccellenza, mentre l'orgoglio è un grave vizio.

Muoviamo dall'orgoglio, che per Descartes è ubiquitario. L'orgoglio cartesiano è molto ampio: sono orgogliosi "tutti coloro che nutrono buona opinione di se stessi" (artt. CLVII e CLX) per ragioni non riconducibili alla vera generosità, che è rara. La condizione morale ordinaria dell'essere umano è dunque l'orgoglio, la passione che ci sorprende quando gioiamo per il possesso di qualche bene di fortuna (la bellezza, il denaro, le cariche ecc.); e ci stimiamo per tale possesso. Già da questa prima formulazione si capisce che l'orgoglio è una passione mista, composta da meraviglia, gioia e amore per i beni e per la buona immagine di noi che tali beni suscitano.

A questo punto, è opportuno allargare il discorso alla bassezza d'animo. Descartes ci assicura che "i più arroganti e superbi" sono quelli dall'animo più abietto (art. CLIX). Vediamo la relazione tra orgoglio e bassezza su cosa è basata. Ci accostiamo ad essa seguendo il filo conduttore del disprezzo, la passione che sentiamo quando qualcosa ci sorprende per la sua bassezza o piccolezza. In questo caso il movimento degli spiriti è causato dalla meraviglia, dalla tristezza, e da un misto di amor proprio

e odio per i nostri difetti. Nell'umiltà viziosa ci sorprendiamo per qualcosa di meschino. Un esempio potrebbe essere quello di una persona che non riesca a intendere come mai tanti eventi sgradevoli capitino a lui; e tragga dal vago presentimento di una sorte avversa una ragione per commiserarsi. Ora, questo atteggiamento di autosvalutazione e autoumiliazione si manifesta subito nel corpo in un modo tipico: ci si sgonfia e abbatte per i pensieri negativi che rattristano. Se invece pensiamo a una persona orgogliosa, sarà facile associare il movimento energetico opposto: il gonfiarsi per qualche cosa che sorprende positivamente, e fa rallegrare e compiacere di se stessi. L'analisi di Descartes ha l'ambizione di individuare una radice comune ai due atteggiamenti e la trova nel movimento degli spiriti, che in entrambi è molto forte all'inizio della passione (art. CLX). Cosa è qui sottinteso? Gli orgogliosi e le anime deboli hanno un aspetto diverso: gli uni si gonfiano e gli altri si sgonfiano e si abbattono; ma entrambi si appassionano subito per gli eventi esterni, e reagiscono emotivamente secondo che li sentano vantaggiosi o svantaggiosi. Ora, il punto è che i fatti che accadono in continuazione portano sempre vantaggi e svantaggi, per cui in entrambi "il movimento della loro passione è variabile" (art. CLX). Per quanto diversi, gli orgogliosi e i meschini sono altrettanto mutevoli e incostanti. Sulla scia di Epitteto, Descartes pensa che questa instabilità sia il segno di una schiavitù morale. Ci si inganna su quanto è in nostro potere; ci si stima (o ci si disprezza) per qualcosa di esterno, aleatorio e incontrollabile, e si è schiavi delle passioni. In questa prospettiva, si può ben dire che gli orgogliosi sono quelli dall'animo più basso e abietto (art. CCII): in effetti, sono quelli che più di tutti si illudono, ovvero sono quelli che meno hanno conoscenza di sé. Di questo si tratta in fin dei conti: all'origine della reazione emotiva inadeguata e del vizio è l'ignoranza. Orgogliosi e pusillanimi non conoscono se stessi e non si stimano nel modo giusto e per le cose giuste⁴⁴.

⁴⁴ Non è difficile riconoscere echi antichi in questa concezione che assimila il vizio all'ignoranza. Risuonano qui l'idea socratica della virtù come

Secondo Descartes, l'orgoglio taglia trasversalmente il genere umano. Egli è disposto a concedere che ci siano casi lievi di vizio: sono quelli in cui l'orgoglio pare in qualche modo giustificabile. Il testo non riporta esempi, ma il discorso è chiaro: potremmo pensare a chi si inorgoglisca per il successo conquistato grazie al lavoro o alla madre che vada fiera della bellezza dei figli. Sono errori veniali e molto diffusi, ma sempre di ignoranza si tratta: nel primo caso non si vede che le circostanze avrebbero potuto essere avverse; e nel secondo caso, che i figli avrebbero potuto essere malati. E come non ci sarebbe stato da abbattersi per le condizioni avverse, non c'è nulla di cui vantarsi in condizioni favorevoli. L'attenzione si concentra sui casi gravi, quelli in cui "si è orgogliosi senza alcun motivo". Descartes ha parole infuocate per questi soggetti che non hanno meriti particolari, né li ritengono utili a conseguire i beni per i quali ardono. Costoro sono i più "ignoranti" e più "stupidi" tra gli individui (art. CLVII): tormentati da una ambizione smisurata, sono indotti a desiderare e a "usurpare" beni scarsi come onori e cariche; e a stimare tanto più se stessi quanto maggiore sarà il numero di beni accumulati. Sono parole pesanti, che il bonario Descartes usa ben di rado. Ma sta parlando di una condizione infernale, opposta alla *satisfaction* della virtù, e il suo tono è giustificato.

Nella variante estrema, l'orgoglio costituisce il male morale. Il termine sanscrito *avidyā* esprime molto bene quello che egli ha in mente: un non-vedere, un'ignoranza che si traduce

conoscenza (e del vizio come ignoranza) e l'*Etica Nicomachea*, in special modo quei passi del quarto libro in cui Aristotele sostiene che i vanitosi e i pusillanimi formulano giudizi inadeguati su di sé. Arist., *Eth. Nic.* 1123 b 9 e 1125a 20. In modo esplicito, Descartes aveva citato a Mersenne il detto scolastico secondo cui il peccato è ignoranza del bene. Anche dal suo punto di vista è così: l'intelletto procura infatti alla volontà la falsa immagine di un bene, che in verità non è tale. Cfr. Descartes a Mersenne, maggio 1637, TL, 377, e la nota 3 per gli opportuni rinvii a Tommaso d'Aquino e ai commentatori del *De Anima* di Aristotele. Si veda il commentario alla *Oratio pro Colossensibus*, Lectio 3, 20: "*Qui ergo peccat, non cognoscit voluntatem Dei, quia omnis peccans est ignorans.*"

immediatamente in un'avida voracità. In questo senso pregnante, gli orgogliosi sono quelli che si illudono di essere al di sopra degli altri, dato che in parte hanno conquistato quei beni scarsi ferocemente desiderati; ma in realtà ignorano di essere succubi dei fattori esterni incontrollabili cui affidano la loro soddisfazione. Risuonano qui le parole di Epitteto; di nuovo, ci sono però dettagli che individuano tipi umani particolari. Descartes pensa ai "bigotti", ossia a quelli che credono di essere "assolutamente perfetti" per il fatto che vanno in Chiesa, fanno elemosina e altri atti rituali del genere, ma sono pronti a commettere le cose peggiori smerciandole per devozione e zelo (art. CXC). I bigotti traggono soddisfazione da cose stupide, se non da vizi; e se gli eventi che accadono non corrispondono ai piani, reagiscono con una collera biliosa, triste e distruttiva. Il loro orgoglio distorce le esperienze: più uno si stima in modo ingiustificato, e più reagisce con violenza a quelle che immagina essere offese al suo valore. In realtà, la reazione orgogliosa dimostra che questi soggetti hanno "un'anima bassa e debole, perché dipendono da altri" (art. CCII).

Dopo aver preso le distanze da Zenone e Seneca, Descartes ci sorprende con toni non meno duri di quelli usati dagli stoici greci e romani. Sembra di sentire Seneca quando lamenta la miserabile condizione morale in cui versa l'essere umano: nel caso particolare, Descartes parla dei bigotti, ma non ha dubbi intorno al fatto che siamo già sempre in una condizione più o meno marcata di vizio e di orgoglio, salvo nei casi di "vera generosità" (art. CLIII, CLVII, CLVIII). Sono casi rari, come fa capire l'espressione enfatica. La generosità cartesiana si scosta dagli atteggiamenti alla moda nella Francia aristocratica del tempo, che sottendono sottili venature di orgoglio (art. CLVII). Essa è "vera", è la virtù, il compimento dell'essere umano; come tale, è l'esito di un cammino spirituale analogo a quello tracciato dagli stoici antichi. Consiste in un processo di maturazione e crescita, attraverso cui l'individuo scopre il potere del libero arbitrio, si appassiona per questa facoltà, e la usa bene, così da evitare mali e acquisire beni non sotto-

posti alle mutevoli circostanze della vita. In breve, chi segue questa via di perfezionamento morale fa della passione della generosità un abito, un atteggiamento costante, la virtù per eccellenza.

Vediamone più nel dettaglio alcuni aspetti, cominciando dal rapporto con l'orgoglio. Nella teoria cartesiana l'orgoglio ha qualcosa in comune con la generosità. Il che non ci sorprende: già Aristotele aveva detto che vizi e virtù in una certa misura si sovrappongono⁴⁵. Per Descartes il discorso è articolato: la generosità e l'orgoglio sono passioni che discendono dalla passione primitiva della meraviglia. Entrambe implicano la stima come passione: sono due specie della stima di sé (art. CLVII e CLX), ovvero due modi di appassionarsi alla buona opinione di se stessi. Per di più, hanno la stessa struttura, in cui alla meraviglia e alla stima sono uniti la gioia e l'amore, tanto per i beni per i quali ci stimiamo tanto per se stessi. Ma finisce qui: per il resto la generosità e l'orgoglio sono passioni opposte, in maniera analoga a come sono opposti la virtù e il vizio.

Ma se la struttura è più o meno la stessa, cosa li separa? Descartes affida il ruolo decisivo al movimento degli spiriti. Nell'orgoglio è molto forte all'inizio dell'emozione; e nella generosità "è regolare nella durata", ovvero "gli spiriti continuano a muoversi nel cervello con lo stesso tenore" (art. CLX). La congettura è un tributo all'etica classica: Seneca aveva dedicato uno scritto sulla costanza del saggio; e prima di lui già Aristotele aveva accentuato questa peculiarità dei magnanimi (almeno di un gruppo di essi), che hanno qualcosa di grave, lento e regolare; e paiono contemplare le cose del mondo con un certo distacco⁴⁶. A sua volta, Descartes pone

⁴⁵ Cfr. Arist., *Eth. Nic.* II 1104 b 28-30.

⁴⁶ Si può citare in questo contesto una storia proveniente da un ambito culturale distante, che fa capire, con un tocco esotico, la connessione di meraviglia, generosità e distacco. Penso a quella storia Zen in cui una giovane donna va da un monaco e lo accusa di averla messa incinta alcuni anni prima; gli affida il bambino e se ne va. Il monaco dice soltanto: "Ah,

in contrasto l'eccitazione degli orgogliosi, sempre mutevole secondo le opportunità del momento, e la fermezza del generoso, che resta costante di fronte agli eventi, ma non per una insensibile indifferenza. Quest'ultima sarebbe un genere sottile di orgoglio, in cui l'ego non si appassiona a nulla, salvo a quei beni da cui l'immagine di se stessi esce rafforzata. Per contro, il generoso prova al tempo stesso compassione e distacco: egli ha cara ogni cosa, eppure non presta eccessiva attenzione ai beni esterni.

Ci sono altri fattori che incidono sulla differenza tra orgoglio e generosità. Il primo si manifesta in aggregati di stati emotivi che ruotano intorno alla passione del disprezzo (artt. LIV, CL). Descartes cita esplicitamente l'odio, l'invidia, la gelosia, la collera; ma fanno parte di questa costellazione tutte le emozioni, le azioni e gli atti linguistici che tendono ad "avvilire" (art. CLVIII) e abbassare gli altri. Risuona nel concetto cartesiano di orgoglio la *superbia*, che per l'etica medioevale è un peccato capitale. Gli orgogliosi sono superbi, non tollerano che altri possano essere maggiori per grandezza, possano avere più onori, bellezza, ricchezze, gloria; e così desiderano appassionatamente beni maggiori che giustifichino l'elevata stima di sé. Ma sono affanni vani: come Descartes ha ripetuto varie volte a Elisabetta, i beni esterni sfuggono al nostro controllo. Chi si inorgoglisce per questi beni si stima per qualcosa di cui non dispone realmente; la sua autostima è infondata, ovvero poggia su un fondamento traballante e mutevole. Non a caso,

sì?". Dopodiché si dedica al bambino e lo cresce con amore. Alcuni anni dopo, la donna ritorna dal monaco e gli rivela che il bambino non è suo. Gli rivela che era poverissima e disperata quando gli aveva affidato il bambino; ma le cose erano cambiate in meglio, per cui poteva di nuovo permettersi di crescere il figlio. Il monaco esclama di nuovo: "Ah, sì?". Le restituisce il bambino e torna ai suoi affari. In entrambi i casi il tono dell'espressione "Ah, sì?" ("Ah, così è?") è quello della meraviglia. La frase (*sō desu ka*) è usata tutt'oggi nella viva conversazione per esprimere la meraviglia come passione, come direbbe Descartes.

l'orgoglioso si abbatte e si umilia facilmente se le circostanze diventano avverse.

Al confronto, la generosità appare in aggregati in cui il disprezzo orgoglioso è assente. La generosità non disprezza, ma resta virtuosamente umile. Descartes separa appunto l'umiltà virtuosa dall'umiltà viziosa o bassezza d'animo. Come nel caso dell'orgoglio e della generosità, le due specie di umiltà sono simili per certi aspetti: entrambe sono composte dalla meraviglia, dalla tristezza e dall'amor proprio (unito all'avversione per i propri difetti, art. CLX). A fare la differenza è il movimento degli spiriti: nell'umiltà virtuosa è regolare come nella generosità. Per questo abbiamo la reciproca compatibilità sotto l'aspetto corporeo tra la generosità e l'umiltà da un lato, e tra l'orgoglio e la bassezza dall'altro. Il generoso-umile resta costante: egli si stima per il libero arbitrio (art. CLV), un bene indeterminabile che rende gli esseri umani in qualche misura simili a Dio, Essere supremo e sommo bene; ma nel contempo riconosce che tutti hanno il libero arbitrio. Così egli è moderato nell'autostima (art. CLX) e resta consapevole dei propri limiti, umile, indulgente con le debolezze degli altri.

Descartes assicura che il generoso-umile è l'unico propriamente giustificato nella stima che ha di sé. La tesi si giustifica: la stima di sé o autostima non è rivolta a qualcosa di personale, come il denaro o gli onori, ma è di natura trans-personale. Viene da un bene con un sommo grado di perfezione ontologica condiviso dal genere umano. La generosità cartesiana viene così ad assumere uno statuto logico-etico peculiare: resta una passione individuale, ma trascende il piccolo ego. Appassionandosi all'esperienza vissuta della libertà, il generoso rimane indifferente a vantaggi e svantaggi. Questo è il punto cruciale che porta un nuovo ordine nel movimento degli spiriti e nell'intera personalità.

Ci si chiederà a questo punto come sia possibile questo mutamento, una vera e propria *metabasis eis allo ghenos*. Muoviamo da una tesi di Aristotele, che Descartes ben conosce. Aristotele pensa che l'essere umano possa allontanarsi dall'errore morale e praticare la virtù, e illustra questa possibilità

con un'immagine suggestiva: i carpentieri che “raddrizzano i legni storti”⁴⁷. Come i carpentieri svolgono la loro opera di regolazione esercitando sul legname grezzo e irregolare una pressione controllata, orientata dall'estremità incurvata verso l'estremo opposto del pezzo di legno; alla stessa maniera, chi aspira a praticare la virtù deve appianare le irregolarità viziose del suo agire, sforzandosi di andare nella direzione contraria. Per imparare ad agire in maniera coraggiosa, si deve conoscere la propria paura e vincere la tendenza ad adottare decisioni vili, agendo *quasi* da temerario, ossia dirigendosi verso quell'estremità del “legno”, ma non del tutto. Questa è l'opera di centramento morale che conquista il giusto mezzo. Tuttavia, il cammino verso la virtù non è un'astratta operazione geometrica, ma avviene attraverso il processo di adeguamento dell'individuo ai giusti modelli sociali. Le relazioni sociali svolgono un ruolo fondamentale in questo processo. In un luogo breve ma denso, Aristotele afferma che la buona nascita contribuisce alle virtù individuali. Lo dimostra l'esempio di quelli che sopportano gravi difficoltà grazie alla consapevolezza di far parte di una buona stirpe. È questa consapevolezza ad alimentare la forza d'animo, e non certo la durezza o l'insensibilità⁴⁸. L'intreccio di magnanimità e buona nascita compare una sola volta in tutta l'opera aristotelica, ma è coerente con la sua concezione della virtù.

Dal canto suo, Descartes si riallaccia ad Aristotele per certi versi, ma per altri se ne discosta. Egli dedica un paragrafo specifico (art. CLXI) alla questione se si possa apprendere la virtù, una classica questione della filosofia morale. La sua risposta è semplice: non nasciamo tutti nobili e forti; e una buona nascita, l'esser nati in contesti che sostengono solidi valori condivisi, è la condizione che contribuisce come poche altre alla giusta autostima. Per questo usa il termine “gene-

⁴⁷ Arist., *Eth. Nic.* 1109 b 6.

⁴⁸ Arist., *Eth. Nic.* 1100 b 30-32. (μη δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὄν καὶ μεγαλόψυχος).

rosità” (che rinvia immediatamente alla buona qualità di un genere, alla buona natura di una persona, di una famiglia e dei suoi modelli comportamentali, di un casato o di una stirpe). E tuttavia precisa: “vera generosità”, per differenziare il suo concetto da un uso linguistico corrente nella Francia del tempo, che associava la generosità a un atteggiamento autocompiaciuto degli aristocratici, all’orgogliosa consapevolezza di essere ben nati⁴⁹. La vera generosità cartesiana è opposta all’orgoglio. Essa è accessibile a tutti, sia pure con le limitazioni di cui si è parlato in precedenza⁵⁰. Non sorprende che Descartes insista sulla “buona educazione” come correttivo ai “difetti della nascita” (art. CLXI). La conclusione è coerente: il libero volere è una prerogativa della specie umana; ce l’hanno tutti, salvo quelli che per una grave malattia non ne dispongano. Altro è il caso di quelli che non ne fanno buon uso, ovvero degli irresoluti. Ma, in linea di principio, si può sempre apprendere a far buon uso di tale facoltà: occorre impegno e dedizione; e il cammino è irto di difficoltà, come la stessa Elisabetta ha sperimentato in prima persona; ma la via alla generosità è potenzialmente aperta.

Per quanto riecheggi Aristotele, Descartes sviluppa una tesi originale, che corrisponde alla sua metafisica. La questione iniziale è come maturare la giusta autostima. Egli pensa a un circolo virtuoso tra pensieri e atteggiamenti, reso possibile dal movimento degli spiriti. Per prima cosa, va suscitata la passione per il libero arbitrio. Si tratta di vedere le vane ambizioni degli orgogliosi e comprendere i vantaggi derivanti dall’esercizio appropriato dell’intelletto. Meditando sui mali evitabili e sui beni che il buon uso del libero volere garantisce, sorgono pensieri non indifferenti, che gli spiriti rafforzano facendone passioni.

L’interprete comprende che qui la terza nozione è decisiva. Siccome sentiamo immediatamente l’unione di anima e corpo,

⁴⁹ Cfr. Giammusso (2023: 81-84).

⁵⁰ Cfr. *supra*, 109-110.

un pensiero rafforzato dagli spiriti diventa un atteggiamento dell'intera persona, una disposizione complessiva. Ritorniamo per un momento all'esempio della città assediata, che Descartes aveva menzionato a Elisabetta⁵¹: le persone in cui in cui il corso ordinario degli spiriti si sia strutturato in maniera tale da produrre pensieri di paura e tristezza, reagiranno a una semplice azione dell'anima (la notizia dell'assedio) con una passione coerente con le esperienze precedenti. Sulla base dello stesso principio, la meditazione sul libero volere mette in moto il meccanismo degli spiriti, che rinforza il desiderio per un bene in nostro possesso. L'unione dell'anima è del corpo è la base per formare passioni negative a partire da pensieri distorti; ma può pure dare inizio a una circolarità positiva di buone passioni e virtù.

Vengo alla funzione della generosità. Per Descartes è “come la chiave di tutte le altre virtù, e un rimedio generale contro tutte le sregolatezze delle passioni” (art. CLXI). Guardiamo separatamente i due aspetti. Nella prima parte della frase egli si richiama alla concezione unitaria della virtù, che aveva già citato nella epistola dedicatoria a Elisabetta, premessa ai *Principi* (1644), e più tardi nelle lettere sull'etica stoica⁵². La tesi risaliva a Socrate, il filosofo che gli stoici includevano nel pantheon del loro movimento, al pari di Diogene di Sinope e Zenone. Gli stoici si rifacevano alla concezione socratica per polemizzare con la teoria aristotelica: dal loro punto di vista, chi avesse posseduto l'unica condizione virtuosa sarebbe diventato uno con il *logos* che anima l'universo, e avrebbe manifestato nel suo comportamento tutte le buone qualità sgorganti da questa intima adesione. Aristotele era invece del parere che le virtù fossero molteplici: qualità individuali del carattere o all'intelletto, e con oggetti e campi di pertinenza propri. Cito tre esempi per rendere l'idea: la liberalità è una virtù di notevole valore per la vita economica; il coraggio si

⁵¹ Cfr. *supra*, 111-112.

⁵² Cfr. *supra*, 102-103. Cfr. Giammusso (2023: 31-33).

sviluppa in guerra e per estensione nella vita politica; la giusta ambizione matura sul terreno della vita pubblica, e così via. Per il fatto di rientrare in un certo dominio, una virtù ha bisogno di un mezzo specifico: la liberalità richiede il denaro e i beni economici, il coraggio le situazioni di sfida e di confronto, la giusta ambizione gli onori e le cariche; senza il mezzo specifico i buoni semi non possono radicarsi e crescere.

Dal canto suo, Descartes apprezzava della teoria stoica un impianto concettuale che enfatizzava la qualità intenzionale dell'azione. Riandiamo per un momento a un aspetto della teoria ben esposto da Cicerone⁵³, su cui testi Descartes era cresciuto a La Flèche. Per gli stoici il dovere "comune" è l'azione appropriata che compie tanto il progrediente sulla via della virtù quanto il saggio. Per esempio, entrambi restituiscono il denaro preso a prestito. L'unica differenza sta nella qualità intenzionale dell'azione. Quella del saggio è perfetta sotto ogni aspetto: nei modi, nei tempi, nell'atteggiamento interiore. Quella del progrediente non del tutto. A parità di contenuto oggettuale, l'azione del saggio spicca per la giusta intenzione.

L'intenzionalismo stoico offre una cornice flessibile che Descartes può adattare valorizzandone alcuni aspetti. Per lui la virtù è il portato di tre elementi: la prudenza, la forza d'animo e una scelta di fondo "autarchica" nel senso di Epitteto. Quest'ultima fa da filtro. Chi apprende a praticarla nel modo corretto vigila sulla mente: non si lascia impressionare da quello di cui non dispone (onori, ricchezze, bellezza ecc.), e dà eventualmente il suo assenso alle rappresentazioni dopo aver chiarito con un giudizio i beni da perseguire e i mali da rifuggire. Per citare un esempio: un amore che ci unisca a una persona inadeguata sarebbe il frutto di un giudizio sbagliato, un atto imprudente prima che degradante (art. CXLIII). A sua volta, la forza d'animo ci fa confidare nei propositi motivati e perseverare nelle decisioni intraprese, almeno fino a quando la

⁵³ Cic., *De fin.*, III, XVIII 59.

passione della meraviglia non avrà sospeso la validità dei giudizi mostrandoci che vanno adeguati a una nuova situazione. Chi faccia buon uso dell'intelletto e del libero volere in questo modo realizza la virtù. Essa appartiene a un livello dell'essere del tutto superiore alle circostanze accidentali come la nascita, le inclinazioni, il temperamento o i talenti naturali; i buoni tratti che si manifestano in chi possiede la virtù non sono contingenti e variabili, ma scaturiscono dall'aver realizzato il sommo bene per un essere umano, il compimento morale che garantisce appagamento e *satisfaction*.

Ci si chiederà a questo punto in che rapporto sia la teoria della generosità con la teoria morale sviluppata fino a tutto il 1645. Nulla è andato perduto. Cambia il quadro di insieme e appaiono nuovi accenti e contenuti, ma gli elementi precedenti persistono. Ora la generosità è la virtù *tout court*. Ma include i nuclei teorici di cui si è parlato: la scelta di fondo, la prudenza nei giudizi, la forza d'animo. La scelta di fondo è evidente: i veri generosi non desiderano intensamente cose che non sono in loro potere; e non intraprendono "niente di cui non si sentano capaci", benché siano di solito persone dotate (art CLVI). In altri termini, sono molto attenti a valutare in modo obiettivo le situazioni, sicché non sono mai avventati; e tendono perlopiù ad agire nelle situazioni che credono adatte a se stessi.

A influire su questa concezione è senz'altro la disciplina stoica del desiderio; ma non è difficile identificare altre fonti. Penso alla *megalopsichia* aristotelica. Il magnanimo di Aristotele non è soltanto uno che fa o pensa grandi cose; egli ha una giusta conoscenza di sé e dei suoi meriti, grazie a cui non si priva né dei beni di cui è degno né rincorre vani progetti. In aggiunta, occorre menzionare la *prudencia* ciceroniana (che traduce la *phronesis* di Panezio): è la facoltà della *ratio probabilis*, del giudizio che determina con motivi adeguati i beni da perseguire e i mali da rifuggire. Il generoso cartesiano dispone della stessa accuratezza: a guidarlo è la giusta stima di sé e degli altri. Se non si sente portato per un compito, non lo intraprende; e se non considera una situazione adatta a sé

stesso, rinuncia volentieri ad avventure strampalate. Tutto si origina dalla facoltà del giudizio. Che infine nella generosità sia inclusa la forza d'animo, è evidente già dal correlato fisiologico: mentre nell'orgoglio il movimento degli spiriti è agitato e irregolare, nella generosità è calmo e costante. Con questa congettura Descartes ha raffigurato la forza d'animo del generoso, che riposa in se stessa e resta immutata nel variare delle circostanze.

Per il resto, l'etica della generosità va oltre la teoria precedente. Vi confluiscono elementi della dottrina cristiana: l'umiltà, di cui si è già parlato; e in più le nozioni del libero arbitrio e della vulnerabilità umana. In questo senso diremo che il vero generoso non è solo un autarchico assennato e tenace, ma una persona umile. La sua autostima non è fondata su beni scarsi come onori, ricchezze, stato sociale ecc.; né su altre qualità e talenti individuali come l'intelligenza, la forza fisica, la bellezza ecc. Il generoso si stima per il libero volere, che è qualcosa di comune al genere umano: non potrebbe quindi anteporsi a nessuno, neppure se lo volesse. Egli non si inorgoglisce per qualche sua qualità o bene, e tende a essere indulgente con gli altri, laddove un orgoglioso sarebbe incline al disprezzo. Il generoso è consapevole che gli essere umani condividono una perfezione come il libero volere e più o meno le stesse debolezze (art. CLV). Sa inoltre che ognuno sarà giudicato per il buon uso del libero volere, e si impegna a usarlo bene nei limiti delle proprie facoltà (art. CLIII); ma con gli altri non è così esigente: confida con pazienza che ognuno faccia altrettanto. Al limite biasima il vizio, ma non disprezza nessuno.

Ci sono altri contenuti originali. Citiamo per prima l'idea del beneficiare, intesa nel senso più esteso del termine, che include l'agire rivolto al bene del prossimo, l'altruismo. Leggiamo che per i generosi il fine più grande sta nel "fare del bene agli altri uomini, e per ciò di disprezzare il proprio interesse" (art. CLVI). La seconda parte dell'enunciato ha un valore enfatico. Il prodigo di Aristotele sarebbe poco saggio per lo stesso Descartes: in sostanza, un imprudente. Non c'è

dubbio, però, che i generosi abbiano un forte senso del legame sociale: essi provano rispetto (art. CLXIV), gratitudine (art. CCII) e compassione (art. CLXXXVII), tutte manifestazioni di intelligenza morale e sociale.

Questi elementi sono nuovi. Nella teoria della virtù come prudenza e come sapienza, dal *Discorso* fino ai *Principi*, il legame sociale non è tematizzato in modo esplicito e resta in secondo piano. Nelle *Passioni* c'è un approfondimento, maturato nel "laboratorio" della corrispondenza con Elisabetta. Nelle lettere dell'autunno 1645 Descartes aveva enfatizzato l'importanza del legame sociale per la vita umana riconducendo tutte le azioni altruistiche alla "magnanimità"⁵⁴. E nella sua risposta, Elisabetta aveva sostituito il termine magnanimità con quello di generosità, che doveva sembrarle più adatto al contesto relativo all'ordine sociale in cui si svolge la vita umana. In quel contesto il magnanimo/generoso è colui che beneficia gli altri, e agisce così nel modo più coerente con la dimensione sociale dell'essere umano. Nelle *Passioni* il lemma finale di "generosità" pone l'accento sull'altruismo come tratto della virtù, senza per questo smentire le teorie precedenti. In realtà, esso unifica le due *oikeiosis* degli stoici antichi, la prima rivolta all'autoconservazione, la seconda all'appropriazione del legame sociale, e le rende compatibili con le categorie della cultura cristiana. In ultima analisi, il generoso è un autarchico prudente, risoluto, umile e socievole.

Ma non è tutto. Descartes assegna alla generosità un'altra funzione decisiva, la moderazione. Egli usa i termini "*regler*" e "*dereglemens*", che si traducono in maniera efficace rispettivamente con "regolare" (art. CXLIV) e "sregolatezze" (art. CLXI). Nel francese del tempo l'atto del "*regler*" indicava tra l'altro la messa a punto di un meccanismo. Nella lingua italiana diciamo tuttora che un vecchio pendolo segna le ore in ritardo e va regolato. Il secondo termine fa pensare alla fisiopatologia galenica, in base a cui la malattia è causata da eccessi

⁵⁴ Cfr. *supra*, 135-136.

che compromettono il regolare svolgimento delle funzioni. Presi insieme, i due termini indicano che le passioni possono compromettere il funzionamento della macchina corporea quando siano in eccesso. Addirittura la gioia e la meraviglia eccessive creano problemi. Descartes sa però che le passioni sono naturali, convenienti e gradevoli, e ne conclude che la soddisfazione morale è un fatto di regolazione e misura. È un ideale classico: per Cicerone la moderazione o temperanza è la virtù “cardine”, quella che regola tutti gli altri aspetti della virtù, e impedisce di fare o dire cose imprudenti, ingiuste e vili.

Descartes si riallaccia a questo ideale all'interno di una prospettiva moderna che assume la ragione come *logos* e misura. La ragione non è contrapposta alle passioni, ma alle passioni eccessive. Il vero antagonista del *logos* è l'eccesso sregolato. Occorre regolare in special modo il desiderio, dal momento che ci spinge a cedere alle passioni del momento e ad agire di impulso. Come eventi fisici, le passioni non spingono di per sé ad agire; è il desiderio a farlo. Ma esse illudono riguardo al grado reale di perfezione ontologica di un certo oggetto, e in ogni caso tendono a distorcere la percezione dei beni e dei mali. Il caso classico sono i desideri “impossibili”, quelli cioè che non corrispondono a una stima adeguata delle proprie capacità di realizzarli; ma si può pensare pure al desiderio di rifuggire mali un tempo realmente patiti, che continuano a essere operanti nel presente per effetto delle tracce mnestiche e della strutturazione degli spiriti nel corpo. Questo è il caso della condizione melancolica, in cui la tristezza patologica sovrappone tracce mnestiche antiche a oggetti attuali. Soprattutto in questi casi, occorre vedere le cose per quello che sono, in maniera spassionata; e così si regola il desiderio.

Lo stoico, antico e moderno, si esercita nella vigilanza mentale. Prima di formulare giudizi adeguati agli oggetti, il progrediente sulla via della virtù assume in tutta la sua portata la scelta di fondo, nel convincimento che “seguire la virtù, è proprio fare le cose buone che dipendono da noi” (art. CXLV). Il desiderio del bene e della virtù non è mai eccessivo, a meno che non si intromettano manifestazioni

di ansiosa avidità; ma sono altra cosa. Di regola, il desiderio è modesto, mentre invece i desideri parassitari occupano più spazio. La scelta di fondo del generoso compie propria questa operazione regolatrice: non desidera con passione beni esterni, e si sforza “di conoscere molto chiaramente, e di considerare con attenzione, la bontà di ciò che si deve desiderare” (*Ibidem*). Descartes menziona in modo esplicito una serie di sentimenti distruttivi: la gelosia, l'invidia, l'odio, la collera (art. CLVII) Per tutti quanti vale lo stesso discorso: siccome i generosi non stimano molto i beni esterni e non vi si appassionano eccessivamente, non provano invidia. Sanno che il possesso di tali beni è aleatorio, e restano costanti e sereni: vivono compresi nelle passioni ma in qualche modo al di “sopra” di esse. Per il resto, sono di carattere aperto e non provano né paura né odio: da un lato, hanno fiducia in se stessi; dall'altro, nutrono fiducia nell'essere umano e nel suo grado di perfezione ontologica. Se si oppongono a qualcosa o a qualcuno, non provano la collera che di solito si prova quando un desiderio viene frustrato. Il che è comprensibile in base alla scelta di fondo: giacché stimano poco quello che non è in loro potere, non riscontrano nelle circostanze o negli avversari ragioni sufficienti per perdere il controllo e lasciarsi andare a una collera improduttiva.

Mi avvio verso la conclusione dell'intero discorso con un'ultima osservazione sulla fisionomia del generoso. È prudente e costante nelle sue cose, senza scadere in quel raffinato egoismo che Hume imputava alla virtù stoica: lo si direbbe piuttosto un altruista, che nutre fiducia in se stesso ed è socievole e disponibile. Il punto è che l'uso prudente del giudizio lo porta a vedere le cose per quello che sono; e la scelta di fondo lo rende immune dall'orgoglio e dalle altre passioni negative e distruttive. È facile immaginarlo come un gentiluomo moderno, che a suo modo conserva alcuni tratti dell'*atopìa* e dell'ironia di un saggio antico. Potrebbe sembrare svagato e perso tra le nuvole, come Aristofane ha raffigurato Socrate, ma è attento e “compreso” nel partecipare a una comune, vulnerabile umanità. In questo consiste la sua virtù che cura.

Conclusione

Ho svolto in un altro lavoro una riflessione di insieme sull'etica cartesiana¹. In questa circostanza mi limito ai nuclei tematici e concettuali emersi nel corso del lavoro. Mi sembra doveroso cominciare dalla “prima donna”, Elisabetta di Boemia, la principessa che ha ispirato la riflessione di Descartes incalzandolo con le sue argute questioni e con i rilievi critici. A seguire, tratto Descartes come terapeuta della melancolia e concludo sulla concezione della generosità come virtù che “cura”.

1. Sulla principessa e i labirinti dell'anima

Muovo da un testo di una autrice di una decina di anni più anziana di Elisabetta, ossia Anna Maria van Schurman (1607-1688). Fu un'intellettuale coltissima: poetessa, scienziata, teologa, erudita, umanista, e filosofa. Un paragone tra le due sarebbe fondato per molte ragioni². Secondo un'ipotesi accreditata, le due studiose si sarebbero conosciute già negli anni Trenta, quando Elisabetta era un'adolescente molto do-

¹ Cfr. Giammusso (2023: 93-114).

² Alcuni cenni in questa direzione li offre la Broad (2009b: 17-20).

tata che amava frequentare persone più grandi di età, specie gli ambienti colti e i circoli accademici di Leida³. Di sicuro, alla fine degli anni Trenta si sono scambiate lettere, e infine hanno avuto rapporti quando Elisabetta era ormai badessa a Hertford. A dispetto delle differenze di età e di orientamento filosofico, entrambe hanno meditato sulla questione della condizione femminile, mettendo in pratica il diritto della donna all'istruzione. Di questo, tra l'altro, parlarono nella corrispondenza che fece seguito alla pubblicazione dell'opuscolo di Anna Maria, *Dissertatio, de ingenii muliebris ad doctrinam, & meliores litteras aptitudine*, pubblicato in Francia e in Olanda, rispettivamente nel 1638 e nel 1641, e pochi anni dopo tradotto in francese nel '46 e in inglese nel '59. Anna Maria sosteneva, tra l'altro, che la dama della buona società cristiana, colta e istruita, avrebbe potuto raggiungere gli stessi risultati degli uomini nelle discipline umanistiche e nelle belle arti. Le sue tesi, così come quelle di Elisabetta, hanno suscitato attenzione nel contesto delle filosofie di genere e della storia del femminismo. Ma per noi conta un altro aspetto: un orientamento storiografico ha visto in Elisabetta tutt'al più una "*learned maid*" nel senso in cui ne aveva parlato Anna Maria⁴, ossia una dama colta e istruita. Ma si noti che la formulazione ha un tono se non dispregiativo, leggermente svalutante: lascia intendere che Elisabetta non fu una vera filosofa, e Descartes non la trattò da sua pari, come dimostrerebbe il fatto che le diede in lettura un testo che egli stesso non apprezzava, il *de vita beata* di Seneca⁵.

³ Cfr. Godfrey (1909: 58). Più di recente si veda l'articolo della Baar (2021), che fa risalire la prima lettera tra le due future amiche al 1633.

⁴ L'edizione inglese della dissertazione si intitola *The Learned Maid; or, Whether a Maid may be a Scholar?* La dama istruita cui pensa la Schurman è la giovane donna della *upper class* in età da marito, ma in senso esteso rientrano nella categoria due altre figure femminili: la vedova e la donna libera da gravosi impegni domestici. Per una selezione degli scritti in edizione moderna cfr. van Schurman (1998).

⁵ Cfr. Garber (1997), manoscritto, presentato al convegno "Seventeenth Century Women Philosophers", citato secondo Alanen (2005). La

Questo giudizio non è generoso. Elisabetta non era una borghese benestante votata al matrimonio, ma una principessa povera che vi aveva rinunciato. Sua madre, la regina di Boemia in esilio all'Aia, fu al centro di una fitta tela diplomatica che le avrebbe dovuto garantire la restituzione dell'intero Palatinato, senza contare che era pur sempre una Stuart e in linea teorica era possibile una sua ascesa al trono di Inghilterra. Elisabetta ne era la figlia maggiore; e per quanto fosse riluttante alla vita di Corte, negli anni trascorsi all'Aia svolse un ruolo pubblico in qualità di rappresentante ufficiale della regina. Non fu per caso che chiese a Descartes di leggere il *Principe* di Machiavelli e di farle sapere cosa ne pensasse. Tra l'altro la corrispondenza con Descartes attesta che Elisabetta influenzò altri aspetti minori della vita pubblica: ci furono suoi interventi per favorire chiamate presso l'università di Heidelberg. Per di più, da badessa continuò a svolgere un incarico pubblico. Insomma, da un punto di vista sociologico, Elisabetta ha un profilo che non rientra affatto in quello della "*learned maid*". Ma questo vale a maggior ragione per il suo orientamento culturale.

Anna Maria credeva che i negozi giuridici non fossero appropriati o indispensabili per le dame istruite. Potevano occuparsi alla pari degli uomini di arti liberali, scienze e filosofia, senza però trascurare il vero fine: la conoscenza di Dio e la salvezza. Per questo Anna privilegiava la lettura delle Scritture, soprattutto in originale, e un orientamento conservatore in filosofia, che puntava su Aristotele e i dottori della Scolastica più che su Descartes. A sua volta, quest'ultimo la riteneva troppo vicina al suo avversario Voetius e guardava a lei con una certa ambivalenza: da un lato, ne apprezzava il

letteratura più recente ha contestato questa tesi e offerto un quadro più reale della personalità culturale e filosofica di Elisabetta. Cfr. gli studi contenuti nei volumi di Kolesnik-Antoine e Pellegrin, Marie-Frédérique (2014), e Ebbersmeyer e Hutton (2021).

talento artistico, ma dall'altro credeva che Voetius lo avesse snaturato orientandolo verso le controversie teologiche⁶.

Al confronto con Anna Maria, Elisabetta rivela subito un altro profilo. Difende lo spirito aperto della libera indagine razionale e metodica preferendolo all'autorità della tradizione; per di più, sembra incline al materialismo, per quanto non alla maniera radicale di Hobbes e Gassendi. In Descartes ravvisa le qualità del vero sapiente, che non usa frasi a effetto e vane, come Seneca, ma insegna a ricavare da sé verità razionali; e aderisce a questo nuovo genere di indagine, in cui mostra subito autonomia critica. Si scosta infatti dalle tesi di Descartes basandosi su obiezioni che rivelano una notevole coerenza e consistenza filosofica.

A ben vedere, quell'orientamento storiografico citato tratta Elisabetta come una figura subalterna. Non credo sia così. Purtroppo, la fonte principale per tracciare il suo profilo culturale e filosofico resta il carteggio con Descartes. Esso fa però intravedere contorni definiti: la principessa prova interesse per le questioni metafisiche, per la filosofia naturale e la politica⁷, e predilige in particolare le discipline pratiche, su tutte la psicologia e l'etica. Non è una delle aristocratiche "da salotto", vagamente interessate alla realtà morale dell'essere umano. Nelle lettere si colgono motivazioni "esistenziali" e passionali: la melancolia e l'amore per il sapere la spingono alla filosofia. Elisabetta adotta come filo conduttore delle questioni che pone a Descartes l'esperienza concreta del suo corpo di donna

⁶ Descartes a Mersenne, 11 novembre 1640, TL, 1321. Godfrey (1909: 116) riporta un giudizio negativo di Descartes sulla Schurman, accusandola di essere "la più grande pedante del mondo". Ma, per la verità, Godfrey non cita una lettera in particolare; per parte mia, non sono riuscito a rintracciare nell'epistolario un'espressione che si avvicinasse a tale giudizio. Ma non è escluso che Descartes si sia espresso in questo modo. Pare che la Schurman si fosse profondamente offesa quando Descartes osservò che la lettura della Bibbia in ebraico era una gran perdita di tempo, e si risolse a non avere mai più rapporti con lui. Cfr. Irwin (1998: 7)

⁷ Secondo Lilli Alanen (2005: 211), già questo orientamento di Elisabetta la rende molto di più di una dama istruita.

melancolica. Le sue osservazioni hanno qualcosa di vibrante e vissuto rispetto – poniamo – allo scolasticismo del tempo. Già per questo la qualifica di “filosofa” sarebbe legittima; ma è meritata pure in un senso più ristretto⁸.

Guardiamo alla “cosa del testo”. Cosa dice la principessa a Descartes? Agli inizi della corrispondenza (primavera del 1643) Elisabetta critica il dualismo metafisico, senza per questo accettare il materialismo radicale. Per lei il pensiero e il libero volere dispongono di una relativa autonomia, ma l'anima non è una sostanza separata dal corpo. La sua tesi è incompatibile con l'impianto dualistico della metafisica cartesiana, che è ricalcata sul platonismo cristiano.

Descartes prova a convincere la principessa che ha commesso un errore di ragionamento. Elisabetta ha usato la categoria del contatto, ma essa si applica soltanto alle interazioni tra corpi. Invece la consapevolezza dell'unione di anima e corpo deriva da una terza nozione. Elisabetta lo incalza: denunciare l'uso improprio di una categoria concettuale non dà una risposta precisa alla questione su come interagiscano le due sostanze. La sua obiezione è ineccepibile, tant'è che Descartes – di regola limpido nel suo stile – scrive nella prima risposta una delle lettere più involute della sua intera produzione; solo a partire dalla seconda risposta riprende il filo della presunta estensione dell'anima per volgerlo a suo favore: l'estensione di cui parla Elisabetta altro non sarebbe se non la nozione primitiva dell'unione.

La principessa non è convinta e un paio di anni dopo, nell'agosto del '45, cambia il punto di vista. Ora lancia la questione della virtù e dei suoi requisiti. Per Descartes la “macchina” corporea ben funzionante è la condizione per la lucidità, e il buon uso della ragione è il requisito per la

⁸ Sono del tutto d'accordo con Salvatore Grandone (2024: 72), per il quale Elisabetta imprime “un'originale curvatura psicologica al cartesianesimo e alle proposte ascetiche avanzate da Cartesio [...], e conduce il cartesianesimo verso nuovi territori e apporta un contributo decisivo al ripensamento del valore terapeutico della filosofia.”

virtù; egli crede inoltre che una assennata condotta di vita incrementi la salute e la presenza a se stessi, e così vede un rapporto di interdipendenza e circolarità tra salute e virtù. Ma Elisabetta solleva una precisa obiezione: la malattia e la fiacchezza dell'animo sono condizioni diffuse che appannano il potere della mente, per cui occorre già una perfetta salute per creare quella circolarità positiva di salute e saggezza di cui parla Descartes.

L'obiezione prosegue in un altro modo la questione posta già nel '43. In quella circostanza Elisabetta aveva chiesto come potessero semplici vapori offuscare la mente. Il suo ragionamento può essere ricostruito nel modo seguente: se l'anima fosse una sostanza separata, le sue funzioni – una volta ben ben sviluppate e articolate – non dovrebbero risentire delle affezioni di una sostanza corporea; ma noi vediamo che la malattia confonde il pensiero e fiacca l'animo, dunque l'anima non può essere una sostanza a sé stante. La teoria che lo sostiene contraddice una regola inferenziale: il modo *tollendo tollens* degli stoici e della logica medioevale. Lo schema mostra l'unità del ragionamento sottostante alle differenti formulazioni. Nel '43 Elisabetta solleva obiezioni sul piano della metafisica, ma ha in mente grosso modo lo stesso concetto che nel '45 articolerà in un contesto più vicino al discorso medico. La principessa vuol dire, in definitiva, che gli stati della corporeità influenzano la vita dell'anima; e che quindi nessuno è realmente in grado di realizzare la virtù cartesiana. In via ipotetica, sarebbe accessibile soltanto a chi avesse già una volontà, un intelletto e una salute straordinari. Possiamo dire che Elisabetta difende l'idea di una ragione incarnata, e vuole che il rapporto di ragione, passioni e virtù sia ridefinito alla luce della corporeità dell'esperienza.

Proviamo ora ad allargare l'obiettivo e a guardare a Elisabetta dal punto di vista contemporaneo. La sua posizione è molto più vicina agli attuali critici del cartesianesimo che non a Descartes. Si pensi ad autori di scuola fenomenologico-ermeneutica come Plessner e Merleau-Ponty: per entrambi il dualismo metafisico è l'errore capitale di Descartes,

che nasce per un sostanziale fraintendimento della corporeità vissuta. Secondo Plessner l'essere umano è un corpo vivente e possiede il suo corpo, che usa come strumento per oggettivare il mondo e agire; e a sua volta, Merleau-Ponty ribadisce che il corpo vissuto è "ambiguo", è sempre soggetto e oggetto della percezione, e in quanto tale non è ascrivibile né allo spazio esteso e oggettivato, né a una dimensione interiore incorporea. Orbene, non dice forse Elisabetta che l'anima è capace di funzioni astratte come il pensiero oggettivante, ma che esse devono essere pensate a partire da certe qualità compatibili con il corpo? Mentre Descartes ragiona in termini di fisica meccanica e di ontoteologia, Elisabetta guarda alla psiche come realtà vivente che include quali fattori costitutivi l'identità di genere, lo stato di salute, i momenti difettivi come la malattia, le crisi, la follia e altro. Di fatto, la principessa ha intravisto una direzione di ricerca che le scienze della vita e le scienze relazionali hanno percorso tra l'Ottocento e il Novecento. Resta un'estimatrice di Descartes ed è legata a lui sul piano emozionale, al punto di affidarsi e aprirsi completamente, ma le sue posizioni cadono senz'altro al di fuori della metafisica cartesiana.

Non è tutto. Elisabetta si distacca da Descartes sotto molti altri punti di vista; e nella letteratura non sempre sono stati ben messi a fuoco. Pensiamo alla teoria dei beni. Descartes ritiene che si distinguano in base al grado di perfezione ontologica e siano disposti su una scala ascendente: è una variazione sulla classica concezione platonico-cristiana secondo cui i gradi inferiori dell'essere sono corruttibili e imperfetti. In questa concezione il mondo ha un "senso": è ordinato dal basso verso l'alto, dalla carenza alla perfezione ontologica, come se fosse un trionfo progressivo di schiere angeliche sempre più compiute e potenti, che culminano in Dio, l'essere sommo e sommo bene. Al confronto, il libero volere umano è un indeterminato, ossia un bene dotato di un grado di perfezione ontologica che almeno sotto un aspetto partecipa dell'infinità e onnipotenza divina; e, in fin dei conti, è il sommo bene di cui effettivamente possiamo disporre.

Ci si chiederà quale sia lo statuto della scelta morale sulla base di questi presupposti. È semplice: la scelta è prerogativa delle funzioni “elevate” dell’essere umano, ossia l’intelletto e il libero volere, e poggia sulle rispettive perfezioni: la giusta comprensione del grado ontologico dei beni nel caso dell’intelletto, mentre per il volere è la fermezza con cui ci si risolve a perseguire quello che un retto giudizio avrà mostrato come migliore. Per contro, l’errore morale è un vizio ovvero una carenza di perfezione, tanto dell’intelletto quanto del volere: nel primo caso si manifesta in giudizi inadeguati, nel secondo caso in momenti come l’irrisolutezza, l’indecisione, la fiacchezza d’animo e così via. La scelta morale risulta dunque allineata con l’ordine ascendente del mondo: più è fondata su un grado elevato di perfezione e più realizza i veri beni; e, viceversa, più avviene all’insegna della carenza d’essere e più sprofonda nell’insoddisfazione.

Ora, Elisabetta non è d’accordo. Ha già fatto valere che malattia e fiacchezza limitano il volere; ma non si ferma a quello e attacca la concezione idealizzata dell’intelletto: soltanto un intelletto archetipo, dice la principessa, potrebbe disporre di una conoscenza adeguata del grado di perfezione intrinseca di un bene e distinguerlo nelle opache situazioni della vita. La tesi è facilmente traducibile nella terminologia contemporanea: oggi si direbbe che Elisabetta sta accentuando la finitezza dell’esistenza umana, che non giunge mai a una trasparenza concettuale né su di sé né sul mondo. La tesi è il naturale complemento di quella proposta riguardo al rapporto di corpo e volontà, ed entrambe sono coerenti con la concezione dell’anima quale facoltà distinta ma partecipe dell’estensione corporea: una ragione incarnata, dice in sostanza la principessa, non dispone di una precisa conoscenza dei gradi di perfezione ontologica: non ha né i mezzi, né la forza né il tempo per pervenire a una tale trasparenza. Elisabetta stende *ante litteram* un manifesto anti-idealistico, senza per questo far valere una posizione scettica. Non dice: *nihil scitur*; e propende per un principio prudenziale, in base a cui l’esperienza vale più che una regola astratta.

A confermare questa linea interpretativa sta una sua altra osservazione. Descartes aveva verificato nella sua esperienza che nel gioco d'azzardo l'azione intrapresa di buon animo (il genio di Socrate) era stata foriera di successo. Ma Elisabetta aveva obiettato che per lei il buon esito delle azioni era sempre dipeso dall'interesse e dalla cura con cui le aveva svolte. Dove sta la differenza tra le due posizioni? Descartes accentua la qualità intenzionale dell'attore: se uno agisce di mala voglia – sembra voler affermare –, è ben probabile che l'azione cominci male e finisca peggio; e se agisce con una giusta disposizione d'animo, con animo lieto, l'azione avrà una maggiore probabilità di successo. Per contro, Elisabetta sposta l'accento sulla cura: se uno è sollecito, diligente, si impegna a seguire le fasi di sviluppo di un progetto, ci sono maggiori probabilità che l'azione andrà a buon fine. Sembra un dettaglio, ma ha ricadute per la concezione delle azioni appropriate: nella prospettiva di Descartes è indispensabile la congruenza, la disposizione intenzionale di chi agisce; in quella di Elisabetta il punto cruciale è l'interesse con cui si segue l'andamento dell'azione. Elisabetta è qui coerente con le ipotesi e le obiezioni formulate prima. Non può accettare la rassicurante visione cartesiana del mondo: non crede che l'universo sia ordinato in un senso finalistico tendente al bene e pensa che mali, dolori ed errori siano di gran lunga più diffusi di beni, piaceri e verità. Nella vita morale il nostro sapere si rivela incerto: la corporeità dell'esperienza ci inganna nella conoscenza dei beni e dei mali. La virtù praticabile per una ragione incarnata consiste allora nella "cura", ossia nell'applicarsi con interesse e diligenza alle relazioni e situazioni presenti mettendo a frutto l'esperienza trascorsa.

Comprendiamo ora meglio le differenze rispetto a Descartes. Elisabetta segue una linea di pensiero che prefigura l'intuizionismo morale e un'etica dell'interesse. Se apriamo di nuovo l'obiettivo sulla situazione culturale contemporanea, vedremo correnti filosofiche che fanno valere più o meno gli stessi argomenti. Ricordiamo quelle teorie secondo cui la pretesa universalità della ragione comunicativa non è sufficiente

a risolvere i conflitti morali e politici. Esse convergono su un assunto: l'esperienza, le situazioni, le decisioni nel qui e ora, le tradizioni sono di un tale valore per la vita morale che le azioni intraprese sulla base di alcuni di questi fattori sono spesso più soddisfacenti ed efficaci rispetto a quelle che seguono universali principi razionali. Grosso modo, è quello che sostiene Elisabetta. Ma Descartes tiene ferma la fede nella ragione e in un Dio personale, onnipotente e verace: l'essere sommo ha organizzato finalisticamente la creazione secondo una gerarchia di perfezioni che la nostra ragione può cogliere e praticare. Nella sua concezione la vita pratica è dunque basata su un ordine ontoteologico. Il lettore contemporaneo se ne accorge: ha la sensazione che a prendere la parola sia un monaco e teologo medioevale. Al confronto, Elisabetta è una donna moderna. Nelle prime lettere manifesta un certo contegno e timore reverenziale per l'illustre scienziato e filosofo che appartiene alla generazione dei suoi genitori; questo non le impedisce, fin dall'inizio del rapporto, di dimostrare la sua autonomia e difendere tesi che Descartes non avrebbe mai accettato, ma che la cultura contemporanea in una certa misura condivide. Il suo orientamento filosofico non solo non è ridicibile a quello di Descartes, ma per tanti versi è molto più avanzato.

Vorrei ora concludere su Elisabetta con una nota che prepara le considerazioni finali su Descartes. La principessa aveva studiato la nuova filosofia naturale, e nel '43 aveva posto questioni teoretiche non solo per curiosità intellettuale, che peraltro aveva in abbondanza; a orientare il suo interesse era allo stesso tempo una questione pratica: se e come sia possibile che la ragione tenga sotto controllo gli eccessi delle passioni negative. Alla luce della sua esperienza di donna sensibile il dualismo cartesiano lasciava insolute diverse questioni. Sapeva che le passioni possono essere produttive di gioia e salute, ma che possono pure travolgere la ragione o quanto meno essere di ostacolo al normale svolgimento delle azioni appropriate. Parlava per esperienza vissuta: nel '45 è lei a rivelare a Descartes che i momenti di ansia e disorganizzazione del suo

comportamento si susseguono, e occorrono settimane prima che si ristabilisca, senza contare che di solito prova disagio nello svolgere i suoi doveri a Corte. E tuttavia, è sempre lei a indicare una direzione per l'indagine di Descartes sulle passioni: forse occorre indagare più a fondo i movimenti del sangue e descrivere per questa via come mai taluni eccessi snaturino la passione e la trasformino in qualcosa che porta malattia e follia. Descartes prende spunto, riflette e presenta una versione rielaborata del suo modello anatomo-fisiologico e patofisiologico, che si legge nelle *Passioni*.

Si deve di nuovo a Elisabetta l'attenzione alla questione della socialità. La materia le sta a cuore: è la figlia maggiore dell'Elettore Palatino, è nubile, e si spende per la famiglia facendo le veci del padre caduto in guerra, senza contare che effettivamente *deve* rappresentare la regina in esilio secondo il protocollo del tempo. Elisabetta fa quello che può, ma gli eventi di vita la mettono a dura prova: la guerra e le sue durezze, l'esilio in povertà, gli scandali ripetuti. Pone allora la questione del giusto altruismo, quello che cioè non si snatura in sacrificio inutile e improduttivo. In questo contesto di discorso è lei a lanciare il termine generosità, che "traduce" la categoria di magnanimità, usata da Descartes fin a quel punto per indicare la fonte delle nostre azioni rivolte al bene altrui. È uno spunto fruttuoso: Descartes rielabora la sua etica, che fino al '45 aveva subito soltanto piccole variazioni nel dettaglio. Nella tarda etica della generosità si sente l'eco delle discussioni sull'altruismo, un concetto che in precedenza egli non aveva esaminato in maniera adeguata o paragonabile.

L'apporto di Elisabetta al dialogo fu notevole. Non poneva solo questioni, ma era in grado di proporre soluzioni. In definitiva, la principessa fu per Descartes la degna partner di un dialogo filosofico genuino, che portò vantaggi ad entrambi. Fu al tempo stesso molte altre cose: una donna amata, sia pure di amore intellettuale (con qualche "effervescenza nervosa"), una "amica del sapere" che aveva una posizione filosofica autonoma, e infine una giovane delicata che si affidò lui: lei stessa, in tutta la sua melancolia, fu per Descartes un'ulte-

riore occasione di riflessione. Grazie a lei, alla sua passione per il sapere e alla sua stessa vulnerabilità, Descartes maturò nuove idee.

2. Sul filosofo e la forza d'animo

Vengo a Descartes cominciando dal suo rapporto con la medicina. Egli non ha mai avuto intenzione di intraprendere una carriera medica: non aspirava né al prestigio sociale né al benessere economico che la professione medica gli avrebbe potuto garantire. Per di più, non apprezzava molto i medici e la medicina del tempo, che a suo parere andava rifondata su nuove e più solide basi. Gli si deve credere quando ammetteva di non essere un medico. D'altra parte, disponeva di vaste conoscenze di filosofia naturale, dell'anatomia e fisiologia umana, oltre alla farmacopea tradizionale: e con questo poté seguire effettivamente e "curare" le condizioni di salute di parecchi suoi amici, specie quelle di Elisabetta. Non a caso, quest'ultima gli rivela che i suoi suggerimenti sono stati sempre efficaci mentre i medici non venivano a capo della sua malattia melancolica. La "cura" di Descartes richiede una particolare attenzione per le tante implicazioni degne di nota; e lo stesso vale per una questione specifica relativa all'importanza della salute per l'etica. Teniamo da parte per una riflessione successiva questi due temi e cominciamo la discussione con un breve cenno sull'albero del sapere.

L'albero è radicato nella metafisica, si sviluppa sul tronco della fisica, e si ramifica nella medicina, nell'etica e così via. Questo lo ricordiamo. Chiediamoci ora – per rimanere nella metafora – che uso faccia Descartes dei rami. Potremmo dire in un primo senso che egli usa il ramo della medicina nel suo insieme come strumento per testare la solidità del tronco e delle radici. La fisica deve poter ridurre il corpo sano a un meccanismo ben ingranato e quello malato a uno che si inceppa e va regolato; soltanto così può pretendere di fondare un sapere esatto. In effetti, la nuova filosofia naturale

prevede il decorso dei fenomeni, e i suoi modelli funzionano: applicati alla medicina, consentono la “cura” e la regolazione del meccanismo. Si intende di qui l’interesse selettivo e approfondito di Descartes per la cultura medica. Ma il suo progetto filosofico-scientifico non si riduce a una verifica di ipotesi: esso innesta l’arte medica antica sul tronco della scienza moderna; e aspira a un successo che confermi la validità del metodo e accrediti la nuova scienza in opposizione all’aristotelismo del tempo. Potremmo dire che quell’albero dai rami solidi e rigogliosi, ben piantati sul tronco e sulle radici, serve a Descartes per validare un nuovo modo di coltivare il sapere.

Il piano è ambizioso. Descartes può contare su una vasta padronanza della cultura medica tradizionale, che in parte è un retaggio della sua prima educazione, ma in larga misura è il frutto di approfonditi studi di filosofia naturale. Egli legge gli anatomisti e svolge in prima persona indagini su animali, prestando attenzione alla geometria del corpo e alla disposizione delle sue parti. Con tali esperienze mette alla prova ipotesi fisiche e metafisiche;⁹ e per questa via riesce a scoprire la circolazione del sangue in maniera autonoma. È una rivoluzione nel sapere medico. Certo, alcune sue ricostruzioni paiono a prima vista frutto di un’ardita fantasia ma, a ben vedere, corrispondono a una logica precisa. Esse riconducono il funzionamento della macchina corporea a pochi elementi semplici: il ruolo centrale del cuore, la circolazione sanguigna, la teoria degli spiriti. Quest’ultima adotta una terminologia che richiama da vicino Galeno e il galenismo, ma nel contesto di una concezione meccanicistica che rompe con la fisiologia pneumatica di Galeno.

Galeno attribuiva al *pneuma*, un soffio animato, la facoltà di governare le funzioni corporee. La nozione proveniva dalla fisica stoica, e si era diffusa prima nella cultura medica alessandrina e dopo in quella della prima età imperiale. Galeno

⁹ Le azioni ricorsive e circolari del corpo sono compatibili con la tesi secondo cui la natura opera in un modo che tende a riempire i vuoti.

se ne avvaleva nel contesto di un modello anatomico tripartito che si allineava sulla tripartizione platonica dell'anima. Fegato, cuore e cervello erano per lui la sede fisica di tre aree funzionali in cui avevano luogo tre processi vitali: il fegato convertiva il nutrimento in sangue venoso; il cuore trasformava il sangue venoso in sangue arterioso grazie al calore e all'apporto dell'aria "digerita" dai polmoni; e infine una rete vascolare sita alla base del cervello, la *rete mirabile*, convertiva parte del sangue arterioso in *pneuma* psichico, che i ventricoli sottoponevano a ulteriore raffinazione.

Fu soprattutto il galenismo a sviluppare questa dottrina introducendo una perfetta correlazione dei tre organi con tre tipi di *pneuma*. L'innovazione teorica è un buon esempio di come questo articolato movimento culturale e scientifico si sia appropriato produttivamente dell'insegnamento antico. Nella medicina araba e in quella rinascimentale si ammettevano gli spiriti naturali (fegato), quelli vitali (cuore) e infine quelli psichici (cervello). È il caso di Avicenna. Quanto alle singole aree, gli spiriti naturali avevano la facoltà di regolare nutrimento e crescita. Si può citare Du Laurens, per il quale gli spiriti naturali conservavano la vitalità del feto umano in assenza di calore interno, polso o respirazione, e così lo rendevano simile alla vita vegetale. Questo giustificava la tesi di Galeno secondo cui il fegato sarebbe il primo organo a vivere¹⁰. Per gli spiriti vitali menzioniamo Arnaldo da Villanova: a suo parere, essi si originavano nel cuore, e avevano il compito di trasmettere il calore cardiaco in tutto il corpo attraverso i canali arteriosi. Infine, Galeno stesso aveva parlato in maniera diffusa degli spiriti psichici in termini di "soffi" della stessa natura del soffio che anima l'universo¹¹. Egli ipotizzava che

¹⁰ Cfr. Baldassarri (2022: 60).

¹¹ Il termine ψυχή, anima, viene da ψύξις, che indica un raffreddamento, una condensazione. La concezione stoica antica collegava il *pneuma* cosmico e l'anima, essendo quest'ultima una forma "condensata" di *pneuma*. Cfr. l'osservazione di John Mansfeld riportata da Sedley (1993: 331).

fossero sotto il controllo del ἡγεμονικόν, la parte razionale dell'anima, e che presiedessero alle funzioni sensomotorie¹².

Ora ci è chiaro perché Descartes ripeta spesso che gli antichi hanno fatto confusione. Tratti in inganno dall'unità percepita dell'anima e del corpo (la terza nozione), non hanno compreso che le funzioni dell'anima *sul piano metafisico* sono separate dalla dimensione corporea. Ora, la sua ambizione teorica sta nell'usare nozioni fisiche che rispecchino quella distinzione metafisica. Questa è la ragione per cui usa la terminologia che si era consolidata in molti secoli di teoria e prassi medica, ma ne ridetermina il nucleo concettuale in coerenza con le sue premesse. Egli ironizza sulla teoria tradizionale che poteva leggere in certi suoi contemporanei¹³, e sostiene con decisione che gli spiriti sono di natura corporea. Lo chiarisce un brano in cui precisa in modo inequivocabile che l'espressione "spiriti vitali" è un'altra denominazione per il sangue arterioso, ossia il sangue che il cuore ha sottoposto a un processo termochimico di dilatazione e rarefazione. Peraltro, Descartes menziona gli spiriti naturali, intesi come particelle corpuscolari contenute negli alimenti, digerite nello stomaco e convertite in sangue dal fegato a partire dal chilo. Ma a questo punto la distinzione tra i tipi di spiriti è diventata irrilevante poiché è superata dalla teoria circolatoria. In ultima analisi, spiriti naturali e vitali non si distinguono dal sangue venoso e arterioso. La nozione del cuore come fuoco senza luce è invece centrale: è per l'appunto il cuore a innescare i processi che differenziano il sangue arterioso da quello venoso, e a produrre gli spiriti animali con la ripetuta cozione del sangue. Galeno ipotizzava che gli spiriti psichici fossero un composto misto di sangue e aria. Ma per Descartes sono soltanto vapori sanguigni, che ascendono in via diretta dal cuore al cervello, dove riescono a penetrare in virtù della

¹² Galeno (1981: 66-67).

¹³ A Mersenne Descartes scrive che non ha scoperto alcunché di intellegibile nelle lettere di Meyssonier intorno alla differenza tra spiriti vitali e animali. Cfr. Descartes a Mersenne, 30 luglio 1640, TL, 1229.

loro forma gassosa. Attraverso i nervi gli spiriti trasmettono gli atti volontari dell'anima ai distretti muscolari implicati nel movimento, ovvero permettono i movimenti involontari del corpo senza l'intervento dell'anima; e infine, inviano al cervello le impressioni degli oggetti esterni sugli organi di senso.

Per la medicina contemporanea il modello anatomico-fisiologico di Descartes è superato, ma questo nulla toglie alla sua incidenza sulla storia della medicina occidentale. Insieme con Harvey, Descartes ha contribuito alla nascita di una medicina moderna. Tra le altre cose, è stato il fondatore di una psicofisiologia che ha influito sulla nascente psicologia scientifica dell'Ottocento e su correnti della psicologia novecentesca come la riflessologia di Pavlov.

Per il discorso che stiamo qui concludendo, è di particolare valore l'abbozzo di psicoterapia morale che ha sviluppato a confronto con Elisabetta. Il modo in cui Descartes mette a fuoco la melancolia non cessa di sorprendere: tiene insieme la metafisica, la fisica, la medicina galenica, l'etica e la meditazione stoica; e fonde questi elementi in modo brillante, esponendoli in un linguaggio piano e semplice, che non perde di vista un fine pratico: aiutare la sua amica amata a superare il momento di crisi. Egli pone al centro del suo discorso i corpi e la libertà del volere, e il senso del suo discorso non è affatto superato considerando che numerosi indirizzi della psicoterapia contemporanea quasi trattano l'essere umano come se non avesse una dimensione fisica.

Elisabetta si affida a lui completamente, come se fosse una sua paziente. Si sforza di fare fronte alla tragedia familiare, ma non ce la fa. Nel momento più acuto della crisi, tra il '44 e il '46, accusa svariati sintomi: febbre, tosse secca, dolori alla cavità addominale. Nelle sue lettere accenna agli episodi di ansia, oltre al disagio che prova nelle situazioni formali. Ammette senza problemi di essere troppo debole per cimentarsi negli esercizi meditativi che Descartes le ha suggerito. Purtroppo, non riesce a tenere l'ideazione sotto controllo. Il lettore moderno percepisce che i temi della morte e del suicidio per lei non sono soltanto oggetto della discussione filosofica che

effettivamente svolge con Descartes¹⁴. Se un maestro della medicina tardo-rinascimentale come Du Laurens l'avesse visitata, avrebbe detto che Elisabetta risentiva di un accumulo di bile nera nella milza; e per il resto mostrava tutti i tratti della *melancholia splenica*. I medici che la seguirono durante la crisi di quegli anni inquadrarono il caso in tal modo: le avevano prescritto la cura delle acque per depurare la milza, e oltre a questo dieta, movimento e un sonno regolare. Lo stesso Galeno non avrebbe saputo dire di meglio. Lui stesso aveva curato allo stesso modo pazienti che immaginavano di essere vasi di coccio. Descartes cambia completamente l'approccio. La milza ostruita è un dato periferico: i dolori addominali, la febbre, la tosse secca seguono a catena da un'occlusione situata più "a monte". La principessa ha il cuore "chiuso": è questo il vero problema alla base della sua melancolia. Ma che significa realmente avere il cuore chiuso?

La lingua ha una risposta alla questione, in cui è sedimentata una concezione antica. Se di una persona sentiamo dire che "ha il cuore chiuso", penseremmo a un individuo poco "cordiale" e incline allo scoramento e alla tristezza, che nelle relazioni sociali si mostra riservato, e che è percepito come

¹⁴ Secondo Guérault (1953: II, 225) Elisabetta sarebbe una donna "nervosa" capace di passare *d'emblée* dal discorso razionale e astratto sul suicidio al commettere un suicidio. La tesi fraintende il carattere melancolico, che è ossessionato da fantasie autodistruttive, ma di solito non arriva ad agirle essendo appunto fobico. Elisabetta non ha mai tentato il suicidio né ha avuto atteggiamenti autolesionistici; è probabile che a un certo punto abbia accarezzato il pensiero della morte, e che d'altra parte abbia avuto paura dei suoi stessi pensieri. Per il resto, il discorso filosofico con Descartes intorno alla morte rimane confinato a un ambito teorico: si muove nello spazio della discussione sull'immortalità dell'anima da un lato, e sulle passioni e le malattie come affezioni del corpo, dall'altro. Il tema è toccato nella lettera del 30 settembre 1645 (TL, 2093), cui Descartes risponde il 3 novembre (TL, 2117) con la sua tesi che non dobbiamo né temere né cercare la morte, e la convince del fatto che una buona vita *prima* della morte è meglio di una buona vita *dopo* la morte. Una trattazione più aggiornata e corretta di questa delicata materia si può leggere in uno stimolante saggio di Susan Mills (2013).

freddo e poco amichevole, o magari eccessivamente polemico: insomma assoceremmo al cuore chiuso e all'“umore nero” qualcosa di patologico. Tra l'altro, è quello che Descartes dice a Huygens del suo avversario melanconico: più che cattivo, è malato. Ma non occorre essere Descartes per associare tristezza e malattia: compie implicitamente questa associazione il buon padre che vede il figlio in un periodo “nero”, e gli dice: “guarda che ti ammali!”, ovvero “non ne fare una malattia!” Sono espressioni che alludono al rischio della malattia come esito della tristezza e dello scoramento. Lo aveva già detto Ippocrate, che ha posto le basi per una concezione durata secoli.

Dal canto suo, Descartes è attento al senso comune e alla scienza antica, ma interpreta il caso di Elisabetta e della sua melancolia nella cornice offerta dal meccanicismo cardiocentrico e dalla teoria circolatoria. In questo contesto la “chiusura” ha innanzitutto un senso fisico: il cuore non si dilata come sarebbe normale nella fase di diastole. I nervi posti alla base cardiaca lo stringono e ne impediscono il funzionamento fisiologico. È suggestiva l'immagine che Descartes adotta: è come se dei ghiaccioli congelassero il cuore. Egli allude al fatto che la “stretta” innesci una serie di reazioni termomeccaniche: al cuore affluisce poco sangue, che peraltro circola lento. L'intera macchina corporea rallenta e si raffredda. In particolare, una circolazione lenta crea grumi di sangue e ostruzioni a carico degli organi interni. La nuova descrizione del processo sfata il mito della bile nera, che ora perde il suo alone misterioso: non è altro se non un deposito (“la feccia del sangue”, come aveva intuito già Galeno) che si determina per la circolazione troppo lenta. La chiusura del cuore resta rischiosa: se in condizioni normali il cuore diffonde il calore in tutto il corpo, una circolazione lenta crea una complessione fredda. Galeno era del parere che la bile nera fosse associata alle qualità del freddo e del secco (l'elemento terra) e il galeismo la riconduceva al freddo influsso del pianeta Saturno. Ma la concezione moderna la vede come uno stato patologico che porta con sé il rischio del congelamento fisico e psichico.

Ma come mai si chiude il cuore? Fuor di metafora: cosa provoca un anomalo rallentamento circolatorio? Descartes aveva usato un esperimento mentale per spiegare l'origine della chiusura. Ricordiamo il suo esempio: una persona costretta ad assistere di continuo a spettacoli tragici ne sarebbe sconvolta, *pur sapendo che si tratta soltanto di finzioni*. Lo trasponiamo in termini odierni: al cinema vediamo soltanto fotogrammi proiettati su un pannello bianco a una velocità tale da suscitare la percezione del movimento: sappiamo che tutto il processo è una costruzione fittizia; eppure percependo i fotogrammi veloci, ci emozioniamo come se stessimo assistendo a eventi reali. È quello che Descartes dice delle tragedie teatrali: l'intelletto sa che gli eventi non sono reali, e però non riesce a difendersi. In ogni caso, lo spettatore prova disagio di fronte a scene violente. Dal suo punto di vista, le impressioni relative a quelle scene sono dolorose in quanto impattano su zone cerebrali di regola meno stimolate. A quel punto l'anima percepisce un amalgama di tristezza e paura, che sono le passioni suscitate dai mali presenti e dalla minaccia di mali futuri.

Convieni fare subito tre brevi osservazioni. Descartes pone le fondamenta per due concetti sviluppati nella psicologia scientifica dell'Ottocento, che si sono estesi fino alla psicoanalisi e alle neuroscienze. Mi riferisco al concetto della soglia di percezione e a quello di trauma. In effetti, egli allude al fatto che un evento tragico, pur soltanto simulato sulla scena teatrale, può superare la soglia del dolore e suscitare un trauma, che sconvolge e altera la percezione della realtà presente. La tesi è correlata in modo inverso a un motivo che riaffiora in numerose occasioni: un pensiero ripetuto di gioia, un fatto dell'anima, mette in moto gli spiriti e diventa in qualche modo una condizione rilassata del corpo; ovvero un pensiero spassionato d'amore platonico è in grado di suscitare nel corpo effervescenze nervose. Nell'esempio dello spettacolo tragico la prospettiva è rovesciata: la percezione di un male presente a lungo andare danneggia il corpo. Ebbene, i due ragionamenti, opposti e complementari, non sono casuali, ma poggiano

sull'unione dell'anima e del corpo, che sperimentiamo negli scambi quotidiani: come sentiamo che un pensiero positivo ci rilassa, così eventi dolorosi ci angustiano, ossia – letteralmente – ci fanno sentire un restringimento nella regione tra il torace e il diaframma. Sulla base dello stesso principio, l'unità vissuta, tutti capirebbero che un susseguirsi di disgrazie continue possono spezzare lo spirito di una persona e indurre una tristezza patologica.

Ora possiamo guardare alla melancolia in un contesto più ampio. Nel suo folgorante aforisma Ippocrate aveva già menzionato gli elementi utili a centrare il problema della melancolia: è uno stato di scoramento e paura che si protrae nel tempo e compromette la salute. L'esperimento di Descartes si riallaccia a quest'intuizione, e ne offre un'interpretazione più articolata. Nella sua concezione gli eventi tragici si imprinono nel cervello e formano tracce mnestiche dolorose che eccitano pensieri involontari. Il cuore si chiude per difesa sotto l'impatto degli eventi e delle tracce dolorose che persistono nella memoria. L'anima subisce il dolore e, almeno in parte, perde la sua facoltà attiva; in questo senso Descartes parla della melancolia come di uno stato di vita passivo. La psicologia contemporanea descrive più o meno la stessa situazione con il concetto dell' "impotenza appresa", che Descartes ha già delineato nel suo approccio. L'anima del melancolico resta intrappolata in una spirale negativa di eventi tragici, memorie dolorose, e un'impotenza appresa. L'esperienza della clinica contemporanea ci conferma che in questa condizione si tendono a ripetere inconsciamente situazioni affini a quelle sedimentate nelle tracce mnestiche. Noi diremmo che nella melancolia (grosso modo, nelle sindromi depressive) la vita psichica è "agitata" dalle memorie dolorose, che riducono lo spazio delle esperienze possibili. E Descartes lo intuisce, come si vede dall'esempio della città assediata: l'annuncio di quell'evento è un atto dell'anima, che lascia aperta la possibilità di tante altre azioni. Finché l'anima è attiva, può immaginare tanti modi di rifuggire quel male. Non a caso, per Aristotele il coraggioso è colui che supera la paura *conoscendola*. Un'a-

nima attiva può diffondere notizie oggettive, solidarizzare, organizzare le difese, prepararsi allo scontro, combattere e magari capitolare, ma con dignità. Invece nel melancolico una situazione di minaccia reale, ovvero *percepita* come tale per effetto della tristezza patologica, riattiva le tracce mnestiche dolorose: si innesca così il movimento degli spiriti che immobilizza il corpo. Provo a dirlo ricorrendo a una metafora pertinente. Facciamo il caso di due massicci vasi di ghisa che entrino in collisione; dopo l'impatto, si determineranno in altro modo senza riportare particolari danni. Ora, se – per magica ipotesi – uno dei vasi fosse in rotta di collisione con un vaso animato, quest'ultimo proverà paura per l'impatto imminente, ma come minimo si muoverà per schivare il vaso massiccio. In tale situazione, il melancolico sarebbe invece come un vaso di coccio che è ossessionato da visioni di annientamento e non riesce a muoversi. Fuor di metafora: la distorsione che compie inconsciamente sulla percezione lo rende più esposto, senza che lo sappia.

Torniamo a Descartes ed Elisabetta. La principessa ha chiuso il cuore di fronte agli eventi tragici che ha vissuto e ora è prigioniera nel labirinto della melancolia. Un disagio dell'anima si è strutturato nel corpo, e una circolazione rallentata le crea ulteriori complicazioni fisiche e morali. Ma l'unione dell'anima e del corpo rende possibile la circolarità positiva tra stati emotivi e salute. È questa l'idea fondante della psicoterapia cartesiana, che poggia sul fondamento della terza nozione primitiva e sull'esperienza vissuta. Descartes infonde fiducia: il circolo vizioso del dolore morale che peggiora la salute si può trasformare. L'attuale situazione di sofferenza che prova Elisabetta può essere un vantaggio. La crisi melancolica può essere un'opportunità di maturare un'esperienza della vita molto più ricca e soddisfacente rispetto a quella dell'orgoglioso, che va fiero della sua buona sorte. Al netto di tutti i suoi talenti, Elisabetta è consapevole della vulnerabilità ed è umile; e l'umiltà apre la strada alla virtù e alla soddisfazione. Invece l'orgoglioso si illude sulla propria condizione e si sente invincibile – almeno finché dura il favore delle circostanze.

Tutto sta a instaurare un circolo virtuoso tra il buon uso della ragione e la salute. Nel momento della crisi conviene attenersi ai rimedi tradizionali per ripristinare lo stato fisico: la cura delle acque, la dieta, il sonno, il movimento, ossia il *regimen* classico per la cura della melancolia, vanno bene; ma sono la base iniziale su cui occorre costruire il corretto atteggiamento di spirito, che aumenta salute e gioia. Per questo fine Descartes le raccomanda esercizi meditativi, come si sarebbe fatto in una delle scuole dell'antica Stoa. Elisabetta deve scoprire e praticare il potere dell'intelletto di vedere le cose per quello che sono, ovvero di esaminare le formazioni mentali separando il contenuto oggettivo dalla valutazione passionale; e inoltre il potere della volontà di dare l'assenso alle cose che si riterranno migliori. Le propone allora di contemplare aspetti della natura: il volo degli uccelli, il colore di un fiore, il verde di una foresta. Non è soltanto uno stratagemma per liberarsi dei "nemici domestici", i pensieri ricorrenti che la ossessionano, ma in realtà è un modo per sentire l'unione dell'anima e del corpo. Se il dolore morale ha portato Elisabetta in una situazione in cui ha perso contatto con la realtà corporea, sperimentare l'unione sarà la via da seguire per sanare il cuore. In effetti, dopo l'allontanamento dalla Corte, le condizioni di Elisabetta migliorano per una serie di fattori concorrenti. Nel Brandeburgo è circondata dall'affetto di persone care, in un clima a lei favorevole perfino sotto l'aspetto meteorologico. Ha conservato il sostegno amorevole di Descartes, sebbene a distanza; è andata avanti con profitto nelle sue meditazioni; e addirittura ha ricominciato a frequentare balli e ricevimenti, cosa per lei quasi impensabile. La sua storia è quella della malattia e della guarigione.

Vengo a una nota finale sulle passioni e sulla generosità. Per Descartes l'immaginazione melancolica è passiva e distorce la percezione dei mali per effetto dei mali realmente subiti un tempo. Ma è un fatto di misura; in realtà, quasi tutte le passioni tendono ad alterare la percezione del reale; eppure restano essenziali sotto numerosi punti di vista. Sono eventi fisici che rivestono un profondo valore sul piano metafisico e

morale. Quando ci appassioniamo per qualcosa, sentiamo in maniera viva e diretta l'unione dell'anima e del corpo. Il corpo predispone l'anima a volere le cose sentite o valutate come beni, ovvero a rifuggire le cose sentite o valutate come mali. Senza passioni, vivremmo in un mondo indistinto, dove tutto è indifferente. Le passioni fanno invece capire i mali e i beni, per cui sono uno strumento decisivo di autoconservazione; in più sono il presupposto dell'agire morale rivolto al bene e alla virtù. Faccio un paio di esempi: la paura predispone l'anima a rifuggire il dolore fisico; l'ira rende disponibili le risorse per agire e combattere contro una palese ingiustizia; e certe varianti della tristezza a volte sono proficue, quando ci fanno pentire di aver agito in un certo modo e aprono la via a un nuovo orientamento.

La posizione finale di Descartes riconosce il valore delle passioni. Il fatto che tendano a farci cadere in errore circa l'entità dei beni e dei mali è quasi connaturato alla funzione che svolgono e può essere regolato con un po' di attenzione. Si tratta di lasciar cadere i desideri vani. È la tesi di Epitteto; ma rispetto allo stoicismo antico, Descartes introduce elementi originali come il concetto della generosità, che è la passione che ci sorprende quando meditiamo su un bene indeterminato come il libero volere. La generosità può essere coltivata fino a diventare un abito di cui disporre, ragione per cui è al tempo stesso una passione e una virtù. Essa include la prudenza e la forza d'animo, ossia il buon uso dell'intelletto, grazie a cui distinguiamo i veri beni, e il buon uso della volontà, che ci rafforza nelle decisioni intraprese sulla base di giudizi fondati; in più, la generosità ci porta a riconoscere il libero volere in tutti gli esseri dotati di ragione. Questo atto fonda tanto l'altruismo, quanto la tendenza a stemperare durezza ed eccessi: così il generoso non rifugge gli altri né li disprezza; e coltiva soprattutto quel vero bene che è la capacità di fare il bene; per il resto, non si appassiona troppo per i beni esterni né desidera cose che non sono alla sua portata. Possiamo dire che la generosità è una passione meditativa per la sua forma regolare e costante, che poggia su qualcosa che dipende da noi

come il libero volere. Del resto, è una virtù benefica, che stabilisce un ordine salutare di vita: stronca sul nascere i desideri vani e le passioni distruttive, e lascia correre tutte le passioni vantaggiose e gradevoli. È la vera cura per l'essere umano.

Bibliografia

Per le opere di Descartes ho consultato in casi specifici l'edizione classica: *Oeuvres de Descartes*, publiés par Charles Adam & Paul Tannery ([Nouvelle éd.], 11 voll.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Nella maggior parte dei casi ho seguito le edizioni scientifiche edita da Bompiani, da cui sono tratte le traduzioni.

- Descartes, R., (2012), *Opere, 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Firenze, Bompiani (citato come O);
–, (2014), *Opere postume, 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani (citato come OP);
–, (2005), *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani (citato come TL);
Descartes, Beeckman, Mersenne, *Lettere 1619-1648*, a cura di G. Belgioioso e Jean-Robert Armogathe, Milano, Bompiani, 2015 (citato come L).

Altre sigle usate per le opere cartesiane:

DM: *Discorso sul metodo*

PA: *Passioni dell'anima*

PF: *Principi di filosofia*

PPF: “Prefazione” alla traduzione francese dei *Principi*

RDI: *Regole per la direzione dell'ingegno*

U: *L'uomo*

In alcuni casi ho consultato introduzioni e apparati delle seguenti singole edizioni o raccolte parziali di opere:

Cartesio, (1967), *Opere*, a cura di E. Garin, 2 voll., Bari, Laterza.

–, (2010), *Meditazioni metafisiche*, prefazione e introduzione di F. Lomonaco, annotazioni e commenti di R. De Biase e S. Principe, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria.

Descartes, R., (1973), *Oeuvres philosophiques*, a cura di F. Alquié, 3 voll., Paris, Garnier.

–, (1984-1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, edited by J. Cottingham, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press.

–, (2013), *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar e E. Lojacono, Novara, Utet-De Agostini, 2013.

–, (1964), *Les passions de l'âme*, Introduction et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin.

–, (1978), *Descartes. His moral philosophy and psychology*, Transl., and with introd. and a conceptual index by John Blom, Hassocks, Harvester Press.

–, (2018), *Le passioni dell'anima*, Saggio introduttivo, traduzione, note, apparati di S. Obinu, Firenze/Milano, Giunti/Bompiani.

Descartes-Elisabetta di Boemia, (2007), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago, edited by L. Shapiro, University of Chicago Press.

Quanto alla vasta letteratura secondaria, rinvio a Buzon, Cassan e Kambouchner (2015), che organizzano i titoli per temi; e segnalo la bibliografia cartesiana pubblicata online a cura del *Centro dipartimentale di Studi su Descartes "Ettore Lojacono"* dell'Università del Salento. Qui di seguito cito per esteso i testi effettivamente utilizzati nel corso del lavoro.

- Adam, Charles Ernest, (1910), *Vie & oeuvres de Descartes. Étude historique*, Paris, Cerf.
- Agostini, Igor, (2014), "Le mythe du cartésianisme d'Élisabeth", in D. Kolesnik-Antoine e M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes*, cit., 101-118.
- Akkerman, Nadine, (2021a), "Elisabeth of Bohemia's Aristocratic Upbringing and Education at the Prinsenhof, Rapenburg 4-10, Leiden, c. 1627/8-32", in S. Ebbersmeyer e S. Hutton (Eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680)*, cit., 17-32.
- , (2021b), *Elizabeth Stuart, Queen of Hearts*, Oxford, New York NY, Oxford University Press.
- Alanen, Lilli, (1996), "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union", *Synthese*, 106 (1), 3-20.
- , (2003), *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge MA, London, Harvard University Press.
- , (2005), "Descartes and Elisabeth: A Philosophical Dialogue?", in L. Alanen e C. Witt (Eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 193-218.
- , (2021), "The Soul's Extension: Elisabeth's Solution to Descartes's Mind-Body Problem", in S. Ebbersmeyer e S. Hutton (Eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680)*, cit., 145-162.
- Algra, Keimpe, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap e Schofield, Malcolm (Eds.), (2008), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Alquié, Ferdinand, (2017), *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, La table ronde.
- Ariew, Roger, (1992), "Descartes and the Tree of Knowledge", *Synthese*, 92 (1), 101-116.

- , (2019), “What Descartes Read: His Intellectual Background”, in S. M. Nadler, T. M. Schmaltz e D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, cit., 25-39.
- Aristotele, (2002), *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani.
- Armogathe, Jean-Robert, (1999), “La correspondance de Descartes comme laboratoire intellectuel”, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti (Eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 5-22.
- , (2001), “Le teorie delle passioni nella prima metà del XVII secolo”, in F. Bonicalzi e C. Stancati (Eds.), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo*, Lecce, Edizioni Milella, 23-32.
- Armour, Leslie, Johnston, Suzie, (1997), “Ipséité et générosité selon Descartes”, *Laval théologique et philosophique*, 53 (3), 695-710.
- Aucante, Vincent, (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, Préface de Jean-Luc Marion, Paris, Presses Universitaires de France.
- Baar, Mirjam de, (2021), “Elisabeth of Bohemia’s Lifelong Friendship with Anna Maria van Schurman (1607-1678)”, in S. Ebbesmeyer e S. Hutton (Eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680)*, cit., 33-50.
- Baldassarri, Fabrizio, (2021), *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Canterano (RM), Aracne.
- , (2022), “In the Beginning Was the Plant: The Plant-Animal Continuity in the Early Modern Medical Reception of Galen”, in M. Favaretti Camposampiero e E. Scribano (Eds.), *Galen and the Early Moderns*, cit., 55-83.
- Beavers, Anthony F., (1989), “Desire and Love in Descartes’s Late Philosophy”, *History of Philosophy Quarterly*, 6 (3), 279-294.
- Belgioioso, Giulia, (2016), “La terapia di Descartes nelle lettere a Elisabetta del 1644-1645”, in C. Borghero e A. Del Prete (Eds.), *L’uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le lettere, 155-171.

- Belgioioso, Giulia, Carraud, Vincent (Eds.), (2020), *Les passions de l'âme et leur réception philosophique*, avec la collaboration de Siegrid Agostini, Turnhout, Brepols.
- Beyssade, Jean-Marie, (1983), "La classification cartésienne des passions", *Revue Internationale de Philosophie*, 37 (146 nr. 3), 278-287.
- Bigotti, Fabrizio, (2019), *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)*, Turnhout, Brepols.
- Bitbol-Hespériès, Annie, (2000), "Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth", in B. Melkevik e J.-M. Narbonne (Eds.), *Une philosophie dans l'histoire*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 229-250.
- , (2020), "De toute la nature de l'homme: de *L'Homme* à la *Description du corps humain*, la physiologie des *Passions de l'âme* et ses antécédents médicaux", in G. Belgioioso e V. Carraud (Eds.), *Les passions de l'âme et leur réception philosophique*, cit., 67-100.
- Bordo, Susan, (1987), *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, State University of New York Press.
- Boudon-Millot, Véronique, (2020), *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Roma, Carocci.
- Bouras-Vallianatos, Petros, (2019), "Galen in Byzantine Medical Literature", in P. Bouras-Vallianatos e B. Zipser (Eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, cit., 86-110.
- Bouras-Vallianatos, Petros, Zipser, Barbara (Eds.), (2019), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Leiden, Boston, Brill.
- Broad, Jacqueline, (2009a), "Elisabeth of Bohemia", in Id., *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 13-34.
- , (2009b), *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Broughton, Janet, Carriero, John (Eds.), (2008), *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell.
- Brown, Deborah J., (2006), *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

- Burton, Robert, (2016), *The Anatomy of Melancholy*, Dinslaken, Anboco.
- Canziani, Guido, (1999), "La politica nelle lettere di Descartes a Elisabetta, Chanut e Brasset", in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti (Eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 493-526.
- Casalini, Cristiano; Madella, Laura, (2021), "The Jesuit Cultivation of Vegetative Souls. Leonard Lessius (1554-1623) on a Sober Diet", in F. Baldassarri e A. Blank (Eds.), *Vegetative Powers*, Cham, Springer International Publishing.
- Cassirer, Ernst, (2009), *Descartes, Corneille e la Regina Cristina di Svezia*, tr. it. a cura di Riccardo De Biase con un saggio introduttivo di Fabrizio Lomonaco, Napoli, ScriptaWeb.
- Cipolletta, Patrizia, (2011), *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato consulta Cartesio*, Milano, Udine, Mimesis.
- Clarke, Desmond, (2003), *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Cosmacini, Giorgio, (1989), *La medicina e la sua storia. Da Carlo V al Re Sole*, 1. ed., Milano, Rizzoli.
- , (2012), "Galenismo: un'ideologia di lunga durata", in G. Cosmacini e M. Menghi (Eds.), *Galeno e il galenismo*, cit., 91-170.
- Cosmacini, Giorgio, Menghi, Martino (Eds.), (2012), *Galeno e il galenismo. Scienza e idee della salute*, Milano, Angeli.
- Cottingham, John, (1991), "Notes on Descartes' Correspondents", in René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. III, 385-390.
- , (1993), *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell.
- (Ed.), (1995), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (Ed.), (1998), *Descartes*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- , (2008), *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

- Des Chene, Dennis, (2001), *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca (N.Y.), London, Cornell University Press.
- Dreyfus-Le Foyer, H., (1937), “Les conceptions médicales de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44 (1), 237-286.
- Du Laurens, André, (2012), *Discours des maladies mélancoliques (1594). Édition préparée, présentée et annotée par Radu Suciu*, Paris, Klincksieck.
- Ebbesmeyer, Sabrina, (2014), “Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d’Élisabeth”, in D. Kolesnik-Antoine e M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes*, cit., 171-184.
- , (2020), “An Inventory of the Extant Correspondence of Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (1618-1680)”, *Journal of the History of Philosophy*, 58 (2), 325-398.
- Ebbesmeyer, Sabrina, Hutton, Sarah (Eds.), (2021), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680). A Philosopher in her Historical Context*, Cham, Springer.
- Favaretti Camposampiero, Matteo, (2020), “Galenism in Early Modern Philosophy and Medicine”, in D. Jalobeanu e C. T. Wolfe (Eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, (1-8), Cham, Springer International Publishing.
- Favaretti Camposampiero, Matteo, Scribano, Emanuela (Eds.), (2022), *Galen and the Early Moderns*, Cham, Springer.
- Foucher de Careil, Louis Alexandre, (1879), *Descartes, la princesse Elisabeth, et la reine Christine. D’après des lettres inédites*, Paris, F. Alcan.
- Franco, Abel B., (2006), *Descartes’ Theory of Passions*, Phd, University of Pittsburg, Pittsburgh, PA,
- Fuchs, Thomas, (2001), *The Mechanization of the Heart. Harvey and Descartes*, Rochester NY, University of Rochester Press.
- Gabbey, Alan, (1980), “Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton”, in S. Gaukroger (Ed.),

- Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex, The Harvester Press, 230-320.
- , (2016), “Force and Determination”, in L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, cit., 292-297.
- Galeno, (1978), *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Torino, Utet.
- , (1981), *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, Edition, Translation and Commentary by Phillip de Lacy, Berlin, Akademie.
- , (2000), “Diseases of the Black Bile”, in J. Radden (Ed.), *The Nature of Melancholy*, cit., 61-68.
- , (2011), *Claudii Galeni Opera Omnia*, edited by Karl Gottlob Kühn, 20 voll., Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- , (2013), *Nuovi scritti autobiografici*, a cura di Mario Vegetti, Roma, Carocci.
- Garber, Daniel, (1997), *Elisabeth of Bohemia: A learned Maid?*, manoscritto, presentato al convegno “Seventeenth Century Women Philosophers”, tenuto presso la University of Massachusetts at Amherst nel November 1997, citato secondo Alanen (2005).
- , (1983), “Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth”, *The Southern Journal of Philosophy*, 21 (5), 15-32.
- , (2001), *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, New York, Cambridge University Press.
- Gaukroger, Stephen, (1995), *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press.
- (Ed.), (1998), *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, London and New York, Routledge.
- , (2000), “The Foundational Role of Hydrostatics and Statics in Descartes’ Natural Philosophy”, in S. Gaukroger, J. Schuster e J. Sutton (Eds.), *Descartes’ Natural Philosophy*, London New York, Routledge, 60-80.
- , (2008), “Life and Works”, in J. Broughton e J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes*, cit., 3-16.

- Giammusso, Salvatore, (2016), "Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 58, 7-26.
- , (2023), *La passione che medita. L'etica di Descartes e il concetto di generosità*, Napoli, La scuola di Pitagora.
- Gill, Wilkins, Whitmarsh (Ed.), (2009), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilson, Étienne, (1922), *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.
- , (2003), "Commento storico", in René Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di Emanuela Scribano, 2^a ed., Cinisello Balsamo, San Paolo, 211-654.
- Gleason, Maud W., (2009), "Shock and awe: the performance dimension of Galen's anatomy demonstrations", in Gill, Wilkins, Whitmarsh (Ed.), *Galen and the World of Knowledge*, cit., 85-114.
- Godfrey, Elizabeth, (1909), *A Sister of Prince Rupert, Elizabeth, Princess Palatine and Abbess of Herford*, London, J. Lane.
- Grandone, Salvatore, (2024), "Elisabetta di Boemia: variazioni antropotecniche sul dualismo cartesiano", *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 38 (I), 45-75.
- Grmek, Mirko D., (1990), *La première révolution biologique. Réflexions sur la physiologie et la médecine du 17. siècle*, Paris, Payot.
- , (1996), "Il concetto di malattia", in M. D. Grmek (Ed.), *Storia del pensiero medico occidentale: 2. Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, Roma Bari, Laterza, 260-289.
- Grosholz, Emily, (1991), *Cartesian Method and the Problem of Reduction*, Oxford, Clarendon Press.
- Guérout, Martial, (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Paris, Aubier.
- Hankinson, R. J. (Ed.), (2008), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harth, Erica, (1992), *Cartesian Women. Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

- Harvey, William, "Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus", in Id., *The Works of William Harvey*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 3-88.
- Hatfield, Gary, (1995), "Descartes' Physiology and its Relation to his Psychology", in J. Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, cit., 335-370.
- , (2007), "Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions?", *Philosophical Psychology*, 20 (4), 413-440.
- , (2008), "Animals", in J. Broughton e J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes*, cit., 404-425.
- Ippocrate, (1965), *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, Utet.
- Irwin, Joyce L., (1998), "Introduction: Anna Maria van Schurman and Her Intellectual Circle", in Anna Maria van Schurman, *Whether a christian woman should be educated and other writings from her intellectual circle*, cit., 1-21.
- James, Susan, (1998), "Explaining the Passions: Passions, Desires, and the Explanation of Action", in S. Gaukroger (Ed.), *The Soft Underbelly of Reason*, cit., 17-33.
- Jeffery, Renée, (2017), "The Origins of the Modern Emotions: Princess Elisabeth of Bohemia and the Embodied Mind", *History of European Ideas*, 43 (6), 547-559.
- Kambouchner, Denis, (1988), "La troisième intériorité: L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du «sens intérieur»", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 178 (4), 457-484.
- , (1995), *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 voll., Paris, Albin Michel.
- , (2017), "Descartes on the Power of the Soul", in S. Gaukroger, D. M. Clarke e C. Wilson (Eds.), *Descartes and Cartesianism*, (177-188), Oxford, Oxford University Press.
- , (2018), "Oublier Descartes? Les passions de l'âme et les théories modernes des émotions", *Acta Philologica*. (3), 11-22.
- Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz, (2010), *Saturno e la melancolia. Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, Torino, Einaudi.

- Knuuttila, Simo, (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Kolesnik-Antoine, Delphine, Pellegrin, Marie-Frédérique (Eds.), (2014), *Elisabeth de Bohême face à Descartes. Deux philosophes?*, Paris, J. Vrin.
- La Caze, Marguerite, (2002), "The Encounter between Wonder and Generosity", *Hypatia*, 17 (3), 1-19.
- Levi, Anthony, (1964), *French Moralists. The Theory of the Passions, 1585-1649*, Oxford, Clarendon Press.
- Liccioli, Loana, (2011), *Medicina more mechanico. La fisiologia di Descartes*, Bologna, Archetipolibri.
- Lomonaco, Fabrizio, "Cartesio, il poeta e la regina", in Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille e la Regina Cristina di Svezia*, cit., 7-20.
- , (2010), "Introduzione", in René Descartes, *Meditazioni metafisiche nelle quali sono dimostrate l'esistenza di Dio e la distinzione reale tra l'anima e il corpo dell'uomo*, Napoli, Fridericiana editrice universitaria, XI–XXXII.
- , (2021), "L'anima, il corpo e le passioni. Cartesio, una principessa e un medico olandese", in Id., *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, Pisa, ETS, 73-110.
- Long, A. A., (2008), "Stoic Psychology", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld e M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., 560-585.
- López-Muñoz, Francisco, et al., (2011), "Sadness as a Passion of the Soul: a Psychopathological Consideration of the Cartesian Concept of Melancholy", *Brain Research Bulletin*, 85 (1-2), 42-53.
- Manning, Gideon, (2014), "Descartes and the Bologna Affair", *The British Journal for the History of Science*, 47 (1), 1-13.
- , (2019), "Descartes and Medicine", in S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut e H. Hattab (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, cit., 156-177.
- Mansfeld, Jaap, (2008), "Sources", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld e M. Schofield (Eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, cit., 3-30.

- Marion, Jean-Luc, (2018), *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, Chicago, London, The University of Chicago Press.
- McLaughlin, Peter, (2000), "Force, Determination and Impact", in S. Gaukroger, J. Schuster e J. Sutton (Eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London New York, Routledge, 81-112.
- Mehl, E., (1999), "Les méditations stoïciennes de Descartes: hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1639-1637)", in P.-F. Moreau e J. Lagrée (Eds.), *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, cit., 251-280.
- , (2014), "L'autre philosophe: Élisabeth, dédicataire des *Principia Philosophiae*", in D. Kolesnik-Antoine e M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes*, cit., 65-82.
- Menghi, Martino, (2012), "Galeno: il medico filosofo", in G. Cosmacini e M. Menghi (Eds.), *Galeno e il galenismo*, cit., 15-87.
- Menn, Stephen, (2010), *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press.
- Miller, Jon, Inwood, Brad (Eds.), (2003), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Moreau, P.-F, Lagrée, Jacqueline (Eds.), (1999), *Le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Actes du colloque CERPHI (4-5 juin 1993), Caen, Presses Universitaires de Caen.
- Musi, Aurelio, (2023), *Malinconia barocca*, Vicenza, Neri Pozza.
- Nadler, Steven M., Schmaltz, Tad M., Antoine-Mahut, Delphine e Antoine-Mahut, Delphine (Eds.), (2019), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press.
- Nelson, Alan, (2016), "Primitive Notion", in L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, cit., 607-613.
- Nolan, Lawrence (Ed.), (2016), *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York, Cambridge University Press.

- Normore, Calvin, (2019), "Descartes' *Generosité*", in M. Reuter e F. Svensson (Eds.), *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Milton, Routledge, 191-207.
- Nutton, Vivian, (2008), "The Fortunes of Galen", in R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, cit., 355-390.
- , (2012), *Ancient medicine*, London, New York, Routledge.
- , (2020), *Galen. A thinking doctor in imperial Rome*, Abingdon Oxon, New York NY, Routledge/Taylor & Francis Group.
- , (2022), *Renaissance medicine. A short history of European medicine in the sixteenth century*, London, New York, Routledge Taylor & Francis Group.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, (1984), "Descartes und Elisabeth von der Pfalz", *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1), 82-106.
- Paganini, Gianni, (2021), "Elisabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes", in S. Ebbesmeyer e S. Hutton (Eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680)*, cit., 109-126.
- Pereboom, Derk, (1994), "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", *Faith and Philosophy*, 11 (4), 592-625.
- Petit, Léon, (1969), *Descartes et la princesse Elisabeth. Roman d'amour vécu*, Paris, A.-G. Nizet.
- Pohlenz, Max, (1967), *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Presentazione di Vittorio Enzo Alfieri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia.
- Radden, Jennifer (Ed.), (2000), *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford, Oxford University Press.
- Renault, Laurence, (2000), *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ribordy, Olivier, (2019), "En dialogue avec le diplomate Pierre Chanut: lettres philosophiques et conversations privées", in O. Ribordy e I. Wienand (Eds.), *Descartes en dialogue*, cit., 17-57.

- Ribordy, Olivier, Wienand, Isabelle (Eds.), (2019), *Descartes en dialogue*, Basel, Schwabe Verlag.
- Riese, W., (1966), "Descartes as a Psychotherapist. The Uses of Rational Philosophy in the Treatment of Discomfort and Disease; its Limitations", *Medical history*, 10 (3), 237-244.
- Rocca, Julius, (2003), *Galen on the brain. Anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD*, Leiden, Boston, Brill.
- , (2008), "Anatomy", in R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, cit., 242-262.
- Rodis-Lewis, Geneviève, (1964), "Introduction", in René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 5-39.
- , (1971), *L'œuvre de Descartes*, 2 voll., Paris, J. Vrin.
- , (1987), "Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité", *Les études philosophiques*. (1), 43-54.
- , (1990), *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , (1997), *Cartesio. Una biografia*, Roma, Editori riuniti.
- Rorty, Amélie, (2012), "The Functional Logic of Cartesian Passions", in S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional Minds*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 3-18.
- Rutherford, Donald, (2004), "On the Happy Life: Descartes vis-à-vis Seneca", in S. K. Strange e J. Zupko (Eds.), *Stoicism*, Cambridge, Cambridge University Press, 177-197.
- , (2014), "Reading Descartes as a Stoic. Appropriate Action, Virtue, and the Passions", *Philosophie antique*, 14, 129-155.
- Schmaltz, Tad M., (2019), "Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom", in E. O'Neill e M. P. Lascano (Eds.), *Feminist history of philosophy: The recovery and evaluation of women's philosophical thought*, Cham, Springer, 155-173.
- Schmitter, Amy M., (2002), "Descartes and the Primacy of Practice. The Role of the Passions in the Search for Truth", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 108 (1/2), 99-108.
- Schneck, Ariane Căcilie, (2019), "Elisabeth of Bohemia's

- Neo-Peripatetic Account of the Emotions”, *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (4), 753-770.
- Sedley, David, (1993), “Chrysippus on Psychophysical Causality”, in J. Brunschwig e M. C. Nussbaum (Eds.), *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, University Press, 313-331.
- Shapin, Steven, (2000), “Descartes the Doctor: Rationalism and its Therapies”, *The British Journal for the History of Science*, 33 (116 Pt 2), 131-154.
- Shapiro, Lisa, (1999), “Princess Elizabeth and Descartes. The union of soul and body and the practice of philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (3), 503-520.
- , (2007), “Volume Editor’s Introduction”, in Elisabeth of Bohemia and René Descartes, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, edited by Lisa Shapiro, Chicago, University of Chicago Press, 1-59.
- , (2014), “Je ne regrette rien: Élisabeth, Descartes et la psychologie morale du regret”, in D. Kolesnik-Antoine e M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes*, cit., 155-170.
- , (2019a), “Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian”, in S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut e H. Hattab (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, cit., 287-302.
- , (2019b), “Psychic Therapeutics: Descartes, Princess Elisabeth and ‘la bonté de me guerir le corps avec l’âme’”, in O. Ribordy e I. Wienand (Eds.), *Descartes en dialogue*, cit., 77-91.
- Sibony-Malpertu, Yaelle, (2011), “Descartes thérapeute”, *La clinique lacanienne*, 19 (1), 159.
- Sophie von Pfalz, (1879), *Memoiren der Herzogin Sophie, nachmals Kurfürstin von Hannover*, hrsg. von A. Köcher, Leipzig, Hirzel.
- Susan Mills, (2013), “The Challenging Patient: Descartes and Princess Elisabeth on the Preservation of Health”, *Journal of Early Modern Studies*. (2), 101-122.
- Sutton, John, (2000), “The Body and the Brain”, in S. Gau-

- kroger, J. Schuster e J. Sutton (Eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London New York, Routledge, 697-723.
- Tellier, Auguste, (1928), *Descartes et la médecine, ou relations de René Descartes avec les médecins de son temps; suivi d'un exposé des idées médicales de Descartes*, Paris, M. Vigné.
- Temkin, Owsei, (1973), *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, London, Cornell University Press.
- Tollefsen, Deborah, (1999), "Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction", *Hypatia*, 14 (3), 59-77.
- van Schurman, Anna M., (1998), *Whether a christian woman should be educated and other writings from her intellectual circle*, Edited and Translated by Joyce L. Irwin, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Verbeek, Theo, (2012), "Generosity", in S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional Minds*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 19-30.
- Verbeek, Theo and Bos, Erik-Jan, (2019), "Descartes's Correspondence and Correspondents", in S. M. Nadler, T. M. Schmaltz e D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, cit., 40-64.
- Williston, Byron, (1999), "Akrasia and the Passions in Descartes", *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1), 33-55.
- Wirz, Benno, (2019), "Sinnliche Erkenntnis. Zur Frage der Vereinigung von Geist und Körper im Briefwechsel von René Descartes und Elisabeth von der Pfalz", in O. Ribordy e I. Wienand (Eds.), *Descartes en dialogue*, cit., 111-132.
- Yandell, David, (1997), "What Descartes Really Told Elisabeth. Mind-body Union as a Primitive Notion", *British Journal for the History of Philosophy*, 5 (2), 249-273.
- Zedler, Beatrice H., (1989), "The Three Princesses", *Hypatia*, 4 (1), 28-63.

Indice dei nomi

- Achille, 133
 Agamennone, 133
 Agostino di Ippona, sant',
 65n, 94
 Aiace Telamonio, 83, 133
 Aristofane, 183
 Aristotele, 19-20n, 24, 31-32,
 35-36, 49, 79 e n, 85, 99,
 103, 113, 128, 132, 137,
 140, 170n, 172, 174-177,
 179, 181, 187, 204
 Archigene di Epamea, 80, 84
 Arnaldo da Villanova, 83, 198
 Beeckman, 28
 Chanut, 16, 53-54, 56, 149,
 161
 Cierman, 134
 Cicerone, 74, 80, 83, 100,
 102-104, 133, 150, 166-
 167, 178-179, 182
 Clerselier, 44, 54, 139
 Commodo, 23
 Cristina di Svezia, 16, 55-56,
 110, 114, 139n,
 Diogene di Sinope, 177
 Diogene Laerzio, 63n, 81n,
 89, 141n, 150-151, 153-
 154, 156-157
 Du Laurens, 82n, 84-85, 198,
 201
 Elisabetta di Boemia, 11-14,
 16-17, 29, 44-57, 60-78,
 81n, 82, 86-87, 89-98,
 103-107, 111, 114, 120-
 123, 129, 132-137, 141-
 142, 147, 151, 158, 162-
 163, 166n, 173, 176-177,
 181, 185-196, 200-202,
 205-206
 Eracle, 83
 Epicuro, 63n, 99, 150n, 153
 Epitteto 27n, 89, 95-96, 99-
 100, 104-106, 133-134,
 149, 156, 166-167, 169,
 171, 178, 207

- Federico Guglielmo I, principe elettore del Brandeburgo, 121-122
- Federico V, principe elettore del Palatinato, 45-47, 49, 122
- Ferrand, Jean, 27
- Ferrier, Jean, 104
- Francesco I, re di Francia, 27
- Galeno di Pergamo, 16, 19-26, 27n, 32n, 35-36, 63n, 81-83, 85-87, 108, 140, 144, 154-155, 164, 197-199, 201-202
- Gassendi, 34, 61, 63-64, 188
- Gonzaga, Anna, 47
- Harvey, 14, 33-36, 143n, 200
- Huarte de San Juan, 84
- Hume, 183
- Huygens, 85-86, 134, 202
- Ignazio di Loyola, 28
- Ippocrate, 19, 22, 32, 54, 79, 82, 118, 131, 202, 204
- L'Espinay, Monsieur, 48, 121
- Louise Hollandine, principessa palatina, 48, 77n-78n,
- Machiavelli, 119, 187
- Marco Aurelio, 23
- Mersenne, 30, 33-34, 43-44, 170n, 199n
- Newcastle, Marchese di, 12, 34-35, 37
- Odisseo, 133
- Panezio, 74, 103, 179
- Picot, 44, 114n
- Pollot, 49-50, 75
- Platone, 20n, 24, 141, 155
- Rufo di Efeso, 80-82, 84
- Santori, Santorio, 32
- Schopenhauer, 79
- Seneca, 98-99, 101, 103, 107, 118n, 171-172, 186, 188
- Socrate, 125, 166, 177, 183, 193
- Stuart, Carlo I, re di Inghilterra, 49
- Stuart, Elisabeth, regina di Boemia in esilio, 45, 47-48
- Teofrasto 79-80
- Tiberio, 12
- Tommaso d'Aquino, san, 57, 94, 113-114n
- Vorstius, 37
- Zenone 63, 89-90n, 98-99, 149n-150, 166n, 171, 177

CRITERIO

Collana di filosofia teoretica

Già pubblicati in questa collana

1. L. BAZZICALUPO, R. BONITO OLIVA, L. PALUMBO,
V. SORGE, R. VITI CAVALIERE
Nascita e ri-nascita in filosofia
2. *Eros e pulchritudo. Tra antico e moderno*
a cura di Valeria Sorge e Lidia Palumbo
3. GIUSEPPE GIANNETTO
Idee innate e ontologia della mente in Cartesio
4. ROSALIA PELUSO
Michelstaedter al futuro
5. FABIO SELLER
Fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro
6. *Descartes filosofo e scienziato*
a cura di Valeria Sorge e Fabrizio Lomonaco
7. *La coscienza del futuro*
a cura di Rosalia Peluso e Renata Viti Cavaliere
8. *Lessico crociano*
a cura di Rosalia Peluso
9. MARCO IVALDO
Filosofia e religione. Attraversando Fichte

10. ANTONIO PIROLOZZI
La civetta e la croce. Filosofia e religione cristiana in Hegel
11. MARIO LO CONTE
Esistenza e morte. Heidegger e Sartre
12. RAFFAELLO FRANCHINI
Scritti per «Criterio»
13. DARIO MALINCONICO
L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort
14. RENATA VITI CAVALIERE
Lo spirito del fuoco. La filosofia e l'irrazionale
15. RENATA VITI CAVALIERE
Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti
16. SALVATORE GIAMMUSO
La passione che medita. L'etica di Descartes e il concetto di generosità

Finito di stampare
nel mese di maggio 2025
presso Printi s.r.l.
Manocalzati (AV)

