

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 231 – settembre/dicembre 2020



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Fabio Sterpetti, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2020: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;

– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;

– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Gaspare Polizzi e Fiorenza Toccafondi (*Vicepresidenti*), Clementina Cantillo, Rosa Loredana Cardullo, Mario De Caro, Maria Pia Falcone, Francesca Gambetti, Giuseppe Gambillo, Stefano Maso, Francesca Piazza, Stefano Poggi, Riccardo Roni, Bianca Maria Ventura – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643

ISBN: 978-88-290-0044-9

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel dicembre 2020 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

... il monografico

Una filosofica cura di sé e del mondo

La “cura di sé” come prima tappa del progresso spirituale dell’uomo nei commentari neoplatonici all’*Alcibiade primo* di R. Loredana Cardullo 7

I “rimedi dell’anima” nelle lettere Descartes-Elisabetta (1645-1647) di Giulia Belgioioso 29

La filosofía intercultural como filosofía para una mejor convivencia humana por Raúl Fornet-Betancourt 53

Care for the self, care for the world from neurophysiology to the Biosphere. Notes on the coronavirus, fear, and the environment by Michael Chase 63

Studi e interventi

Pico e Cusano: lo *status quaestionis* e le prospettive di ricerca di Pietro Secchi 85

Spazio recensioni

M. Frank, *Reduplicative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, rec. di Carlo Tatasciore 99

E. Cassirer, *Descartes, Leibniz, Spinoza.*
Vorlesungen und Vorträge,
rec. di Giacomo Borbone 101

... in memoriam

In ricordo di Mario Quaranta.
La voce avvolgente di un «illuminista pessimista»
di *Gaspare Polizzi* 107

... il monografico

Una filosofica cura di sé e del mondo

La “cura di sé” come prima tappa del progresso spirituale dell’uomo nei commentari neoplatonici all’*Alcibiade primo* di R. Loredana Cardullo*

Abstract

The theme of self-care is at the center of many contemporary ethical proposals, which draw it from ancient philosophies. This contribution will compare the first formulation of the concept of self-care, presented in Plato’s *Alcibiades 1*, with its late-antique Neoplatonic developments, in which self-knowledge and self-care constitute not the primary objective of the citizen-man – as in today’s ethics of care – but only the preparatory phase to a philosophical life, free from the passions and tasks of political life.

Keywords: Care, Care Ethics, *Alcibiades 1*, Proclus, Olympiodorus, Neoplatonic Commentaries.

I. La “cura” ieri e oggi

Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vivrà lo possiede la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami homo poiché è fatto di humus.

Hyginus, *Fabulae*, in Heidegger, *Essere e tempo*¹

Tra le odierne “Etiche applicate” – che rappresentano la risposta pratica e applicativa della filosofia morale ai dilemmi tipici del nostro tempo –

* Università degli Studi di Catania; l.cardullo@unict.it.

¹ *Fabula* n. 22, in Heidegger (1971, pp. 504-6).

un posto di rilievo occupa la cosiddetta Etica della cura, più nota nella formulazione inglese di *Care Ethics* (per una presentazione complessiva delle etiche applicate cfr. Fabris, 2018). Sulla scorta della tesi heideggeriana della primarietà onto-esistenziale della cura (in tedesco *Sorge*), la riflessione morale contemporanea ha posto il concetto di cura al centro di diverse proposte etiche, facendone ad esempio il fulcro della bioetica medica, ambientale e animale, o ponendola in sinergia con altri principi etici tipici dell'età tecnologica e multiculturale, come la responsabilità e la giustizia sociale². Richiamandosi a un antico mito risalente al poeta Igino, vissuto nel II secolo d.C., in *Essere e tempo* Heidegger, oltre a collegare intrinsecamente la cura alla natura incompleta, progettuale e fragile dell'essere umano, ne rimarcava le origini antiche. Anche in tempi più recenti, studiosi del calibro di Hadot, Foucault, Nussbaum insistono nel rinvenire nella filosofia delle origini i germi dell'odierna etica della cura; le loro fonti sono anzitutto Socrate, Platone e Aristotele, ma anche, se non soprattutto, i pensatori di età ellenistica e protoimperiale – stoici, cinici, epicurei –, sino ad alcuni autori cristiani (per i riferimenti bibliografici cfr. Banicki, 2015). Considerando la filosofia antica più come uno stile di vita pratico che non come un discorso meramente teorico, tali autori concepiscono la cura come quello strumento attraverso il quale il filosofo antico, guida e maestro spirituale, aiutava paideuticamente il discepolo a migliorarsi, formandone carattere e personalità sul modello del bene, in vista dell'*eudaimonia*, intesa come piena fioritura dell'essere umano in tutte le sue potenzialità. Che venga da essi concepita come “esercizio spirituale” o come “terapia del desiderio”, o ancora come “cura di sé”, la filosofia antica, per questi studiosi, aveva lo scopo di condurre l'essere umano a vivere e ad agire in modo buono, per sé e con gli altri. Come afferma Foucault, parafrasando il Socrate dell'*Apologia* (Plat., *Apol.*, 36c), l'intervento educativo del filosofo si concretizzava nel prendersi cura della vita del discepolo e nell'insegnargli a prendersi cura di sé. Si abbracciava una filosofia come si abbracciava una religione, affermava Hadot, pertanto la cura profusa dal maestro aveva lo scopo di guidare l'allievo verso l'acquisizione del modo di vivere tipico della corrente filosofica alla quale questi aveva scelto di appartenere.

Che il tema della cura fosse già presente nel panorama culturale dell'antichità, secondo diverse sfaccettature e declinazioni, è indubbio e per molti versi è quindi vero che la saggezza antica continua a rappresentare per l'uomo contemporaneo un valido modello da applicare; tuttavia,

² L'etica della responsabilità fa capo a H. Jonas (1979); per i principi etico-politici relativi a questioni di giustizia sociale cfr. soprattutto autori come J. Rawls, M. Nussbaum, C. Gilligan.

com'è ovvio, molti aspetti dell'odierna etica della cura – e in generale delle etiche applicate – risultano troppo legati a problemi tipici dei nostri tempi, come i cambiamenti climatici, i progressi smisurati della tecnologia, l'esistenza di società sempre più multietniche e multiculturali, problemi per la cui risoluzione la riflessione morale ha virato verso una direzione maggiormente pratica, dando vita a principi etici e politici del tutto nuovi, per i quali la filosofia antica non può venirci in soccorso. Ma per molti aspetti, riguardo alla cura, il ruolo degli antichi è stato quello svolto dai giganti evocati dalla Scuola di Chartres. Anzitutto, la dimensione sociale e relazionale della cura, su cui insiste la *Care Ethics* oggi, costituisce una costante della riflessione morale dell'antichità classica ed ellenistica, da Socrate a Epicuro. In generale gli antichi, come i contemporanei, concordano nell'attribuire alla cura un forte valore pedagogico e formativo; inoltre, un'enfasi particolare viene posta da Aristotele sulla vulnerabilità dell'uomo, caratteristica ontologico-esistenziale – posta al centro della sua riflessione antropologica da Heidegger – che la Dichiarazione di Barcellona del 1998 ha messo in stretta relazione proprio con il bisogno di accudimento e di cure³.

Una differenza rispetto alle odierne etiche della cura si ha, invece, nell'ambito della medicina antica. Infatti oggi la cura eticamente intesa è entrata a far parte della deontologia professionale del medico o dell'operatore sanitario, il quale non deve essere più soltanto colui che somministra farmaci, secondo una visione paternalistica del rapporto medico-paziente, ma è invitato a *prendersi cura* dell'intera identità psicosomatica del malato, ponendosi in ascolto dei suoi bisogni, delle sue paure, rendendolo partecipe e protagonista delle sue scelte. Al *curare* di tipo tecnico si affianca oggi il *prendersi cura* in senso morale, e ciò in ottemperanza ai principi di autonomia, benessere, non nocimento e qualità di vita del paziente, sanciti dalla bioetica⁴. Nell'antichità classica, invece, la *techne* medica si occupava per lo più soltanto della salute fisica del paziente, lasciando alla filosofia la cura dell'anima; bisognerà attendere Galeno perché si comprenda che il buon medico debba essere anche filosofo (Galenus, *Quod optimus me-*

³ La Dichiarazione di Barcellona fu sottoscritta da ventidue studiosi europei, a conclusione di una ricerca promossa dalla Commissione europea, «nel quadro di un'etica della solidarietà, della responsabilità e della giustizia intesa come equità» (cfr. Battaglia, 2011, p. 43). Le altre idee regolatrici individuate dal gruppo di lavoro, oltre alla vulnerabilità, sono l'autonomia, l'integrità e la dignità; ciò che si è inteso sottolineare è l'estensione di tali nozioni all'intero mondo della vita e non soltanto alla sfera umana, il che comporta un consequenziale allargamento dell'ambito di intervento delle azioni di cura a tutto il mondo vivente: vegetale, animale e umano.

⁴ Si tratta dei quattro principi della bioetica medica, sanciti per la prima volta dal *Rapport Belmont* nel 1978. A riguardo cfr. Marzano (2008, pp. 29 ss.); Battaglia (2011).

dicus sit quoque philosophus). Diogene Laerzio, in *Vite dei filosofi*, III, 45, conferma questa antica separazione tra medicina e filosofia, tra cura del corpo e cura dell'anima, quando riferisce il seguente epigramma, inciso sulla lapide di Platone: «Apollo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro per la cura dell'anima»⁵.

In effetti nella filosofia classica la cura nel senso etico di *care* si configurava più come cura dell'anima che del corpo, più come intervento orientativo e promotivo volto a far fiorire l'esistenza dell'altro⁶, mentre la parte transeunte dell'essere umano – il corpo – era oggetto di attenzione della *techne* medica, che interveniva in funzione riparativa. In questa separazione consisteva, appunto, l'errore dei medici antichi che Platone, ad esempio, denuncia nel *Carmide*, quando, prendendo a pretesto il mal di testa sofferto dal giovane protagonista del dialogo, sottolinea come non sia possibile curare il corpo senza al contempo curare anche l'anima: «si fa questo sbaglio fra gli uomini, che taluni cercano d'essere medici dell'una o dell'altra cosa separatamente: o della saggezza o della salute» (Plat., *Charm.*, 157b, trad. Pucci, 1984. L'intero contesto va da 155d a 157c). La lingua greca conferma tale sdoppiamento di significato del concetto di cura, utilizzando termini che appartengono a due diverse famiglie semantiche, quella del *therapeuein* da un lato, e quella dell'*epimeleisthai*, da un altro, a seconda che si debba indicare un intervento accuditivo o riparativo, volto a ripristinare lo stato di salute di un individuo, nel qual caso il principale termine utilizzato per cura è *θεραπεία* e il verbo corrispondente è *θεραπεύειν*, oppure se è in questione un intervento etico-pedagogico orientato alla formazione di una personalità e al suo perfezionamento in vista di un modello buono, nel qual caso il termine di riferimento è *ἐπιμέλεια* e il verbo corrispondente è *ἐπιμελεῖσθαι*. Tale distinzione tra cura medica e cura etico-paideutica, tra il curare (il corpo) e il prendersi cura (dell'intero composto psicosomatico), corrisponde ai due verbi inglesi *to cure* e *to care*, ampiamente richiamati dalle *Care Ethics*.

L'eredità degli antichi riguardo al tema della cura è indubbiamente immensa; in questo contributo ci soffermeremo in particolare sul momento fondativo di tale concezione, rappresentato dalla riflessione socratico-platonica sulla "cura di sé" esposta nell'*Alcibiade primo*, ma ci occuperemo anche della *Wirkungsgeschichte* tardoantica della dottrina, analizzando i

⁵ Lo stesso epitaffio platonico è riportato anche da Olymp., *In Alc.*, 2, 166-7.

⁶ Emblematica è la dichiarazione che Socrate fa nell'*Apologia* (30a7-b4) per chiarire il senso e l'obiettivo etico-pedagogico della sua missione: «il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non è dalle ricchezze che viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica» (trad. Sassi, 2008).

commentari all’*Alcibiade* risalenti ai neoplatonici Proclo e Olimpiodoro, maestri, rispettivamente, delle scuole di Atene (v sec. d.C.) e Alessandria (vi sec.). L’*Alcibiade primo* si rivelerà fonte primaria per molti degli aspetti che le nuove *Care Ethics* oggi ripropongono, dal carattere pedagogico e orientativo della cura a quello relazionale, politico e dialogico, che la configura come un rapporto tra *anime*. La disamina dimostrerà anche come una buona conoscenza e cura di sé – oggi come allora – sia condizione preliminare e imprescindibile anche per una valida ed efficace cura dell’*altro* e del mondo in cui viviamo, dalla nostra micro dimensione familiare e comunitaria, alla macro dimensione planetaria. Il focus sui commentari tardo-neoplatonici all’*Alcibiade* servirà a mettere in evidenza anche le variazioni che il tema della cura di sé subisce all’interno della tradizione platonica, in direzione di una sempre maggiore attenzione all’introspezione e alla spiritualità. Difatti i neoplatonici, pur continuando a intendere la socratico-platonica conoscenza e cura di sé come momento fondamentale della formazione dell’individuo, daranno un’impronta fortemente metafisica a quella che nelle intenzioni platoniche dell’*Apologia* e dell’*Alcibiade primo* si configurava ancora come un’*anthropine sophia*, cioè come una forma di saggezza e di moderazione umana, valida per la vita dell’uomo nella *polis*. Per i neoplatonici della tarda antichità la conoscenza e la cura di sé costituiranno il punto di partenza, e non di arrivo, di una “iniziazione” a uno stile di vita filosofico, libero dai condizionamenti del corpo e della realtà esterna. In questo contesto teoretico di riflessione sul sé si svilupperà anche, nel neoplatonismo tardoantico, un ampio e suggestivo dibattito sullo statuto e la funzione mediana dell’anima individuale, al contempo eterna e temporale, una e divisibile, posta tra intelligibile e sensibile, di cui in questa sede sarà possibile dare solo un rapido accenno (per un quadro d’insieme della questione si rinvia a Steel, 1978, trad. it. 2006).

2. La “cura di sé” nella tradizione platonica

SOCR.: Alcibiade, facile o non facile che sia, per noi la questione è in questi termini: se conosciamo noi stessi, potremmo anche conoscere la cura di noi stessi; ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella.

Plat., *Alcib. I*, 129a7-9

Nella tarda antichità, in quella che si può considerare la corrente filosofica prevalente dell’epoca, il neoplatonismo, la filosofia non cessa di configurarsi nella sua propria essenza come ricerca della verità e aspirazione al

sapere, concordemente con la classica definizione platonico-aristotelica (Plat., *Phaed.*, 66a2; c1; Arist., *Meth. A* 1, 993b20); ma la verità di cui essa ora va in cerca assume una connotazione religiosa, dando vita a quella che gli studiosi del neoplatonismo tardoantico hanno definito *religio mentis*, o celebrazione intellettuale della divinità⁷. In questa prospettiva prevalentemente teologica, in cui il divino torna a essere la “misura di tutte le cose” e l’anelito al trascendente l’obiettivo di vita dell’uomo, anche il filosofare subisce una radicale trasformazione, nei modi e nei fini, e diviene il principale strumento di autoformazione e perfezionamento del sé, la cui piena realizzazione si identifica con l’acquisizione delle supreme verità teologiche e di una sapienza e di un modo di vivere simili a quelli di un Dio. La filosofia si fa principalmente esegesi di testi antichi, perché è in essi che, secondo i maestri neoplatonici, la verità si trova racchiusa, essendo stata rivelata anticamente dagli dèi a uomini divini, facenti parte di una medesima *aurea catena*, come Pitagora, Parmenide, Platone, che di tali verità hanno fatto dono all’umanità nei loro scritti. Il filosofo diviene una guida spirituale che – sia pure attraverso metodi dialettici, elenctici e apodittici – conduce il giovane studente all’acquisizione di quella conoscenza filosofico-teologica che ne farà un uomo perfetto, attraverso un percorso già delineato, fatto di letture scelte e di *askesis* intellettuale e morale. Ma la *condicio sine qua non* per il compimento di tale percorso, morale, intellettuale e religioso insieme, è la conoscenza di sé e la conseguente cura di ciò che emerge da tale incessante ricerca, ovverosia dell’anima, quale autentico sé e trampolino di lancio dell’elevazione spirituale dell’uomo⁸. Il dialogo platonico che fa da sfondo a questa concezione è l’*Alcibiade primo*, che non a caso i neoplatonici avevano sottotitolato *Sulla natura dell’uomo* e avevano studiato e commentato con particolare interesse, ponendolo all’inizio dei dodici dialoghi che costituivano il cosiddetto *canone di Giamblico*⁹.

⁷ Sulla filosofia come terapia dell’anima e come modo “religioso” di vivere nella tarda antichità, cfr. Hadot (2001), Horn (2004) e Cambiano (2013). Sul concetto di *religio mentis* si vedano gli studi di Saffrey sul neoplatonismo post-plotiniano (Saffrey, 1991, *passim*).

⁸ Che l’esame di sé e degli altri fosse il bene massimo per l’uomo era già insegnamento socratico (Plat., *Apol.*, 38a). Sul sé come anima, si veda Plat., *Alcib. 1*, 130d4-8: «ciò che è stato detto poco fa, che prima di tutto bisogna esaminare che cos’è “se stesso”; ora, in luogo del “se stesso”, abbiamo cercato che cos’è in sé ogni singolo individuo. E forse basterà: perché non potremmo dire che ci sia in noi alcunché di più alto dell’anima» (trad. Puliga, 1995).

⁹ Sul *canone di Giamblico*, cioè sui dodici dialoghi che costituivano la summa della filosofia platonica nelle scuole neoplatoniche e sul loro ordine di lettura è importante la testimonianza dell’anonimo *Prolegomeni alla filosofia platonica*, su cui si vedano Anonyme (1990) e Anonimo (2014).

Nell'*Alcibiade primo* si realizza, secondo tutti i filosofi di tradizione platonica, l'identificazione dell'uomo con la sua anima e la conseguente svalutazione del corpo, per dimostrare come l'intera esistenza umana debba essere dedicata alla cura della propria interiorità psichica o spirituale, per raggiungere l'*enkrateia* e l'*eleutheria* dalle passioni e dagli impulsi corporei, e condurre una vita buona. A dimostrazione del suo contenuto altamente filosofico, nel neoplatonismo l'*Alcibiade primo* diviene l'*incipit* del *corpus* platonico, quel testo la cui lettura permette di conoscere se stessi, scoprirsi anzitutto anima e proiettarsi, così, in alto, attraverso il ripiegamento sul proprio vero sé, verso l'ipostasi intellettuale e alla fine verso il principio primo, in una sorta di assimilazione a Dio (*homoiosis theo*), in cui per ogni platonico consiste la vera felicità e il vero bene. La lettura dell'*Alcibiade primo* costituisce quindi per i neoplatonici la prima tappa di un progresso spirituale che si conclude con l'eccellenza completa e che coincide con la piena acquisizione di una serie progressiva di virtù. Mentre il percorso dell'uomo platonico si limita al mondo terreno, alla realtà della *polis*, in cui occorre imparare a dominare gli aspetti irrazionali e passionali dell'anima attraverso il *logos*, per realizzare nella propria anima e nello stato, che ne è un'immagine speculare, la giustizia e il bene, invece l'uomo neoplatonico si eleva al di là di questa prospettiva soltanto umana per proiettarsi verso una realtà superiore, fino a voler *diventare dio*, oltrepassando, al di là del sensibile, anche le sfere dianoetica e noetica, fino al principio unico. In questo percorso ascensivo, la prima tappa è costituita dalla conoscenza di sé e dalla cura dell'anima; questa consentirà di purificarsi per potere accogliere la vera filosofia platonica, che è scienza teologica. L'*Alcibiade primo* è quindi per i neoplatonici un dialogo introduttivo alla filosofia in generale e a quella platonica in particolare, un momento essenziale alla ri-scoperta del vero sé e del proprio destino.

3. L'*Alcibiade primo* e i commentari neoplatonici

Pertanto, chi abbia una buona inclinazione naturale, l'età giusta per filosofare, l'intenzione di accostarsi alla dottrina platonica per esercitare la virtù, un livello avanzato di conoscenze e un'esistenza libera dagli impegni politici, costui comincerà dall'*Alcibiade*, per cambiare rotta e giungere a capire di che cosa ci si debba prendere cura.

Albino, *Prologo*, 5, 15-16¹⁰

¹⁰ Trad. Vimercati (2015). Una precedente traduzione italiana del testo è quella di Invernizzi (1979).

«Dei dialoghi che compongono la IV tetralogia, il più letto e studiato nell'antichità fu certamente l'*Alcibiade I*: gli antichi non solo non hanno mai posto in dubbio la paternità platonica di questo dialogo, ma lo hanno tenuto in particolare considerazione, giudicandolo una sorta di compendio di tutta la filosofia platonica» (Platone, 1964, p. 47). Nonostante in epoca moderna molti dubbi vennero sollevati sull'autenticità dell'*Alcibiade primo*, come afferma uno dei maggiori studiosi del testo di questo dialogo, Armando Carlini, gli antichi non solo non nutrivano dubbi sulla sua autenticità ma lo consideravano uno scritto importante, addirittura propedeutico all'intera filosofia platonica, come se questa vi fosse contenuta in forma seminale¹¹. Nella tradizione medio- e neoplatonica questo dialogo occupava il primo posto nell'ordine di lettura dei dodici scritti platonici, prescelti per la formazione del giovane, perché, come i propilei dei templi, esso introduceva alla verità suprema della teologia platonica, paragonata a sua volta all'*adyton* del sacro tempio, corrispondente nell'ordine di lettura al *Parmenide*¹². Già nel medioplatonismo, come recita la frase posta in esergo a questo paragrafo tratta dal *Prologo* di Albino, la lettura di questo dialogo permetteva un "cambio di rotta" nella vita del discepolo, segnando per lui l'inizio di un percorso introspettivo gnoseologico e morale. L'interpretazione che nella tarda antichità venne data dell'*Alcibiade primo* si discosta da quello che voleva essere probabilmente il messaggio veicolato dall'autore del dialogo; così come il neoplatonismo rappresenta una trasformazione in senso religioso e mistico del platonismo antico, così la lettura di questo come di altri dialoghi platonici da parte degli esegeti neoplatonici rivela un'interpretazione differente, una versione teologica, corrispondente alla temperie dell'epoca e alla nuova visione della filosofia. Se Platone intendeva mostrare con l'esempio di Alcibiade, giovane superbo e presuntuoso, la necessità di un intervento educativo perpetrato dal filosofo allo scopo di migliorare la personalità del discente, facendogli acquisire le virtù più importanti per il popolo greco – *epimeleia* e *sophia*, sollecitudine e sapienza –, e farne un uomo buono e giusto e al contempo anche un buon politico, i neoplatonici leggeranno il dialogo come una guida all'autoformazione e all'autoperfezionamento, non in senso etico-sociale ma in senso etico-metafisico-teologico e considereranno le virtù civili che sono in questione nell'*Alcibiade* come il primo passo verso un

¹¹ Fu Giamblico a definire in tal modo (ὡσπερ ἐν σπέρματι: Olymp., *In Alc.*, II, 14-8; Procl., *In Alc.*, II, 12-3) il dialogo platonico, tanto da volerlo porre per tale ragione come *incipit* del *corpus* dei dodici scritti platonici indispensabili alla formazione dell'allievo.

¹² Olymp., *In Alc.*, II, 3-5: «Dobbiamo, quindi, concepire questo dialogo alla stregua dei propilei dei santuari: come questi precedono la parte più interna dei templi, così nell'*Alcibiade* si trovano situati i propilei, mentre il *Parmenide* costituisce l'*adyton*, la parte più recondita del tempio».

autotrascendimento del sé in direzione delle virtù proprie del filosofo contemplativo, il cui fine non è più il buon governo della città ma la sua propria “deificazione”. Se quindi lo scenario in cui si muove l’*Alcibiade* è il ben-essere del politico e della città, quello cui mirano i commenti neoplatonici è l’interiorità dell’uomo e la sua risalita individuale verso la propria essenza e la propria scaturigine divina.

Protagonista dell’*Alcibiade primo*, in un serrato *dialeghesthai* con Socrate, è il bellissimo Alcibiade, giovane uomo politico (appena diciottenne nella scena drammatica del dialogo) che fu responsabile della decadenza politica e morale di Atene, ai tempi della guerra del Peloponneso, e che Platone dipinge nel dialogo a lui dedicato come un giovane orgoglioso e intemperante, agli esordi della carriera politica¹³. Socrate, che nel *Simposio* resiste alle *avances* di Alcibiade che lo ama non ricambiato, nell’*Alcibiade* riesce a guidare il giovane amico – al quale mostra adesso un vero amore filosofico – verso la consapevolezza della sua *amathia* (presunzione di un sapere che non si possiede) (*pars destruens* del metodo) – male peggiore della semplice *agnoia* (ignoranza) – convincendolo che per essere un buon politico, quale vuol essere – al pari del Gran Re di Persia e del Re di Sparta – dovrà divenire anzitutto un uomo virtuoso, e che questo risultato potrà ottenersi soltanto attraverso la conoscenza di sé e la cura della propria anima (*pars construens*), accertato che il sé dell’uomo non è né il corpo, né il composto di anima e corpo, bensì l’anima razionale. L’intero dialogo si muove in questa prospettiva etico-pedagogica; obiettivo platonico è quello di guidare il lettore – assieme ad Alcibiade – verso la consapevolezza che dei valori spirituali occorre curarsi piuttosto che di quelli materiali, come già Socrate aveva più volte sottolineato nell’*Apologia*. Ma perché la scelta di Alcibiade come protagonista di un dialogo sulla conoscenza di sé? Alcibiade rappresentava all’epoca l’emblema della gioventù ambiziosa e spregiudicata: appartenente a una famiglia nobile, grande amico di Pericle, il giovane Alcibiade si mostrava sprezzante e arrogante sulla scena politica dell’epoca, non disdegnando di adottare comportamenti empi e provocatori, come accadde in occasione della mutilazione delle Erme, di cui si era reso protagonista. Alcibiade simboleggia ogni personalità recal-

¹³ Sul personaggio storico di Alcibiade, amato e odiato dagli Ateniesi del tempo, si veda anzitutto la fonte plutarca (2013); riguardo al legame affettivo che rendeva Alcibiade particolarmente docile agli insegnamenti di Socrate, malgrado il carattere aggressivo e superbo del giovane, Plutarco (p. 4, 1) così afferma: «l’affetto di Socrate [...] era valida testimonianza della naturale propensione del giovane per la virtù. Il filosofo lo vedeva trasparire ed effondersi nell’aspetto esteriore, e temendo che la ricchezza lo rovinasse, oltre che la posizione sociale, il gran numero dei cittadini, di alleati, di stranieri che lo lusingavano con favori e adulazioni, si dispose a difenderlo, e a non consentire che egli rovinasse e dissipasse il proprio frutto come una pianta durante la fioritura».

citrante alle regole e amante del comando e del potere, bisognosa per ciò stesso di un'educazione rigida che parta anzitutto dal riconoscimento dei propri limiti e delle proprie carenze; la filosofia appare nel dialogo come il rimedio e lo strumento della costruzione (nel senso proprio di *Bildung*) virtuosa della personalità, nella convinzione che solo una vita condotta all'insegna delle virtù consenta l'accesso alla vita buona, ivi compreso il successo nella vita pubblica. Ciò su cui Platone insiste nell'*Alcibiade primo* è il legame che connette la cura di sé alla conoscenza di sé. Socrate vi insegna che prima di prendersi cura di sé e di lavorare sulla propria personalità è necessario rispettare il motto delfico inciso sul frontone del tempio di Apollo: conosci te stesso, *gnothi seauton*¹⁴. Ora, se nell'*Alcibiade* la formazione del sé ha, e deve avere, una ricaduta precisa nell'ambito della politica, perché anche per Platone, come per Aristotele, l'uomo è *zoon politikon*, nel neoplatonismo invece l'autoconoscenza e la cura divengono un mezzo per purificare la propria anima e ascendere successivamente e singolarmente al divino, dimensione, questa, pressoché assente nella filosofia classica e per nulla allusa nell'*Alcibiade*. Se è vero infatti che, ad esempio nel *Fedone*, Platone aveva indicato nell'anima la parte divina dell'essere umano, pura e spirituale come le idee, mai però il filosofo incitò l'uomo a non curarsi del corpo, il quale rimane un "posto di guardia" (*phroura*) dal quale non ci si può allontanare, sino al momento in cui gli dèi, nostri padroni, non decideranno la nostra morte (Plat., *Phaed.*, 62b3 ss.). La dimensione tipica dell'uomo antico è quella politica e per quanto la filosofia platonica inviti a svalutare tutto ciò che appartiene al corpo – passioni, bisogni, desideri – l'uomo greco rimarrà sempre un animale politico che vive e agisce concretamente e fisicamente nella società e lì trova la sua realizzazione. L'importante è tenere a freno le passioni attraverso la ragione. Nel neoplatonismo, diversi secoli dopo e in un periodo di crisi e di decadenza della *polis*, la concezione etica e antropologica rispecchierà la forte impronta metafisica trascendentistica dell'epoca, e ciò già a partire da Plotino, il «filosofo che si vergognava di essere in un corpo» (Porph., *Vita Plot.*, 1), il quale nel primo trattato della *v Enneade* si preoccupava di indicare alle anime degli uomini, che «hanno dimenticato la propria origine» e si sono allontanate dal Padre, il percorso di ritorno verso la propria patria, percorso la cui direzione va verso la propria interiorità, in un totale abbandono di tutto ciò che è esterno: ἄφελε πάντα, «lascia tutto», è l'in-

¹⁴ Plat., *Alcib.* 1, 130e: «colui che ci prescrive il "conosci te stesso" ci ordina di conoscere la nostra anima»; 130d: «la prima ricerca da fare è quella sul se stesso (αὐτὸ τὸ αὐτό)»; 129a: «se conosciamo noi stessi, potremo anche conoscere la cura di noi stessi (τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν); ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella». Per una storia della prescrizione delfica cfr. Courcelle (2001).

vito plotiniano all’uomo che cerca se stesso e la sua natura divina (Plot., *Enn.*, v 3 [49] 17.38, [*Sulle ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là*]). Diversamente da Platone, per il quale il filosofo, pur esercitandosi a morire, non potrà né dovrà, tuttavia, realizzare in vita l’assimilazione a Dio ma limitarsi a concepire la fuga dal mondo (di *Teeteto*, 176a) come un vivere quaggiù all’insegna delle virtù di giustizia, santità e sapienza, per Plotino e gli altri neoplatonici l’uomo può e deve assimilarsi a Dio già in questa vita, acquisendo, oltre alle platoniche virtù civili, le virtù purificatrici e contemplative, perché il suo obiettivo non è più quello di fuggire i mali di quaggiù, ma quello di purificarsi fino ad «essere Dio (θεὸν εἶναι)» (Plot., *Enn.*, I 2 [19] 6.2-3 [*Sulle virtù*]).

4. “Cura di sé” e “scala” delle virtù. Il percorso spirituale dell’uomo nel neoplatonismo

Senza la virtù vera, ciò che chiamiamo Dio non è
che un semplice nome.

Plot., *Enn.*, II 9 [33] 15.39

Perciò chi agisce secondo le virtù pratiche è un uomo onesto, chi secondo le purificatrici un uomo demonico o anche un demone buono, chi soltanto secondo le virtù rivolte alla mente è un Dio, e chi agisce secondo le virtù paradigmatiche è il padre degli dèi.

Porph., *Sentenze*, xxxix, 90-4

Plotino non scrisse commentari a Platone, pur definendosi esegeta e fedele seguace dell’antico maestro. Il tema socratico-platonico della cura di sé, nella sua formulazione classica, non è presente nelle *Enneadi*, ma significativamente Porfirio, nel dare sistemazione editoriale agli scritti del maestro, fa iniziare il *corpus* plotiniano con i trattati di argomento etico, come a indicare che anche per Plotino il percorso filosofico non poteva non partire dalla conoscenza e dalla purificazione del sé; pertanto il trattato con il quale si aprono le *Enneadi* è quello che ricerca *Che cos’è il vivente e chi è l’uomo*. Pienamente concorde con Platone nel considerare l’anima razionale il vero sé dell’uomo¹⁵, Plotino distinguerà però due parti dell’anima umana, di cui l’una, pura e impassibile, rimane a suo parere eternamente fissa nell’intelligibile in stato di contemplazione e beatitu-

¹⁵ Plot., *Enn.*, I 2 [19] 7.21-2: «il vero uomo corrisponde all’anima razionale».

dine, mentre l'altra scende nel corpo e ne patisce suggestioni, bisogni e dolori. I neoplatonici successivi, già a partire da Giamblico, criticheranno la concezione plotiniana dell'anima "non discesa"¹⁶, ma riprenderanno da Plotino la dottrina delle virtù, metaforicamente presentata come una scala, i cui gradini corrispondono a successivi stati virtuosi che l'individuo deve raggiungere se vuole realizzare appieno la sua essenza; gradini che, percorsi sino alla fine, elevano l'uomo verso l'intelligibile sino all'unione con Dio, come in un itinerario progressivo di purificazione e divinizzazione. Nel trattato *Sulle virtù*, superando la posizione platonica che indicava nelle quattro virtù politiche o cardinali della *Repubblica* (giustizia, temperanza, coraggio e saggezza) il percorso che conduce alla conversione (*periagoghe*) dell'anima dal sensibile all'intelligibile, Plotino vi aggiunge una tipologia superiore di eccellenza: le virtù purificatrici o catartiche, che includono anche le contemplative o teoretiche. In breve, richiamandosi anche ad Aristotele, Plotino distingue, ponendole su piani diversi, virtù etiche e virtù contemplative. Sono queste ultime però a garantire la conversione (*epistrophe*) dello sguardo dell'anima verso l'intelletto, sino alla contemplazione silenziosa dell'Uno. Nella *Sentenza* xxxii, Porfirio renderà sistematica questa dottrina plotiniana, articolando gerarchicamente le virtù in quattro specie, collocando al gradino più basso le virtù politiche, che hanno carattere sociale e comunitario e servono a imporre misura (*metriopatheia*) nelle passioni tipiche del composto umano; al gradino immediatamente superiore, le virtù purificatrici, proprie dell'anima che si innalza al puro essere e si abitua all'impassibilità (*apatheia*); a un livello ancora superiore, le virtù contemplative, proprie di un'anima intuitivamente attiva che si pone in contemplazione dell'essere e dell'ipostasi intellettuale, e in cima le virtù paradigmatiche, proprie dell'intelletto e non più dell'anima, che sono modelli di cui le precedenti virtù dell'anima sono copia. Ma è da Giamblico che la scala delle virtù viene correlata direttamente al pensiero platonico, secondo l'idea che la lettura in aula, guidata dal maestro, di una serie di dialoghi opportunamente scelti sulla base del loro contenuto e del loro *skopos* (obiettivo, nucleo teoretico), permetta al discepolo di progredire moralmente e filosoficamente, e di acquisire

¹⁶ Giamblico fu il primo a criticare la dottrina plotiniana, sostenendo la discesa completa dell'anima e la sua totale modificazione sostanziale, a seguito della commistione con la materia. Proclo, invece, pur criticando la tesi plotiniana, si allontana da Giamblico dimostrando che l'anima individuale, nella sua pur completa discesa nel corpo, muta nelle facoltà e nelle attività ma rimane identica nella sostanza; estremamente chiari sono a tale proposito alcuni teoremi degli *Elementi di teologia* di Proclo: 191: «Ogni anima partecipata ha una sostanza eterna ma un'attività temporale»; 211: «Ogni anima particolare, quando discende nel mondo della generazione, discende tutta intera e non c'è di essa qualcosa che resti in alto e qualcosa che discenda».

via via gradi sempre più elevati di eccellenza (termine che meglio rende il greco ἀρετή), come in una sorta di iniziazione religiosa. È qui che i neoplatonici iniziano a dare una grande importanza all’*Alcibiade primo*, considerandolo il dialogo sulla prima formazione morale dell’individuo, frutto della conoscenza e della cura di sé. Secondo l’anonimo autore dei *Prolegomeni alla filosofia platonica*, uno scritto tardo appartenente al *milieu* culturale della scuola neoplatonica alessandrina del VI secolo d.C., era stato il divino Giamblico ad assegnare all’*Alcibiade* il primo posto nell’ordine di lettura dei dialoghi platonici, per la ragione che: «è nelle sue pagine che giungiamo a conoscere noi stessi e, prima di conoscere quel che ci circonda, è necessario acquisire la conoscenza di sé. Come potremo comprendere quel che ci è estraneo se ancora ignoriamo noi stessi?». Conoscere se stessi implicava, socraticamente, il riconoscimento dei propri limiti e della propria ignoranza; solo dopo questo preliminare lavoro introspettivo, per i neoplatonici, il discepolo sarebbe stato pronto per la formazione filosofica. Il cosiddetto *canone* di Giamblico poneva in relazione dodici dialoghi con cinque tipologie di virtù, divisibili in due gruppi: in basso stavano le virtù relative alla vita del composto – distinte in naturali, etiche, politiche – e più in alto quelle che riguardano la sola anima – ossia le virtù catartiche e teoretiche. I dialoghi che dovevano guidare il discepolo verso l’eccellenza filosofica erano i seguenti, letti in questo preciso ordine: dopo l’*Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio*, *Filebo*, *Timeo*, *Parmenide*, questi ultimi considerati rispettivamente la *summa* della fisica e della teologia di Platone¹⁷.

La dottrina delle virtù, nelle sue variazioni rispetto alla formulazione originaria plotiniana, rappresenta il maggiore contributo che i neoplatonici hanno dato all’etica antica. Spesso la presentazione della rosa delle virtù è connessa alla trattazione esegetica dell’*Alcibiade*, poiché questo dialogo apriva le porte alla formazione del giovane e alla sua educazione aretaica. Con i neoplatonici tardoantichi, la dottrina delle virtù conoscerà ulteriori modifiche, soprattutto relativamente ai posti più alti della gerarchia in cui essa si struttura. Per Proclo, ad esempio, sono le virtù teurgiche o ieratiche le più elevate della scala, in quanto per lui soltanto un’azione telestica o medianica direttamente condotta sui diversi dèi dell’universo,

¹⁷ Cfr. *Prolegomeni alla filosofia platonica*, 26, 16-44. I primi tre dialoghi del “canone” introducevano alle virtù etiche e politiche: l’*Alcibiade* vertendo sulla conoscenza di sé, il *Gorgia* sulla politica, il *Fedone* preparando alla catarsi; i successivi scritti introducevano alla conoscenza degli esseri e all’acquisizione delle virtù superiori, quelle purificatrici e contemplative: il *Cratilo*, istruendo sui nomi, il *Teeteto* sugli esseri, il *Sofista* sulle realtà intelligibili, il *Politico* sulle realtà naturali; infine il *Fedro* e il *Simposio*, affrontando questioni di natura teologica, il *Filebo* trattando del bene che è al di là di tutti gli esseri. A coronamento il *Timeo*, dialogo fisico per eccellenza e il *Parmenide*, dialogo teologico per eccellenza.

encosmici e ipercosmici, può realizzare l'unione mistica con il divino. Con questa teoria l'etica neoplatonica rompe con l'intellettualismo che aveva caratterizzato tutta la morale antica sino a Plotino, dando nuova linfa al momento pratico-operativo e alle cerimonie cultuali. L'ampia e complessa articolazione delle virtù nell'etica metafisica procliana trova un'importante testimonianza nella *Vita di Proclo* scritta da Marino di Neapoli. La biografia del maestro neoplatonico assume i contorni delle vite agiografiche dei santi cristiani; Proclo vi è descritto come un uomo virtuoso, la cui esistenza intera funge da simbolo vivente di tutte le diverse forme di eccellenza virtuosa che un uomo possa raggiungere, illustrate nello scritto biografico secondo il loro ordine di acquisizione e valore: virtù naturali, etiche, politiche, catartiche, contemplative e teurgiche. Come un santo pagano, Proclo assurge a modello di vita virtuosa; anche per questo, i suoi commentari costituiranno la fonte per tutti i successivi esegeti neoplatonici, anche riguardo all'*Alcibiade primo*.

5. Autoconoscenza e “cura di sé” nei commentari all'*Alcibiade* di Proclo e Olimpiodoro

Se ora dicessimo che scopo del nostro dialogo è la cura di se stessi e il sapere relativo a tale cura, faremmo un'affermazione corretta; tuttavia, dobbiamo anche tenere presente che tale cura diverrà per noi vincolante alla stregua di un fine e di un bene solo nella sua qualità di risultato delle argomentazioni del dialogo, il cui oggetto di indagine è, invece, la questione in vista della quale tutti i sillogismi sono orchestrati, vale a dire la conoscenza di sé.

Procl., *In Alc.*, 9, 16-10, 11

L'importanza che i neoplatonici assegnarono all'*Alcibiade primo* trova una chiara testimonianza nelle loro numerose citazioni e allusioni al dialogo¹⁸, ma soprattutto nei commentari che gli dedicarono. Malauguratamente la maggior parte di tali commentari è andata perduta: delle esegesi di Giamblico e di Damascio¹⁹ rimangono tracce in forma frammentaria; il com-

¹⁸ In Plotino, come nota Segonds (1985, 1, pp. XIX-XX), le allusioni all'*Alcibiade* sono poche, nonostante il filosofo debba a questo dialogo l'essenziale della sua antropologia; in proposito cfr. Pépin (1971, pp. 95-101). Porfirio non cita il dialogo ma scrive un intero trattato, oggi andato perduto, sul tema del “conosci te stesso” (il Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτὸν), come testimonia Stobeo, *Ecl.*, III 21, 26-7.

¹⁹ Sull'esistenza di un commentario giambliceo all'*Alcibiade primo* testimonia Olim-

mento di Proclo, che di sicuro era quello speculativamente più pregnante e ricco, ampio e dettagliato, è purtroppo giunto monco, arrestandosi alla pagina 116b del testo platonico²⁰; possediamo invece per intero il commentario di Olimpiodoro, ma sull'autore di questo scritto (Olimpiodoro o un suo allievo che redige *apo phones*) la critica non ha mai espresso un'opinione lusinghiera, ritenendolo un compilatore eclettico, privo di genio²¹, peraltro anche accondiscendente nei riguardi del pubblico cristiano, com'era già accaduto con Ammonio di Ermia, uno dei maestri alessandrini, del quale Damascio deplorò con parole sprezzanti il patto stretto con il patriarca dell'epoca, che gli aveva permesso di continuare a insegnare, indisturbatamente, un platonismo però indebolito, "adattato" agli allievi cristiani, oramai molto numerosi in aula (Dam., *Vita Isid.*, 250-1).

Terremo in considerazione in questa sede soltanto i due commenti che ci sono pervenuti in forma più corposa, quello di Proclo e quello di Olimpiodoro. Il commento dell'ateniese costituisce la fonte principale, assieme al commento perduto di Damascio, per l'esegesi dell'alessandrino, il quale deve però fare i conti con le numerose critiche che Damascio muove alle interpretazioni del Diadoco ateniese²². Come afferma Segonds (1985, I, p. LX), «Proclo è l'interlocutore permanente e il rivale perpetuo di Damascio», sia riguardo a questa che ad altre opere. Olimpiodoro tenterà di conciliare le due posizioni, sostenendo che le divergenze tra i due maestri dipendono da un modo diverso di leggere il testo: "più alla lettera" nel caso di Proclo, in maniera più scientifica nel caso di Damascio. Da un punto di vista stilistico e concettuale, il commentario di Olimpiodoro appare molto diverso da quello della sua fonte ateniese: organizzato scolasticamente in 28 lezioni, rigorosamente distinte in *θεωρία* (spiegazione generale) e *λέξις* (interpretazione letterale), secondo il modello stereotipato dei commenti alessandrini, è semplice e ripetitivo, privo di quelle digressioni di alta speculazione che sono tipiche dell'esegesi procliana, come vedremo tra poco. Il livello degli studenti alessandrini era di certo inferiore a

procliano, su cui cfr. Iamblichus (1973, ffr. 1-2). Giamblico divideva il dialogo in tre parti, facendo corrispondere a ciascuna di esse un grado del cammino di purificazione percorso dall'anima di Alcibiade sotto la guida di Socrate. Sempre da Olimpiodoro, che lo cita una decina di volte, apprendiamo che anche Damascio aveva dedicato un commentario a questo dialogo platonico, sostanzialmente in contrasto con l'esegesi data da Proclo.

²⁰ Il commento di Proclo copre all'incirca il 40% del testo platonico, fermandosi alla pagina 116b. Pur mancando di tutta la parte relativa alla cura di sé, il testo, per il suo forte impianto teoretico, ci dà ugualmente la possibilità di sviluppare la teoria procliana sullo statuto dell'anima individuale e sul suo obiettivo essenziale di natura etica e metafisica.

²¹ Così lo definisce ad esempio Segonds (1985, I, p. LXXI).

²² *Διάδοχος*, ovvero "successore" di Platone, è il titolo onorifico che le fonti assegnano a Proclo.

quello dei loro colleghi ateniesi, ma probabilmente anche Olimpiodoro non poteva competere con la statura filosofica del Diadoco. Ne è prova anche il fatto che Olimpiodoro, ogni qual volta riferisce o discute le tesi procliane, ne restituisce una versione semplificata, eliminandone l'afflato metafisico e la profondità concettuale.

5.1. Il *Commentario all'Alcibiade* di Proclo: autoconoscenza, "cura di sé" e assimilazione a Dio

Ritengo che la presente ricerca contribuisca alla filosofia morale e alla scoperta della natura dell'uomo; che essa fornisca anche mirabili punti di partenza per la teologia, potremo apprenderlo [...].

Procl., *In Alc.*, 317, 16-7

Commentare Platone in aula è per Proclo un'occasione per esporre agli studenti la sua generale interpretazione del verbo del Maestro. Anche nell'esegesi dell'*Alcibiade*, quindi, pur tenendo conto dello *skopos* unico che come un *fil rouge* mette assieme armonicamente tutte le parti del testo, e che a suo parere è la conoscenza della nostra essenza, o anima razionale, Proclo non perde l'occasione preziosa per esprimere l'intera sua concezione metafisica e il suo punto di vista, nello specifico, sulla natura, lo statuto e il destino dell'anima. Per la sua estrema ricchezza speculativa, pur mancando della sezione relativa alla cura di sé, circoscritta nell'*Alcibiade* alle pagine 127d-135e, il commentario procliano ci dà ugualmente la possibilità di ricostruire la concezione del "sé" individuale, ossia, in termini moderni, del "soggetto", che questo grande pensatore tardoantico ha teorizzato e trasmesso alle epoche successive. Per Proclo, lo *σκοπός* dell'*Alcibiade* coincide con il fine stesso della filosofia in generale e di quella platonica in particolare; si tratta di giungere alla «pura conoscenza di sé» (*In Alc.*, II, 2), alla «considerazione teorica della nostra essenza» (*In Alc.*, 6, 5); «e infatti» – afferma Proclo – «da dove dovrebbero avere inizio la nostra purificazione e perfezione se non da ciò che il Dio di Delfi ci ha raccomandato di fare?» (*In Alc.*, 5, 1-3). Per il Diadoco, la conoscenza di sé è quindi il punto di partenza del percorso etico-teologico che l'anima deve realizzare per giungere a perfezionamento, data la sua natura mediana tra l'intelligibile e il sensibile, a causa della quale essa rischia la perdizione nel mondo delle passioni e della molteplicità, se non viene adeguatamente guidata. «Colui che conosce se stesso» – specifica Proclo – «avendo iniziato dal "foculare", potrà unirsi al Dio che svela l'intera verità e che guida la vita di purificazione» (*In Alc.*, 5, 9-11). Di contro, chi ignora la sua essenza,

rimarrà impuro e profano e non sarà in grado «di partecipare della Provvidenza di Apollo» (*In Alc.*, 5, 11-2).

Per Proclo l'*Alcibiade* è il dialogo che introduce alla filosofia, come in una sorta di iniziazione ai misteri, e lo studente, come un iniziato, dovrà anzitutto purificare la sua anima per rendersi degno di entrare nel “sanuario” della filosofia platonica. Questo è il nucleo concettuale dello scritto: la conoscenza di sé, quale stadio preliminare indispensabile allo studio della filosofia e all’acquisizione delle virtù supreme, sino all’elevazione a Dio; tutto il resto – persuasioni, dissuasioni, confutazioni, argomentazioni apodittiche rivolte da Socrate al suo interlocutore – costituisce un corredo indispensabile, ma collaterale, all’indagine sul sé. Questo sé che occorre conoscere e del quale bisogna prendersi cura è per Proclo l’anima razionale, cioè la parte della nostra anima che usa il corpo come uno strumento e che non si lascia trascinare da questo verso il basso. Il vero sé, il “se stesso” (l’αὐτὸ τὸ αὐτό) alla cui conoscenza ci esorta l’oracolo delfico, non è infatti l’anima tripartita, ma la parte superiore dell’anima umana, altrimenti detta λόγος, il cui compito è quello di disciplinare le parti irrazionali legate al corporeo e iniziare la conversione (ἐπιστροφή) verso le realtà superiori. È questa la parte di noi che dobbiamo educare: tutti siamo soggiogati dalle stesse passioni da cui è soggiogato il figlio di Clinia, pertanto «anche noi abbiamo bisogno del medesimo aiuto <che Alcibiade riceve>, per liberare noi stessi dalla smisurata presunzione di sapere e prenderci cura di noi come conviene» (*In Alc.*, 7, 8-11). Il commento di Proclo è ricco di simbologie: Socrate rappresenta il dèmone buono che veglia su Alcibiade sin dalla nascita, ma anche l’amante-filosofo che guida il discepolo nel suo percorso iniziatico verso il Bello e il Bene, e il simbolo dell’Intelletto che sovrasta l’anima razionale e la riporta a sé; Alcibiade, nel provare meraviglia per l’amore manifestatogli da Socrate, simboleggia l’anima razionale che ha già posto freno alle passioni; i suoi numerosi amanti rappresentano, appunto, tali passioni, ma anche le sensazioni, le opinioni, le fantasie e la molteplicità tipiche del mondo sensibile «che ci impediscono di ritornare a ciò che è indiviso e immateriale» (*In Alc.*, 245, 19-246, 1), che Alcibiade ha rifiutato, manifestando in tal modo una predisposizione alla virtù. Il commento all'*Alcibiade* fornisce a Proclo lo spunto per ricordare la struttura gerarchica del suo universo e sottolineare sia il ruolo etico-pedagogico sia quello di guida spirituale che il professore di filosofia esercita nei riguardi dei suoi studenti²³, poiché la filosofia è un percorso “iniziatico” che si intraprende – sia pure attraverso argomentazioni rigorosamente apodittiche – allo scopo di ripercorrere a ritroso, ma

²³ Sul valore dell’“incontro” filosofico tra maestro e discepolo, nell'*In Alc.* di Proclo, cfr. Van der Meeren (2017).

in maniera introspettiva attraverso il proprio sé, il cammino verso i principi ipostatici supremi, dei quali la nostra anima reca traccia. Chi riuscirà a convertire il suo sguardo su se stesso, leggerà nella sua anima i principi razionali (λόγοι) di tutte le cose, che sono immagini delle idee intelligibili (εἶδη): «è opportuno che l'anima rientri in se stessa per ricercarvi il vero, il bene e gli eterni principi razionali degli enti. La sua essenza è ricolma di questi principi, ma essi sono nascosti a causa dell'oblio dovuto alla generazione [...]» (*In Alc.*, 250, 19-23). In tal modo, dal cosmo dianoetico della psiche, caratterizzato dalla temporalità e dal ragionamento, l'adepto risalirà al cosmo noetico dell'intelletto, dove tutto è eterno e immediato, e infine coglierà, attraverso l'uno presente nella sua anima – che Proclo, seguendo gli *Oracoli Caldaici* chiama il “fiore dell'intelletto” o “fiore della nostra essenza” (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν: *In Alc.*, 247, 11-2) –, l'Uno che è nell'universo, per l'assioma secondo cui *il simile conosce il simile*. Non è difficile capire perché Proclo individui nel dialogo platonico, oltre a un forte messaggio morale, anche un insegnamento di tipo teologico (*In Alc.*, 317, 16 ss.): la conoscenza di sé, che si declina nella cura del proprio essere psichico, incorporeo e razionale, permette di realizzare quel percorso ascensivo e virtuoso che nella terminologia neoplatonica si chiama ἐπιστροφή e che si concretizza nell'assimilazione al Principio primo, sommo Bene (*In Alc.*, 10, 7-8), attraverso i vari gradi del divino di cui è popolato l'universo procliano:

e quando avrai inteso e contemplato, come in un'iniziazione, la molteplicità intellettuale indivisa e unificata, passa nuovamente ad un altro Principio e guarda, prima delle essenze intellettuali, le loro Enadi e l'Unità che trascende tutte le cose. Giunto lì, ti sarai lasciato alle spalle ogni molteplicità e sarai risalito alla fonte stessa del Bene (*In Alc.*, 249, 12-7).

5.2. Il *Commentario all'Alcibiade* di Olimpiodoro, tra Proclo e Damascio

Il confronto tra i due commentari neoplatonici superstiti all'*Alcibiade*, quello di Proclo e quello che fa capo a Olimpiodoro, rivela da una parte la superiorità teoretica del primo e la maggiore semplicità e scolasticità del secondo, da un altro la parabola discensiva che il neoplatonismo tardoantico subisce nel passaggio dalla Scuola di Atene a quella di Alessandria. Nello specifico, il commentario di Olimpiodoro appare privo di quelle digressioni speculative che arricchiscono e rendono pregna di dottrina filosofico-teologica, ma anche di argomentazioni logiche stringenti di matrice aristotelica, l'esegesi procliana. Oltre ad apparire spesso ripetitivo e semplice nelle sue parafrasi dei lemmi commentati, lo scritto di Olim-

pidodoro, là dove brilla per osservazioni maggiormente teoretiche, le riprende dai commentatori precedenti, oscillando nel preferire ora l’esegesi di Proclo ora quella di Damascio, la quale ultima, notoriamente, critica sistematicamente le tesi avanzate dal Diadoco. Il caso più eclatante, a questo riguardo, è rappresentato dalla questione dell’interpretazione esatta da dare allo σκοπός del dialogo commentato, la cui trattazione costituiva per i commentatori alessandrini il primo κεφάλαιον, o punto capitale, da affrontare. Facevano seguito altri punti stereotipati, tra i quali, quelli che ritroviamo in questo commento di Olimpiodoro: l’utilità del dialogo, il suo posto nell’ordine di lettura del *corpus*, la sua divisione in parti.

Riguardo alla discussione relativa all’obiettivo del dialogo, Olimpiodoro – in diverse parti del suo commento – riferisce una divergenza di vedute tra i due predecessori, tentandone alla fine una conciliazione. Secondo la sua testimonianza – utilissima nel caso di Damascio, il cui commentario è andato perduto – Proclo avrebbe indicato nel “sé” (αὐτό) l’anima tripartita, che si serve del corpo come di uno strumento e che deve porre misura negli istinti delle sue parti irrazionali, e nel “se stesso” (αὐτὸ τὸ αὐτό) l’anima razionale, seguendo alla lettera la pagina platonica. Damascio, invece, attaccando l’esegesi procliana, avrebbe interpretato il “sé” come anima razionale e, nello specifico, come l’anima dell’uomo politico, quale l’Alcibiade del dialogo vorrebbe diventare, e il “se stesso” come l’anima del catartico e del contemplativo, i quali non fanno più uso del corpo, essendosene gradualmente liberati. Con ciò Damascio considerava fine del dialogo la conoscenza e la cura del “sé” e non del “se stesso”, quindi propendeva per uno σκοπός etico-politico. Olimpiodoro definisce più scientifica l’esegesi di Damascio, ma accoglie per lo più la soluzione procliana. In estrema sintesi, riguardo alla questione della “cura di sé”, la cui interpretazione è contenuta soprattutto nelle lezioni n. XXIII e XXVII, l’esegeta alessandrino si limita a una parafrasi letterale del testo platonico, ripetendo nella sezione della λέξις quanto già spiegato nella parte relativa alla θεωρία. Per lui, come per i suoi predecessori, l’obiettivo del dialogo è fondamentalmente di natura etico-politica e consiste nel porre in luce il ruolo formativo della filosofia per chi voglia esercitare bene gli incarichi politici. Il filosofo si prende cura dell’allievo, per amore del bene e del bello, e insegna al discepolo a prendersi cura di se stesso allo stesso modo per migliorarsi. Il commentario di Olimpiodoro riporta le stesse simbologie presenti in Proclo e la medesima concezione della portata educativo-filosofica dell’amore; se non fosse per l’ultima parte, nella quale l’alessandrino riprende le tesi più “misticheggianti” di Proclo, il commentario si limiterebbe a una semplice spiegazione letterale del dialogo e alla considerazione della cura in termini socratico-platonici e non già neoplatonici. Invece, alle linee 217, 4-21, l’alessandrino coglie nel testo anche quel

medesimo obiettivo mistico-teologico individuato da Proclo, ed è qui che egli fa riferimento a concetti propri della teologia caldaica che tanto contraddistinguono il metodo esegetico e il lessico concettuale della Scuola di Atene, uno tra tutti quello di quel “fiore” o “uno” dell’anima (qui detto “dio per relazione”, a p. 226, 1 “la punta più elevata, la fioritura, dell’anima [τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἀπάνθισμα.]”) che permette l’unione con il Dio unico²⁴. Nel momento in cui Alcibiade si mostra recalcitrante nei confronti dell’atteggiamento elenctico del maestro e mostra di voler ancora apprezzare il mondo esterno delle passioni e di non essere in grado di prendersi adeguatamente cura di sé, l’esegeta dipinge Socrate al pari di una vestale invitata dalla Pizia a guardarla negli occhi, per vedere in essa se stessa e comprendere quale sia la sua vera natura. Ecco le parole che nel commento dell’alessandrino Socrate rivolge ad Alcibiade (217, 13-9):

[...] poiché non sei capace di convertirti a te stesso, guarda alla mia anima e attraverso di essa conoscerai anche la tua. Fissando lo sguardo sulla mia anima, vi troverai delle immagini divine, e precisamente intelletto e dio. Attraverso l’intelletto agirai in modo catartico, attraverso il dio in modo contemplativo; in essa, infatti, c’è il dio per relazione. In virtù dell’illuminazione dell’intelletto abbiamo le nozioni comuni, mentre grazie a quella del dio godiamo delle divine ispirazioni.

6. Conclusione

Le odierne etiche applicate riprendono principi morali elaborati nell’antichità, allo scopo di dimostrare come la saggezza antica, per la sua portata più pratica che teorica, possa essere ancora utile all’uomo contemporaneo, il quale, appunto, chiede alla filosofia soluzioni praticabili per i problemi quotidiani e non principi teoretici che riflettano sui “massimi sistemi”. La “cura” – nel senso del termine greco ἐπιμέλεια, che ha validità anche nell’ambito medico del “curare” (θεραπεύειν), corretto oggi nel “prendersi cura” – costituisce uno dei temi più ripresi dal mondo antico. La ricerca fin qui condotta ha tentato di dimostrare che rispetto agli scopi per i quali le odierne etiche della cura riprendono l’antica concezione filosofica dell’ἐπιμέλεια, molta della filosofia classica, ellenistica e proto-imperiale fornisce fonti eccellenti e valide. Il testo-base sull’argomento in età classica è costituito dall’*Alcibiade primo*, dialogo in cui Socrate insegna la pratica del prendersi cura di sé e degli altri in un contesto politico, oltre che individuale. Numerosi altri scritti, risalenti a periodi e ad autori

²⁴ Sull’“uno” dell’anima cfr. *Or. Chald.*, Fr. 1; Procl., *In Alc.*, 247, 10-5; *In Remp.*, VI 176, 1-5; *In Tim.*, I 211, 10-212, 1; Herm., *In Phaedr.*, 85, 1-15; Dam., *De princ.*, 294-5; *Olymp.*, *In Alc.*, 217, 16; 225, 25-30.

successivi, confermano il ruolo di “giganti” giocato dai pensatori antichi per la riflessione morale contemporanea. C’è però un’eccezione in questa tradizione della cura, vista nel suo aspetto pedagogico relazionale e dialogico, che in tal senso vale ancora per le nostre comunità multiculturali e per i problemi connessi al pianeta e alla sua sofferenza, che richiedono da parte dell’uomo una cura responsabile. Tale eccezione è rappresentata dai tardo neoplatonici per i quali la cura di sé non coincide con la formazione etico-politica dell’uomo, che lo condurrà a prendersi cura anche degli altri e del pianeta, come la filosofia morale odierna richiede, ma corrisponde, con il processo di autoconoscenza, a una fase preliminare indispensabile alla formazione di un sé individuale, che si nutre di un percorso personale di purificazione, miglioramento e, alla fine, divinizzazione della propria anima. Si tratta di una forma di cura che in un’epoca come la nostra, in cui necessario è guardare all’altro e farsene carico in maniera altruistica e laica, non rivela alcuna attualità, per quanto all’epoca fosse strumento fondamentale per la realizzazione di uno stile di vita considerato il più felice di tutti, quello di un Dio.

Nota bibliografica

Fonti

- ALBINO (1979), *Prologo*, a cura di G. Invernizzi, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 71/2, pp. 352-61.
- ID. (2015), *Prologo*, in E. Vimercati (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano.
- ANONYME (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, J. Trouillard, Les Belles Lettres, Paris.
- ANONIMO (2014), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Armando, Roma.
- HEIDEGGER M. (1971), *Essere e tempo* [1927], a cura di F. Volpi, versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- IAMBlichus (1973), *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. by J. Dillon, Brill, Leiden.
- JONAS H. (2002), *Principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* [1979], a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- MARINUS (1985), *Proclo o della beatitudine*, in Proclo, *I manuali. I testi magico-teurgici*, a cura di C. Farragiana di Sarzana, Rusconi, Milano.
- OLYMPIODORUS (2015), *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, transl. M. Griffin, Bloomsbury, London.
- ID. (2016), *On Plato First Alcibiades 10-28*, transl. M. Griffin, Bloomsbury, London.
- OLIMPIODORO D’ALESSANDRIA (2017), *Commentario all’Alcibiade di Platone*, in Id., *Tutti i commentari a Platone*, a cura di F. Filippi, vol. 1, Academia, Sankt Augustin.

- PLATONE (1964), *Alcibiade primo*, a cura di A. Carlini, Boringhieri, Torino.
 ID. (1984), *Carmide*, a cura di P. Pucci, in Platone, *Opere complete*, vol. 4.
 ID. (1995), *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, a cura di D. Puliga, introduzione di G. Arrighetti, Rizzoli, Milano.
 ID. (2008), *Apologia di Socrate, Critone*, a cura di M. M. Sassi, Rizzoli, Milano.
 PLUTARCO (2013), *Alcibiade*, in *Vite parallele*, vol. II, a cura di D. Magnino, UTET, Torino.
 PORFIRIO (1992), *Sentenze*, a cura di M. Della Rosa, Garzanti, Milano.
 PROCLUS (1971), *Alcibiades I*, by W. O'Neill, Springer, Dordrecht.
 ID. (1985; 2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, éd. par A. Ph. Segonds, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris.
 ID. (2012), *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il Commentario di Proclo all'"Alcibiade primo" di Platone*, a cura di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano.

Letteratura secondaria

- BANICKI K. (2015), *Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy*, in "Ethical Perspectives", 22/4, pp. 601-54.
 BATTAGLIA L. (2011), *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma.
 CAMBIANO G. (2013), *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna.
 CHIARADONNA R. (2012), *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in P. Donatelli, E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma, pp. 61-72.
 COURCELLE P. (2001), *Conosci te stesso da Socrate a San Bernardo*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano (ed. or. 1974-75).
 FABRIS A. (a cura di) (2018), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma.
 HADOT P. (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris.
 HORN CH. (2004), *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma.
 MARZANO M. (2008), *Etica oggi. Fecondazione eterologa, «guerra giusta», nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Erickson, Trento.
 NUSSBAUM M. (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna.
 PÉPIN J. (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris.
 SAFFREY H.-D. (1991), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris.
 STEEL C. (2006), *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo. Giamblico, Damascio e Prisciano*, trad. it. di L. I. Martone, Edizioni di pagina, Bari (ed. or. 1978).
 VAN DER MEEREN S. (2017), *L'«entretien» philosophique d'après le commentaire de Proclus au Premier Alcibiade de Platon*, in L. G. Soares Santoprete, Ph. Hoffmann (éds.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout, pp. 230-62.

I “rimedi dell’anima” nelle lettere Descartes-Elisabetta (1645-1647)*

di *Giulia Belgioioso***

Abstract

In the letters addressed to Elizabeth in the two-year period 1645-46 Descartes developed the “remedies of the soul” as a cure for the cause (namely, passions) of physical ailments by resorting to the strong images of the tragedies, which we particularly enjoy when the passions that they excite in us are stronger. The gratification the soul feels while crying, when it watches theatrical performances featuring miserable and gloomy actions, mainly comes from the fact that it seems to perform a virtuous action in feeling compassion for those afflicted. As in theater, so in life what gives “bliss” to the soul is its ability to remain a master of the passions that it feels “moving in itself”.

Keywords: Descartes, Elizabeth, Remedies of the Soul, Union of Mind and Body, *Passions de l’Âme*.

I. Premessa

«Voyant augmenter de jour en jour la malignité de la fortune qui commençait à persécuter personnellement cette princesse [Elisabetta], il [Descartes] s’était attaché depuis quelque temps à l’entretenir souvent dans ses lettres des moyens que la philosophie pouvait lui fournir pour être heureuse et contente dans cette vie; et il [Descartes] avait entrepris de lui persuader que *nous ne saurions avoir que de nous-même cette félicité*

* Edizioni utilizzate: Belgioioso (2009a = BLet; 2009b = BOp I; 2009c = BOp II); Mme Tannery *et al.* (1932-88 = CM); De Waard (1939-53 = CdW); Baillet (1691 = *Baillet*); Armogathe, Belgioioso (2005 = Cl.-Inst.) e *sub voce* “Epistolari” nel sito www.cartesius.net (cfr. nello stesso sito le bibliografie cartesiane dal 1800 al 2012 e “Bulletin cartésien”); Armogathe (2013).

** Università del Salento; giulia.belgioioso@gmail.com.

naturelle que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune» (Baillet, II, pp. 289-90, corsivo mio). E quando la principessa Elisabetta di Boemia (1618-1680) gli chiede «de quoi s'entretenir aux eaux de Spa», Descartes le propone di leggere insieme il *De vita beata* di Seneca, «un entretien qui lui [a Elisabetta] pourrait être agréable et divertissant pendant le temps que les médecins lui avaient recommandé de n'occuper son esprit à rien qui pût le travailler» (Baillet, II, p. 290).

Questo il racconto di Adrien Baillet (1649-1706). Non falso, ma vero solo parzialmente. Le lettere tra Descartes ed Elisabetta ne sono la fonte e raccontano una storia diversa.

Nel 1645 la principessa accusa dei malanni fisici. Il filosofo, rubricandoli come effetti di una passione dell'anima (la tristezza), le suggerisce di curare l'anima esercitandosi a governare le passioni. In questo esercizio che l'anima compie da sé la principessa troverà la *beatitudo* – il filosofo la chiama anche *satisfaction de soi-même, contentement*¹ – che la farà guarire dalla sua malattia. Elisabetta non ne è molto persuasa.

Le lettere che seguono presentano una radicalizzazione delle posizioni che porta il filosofo a suggerire la lettura del *De vita beata* per vedere quel che gli antichi hanno scritto su quel che la filosofia insegna a proposito della «souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes» (A Elisabetta, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051 = AT IV 252)².

La via seneciana alla felicità – è «felice grazie alla ragione, non ha né timori né passioni» (Sen., *De vita beata*, 5, 1)³ – come vedremo più avanti si sarebbe rivelata inadeguata e forsanche difficile da mettere in pratica proprio in quanto legava la felicità all'impassibilità, ossia a una funzione repressiva della ragione nei confronti delle passioni.

L'uomo di Descartes in quanto «arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione», non rinuncia alle passioni (*Principia philosophiae*, I, art. XLVIII, 1742 = AT VIII-1 23)⁴. Di questa unione il filosofo aveva a lungo discusso con Elisabetta e, non riuscendo a convincerla, il 28 giugno del 1643,

¹ *Contentement: Discours de la méthode*, III, Bop I 54 (AT VI 27) e *Passions*, II, art. xciv, BOp I 2420 (AT X 400); *satisfaction de soi-même: Passions*, II, artt. LXIII e III, art. cxc, BOp I 2392, 2506 (AT X 377, 471); *acquiescentia in se ipso*: Armogathe, Belgioioso (1997, p. 31). La forma latina sarà ripresa da Spinoza: cfr. Ramond (2007, p. 46), *sub voce*: *Contentement intérieur/acquiescentia in se ipso*.

² Il corsivo indica la parte della lettera citata da Baillet. Sul *De vita beata* e Seneca quale autore pagano vicino al cristianesimo cfr. Armogathe (2013, pp. 23-4).

³ Sui limiti dello stoicismo, cfr. *Passions de l'Âme* (= *Passions*), I, art. I, BOp I 2332 (AT XI 327-8) e *Discours de la méthode*, BOp I 32 (AT VI 8).

⁴ Cfr. *Principia philosophiae*, II, art. II, BOp I 1775 (AT VIII-1 41); *Discours de la méthode*, V, BOp I 93-5 (AT VI 59); *Meditationes de prima philosophiae*, VI, BOp I 789 (AT VII 81).

aveva finito con il deporre le armi: «Enfin, c’est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires – aveva scritto – et en s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination, qu’on apprend à concevoir l’union de l’âme et du corps» (*A Elisabetta*, 28 giugno 1643, BLet 404, pp. 1780-1 = AT III 692)⁵. Ora, due anni dopo quella lettera, sembra quasi che le indisposizioni della principessa diano al filosofo l’opportunità di riannodare le fila di quel dialogo proprio là dove si era interrotto, a quella “vita reale” e alla quotidianità delle «conversations ordinaires» che avrebbero fatto concepire l’unione.

Questa la premessa. Ma quali i fatti?

È il 1645 e la principessa è in procinto di recarsi a Spa per curare con le acque, come prescritto dai medici, un malanno del quale il filosofo è stato informato da Pollot (1602-68):

J’ai appris, par ses [di Pollot] dernières, que Votre Altesse a eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d’une toux sèche, et qu’après en avoir été délivrée pour cinq ou six jours, le mal est retourné [...]. En quoi je remarque les signes d’un mal si considérable, et néanmoins auquel il me semble que Votre Altesse peut si certainement remédier, que je ne puis m’abstenir de lui en écrire mon sentiment. Car, bien que je ne sois pas Médecin, l’honneur que Votre Altesse me fit, l’été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu’elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, B Let 494, pp. 2008-9 = AT IV 201)⁶.

Il decorso altalenante della malattia è un segno di un male “grave” e il filosofo, ricordando che l’estate precedente la principessa gli aveva chiesto il parere in merito a un disturbo allo stomaco, si “prende la libertà” di riproporre i “rimedi dell’anima” più efficaci dei “rimedi empirici” prescritti dai medici (ivi, p. 2009 = AT IV 201).

Questo l’*incipit* di uno scambio epistolare nel corso del quale il filosofo, individuata la causa della malattia della principessa nella passione della tristezza (*mélancolie*)⁷, le propone una cura (i “rimedi dell’anima”) che, differentemente da quella proposta dai medici, non vuole guarire solo il corpo e, differentemente da quella degli stoici, non vuole guarire solo l’anima, ma vuole guarire l’uomo intero, composto di anima e corpo.

⁵ Una ricostruzione in Belgioioso (2015, pp. 17-84); cfr. Armogathe (2013, pp. 36-50).

⁶ Alphonse Pollot (cfr. *sub voce*, BLet, *Indice biografico dei corrispondenti*, p. 2940) è stato tramite tra Elisabetta e Descartes anche per la discussione sulla teoria dell’unione (cfr. *A Elisabetta*, 21 maggio 1643, BLet 392, pp. 1747-51 = AT III 663-8) e in quella sui “tre cerchi” (*A Elisabetta*, novembre 1643, BLet 429, pp. 1842-7 = AT IV 38-42).

⁷ Il termine ricorre in *Elisabetta a Descartes*, 22 giugno 1645, BLet 503, p. 2032 (AT IV 233) e in *A Elisabetta*, novembre 1646, BLet 578, p. 2318 (AT IV 532). Cfr. Ippocrate, *La natura dell’uomo*, in Vegetti (1976, p. 439).

Elisabetta porrà delle domande per cercare di capire meglio; il filosofo nelle risposte a lungo eviterà di andare al cuore del problema, ossia di spiegare come le passioni si formino «a sola corporis machinatione». Del resto, ancora un anno dopo l'inizio dello scambio epistolare, il 25 aprile 1646, Elisabetta, ricevuto il “primo schizzo” delle *Passions de l'Âme*, non mancherà di osservare che «la partie physique n'est pas [...] claire», ossia non spiega (non ancora!) in che modo «les divers mouvements du sang [...] causent les cinq passions primitives» (*Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2190 = AT IV 404)⁸. Quando, in risposta, il filosofo darà le spiegazioni richieste dalla principessa, potremo ritenere concluso lo scambio epistolare. All'orizzonte compaiono ormai le *Passions* delle quali, a giusto titolo, Elisabetta sarà riconosciuta l'unica lettrice per la quale erano state composte⁹.

Tuttavia, nelle lettere che si sono scambiate troveremo qualcosa in più della prima formulazione di teorie poi formalizzate in *Passions*. Troveremo il delinarsi di una versione meccanicistica di “rimedi dell'anima” o, che è lo stesso, di “cura di sé” diversa da quella della tradizione stoica e cristiana.

Ne seguiremo l'evolversi lettera dopo lettera a partire da quella datata 8 luglio 1644.

2. Estate 1644-primavera 1645

In una missiva dell'8 luglio 1644 il filosofo aveva manifestato delle riserve circa i rimedi – dieta ed esercizio fisico – “scelti” dalla principessa per curare una indisposizione allo stomaco. Già allora, aveva messo sull'avviso Elisabetta invitandola a considerare che i rimedi da lei scelti fossero meno efficaci dei “rimedi dell'anima”. L'anima, aveva osservato, ha «beaucoup de force sur le corps» come dimostrano «les grands changements que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui [le corps]» (*A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 = AT V 65)¹⁰.

La *construction/architecture* del corpo è tale che «certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensée» (*ibid.*): alla passione della vergogna segue il rossore del viso, a quella della gioia segue il riso e a quella della compassione seguono le lacrime. Un potere che l'anima, aveva aggiunto, esplica indirettamente indirizzando gli spiriti attraverso i suoi

⁸ Cfr. Armogathe (2013, p. 19); Armogathe, Belgioioso (1997, *Premessa*, pp. III-V); Kam-bouchner (2010, pp. 7-16 e 271-80).

⁹ Cfr. *Risposta alla lettera precedente*: BOP I 2326 (AT XI 324); cfr. Kolesnik, Pellegrin (2014).

¹⁰ Sui rimedi, cfr. Aucante (2006, pp. 400-6); sulla lettera dell'8 luglio 1644, cfr. Meschini (2019). Cfr. anche Shapiro (2007, pp. 25-30).

pensieri, "volontà" o "passioni" («en voulant ou pensant»), *dove* possono essere utili o nocivi. Ora, il pensiero più idoneo (quello al quale l'anima deve volgersi) alla conservazione della salute è la ferma convinzione che l'architettura del nostro corpo è tale che quando si è sani non ci si può ammalare facilmente e quando ci si ammala si può guarire facilmente, soprattutto se si è giovani, grazie alla sola forza della natura (ivi, p. 1921 = AT v 65). Il filosofo ne dà una prova *e contrariis* nel caso occorso a Martinus Hortensius (1605-1639) al quale in questa lettera c'è un solo cenno, ma sul quale si era a lungo soffermato in una lettera del 1639 a Mersenne:

Hortensius, étant en Italie il y a quelques années, se voulut mêler de faire son horoscope, et dit à deux jeunes hommes de ce pays, qui étaient avec lui, qu'il mourrait en l'an 1639, et que, pour eux, ils ne vivraient pas longtemps après. Or lui étant mort cet été [del 1639], comme vous savez, ces deux jeunes hommes en ont eu telle appréhension, que l'un d'eux est déjà mort; et l'autre, qui est le fils de Heinsius, est si languissant et si triste, qu'il semble faire tout son possible afin que l'astrologie n'ait pas menti. Voilà une belle science, qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent pas peut-être été malades sans elle (*A Mersenne*, 29 gennaio 1640, BLet 241, p. 1143 = AT III 15).

Prova questa, *e contrariis*, della forza dell'anima, dei suoi pensieri, sulla salute. Stabilito che l'anima ha un grande potere sul corpo e che lo esercita attraverso i suoi pensieri ("volontà" o "passioni"); individuata la causa dell'indisposizione della principessa («La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse») nella passione della tristezza, si capisce che il filosofo – lettera del 18 maggio 1645 – riproponga i rimedi dell'anima come cura più efficace in quanto curano la causa dell'indisposizione, laddove i rimedi prescritti dai medici ne curano gli effetti, ossia la tosse e la febbre (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, Blet 494, p. 2008 = AT IV 201)¹¹.

La principessa si ammala perché soccombe alle sue passioni («L'opiniâtreté de la Fortune à persécuter votre maison, vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition»: cfr. *A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008 = AT IV 201); se vuole curarsi non deve reprimerle («je ne suis point de ces Philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible»: *ibid.* = AT IV 202), ma saperle governare, ossia imparando a rasserenare l'anima nel bel mezzo dei colpi avversi della fortuna. A tal fine – il filosofo sa di poter sembrare ridicolo! – basta non dimenticare che il corpo è mortale e che non si deve sovrastimare la vita in confronto all'eternità. Elisabetta («grand

¹¹ Cfr. *Discours de la méthode*, VI, BOP VI 98 (AT VI 62); cfr. Aucante (2006, pp. 400-6).

âme») non deve rinunciare a fare ogni sforzo per «se rendre la Fortune favorable» ma guardando gli avvenimenti della vita con lo stesso sguardo con cui si guarda a quelli rappresentati nelle commedie (cfr. *ibid.*)¹².

Possiamo trovare la felicità solo in noi stessi, nella nostra consapevolezza di avere compiuto azioni lodevoli e virtuose (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, pp. 2008-10 = AT IV 203). In questo senso le stesse affezioni possono essere non solo utili, ma concorrere alla felicità in questa vita («les afflictions même [...] servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles [les grandes âmes: Elisabetta e i suoi pari] jouissent dès cette vie»; *ivi*, p. 2008 = AT IV 202).

Le lettere che seguono mostrano il radicalizzarsi delle posizioni: Elisabetta rimane ferma nella sua convinzione – lettera del 24 maggio 1645 – che i suoi mali siano dovuti in parte al suo “temperamento” (termine con il quale, per il filosofo, si indicano i pensieri «communement» eccitati dal «cours ordinaire des esprits»)¹³, in parte al clima in cui vive. Per questo ritiene che la cura più efficace sia quella, consigliata dai suoi medici, delle acque di Spa che “spazzano via le ostruzioni” e ristabiliscono l’equilibrio del corpo (*Elisabetta a Descartes*, 24 maggio 1645, BLet 496, p. 2014-5 = AT IV 208).

Il filosofo – lettera del maggio-giugno 1645 – con una bella immagine, equipara i dispiaceri a “mali domestici” che “colpiscono” l’immaginazione provocando un rallentamento nella circolazione del sangue (cfr. *Meditationes*, VI, BOp I 778 = AT VII 73 e BOp I 776-9 = AT VII 71-4). E questo è dovuto al fatto che le parti più grossolane del sangue si attaccano le une alle altre ostruendo la bile, mentre quelle più sottili, rallentando la loro agitazione, alterano il polmone e causano la tosse. Inefficace curarne gli effetti nel corpo (come fanno i medici), o ignorarli (come insegnano gli stoici). La cura – ripete – consiste nel distogliere la propria immaginazione, volgendo l’attenzione a «oggetti che possano apportare serenità e gioia» («alcuni movimenti seguono naturalmente da certi pensieri», aveva scritto l’8 luglio 1644: *A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 = AT V 65): «Je ne doute point» – scrive il filosofo – «que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses [di Elisabetta] poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse» (*A Elisabetta*, maggio o giugno 1645, BLet 498, p. 2021 = AT IV 219)¹⁴. E, a tal proposito, racconta come, pur avendo ereditato

¹² Il paragone con il teatro anche in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 (AT IV 309).

¹³ A tal proposito, cfr. *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2014 (AT IV 311). Cfr. Bigotti (2019).

¹⁴ Tuttavia, ammette che la cura delle acque possa «sciogliere quella parte del sangue

dalla madre, morta pochi giorni dopo la sua nascita per un «mal de poumon, causé par quelques déplaïrs», una tosse secca e un colorito pallido, e contro la diagnosi dei medici di una morte precoce, era guarito semplicemente guardando alle «choses qui se présentaient du biaï qui me les pouvait rendre le plus agréables». Proprio facendo dipendere il suo «principal contentement» solo da se stesso, l’«indisposition, qui m’était comme naturelle, s’est peu à peu entièrement passée» (ivi, pp. 2020-1 = AT IV 219-21).

È questo un *mantra* che il filosofo ripete nelle lettere successive: l’unica efficace e vera cura – lettera del giugno 1645 – è esercitarsi «à considérer tous les avantages qu’on peut tirer de la chose qu’on avait prise le jour précédent pour un grand malheur, et à détourner son attention des maux qu’on y avait imaginés»; «Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune, qu’elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu’elle a fait; c’est un bien qu’elle doit estimer plus qu’un Empire» (*A Elisabetta*, giugno 1645, BLet 501, p. 2031 = AT IV 237); il «bon sens» mostra che non esiste male dal quale non si possa ricavare qualche vantaggio («Il n’y a [...] aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens»; *ibid.*)¹⁵. Racconterà anche – lettera del settembre 1645 – di essersi tanto assuefatto e «da lungo tempo [...] a non avere pensieri tristi» che anche i suoi «sogni non [gli] rappresentano mai niente di spiacevole» (*A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2074 = AT IV 282). I rimedi dell’anima sono una pratica difficile e richiedono un esercizio costante e continuato di applicazione dell’intelletto alle rappresentazioni dell’immaginazione causate dal corpo.

3. Estate 1645

Una riflessione di Elisabetta – lettera del 22 giugno 1645 – segna un punto di svolta e apre a una questione più generale: orientare l’immaginazione verso questo o quel bene con la certezza di scegliere il meglio è possibile solo a condizione di conoscere tutti i beni, ossia a condizione di possedere – ciò che non è dato all’uomo – una conoscenza infinita (cfr. *Elisabetta a Descartes*, 22 giugno 1645, BLet 503, p. 2034 = AT IV 233)¹⁶.

Questa questione è per ora messa tra parentesi. In effetti, il filosofo propone a Elisabetta la lettura del *De vita beata* di Seneca. Il suo scopo

che causa le ostruzioni»: *A Elisabetta*, BLet 498, p. 2021 (AT IV 220); cfr. *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, pp. 2050-1 (AT IV 252).

¹⁵ Cfr. *Discours de la méthode*, I, BOP I 24 (AT VI 2); Carraud, Olivo (2013); Agostini, Leblanc (2015).

¹⁶ Sulla connessione tra “saggezza” e virtù cfr. *Epistola dedicataria, Principia philosophiae*, BOP I 1709 (AT VIII-1, 2-3).

– lettera del 21 luglio – è conoscere i «moyen que la philosophie nous enseigne pour acquérir [la] souveraine félicité»; migliorare i precetti degli antichi, farli propri e metterli in pratica («tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique» (*A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2050 = AT IV 252)¹⁷.

Il 4 agosto il filosofo chiosa la massima seneciana secondo la quale tutti vogliono *vivere beate* ma poi, quando si tratta di riconoscere cos'è che rende felice la vita, tutti sono confusi («Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant»: Sen., *De vita beata*, I, 1; *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2056 = AT IV 263). Il *vivere beate* va inteso, scrive, nel senso di avere «l'esprit parfaitement content et satisfait» (*ibid.* = AT IV 264); mentre ciò che rende la vita felice («beatam vitam efficiat») è l'appagamento dell'animo («contentement de l'esprit») quando vede «ses désirs réglés selon la raison»¹⁸. Ogni nostro sforzo deve quindi essere diretto «à bien juger» in modo da «exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur» con volontà «ferme et constante» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2070 = AT IV 277)¹⁹.

Quanto a Seneca, «avrebbe dovuto insegnarci...», ma non l'ha fatto (*A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2060 = AT IV 267); o anche, «pur ingegnandosi a ornare il proprio eloquio, non sempre [Seneca] è abbastanza rigoroso nell'espressione del suo pensiero...» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2066 = AT IV 273). In definitiva Seneca ingrossa la genia dei “filosofi crudeli”, “insensibili”, orgogliosi (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008 = AT IV 202)²⁰.

Cosa non ci ha insegnato Seneca? Che il *Sommo Bene* è il fine ultimo delle nostre azioni («le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions») e che la *beatitudo* «est le contentement d'esprit ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2068 = AT IV 275). Come ripeterà nella lettera del 6 ottobre 1645 il *Sommo Bene* consiste nell'esercizio della virtù e nel possesso dei beni che si acquistano con

¹⁷ Sullo stoicismo nel sec. XVII, cfr. Moreau (1994); d'Angers (1976; 1964, pp. 122-53); Carabin (2004); Rodis-Lewis (2010, *Introduction*, pp. 22-35).

¹⁸ La più grande felicità dipende dal «droit usage de la raison» e l'«étude qui sert à l'acquérir»: *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2058 (AT IV 267). Il filosofo rinvia ai precetti della morale stabiliti nella terza parte del *Discours de la méthode*: cfr. *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, B Let 514, pp. 2056, 2058 (AT IV 264-5); *Discours de la méthode*, III, BOp 1 48 (AT VI 22); Rodis-Lewis (1957, p. 221; 1971, I, p. 404; 1997, p. 201).

¹⁹ Nella missiva sono esaminate anche le opinioni sul “sommo bene” di Epicuro, Zenone, Aristotele.

²⁰ Cfr. *Discours de la méthode*, I, BOp 1 32 (AT VI 8). Cfr. Armogathe (2013, pp. 20-1).

l'esercizio del libero arbitrio, la *satisfaction* dell'anima deriva da questa acquisizione (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, B Let 526, p. 2100 = AT IV 305).

Elisabetta – lettera del 16 agosto 1645 – condivide sia le riserve su Seneca («su quel che ha detto, o su quel che avrebbe dovuto dire»), sia l'idea che la felicità dipenda solo da se stessi e dalla capacità di giudicare ciò che è meglio nelle azioni della vita («juger du meilleur en toutes les actions de la vie»: *Elisabetta a Descartes*, agosto 1645, BLet 518, p. 2072 = AT IV 279)²¹. Ma, a margine della sua domanda sulla "scienza infinita" avanza un'altra domanda. Posto che, in ultima istanza, per essere felici si deve rafforzare il proprio intelletto («fortifier l'entendement»), cosa capita quando la capacità di ben giudicare viene ostacolata da cause esterne? Quando la malattia impedisce di usare la ragione e, dunque, di pensare a noi stessi (cfr. *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2064 = AT IV 269-70)? Il «contentement», la «satisfaction d'esprit raisonnable» è forse riservato ai soli filosofi (*ibid.* = AT IV 269)?

4. Settembre-ottobre 1645

Alla questione circa la conoscenza dei beni come premessa per scegliere i migliori sono dedicate le lettere del settembre-ottobre 1645.

Molte le cose che impediscono di «jouer le rôle de philosophe» e fanno dimenticare di pensare a noi stessi («on s'oublie de penser à soi») – lettera del primo settembre – non solo, come pensa Elisabetta, le disgrazie e le malattie, ma anche le *cajoleries* di corte, le grandi prosperità ecc. Ma nessuna è capace di perturbare la ragione impedendo («entièrement ôter») di essere felici («heureux»). Si tratta di capire che vi sono beni («perfections») «qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps» e beni «qui appartiennent à l'esprit seul» e che si è felici quando si scelgono i secondi. Tuttavia l'anima non reprime, disprezza o soffoca i beni del corpo suscitati dalle passioni. È sufficiente che le passioni siano assoggettate alla ragione, giacché «lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès» (*A Elisabetta*, 1° settembre 1645, BLet 519, p. 2078 = AT IV 287). La conclusione è la stessa: essere felici non significa disprezzare (*les perfections*) del corpo («è felice chi, grazie alla ragione, non ha né timori né passioni»: Sen., *De vita beata*, 5, 1), ma addomesticare le passioni le quali sono tanto più utili quanto più tendono all'eccesso (*A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2078 = AT IV 287).

²¹ Già in *Regulae*, I, BOp II 686 (AT X 361) è l'intelletto che «in singulis vitae casibus» mostra alla volontà («voluntati praemonstrat») cosa scegliere («quid sit eligendum»).

Seneca e il *De vita beata* vengono abbandonati²².

Il filosofo non ha risposto alla domanda e la principessa – lettera del 13 settembre – a giusto titolo la reitera e la complica: come si può scegliere il meglio se non si conoscono tutti i beni, ossia se non si possiede una scienza infinita? Come valutare l'appagamento («contentement») se non si conosce il bene (la «perfection») che ne è la causa, ossia se non si conosce il valore di ciascun bene («perfection»)? Su quali «perfections» fare cadere la nostra scelta: quelle che servono a noi o quelle che sono utili agli altri (*Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2080 = AT IV 289)? Non è forse per un tacito sentire, per un senso innato (piuttosto che per una passione) che la ragione sceglie tra i beni del corpo o dell'anima? Un dono di natura che certo non può essere modificato (*ibid.*).

Per poter scegliere, a giudizio di Elisabetta il filosofo deve definire le passioni. Per parte sua, se non sapesse per esperienza che alcune «nous portent aux actions raisonnables», sarebbe propensa a credere che siano perturbazioni dell'anima la cui forza consiste nel “sottomettere”, abbagliandola, la ragione (*ibid.*).

La risposta arriva con la lettera del 15 settembre 1645. Per «discerner» le *perfections* per ben giudicare il meglio sono richieste due cose: la conoscenza della verità, ma limitata alle cose che ci sono utili (solo Dio conosce tutte le cose)²³; e l'abitudine (*habitus*) per far sì che, conosciuta la verità, la si ricordi («qu'on se souvient») e le si dia l'assenso («qu'on acquiesce»; *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082 = AT IV 291)²⁴. Ora, le verità che ci sono utili sono: (1) l'esistenza di un Dio, perfetto, onnipotente, infallibile dal quale tutte le cose dipendono, compreso tutto quel ci accade. Conoscendo la perfezione di Dio, essendo la perfezione oggetto dell'amore, «nous nous trouvons naturellement [...] inclinés à l'aimer», provando gioia nelle nostre afflizioni pensando di fare la sua volontà accettandole (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082 = AT IV 292)²⁵; (2) l'immor-

²² Nel novembre del 1647 Descartes invierà a Cristina di Svezia le lettere scambiate con Elisabetta sul *Souverain Bien* e le *Passions*: cfr. *A Cristina di Svezia*, 20 novembre 1647, BLet 631, pp. 2484-9 (AT V 81-6) e nota n. 3.

²³ Lo ribadirà il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102 = AT IV 307, 308, 305): «Nous n'avons à répondre que de nos pensées; et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir»; «on doit, ce me semble, se contenter [d'une science] médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre [questa del 13 settembre]»; se non fosse perfezione maggiore conoscere, piuttosto che ignorare, potremmo cercare la gioia nel vino o nel tabacco; «il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance».

²⁴ La distinzione tra *habitus* puramente materiali (modi dipendenti dalla configurazione del corpo, come il moto e la figura) e immateriali o spirituali («modi spirituales menti in-existentes») in *A Regius*, fine gennaio 1642, BLet 342, p. 1598 (AT III 503).

²⁵ Cfr. *Passions*, II, art. CXLV, BOp I 2464-6; *A Chanut*, 1° febbraio 1647, BLet 600, pp. 2382-97 (AT IV 600-17).

talità della nostra anima. Questa conoscenza ci porta a distaccarci dalle cose del mondo e a disprezzare tutto ciò che dipende dalla fortuna. Conoscendo che l'anima, in quanto sussistente senza il corpo, è capace di «une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie», non avremo timore della morte e guarderemo con disprezzo fortuna e potere (ivi, p. 2084 = AT IV 292); (3) l'estensione delle opere di Dio e dell'Universo (e qui, il filosofo rinvia alla parte III dei *Principia: Principia philosophiae*, III, artt. I-III, BOp I 1836-9 = AT VIII-I 80-1). Questa conoscenza ci insegna che «tutti questi cieli» non «sono stati fatti per servire la Terra, e la Terra l'uomo» e non «pretendiamo di essere i consiglieri di Dio e di condividere con lui il peso di governare il mondo» (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2084 = AT IV 292)²⁶; (4) il far parte di questa Terra, di questo stato, di questa società, di questa famiglia «cui siamo uniti per dimora, patto e nascita» (*ibid.* = AT IV 293); ciò significa che «bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte»: grande è infatti la soddisfazione interiore che viene dalle buone azioni dirette al bene degli altri ossia ispirate dalla virtù cristiana della carità (*ibid.*)²⁷. Esse si aggiungono ad altre quattro che il filosofo ha già trattato nella lettera del primo settembre (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2086 = AT IV 295)²⁸.

Quanto all'abitudine, essa, come detto, rende stabile («ferme») la conoscenza della verità (cfr. *ibid.* = AT IV 296). In tal senso – commenta il filosofo – hanno ragione a dire “nella Scuola” che le virtù sono abitudini²⁹.

²⁶ Cfr. *Passions*, II, art. LXXX, BOp I 2405 (AT XI 387).

²⁷ Nella lettera del 6 ottobre 1645 Descartes rinvierà a questo passaggio a proposito della questione se coloro che «rapportent tout à eux-mêmes ont plus de raison que ceux qui se tourmentent pour les autres» (BLet 526, p. 2102 = AT IV 308): i primi gioscono solo dei beni che appartengono loro, i secondi gioscono di questi e dei beni comuni. I mali, invece, «selon la Philosophie, le mal n'est rien de réel, mais seulement une privation; et lorsque nous nous attristons, à cause de quelque mal qui arrive [à] nos amis, nous ne participons point pour cela au défaut dans lequel consiste ce mal» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 308; cfr. *Meditationes*, IV, BOp I 760 = AT VII 60-1). Di conseguenza, «quelque tristesse ou quelque peine que nous ayons en telle occasion, elle ne saurait être si grande qu'est la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité. Ainsi on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et se repose» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 309).

²⁸ Le verità sono (1) le passioni rappresentano i beni del corpo come molto più grandi di quel che realmente siano; (2) i beni del corpo (a differenza di quelli dell'anima) sono effimeri; (3) si debbono conoscere i costumi del luogo in cui si vive per sapere fino a che punto adattarsi; (4) sulle cose di comune utilità «afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus», si debbono abbracciare le opinioni che sembrano più verosimili e la lettera nella quale sono state già trattate è *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2078 (AT IV 285-6); cfr. *Discours de la méthode*, III, BOp I 57 (AT VI 29).

²⁹ In Aristotele, *Etica Nicomachea* (II 6, 1106b36-1107a3), *hexis*; in Tommaso, *habitus*, di-

Le domande di Elisabetta – lettera del 30 settembre 1645 – vertono ora sulle questioni “teologiche” sollevate dalle affermazioni del filosofo. La prima domanda riguarda il rapporto tra libertà dell’uomo e prescienza divina: l’esistenza di Dio e dei suoi attributi (prima verità) ci consola quando i mali che ci colpiscono provengono dal corso ordinario della natura e dall’ordine che egli vi ha stabilito, ma non quando provengono dagli altri uomini, il cui arbitrio è “completamente” libero. Solo la fede, aggiunge, ci può convincere «que Dieu prend le soin de régir les volontés, et qu’il a déterminé la fortune de chaque personne avant la création du monde» (*Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092 = AT IV 302); l’immortalità dell’anima (seconda verità) può far desiderare la morte così come disprezzarla se potessimo vivere senza le malattie e le passioni. Ne erano persuasi quanti non conoscendo la legge rivelata («vivaient sans la loi révélée») preferivano una vita «pénible» a una morte «avantageuse» (*ibid.*)³⁰; la grande estensione dell’universo (terza verità) evidenzia l’incompatibilità della “provvidenza particolare”, che è un fondamento della teologia, con l’idea che abbiamo di Dio³¹; far parte di un tutto (quarta verità) di cui dobbiamo cercare il bene pone il problema di un confronto tra cose che non conosciamo allo stesso modo, ossia il nostro merito e quello delle persone con cui viviamo (*ibid.* = AT IV 303-4)³².

sposizione che si aggiunge alle facoltà dell’uomo, l’esito della ripetizione liberamente decisa di un’azione che diventa una sua seconda natura (STH I-II, 49-70). Cfr. *Passions*, I, art. XLIV, L, BOP I 2372, 2380 (AT XI 361-2, 368-9); *Regulae*, I BOP II 684-5 (AT X 359) dove l’*habitus* distingue le arti, che ricercano «aliquem corporis usum habitumque», dalle scienze che consistono «in animi cognitione»; *Meditationes*, IV, BOP I 762-3 (AT VII 62) dove l’«habitus quidam non errandi» consegue da una meditazione «saepius iterata».

³⁰ La risposta in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2106 (AT IV 315): «Il est vrai aussi que la connaissance de l’immortalité de l’âme et des félicités dont elle sera capable étant hors de cette vie, pourrait donner sujet d’en sortir à ceux qui s’y ennuient, s’ils étaient assurés qu’ils jouiraient, par après, de toutes ces félicités; mais aucune raison ne les en assure, et il n’y a que la fausse Philosophie d’Hégésias, dont le livre fut défendu par Ptolémée [Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 34], parce que plusieurs s’étaient tués après l’avoir lu, qui tâche à persuader que cette vie est mauvaise; la vraie enseigne, tout au contraire, que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu’on sache user de la raison».

³¹ La congettura dell’estensione “infinita” dell’Universo (cfr. *Principia philosophiae*, I, art. XXIV e II, art. XXI, BOP I 1728, 1790 = AT VIII-I 14, 52) costituisce, affermerà Cristina di Svezia, «una ferita inferta alla religione cristiana»: cfr. *Chanut a Descartes*, II maggio 1647, BLet 614, p. 2442 (AT X 620).

³² Il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102 = AT IV 308) il filosofo preciserà di averne già trattato il 15 settembre 1645 (BLet 521, p. 2084 = AT IV 293-4). È il tema della generosità: cfr. *Passions*, III, art. CLIII, BOP I 2475-7 (AT XI 445-6); Rodis-Lewis (1987, pp. 43-54); Marion (1988, pp. 51-72); Kambouchner (2008, pp. 193-208).

Descartes – lettera del 6 ottobre 1645 – redige una lettera che può essere suddivisa in tre parti: nella prima ripete sul Sommo Bene e sulla beatitudine quel che ha già detto nelle lettere precedenti alle quali egli stesso rinvia e ripropone il paragone del teatro: l'anima quando assiste alle rappresentazioni di tragedie «généralement [...] se plaît à sentir é mouvoir en soi des passions, de quelle nature qu'elles soient, pourvu qu'elle en demeure maîtresse», mentre «la cause du contentement» che l'anima prova nella caccia, nel gioco della palla e altri simili nonostante la fatica fisica consiste «en ce qu'ils lui font remarquer la force, ou l'adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 309); nella seconda rinvia a una futura, più completa, trattazione delle passioni e riprende gli articoli CXXXIX-CXCVII di *Principia philosophiae* IV dedicati alla formazione delle impressioni nel cervello da disposizioni interne (sensazioni interne) o da oggetti esterni (sensazioni esterne) o da tracce nella memoria di impressioni precedenti o dall'agitazione degli spiriti (fantasticherie), o dalla volontà (immaginazioni; BOP I 2188-221 = AT VIII-I 315-22). Conclude quindi che in linea generale, passioni sono i pensieri che provengono «de quelque particulière agitation des esprits» quando ne sentiamo «les effets comme en l'âme même» o, che è lo stesso, «toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vient d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2104 = AT IV 311, 310)³³.

Affronta, nella terza parte, la questione della causalità di Dio in rapporto alla libertà. A suo giudizio gli argomenti («raisons») che provano l'esistenza di Dio e che egli sia la causa prima e immutabile («première et immuable») di tutti gli effetti che non dipendono dal libero arbitrio, provano anche che lo sia di tutti gli effetti che ne dipendono (ivi, p. 2106 = AT IV 314)³⁴. Dio non sarebbe, infatti, «un être souverainement parfait» se nel mondo potesse accadere qualcosa che «ne vint pas entièrement de lui» (*ibid.*). È, dunque, la filosofia a farci conoscere «qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât». Dio è, quindi, «cause universelle de

³³ La definizione sarà ripresa in *Passions*, I, art. XVII, BOP I 2350 (AT XI 342).

³⁴ Cfr. Tommaso, *Summa theologica*, I, 9, 1: Dio è assolutamente immutabile («Quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem»): cit. da Armogathe (2013, p. 397, n. 2). Elisabetta insisterà (*Da Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2112 = AT IV 323): se Dio è causa immutabile degli effetti che non dipendono dal libero arbitrio, ma anche di quelli che ne dipendono, significa che non ha dato all'uomo il libero arbitrio. Tuttavia, poiché «sentiamo» di avere il libero arbitrio «il me semble qu'il répugne au sens commun de le croire dépendant en ses opérations, comme il l'est dans son être».

tout [...] en même façon [qu'il en est] la cause totale»: nulla può accadere che Dio non voglia (cfr. *ibid.*). Quanto alla fede, essa «nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle» (*ibid.*)³⁵.

Anche l'estensione dell'universo mostra che l'infinità della potenza di Dio (il filosofo rinvia agli artt. I-III della terza parte dei *Principia*: BOp I 1836-9 = AT VIII-1 80-1) si estende a tutte «les plus particulières actions des hommes». Non si deve, dunque, ritenere che quando la teologia «nous oblige à prier Dieu» non pensa che possiamo dare a Dio istruzioni su ciò di cui abbiamo bisogno, o imporgli di cambiare qualcosa nell'ordine stabilito dall'eternità («ce n'est pas afin que nous lui enseignions de quoi c'est que nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impêtrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité»), ma per ottenere ciò che dall'eternità egli ha voluto che noi ottenessimo con le nostre preghiere («mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières»; *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2108 = AT IV 316)³⁶. Del resto – commenta il filosofo – nessun teologo e neanche gli Arminiani («qui semblent être ceux qui défèrent le plus au libre arbitre») pensano a «quelque changement qui arrive en

³⁵ Tommaso, *Summa theologica*, I-II, 62, 1: «Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas [...]. Una quidem proportionata humane naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem [...]. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod suraddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divini. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, quam habent Deum pro obiecto [...]; tum quia a solo Deo nobis infunduntur» («Esistono per l'uomo due tipi di felicità. La prima è proporzionata alla natura umana e l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura. La seconda sorpassa la natura umana e l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio. E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali, di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità, non bastano a indirizzarlo verso di essa. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargiti all'uomo altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale, come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E questi principi si dicono virtù teologali sia perché hanno Dio per oggetto [...]; sia perché sono infusi in noi da Dio soltanto»; cit. da Armogathe (2013, p. 397, n. 3).

³⁶ Cfr. *Monde*, cap. VII, BOp II 269 (AT XI 46-7); *Principi della filosofia*, II, art. XXXVI, BOp I 1807 (AT VIII-1 61-2); *Passions*, II, artt. CXLIV, CXLVI e, legato alla generosità, CLII, CLIV, CLVIII, CLIX, CLX, CLXI, BOp I 2462-4, 2466-8, 2474, 2476, 2480, 2484 (AT XI 436-7, 439-40, 445, 446-7, 449, 450, 453, 454).

ses [di Dio] décrets à l’occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre» (*ibid.* = AT IV 315)³⁷.

È proprio l’ordine che Dio ha dato alle cose e congiungendo gli uomini «d’une étroite société» a far sì che chi rapporta tutto a se stesso senza «aucune charité» per gli altri, «pourvu qu’il usât de prudence», con ciò solo «ne laisserait pas de s’employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir» (*ibid.* = AT IV 316-7)³⁸.

Elisabetta – lettera del 28 ottobre 1645 – chiede chiarimenti circa il modo in cui dall’agitazione degli spiriti si formano tutte le passioni e come quest’agitazione possa corrompere il ragionamento (*Da Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, pp. 2112-3 = AT IV 322)³⁹; ribadisce tutte le sue perplessità circa la possibilità che la prescienza divina possa garantire il libero arbitrio dell’uomo; vede nell’immortalità dell’anima un incentivo ad abbandonare la vita per una condizione migliore (il corpo è, infatti, causa di tutti i dolori della vita); torna al tema della “provvidenza particolare” per stigmatizzare il «moyen si étrange» qual è l’Incarnazione (voluta dall’eternità) per una parte insignificante del creato (il globo descritto in *Principia*) a detrimento di tutto il resto, e questo al solo scopo di ricavarne gloria per sé: «Je vous présentais, en ceci, plutôt l’objection de nos théologiens que la mienne, l’ayant toujours cru chose très impertinente, pour des personnes finies, de juger de la cause finale des actions d’un être infini» (ivi, p. 2112 = AT IV 323-4, corsivo mio).

L’ultima obiezione, non sua, ma dei teologi è una spia. Conviene, infatti, precisare che le domande “teologiche” poste da Elisabetta nella lettera del 30 settembre e in questa del 28 ottobre 1645 non sono anodine e questo è ben chiaro a entrambi i corrispondenti. Il filosofo del resto nella lettera del giugno 1645 (BLet 501, p. 2032 = AT IV 238) aveva accennato ai problemi nelle università nederlandes: «J’ai bien plus de désir d’aller apprendre à La Haye quelles sont les vertus des eaux de Spa, que de connaître ici celles des plantes de mon jardin, et bien plus aussi que je n’ai soin de ce qui se passe à Groningue ou à Utrecht, à mon avantage ou désavantage»⁴⁰

³⁷ Negli stessi termini in *Entretien avec Burman*, BOP II 1284 (AT V 166).

³⁸ Il filosofo ammette tuttavia che «il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination».

³⁹ Descartes (*A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 = AT IV 331-2) precisa che ci sono due tipi di eccessi: quello che modifica la natura della cosa e da buona la rende cattiva impedendo che rimanga soggetta alla ragione; quello che ne aumenta la misura e da buona, la rende migliore.

⁴⁰ Cfr. le *Note introduttive a Uomo-Mondo-Descrizione del corpo umano* (BOP I 197-211), *Epistola a Dinet* (BOP I 1420-5), *Epistola a Voetius* (BOP I 1479-87), *Lettera apologetica* (BOP I 109-13) e le lettere di Descartes a Regius del 5 maggio 1640 (BLet 251, p. 1181 = AT III 60-1) e del 30 maggio 1640 (BLet 254, p. 1191 = AT III 71-2). Cfr. anche Verbeek (1988).

e in quella del 6 ottobre aveva chiamato in causa una discussione ancora accesa tra arminiani e gomaristi.

Non è questa la sede per approfondire queste questioni. Mi limito, dunque, a due soli riferimenti in quanto entrambi insistono sulle ricadute della fisica sulla religione⁴¹.

Il primo riguarda un episodio che avrà luogo presso il Collegium Theologicum et philosophicum di Leida, tra febbraio e marzo del 1647: nel corso di alcune *disputationes* – lo racconta il filosofo in quella sorta di autodifesa che è la lettera indirizzata *Ai Curatori dell'Università di Leida* – il teologo Jacobus Revius (1586-1658) lo accuserà di pelagianesimo in quanto in un passaggio della quarta meditazione aveva affermato che «solo la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio [...] sperimento in me tanto grande da non poter apprendere l'idea di nessuna più grande». La frase era stata interpretata nel senso che la libertà dell'arbitrio è più grande dell'idea di Dio (cfr. *Ai Curatori dell'Università di Leida*, BLet 611, p. 2426 = AT v 4)⁴².

Il secondo, anch'esso collocabile nel 1647, riguarderà le critiche rivolte alla “congettura” dell'infinità dell'Universo da Cristina di Svezia (1626-1689) attraverso Pierre-Hector Chanut (1601-1662), il *Résident* di Francia a corte (cfr. *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, pp. 2442-7 = AT x 620-1)⁴³. Se il mondo è infinitamente esteso – questa l'interpretazione della regina dell'espressione «mundus indefinite extensus» (*Principia philosophiae*, II, art. XXI, BOP I 1790 = AT VIII-1 52)⁴⁴ – deve essere infinita

⁴¹ Sulla fisica esposta (la sua “coerenza”) nei *Principia philosophiae* More interroga Descartes nelle lettere del 1648-49 (cfr. *More a Descartes*, 11 dicembre 1648, BLet 672, p. 2598 = AT v 242; 5 marzo 1649, BLet 684, p. 2646 = AT v 304); *A More*, 5 febbraio 1649, BLet 677, p. 2621 (AT v 274); 15 aprile 1649, BLet 694, pp. 2684, 2682 (AT v 345, 342); cfr. Pecherman (2017).

⁴² Descartes veniva accusato anche di blasfemia per la teoria del «Deus deceptor» (Dio ingannatore) e di ateismo, «duo crimina quam maxima et legibus quam maxime punienda»: *Ai Curatori dell'Università di Leida*, 4 maggio 1647, BLet 611, p. 2432 (AT v 9). Cfr. *Meditationes*, IV, BOP I 756 (AT VII 57-8). Un resoconto dettagliato in *Lettera ai Curatori* di Adriaan Heereboord (1613-1661) in Heereboord (1665). Riferimenti anche in *Note in programma*: cfr. *Nota Introduttiva*, BOP I 2241-7. Le tesi – *De cognitione Dei* e *De Deo ut est ens a se* – discusse tra il 4 febbraio e il 20 marzo 1647 a Leida nel Collegium Theologicum et philosophicum da Jacob Revius, sono state ristampate da Goudriaan (2002, pp. 63-99).

⁴³ Cfr. Kambouchner (2013, pp. 27-47 e nello stesso volume, pp. 89-111, *La distance cartésienne*); Belgioioso (forthcoming), conferenza tenuta il 2 maggio 2019 per il Seminario pluriennale *La filosofia e l'amore nella storia del pensiero* organizzato dal Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson.

⁴⁴ Il 6 giugno il filosofo preciserà: «Pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes»: *A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2469 (AT v 51). Cfr. *Risposte*, I, BOP I 829 (AT VII 113); *Principia philosophiae*, I, art. XXIV, BOP I 1728 (AT VIII-1 14).

«de toutes parts» (*a parte ante* e *a parte post*) anche la sua durata, ossia il mondo deve essere eterno (*Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442 = AT X 620). Descartes negherebbe, dunque, che il mondo è stato creato nel tempo e avrà una fine, che è ciò che insegna la *Sacra Scrittura* e nega al contempo la centralità dell'uomo e con essa l'Incarnazione del Verbo e l'alleanza di Dio con l'uomo (*A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2468 = AT IV 52, 54, 55)⁴⁵.

La parola finale del filosofo sul libero arbitrio – lettera del 3 novembre – ricorda (almeno in parte) quella pronunciata sulla teoria dell'unione: l'indipendenza della volontà è qualcosa che sperimentiamo e sentiamo in noi stessi, ma che non è incompatibile con la dipendenza che tutte le cose hanno rispetto a Dio (*A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 = AT IV 333). Afferma poi che sta riflettendo al «nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature»⁴⁶.

Il 30 novembre del 1645, Elisabetta confida al filosofo che la conversione ("follia") del fratello Edoardo al cattolicesimo «a renversé tout ce que vos leçons semblaient avoir établi» e ha fatto fallire il suo fermo proposito di cercare il *contentement/béatitude* nelle «choses qui dépendent de ma volonté» per diventare («me rendre») «moins sensible à celles qui me viennent d'ailleurs» (*Da Elisabetta a Descartes*, 30 novembre 1645, BLet 530, p. 2120 = AT IV 335). Quell'evento ha «troublé» la salute del corpo e la tranquillità dell'anima molto più di quanto abbiano fatto «tous les malheurs qui me sont encore arrivés» e l'ha indotta a dubitare che nella vita ci siano più beni che mali (*ibid.*). Da qui la richiesta di capire come «en vivant seulement pour soi, en quelque profession qu'il ait» non si «laisserait pas de travailler encore pour autrui» (ivi, pp. 2120-1 = AT IV 337).

Ma rispetto al libero arbitrio, Elisabetta non segue il tracciato che il filosofo aveva cercato di dare alla discussione. Ripugna all'idea che ab-

⁴⁵ La risposta di Descartes è articolata: c'è una durata infinita del mondo «à l'avenir»; i privilegi dell'uomo in *Genesi* (1, 26) sono dovuti dal fatto che lo Spirito Santo parlava agli uomini e delle cose che a lui «se rapportent»; non si può né affermare, né negare che vi siano creature intelligenti nelle stelle o in altri luoghi; siamo parti di un tutto più vasto: lo affermano le Sacre Scritture, che in molti luoghi parlano dell'innumerabile moltitudine degli angeli incomparabilmente più perfetti degli uomini, e gli astronomi. Sugli angeli, cfr. *Colloquio con Burman*, BOP II 1267 (AT V 157); sui privilegi che ogni creatura – il papero, la gru – può rivendicare per sé cfr. Montaigne, *Essais*, II, XII (Garavini, Tourmon, 2012, pp. 971-3); sui «modi loquendi de Deo ad vulgi sensum accomodatos», cfr. *Responsiones*, II, BOP I 869, punto IV (AT VII 142).

⁴⁶ E aggiunge: «je n'ai pas encore assez digéré mes opinions, touchant ce sujet»: *A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 (AT IV 332); cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2086 (AT IV 296).

biamo di Dio – afferma – l'indipendenza dell'arbitrio e la dipendenza dalla sua libertà; la volontà non può essere insieme libera e dipendente dai «décrets de la providence» e il potere divino non può essere insieme infinito e limitato (ivi, p. 2120 = AT IV 336).

5. 1646

La “follia” del fratello riporta la discussione al punto in cui era iniziata, ai “rimedi dell'anima” che il filosofo ancora una volta ripropone alla sua corrispondente. Premette che vi è un bene ideale («l'idée du bien pour servir de règle à nos actions») che può essere paragonato a una «ligne droite, qui est unique entre une infinité de courbes auxquelles on compare les maux» e un bene che consiste in ciò in cui «on peut avoir quelque commodité» e un male che consiste in «ce dont on peut recevoir de l'incommodité» (*A Elisabetta*, gennaio 1646, BLet 537, p. 2136 = AT IV 354, 355)⁴⁷. E conclude che è sufficiente usare bene il libero arbitrio – lettera del gennaio 1646 – per volgere al bene i mali in noi e, in tal modo, impedire ai mali «qui viennent d'ailleurs, tant grands qu'ils puissent être» di “entrare” «en notre âme» come vi “entra” «la tristesse que y excitent les Comédiens, quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes» (ivi, p. 2138 = AT IV 355). E per spiegare il libero arbitrio, ricorre al paragone del re che ha proibito nel suo regno i duelli ma sa che non potrà impedire a due gentiluomini del suo reame di battersi, se si incontreranno⁴⁸. Il re ha dato a ciascuno di loro una missione che li condurrà in un determinato giorno nella città dov'è l'altro: dunque sa con certezza che i due gentiluomini si incontreranno, si batteranno, e contravverranno alle sue disposizioni. Così, in un certo senso si può dire che egli lo vuole; in un altro senso non si può dire che li costringe. La conoscenza anticipata che il re ha non determina in alcun modo quest'atto e la volontà di farli incontrare non ha impedito loro di duellare liberamente come avrebbero fatto se si fossero incontrati per caso. Quel che un re può fare in questo caso particolare, Dio, la cui

⁴⁷ Rispetto all'idea di bene, Descartes aggiunge l'affermazione dei filosofi secondo i quali «bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu». L'argomento è presente più volte nel commento di Tommaso d'Aquino nel *Super librum Dionysii de divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi. La massima, dallo Pseudo-Dionigi è passata in tutta la tradizione scolastica, che Descartes cita qui genericamente. La stessa massima sarà citata da Descartes, con qualche piccola variante, anche in *Ai Curatori dell'Università di Leida*, 4 maggio 1647, B611, p. 2431 (AT V 8). Si veda Gilson (1913a, p. 35); su Gilson cfr. Arbib, Marrone (2015).

⁴⁸ Come ha suggerito Etienne Gilson l'esempio di Descartes è un'applicazione della dottrina che Louis de Molina (1535-1600) aveva proposto nel suo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonulos primae partis D. Thomae articulo* (Gilson, 1913b, pp. 389, 391).

potenza è infinita, può farlo, e fa, in tutte le azioni libere dell'uomo (ivi, p. 2136 = AT IV 353-4). I «théologiens» – conclude il filosofo – «distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses Lois» (*ibid.*).

Mentre, per non fare male agli altri, è sufficiente rispettare «les lois communes de la société» che «tendent toutes à faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal» (ivi, p. 2138 = AT IV 356).

Il 25 aprile 1646, Elisabetta ha tra le mani il "primo schizzo" delle *Passions de l'Âme* (*A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407). Di questo testo, giudica che «la parte fisica non è tanto chiara», perché non spiega come «i diversi movimenti del sangue causano le cinque passioni primitive, giacché esse non si danno mai da sole» (*Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2190 = AT IV 404)⁴⁹.

Da questo momento in poi, l'attenzione dei due corrispondenti sarà concentrata sul testo che Descartes redige per la stampa e sul quale Elisabetta non fa mancare i suoi suggerimenti (ivi, pp. 2190, 2192 = AT IV 404, 405)⁵⁰. È proprio in una lettera del maggio 1646 e in una successiva del primo febbraio 1647 indirizzata a Chanut, che troviamo la chiave (e presumibilmente la trova anche Elisabetta) per comprendere in quale maniera funzionano i "rimedi dell'anima", agendo meccanicamente sulla «machine de notre corps» (cfr. *A Chanut*, 1° febbraio 1647, BLet 600, p. 2386 = AT IV 604-5).

⁴⁹ Il filosofo ammette che le osservazioni di Elisabetta siano pertinenti e si giustifica: «Je n'y ai pas mis [nello schizzo] tous les principes de Physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, parce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit» (*A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407). Questo progetto non sarà portato a buon fine e ancora tre anni dopo, nel 1649, scrivendo a Henry More (1646-1671), che anch'egli lo interroga sull'interazione mente-corpo e sulla formazione delle passioni, Descartes sottolineerà le difficoltà nel disporre dei mezzi necessari per fare tutti gli esperimenti, limitandosi a rinviare alle *Passions de l'Âme* (= *Passions*) ormai prossime a uscire: cfr. *Descartes a More*, 15 aprile 1649, BLet 694, p. 2684 (AT V 344).

⁵⁰ In particolare, Elisabetta insiste sull'impossibilità di conoscere il giusto valore dei beni e dei mali senza possedere una conoscenza infinita («Il faudra, pour cela, parfaitement connaître toutes les choses qui sont au monde»: *Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2192 = AT IV 405) e chiede di conoscere non solo le massime «principales, touchant la vie particulière», ma anche quelle che riguardano la "vita civile". Questo argomento sarà trattato nelle lettere dedicate alla lettura del *Principe* di Machiavelli: *A Elisabetta*, BLet 570, pp. 2280-7; BLet 576, pp. 2308-13 (AT IV 519-24); BLet 578, p. 2316 (AT IV 528-32).

Nella prima missiva Descartes, precisando che si tratta di una indagine ancora *in fieri* sui movimenti del sangue in ciascuna passione, precisa che nella sua indagine si è basato su tre principi⁵¹: (1) il fuoco che è nel cuore deve essere continuamente alimentato o dai succhi che vengono direttamente dallo stomaco o dal sangue di riserva (meno puro) contenuto nel fegato e nella milza (cfr. *A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407); (2) il legame tra anima e corpo è tale che sin dall'inizio della vita i medesimi pensieri “accompagnano” alcuni movimenti (quale che sia la loro causa) e gli stessi pensieri producono gli stessi movimenti nel corpo (ivi, p. 2198 = AT IV 408); (3) la macchina del nostro corpo è 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 dal quale si generano le passioni (*ibid.* = AT IV 409).

Nella seconda missiva, l'argomento viene approfondito: ogni pensiero dell'anima si associa a qualche movimento o ad altre disposizioni del corpo al punto tale che se nel corpo si trovano le medesime disposizioni, esse inducono l'anima al medesimo pensiero; e, reciprocamente, quando il medesimo pensiero ritorna, esso prepara il corpo a ricevere la medesima disposizione (*A Chanut*, 1° febbraio 1647, BLet 600, p. 2387 = AT IV 604). «Quando siamo venuti al mondo», l'anima era talmente attaccata alla materia da non poter ancora attendere ad altro («qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose»; ivi, p. 2386 = AT IV 605)⁵² che a ricevere da essa le diverse impressioni. E le disposizioni del corpo hanno causato nell'anima per prima la passione della gioia (per essere stata “messa” in corpo «bien disposé»); poi quella dell'amore per l'alimento (il sangue) che nutriva il corpo; e infine della tristezza se l'alimento mancava; e dell'odio se l'alimento era nocivo.

I “rimedi dell'anima” – lettera del novembre 1646 – consistono in una azione meccanica dell'anima sul corpo:

Mais, comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables (*A Elisabetta*, novembre 1646, BLet 578, p. 2316 = AT IV 529).

E il filosofo si spinge a credere che la «joie intérieure» abbia una forza segreta che rende propizia la fortuna: «Je ne voudrais pas écrire ceci à des

⁵¹ Una domanda presente in *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2120 (AT IV 322).

⁵² Cfr. *A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2198 (AT IV 409).

personnes qui auraient l’esprit faible, de peur de les induire à quelque superstition; mais, au regard de Votre Altesse, j’ai seulement peur qu’elle se moque de me voir devenir trop crédule». E tuttavia può confermare che in più di un caso, anche nei giochi d’azzardo «les choses que j’ai faites avec un coeur gai, et sans aucune repugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement» se non era triste. Per questo, «j’ose ici exhorter Votre Altesse, puisqu’elle se rencontre en un lieu où les objets présents ne lui donnent que de la satisfaction, qu’il lui plaise aussi contribuer du sien, pour tâcher à se rendre contente; ce qu’elle peut, ce me semble, aisément, en n’arrêtant son esprit qu’aux choses présentes, et ne pensant jamais aux affaires, qu’aux heures où le courrier est prêt de partir» (ivi, pp. 2316-9 = AT IV 528-31).

Ma tutto questo Elisabetta non poteva saperlo quando, il 24 maggio 1645, si era mostrata convinta che le cure dei medici l’avrebbero guarita. Dopo un anno, pur con qualche riserva – lettera del 29 novembre 1646 – la principessa è pronta a «pratiquer vos [di Descartes] leçons au regard de la gaieté», sottraendosi alle «mains des médecins, pour ne pâtir de leur ignorance» (*Elisabetta a Descartes*, 29 novembre 1646, BLet 588, p. 2354 = AT IV 578, 579).

Nota bibliografica

- AGOSTINI S., LEBLANC H. (2015), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, in “Quaderni di Alvearium”, 1 (= Examina Philosophica I): www.cartesius.net.
- ARBIB D., MARRONE F. (éds.) (2015), *Gilson et Descartes à l’occasion du centenaire de “La liberté chez Descartes et la théologie”*, in “Quaderni di Alvearium” (= Examina Philosophica II): www.cartesius.net.
- ARMOGATHE J.-R. (éd.) (2013), *Descartes. Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, Gallimard, Paris.
- ARMOGATHE J.-R., BELGIOIOSO G. (a cura di) (1997), *René Descartes. Passiones animae* [1650], Conteditore, Lecce.
- IID. (ed.) (2005), *C. Clerselier. Lettres de Mr Descartes* [1653-67], Conteditore, Lecce.
- AUCANTE V. (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, PUF, Paris.
- BAILLET A. (1691), *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 voll., rist. *La vie de Monsieur Descartes suivi de Abrégè de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye*, Les Cinquante-Éditions des Malassis, Paris 2012.
- BELGIOIOSO G. (ed.) (2009a), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano (1^a ed. 2005).
- EAD. (ed.) (2009b), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano.
- EAD. (ed.) (2009c), *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano.
- EAD. (2015), *Le Débat sur l’union dans les lettres De René Descartes: Un Esquisse*, in “Educação e Filosofia”, 29 (n. especial), pp. 17-84.

- EAD. (forthcoming), *La "belle dissertation sur l'amour" di René Descartes*, in *La filosofia e l'amore nella storia del pensiero*, Atti del Seminario pluriennale organizzato dal Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson, Trauben, Torino.
- BIGOTTI F. (2019), *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)*, Brepols, Turnhout.
- CARABIN D. (2004), *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Honoré Champion, Paris.
- CARRAUD V., OLIVO G. (éds.) (2013), *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, PUF, Paris.
- D'ANGERS J.-E. (1964), *Le renouveau du stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, in *Actes du VI^e Congrès de l'Association Guillaume-Budé*, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (éd.) (1976), *Recherches sur le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Olms Verlag, Hildesheim.
- DE MOLINA L. (1588), *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, 4 voll., Antonium Riberium, Lisbona.
- DE WAARD C. (éd.) (1939-53), *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, 4 voll., Nijhoff, La Haye.
- GARAVINI F., TOURNON A. (a cura di) (2012), *Michel de Montaigne. Saggi*, Bompiani, Milano.
- GILSON E. (1913a), *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin (2^a ed. 1979).
- ID. (1913b), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris (4^a ed. 1987).
- GOUDRIAAN A. (ed.) (2002), *J. Revisus. A Theological Examination of Cartesian Philosophy*, E. J. Brill, Leiden.
- HEEREBOORD A. (1655), *Meletemata Philosophica*, apud Iohannem Ravestenum, Amstelodami.
- MESCHINI, F. (2019), *Descartes su vita, morte e malattia*, in "Alvearium", 12: www.cartesius.net.
- MOREAU P.-F. (éd.) (1994), *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Albin Michel, Paris.
- KAMBOUCHNER D. (2008), *Descartes et Charron: Prud'homie, générosité, charité*, in "Corpus", 55, pp. 193-208.
- ID. (2010), *Avant-propos et supplément bibliographique à Descartes*, in G. Rodis-Lewis (2010), pp. 7-16 e 271-80.
- ID. (2013), *René Descartes. Lettres sur l'amour*, Éditions mille et une nuits, Paris.
- KOLESNIK D., PELLEGRIN M. F. (éds.) (2014), *Elisabeth de Bohème face à Descartes: deux philosophes?*, Vrin, Paris.
- MARION J.-L. (1988), *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, in "Les Études Philosophiques", 1, pp. 51-72.
- PECHERMAN M. (2017), *À la recherche d'une philosophie naturelle cohérente: Henry More lecteur des Principia Philosophiae*, in "Les Études Philosophiques", 4, pp. 475-516.
- RAMOND CH. (2007), *Dictionnaire Spinoza*, Ellipses, Paris.
- RODIS-LEWIS G. (1957), *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes*, in *Descartes: Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, Paris.

- ID. (1971), *L'Œuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris.
- ID. (1987), *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, in "Les Études Philosophiques", 1987, 1, pp. 43-54; repr. in Rodis-Lewis (1997), pp. 191-202.
- ID. (1997), *Le Développement de la pensée de Descartes*, Vrin, Paris.
- ID. (éd) (2010), *Descartes. Les Passions de l'âme*, nouvelle présentation, Vrin, Paris.
- SHAPIRO L. (2007), *Introduction (Natural Philosophy and Medicine)*, in Ead., *The Correspondence between Elisabeth, Princess of Bohemia and Descartes*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 25-30.
- MME TANNERY *et al.* (eds.) (1932-88), *Marin Mersenne. Correspondance*, 17 voll., Beauchesne-PUF-CNRS, Paris.
- VEGETTI M. (a cura di) (1976), *Opere di Ippocrate*, UTET, Torino.
- VERBEEK T. (éd.) (1988), *La Querelle d'Utrecht. René Descartes et Martin Schoock*, Les Impressions Nouvelles, Paris.

La filosofía intercultural como filosofía para una mejor convivencia humana

por *Raúl Fornet-Betancourt**

Abstract

In the first part of this article, the concept of intercultural philosophy is clarified in a summary way, as a philosophy that, aware of its historical responsibility, takes charge of the fact that good social and cultural coexistence represents today one of the most urgent challenges for contemporary societies in our globalized world. Consequently, the second part of this article focuses on the presentation of some perspectives that delineate how intercultural philosophy might contribute to a better human coexistence, highlighting the importance of an *affective change*.

Keywords: Intercultural Philosophy, Society, Human Being, Conviviality, Living Together.

1. Observaciones introductorias

Hace ya algún tiempo se preguntaba el famoso sociólogo francés Alain Touraine si, dadas las grandes diferencias culturales que separan la humanidad, seríamos capaces de vivir juntos (Touraine, 1997).

Esta inquietante cuestión es hoy todavía más actual que cuando la planteaba Alain Touraine a finales de los años noventa del pasado siglo XX, porque los procesos actuales del llamado mundo globalizado parecen que contribuyen no a mejorar sino más bien a empeorar la convivencia humana, entendiéndolo por “convivencia humana” no el simple hecho de “estar juntos”, es decir, de una coexistencia en la que se comparte un espacio social sin verdadera interacción entre sus habitantes, sino más

* Universität Bremen/RWTH Aachen; raul.fornet@kt.rwth-aachen.de.

bien la práctica comunicativa entre diferentes grupos que da a ese fáctico “estar juntos” en el marco de una misma sociedad justo la calidad del “convivir”.

De esta cuestión se hace eco la filosofía intercultural precisamente en el sentido insinuado del desafío de contribuir a que en las sociedades del llamado mundo globalizado se pase, para decirlo en una fórmula sintética, de la “coexistencia” a la “convivencia” o “convivialidad”.

Pero antes de pasar a explicar cómo puede la filosofía, y en concreto la filosofía intercultural, contribuir a dicha tarea, se permitirá que diga unas palabras sobre los supuestos que están detrás de esa convicción que se expresa en el título de este trabajo, a saber, la convicción de que la filosofía intercultural puede y debe contribuir a mejorar la convivencia humana en el mundo de hoy. Dicho en otros términos, suponemos con el título de este trabajo que la filosofía, lejos de huir del horror del mundo y refugiarse en la famosa “torre de marfil”, debe plantear cara a ese horror del mundo que se nos presenta en la mala manera en que convivimos, para mostrar que no es un destino inexorable sino una realidad histórica que puede ser trasformada. Pero expliquemos con más detalle lo que suponemos:

Suponemos, en primer lugar, evidentemente, que como humanidad convivimos. Este supuesto se hace evidente si atendemos, por poner ahora un solo ejemplo concreto y actual, a lo que se suele llamar hoy “crisis migratoria” – un “término técnico” que esconde en realidad la poca voluntad para favorecer políticas de acogida hospitalaria frente a los migrantes. Bien, este hecho, nos parece, es suficiente para ilustrar, como decía, que convivimos mal, que habitamos un mundo que se dice global, pero que es en realidad un mundo que, más que universalizar el bien común, lo que hace es globalizar estructuras de funcionamiento y hábitos de vida que difunden el “mal común”, para decirlo con la drástica y dura expresión en la que el filósofo de la liberación Ignacio Ellacuría (asesinado en 1989 por los militares en El Salvador) condensaba su diagnóstico de la mala convivencia que caracteriza destructivamente a la humanidad actual (Ellacuría, 2001, pp. 447-50).

Por otra parte suponemos, en segundo lugar, tal como adelantaba en líneas anteriores, que se trata también de la tarea de la filosofía. Es decir que la filosofía, en tanto que filosofía, puede contribuir al proceso de mejoramiento de la convivencia humana en el mundo actual. Suponemos, pues, que la filosofía no se resigna, que resiste el sentimiento de frustración de la impotencia del pensamiento y de la razón ante el “espectáculo” de la irracionalidad y del cinismo, y toma partido contra ese curso real del mundo intentando revertir su inhumana y autodestructiva dirección.

Tenemos, por tanto, dicho en otros términos, confianza en la buena fuerza que puede y debe desplegar la reflexión filosófica en el mundo y en el ser humano.

¿Por qué?

Porque la filosofía a la que aquí nos referimos no se define por la pertenencia a alguna escuela o la defensa de algún sistema sino que se determina ante todo, y fundamentalmente, por la fidelidad a la búsqueda de un conocimiento que realice la “relación tierna” (cf. Heidegger, 1981, pp. 155 y sgs.) que se anuncia como compromiso en su nombre griego de “filo-sofía” y que constituye el verdadero fondo de su característica búsqueda en el tiempo, esto es, el alma de su recorrido histórico como siempre renovada declaración de amor a la sabiduría como compañera de la humanidad en su lucha por lo mejor de sí misma. Ser fiel a esta historia de la “pasión” por la sabiduría significa para la filosofía, dicho más concretamente, fidelidad a una memoria de veracidad y de bondad que la “ob-liga” a dar un presente a la historia que la identifica, y ello en las condiciones dadas en cada tiempo. Por eso, en nuestro tiempo y de cara al tema que nos ocupa en este estudio, esa fidelidad quiere decir “obligación” de contextualizar y continuar la historia de la “relación tierna” a que nos hemos referido, comprometiéndose en el empeño de que la convivencia humana se defina por relaciones que generen verdad y bien común, es decir, bondad.

Para subrayar la importancia de este momento en el segundo supuesto de nuestra contribución, nos permitimos añadir que, a nuestro modo de ver, la conciencia de esa memoria de amor a la verdad y a la bondad es la que alimenta la sensibilidad de la filosofía para sentir “compasivamente” como un mal que nos destruye en nuestra propia sustancia humana todo el horror de una época adversa que agudiza la fractura, el desgarramiento y la escisión del género humano, produciendo seres humanos carentes del *sentido de humanidad* en un mundo flagelado por la violencia absurda de prácticas de regateo de la vida del otro¹.

Y tampoco debemos silenciar que, para los que hacemos filosofía, eso conlleva el compromiso de preguntarse en forma autocrítica si la filosofía que hoy hacemos es o no guardiana de esa memoria milenaria.

¿Tenemos nosotros los que hacemos filosofía, los llamados “filósofos” y “filósofas”, conciencia de esa memoria o somos ya parte de la comparsa

¹ Sobre la adversidad de nuestra época ver las reflexiones expuestas en el capítulo *La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis* en mi libro (Fornet-Betancourt, 2016, pp. 11-24); así como el capítulo *Meditación intercultural sobre la adversidad de la época* en mi libro (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 125-40), y la bibliografía ofrecida en ambos.

del «gran teatro del mundo»?² ¿Sentimos la memoria de la filosofía como herencia de un fondo ético que despierta en nosotros la “necesidad” de comprometernos con la tarea de reparar esa escisión del género humano que significa la mala convivencia o fomentamos con nuestros hábitos y vanidades la mala convivencia?

Este cuestionamiento autocrítico es, a nuestro modo de ver, de una importancia decisiva. Pues de la respuesta que demos a esas preguntas no solamente depende el sentido y el rumbo de nuestra reflexión filosófica sino también la posibilidad misma del comienzo de la filosofía como parte de nuestra vida.

Quiero decir con ello que la filosofía, tal como se entiende aquí, no nace de la erudición ni se realiza como disputa de ideas. La filosofía nace más bien de la experiencia de que en el mundo histórico se ha quebrado la “relación tierna” que debe abrazar todos los seres o, si se prefiere la metáfora de Octavio Paz al término de Hölderlin, a la experiencia del «cántaro roto» (Paz, 1979, pp. 255-9). Sin olvidar, si se prefiere un “filósofo reconocido” como tal mundialmente, que también Hegel partía de que la *necesidad* de la filosofía brota cuando se siente que está ausente de la vida humana la fuerza que la unifica y reconcilia. Su afirmación dice: «La escisión es la fuente de *la necesidad de la filosofía* [...]. Cuando la fuerza de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las contradicciones han perdido su relación viva y su acción recíproca y se hacen independientes, es entonces cuando surge la necesidad de la filosofía» (Hegel, 1970, pp. 20-2)³.

De esa experiencia de las contradicciones que amenazan con destrozarnos las posibilidades de armonía y equilibrio en un mundo diverso, de las heridas y humillaciones provocadas por la arrogancia y prepotencia de una civilización hegemónica que sustituye el trato tierno por el trato mercantil y militar con el mundo, cerrando con ello el horizonte del diálogo para la convivencia humana hoy, de esa experiencia nace en nuestros días, la filosofía; y nace de ella no como una forma específica de entretenimiento para profesionales del saber sino como una *necesidad* del mundo y de la humanidad. Ese «cántaro roto», que son nuestras sociedades y nuestro mundo en general, es el que *necesita* de la filosofía, es decir, es la realidad herida la que *necesita* de la memoria de veracidad y de bondad, de la

² Para emplear la gran metáfora del clásico español Calderón de la Barca.

³ Cursivas en el original alemán: «Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* [...]. Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie».

acción balsámica de la reflexión filosófica⁴, para recomponer la integridad de lo roto.

Mencionemos, por último, un tercer supuesto que está también en el trasfondo de las reflexiones que expondré en el punto siguiente. Se trata de la convicción de que la interculturalidad es el método para reconocer en toda su diversidad la memoria balsámica de la humanidad. Y en este sentido suponemos aquí que una filosofía intercultural es aquella que ve la humanidad desde esa memoria y trabaja porque se haga realidad en el mundo escindido de hoy.

2. Reflexiones para una mejor convivencia humana desde la perspectiva de la filosofía intercultural

Teniendo en cuenta por tanto el trasfondo de los supuestos mencionados antes, resumiremos a continuación nuestras reflexiones en los puntos siguientes:

2.1. Cuando en el presente contexto hablamos de convivencia humana no acentuamos su dimensión política ni jurídica, es decir, no ponemos en el foco de nuestra atención el marco formal de las leyes que reglamentan la coexistencia social entre grupos o comunidades de diferente procedencia cultural o religiosa, porque queremos referirnos con ello, fundamentalmente, a las relaciones entre formas de vida respaldadas por los universos culturales en los que los seres humanos intentan lograr la realización de su humanidad. Por eso entendemos además que el intento de mejorar la convivencia humana debe hacerse cargo ante todo de la cuestión de la *calidad* humana de las relaciones entre biografías y/o entre culturas en el diario de la vida. Mejorar la convivencia humana no es, pues, mejorar teorías o modelos sobre la misma. El desafío del mejoramiento radica más bien, en el intento de mejorar las relaciones concretas en el nivel de los encuentros directos “en la calle”.

2.2. Para mejorar la convivencia humana, sea ya en un nivel personal de biografías o en un plano colectivo como interacción entre culturas, hay que pasar, por tanto, por las vidas y tradiciones de los que fácticamente comparten ya un lugar de vida, intentando hacer de ese “espacio social compartido” justamente un “mundo de vida” comunitario. Y la razón de ello radica, si no nos equivocamos en esta apreciación, en que la

⁴ La expresión «acción balsámica de la reflexión filosófica» se inspira en la idea de José Martí de la «solución balsámica del amor». Ver, por ejemplo, José Martí (1975a; 1975b). O sea que José Martí podría ser otro de los ejemplos que se pueden aducir para documentar la idea de que la necesidad de la filosofía brota en el fondo de ese sentir con dolor la escisión de la unidad del género humano.

convivencia humana, sea buena o mala, es una confluencia de situaciones culturales o, si se prefiere, una convergencia de vidas situadas desde sus diferencias o memorias culturales. La vida humana se abre a la vida por medio de una cultura, y en este sentido las experiencias de vida son siempre inseparables de una experiencia de situación cultural.

2.3. La indicación anterior es central para comprender el significado profundo que late en la convivencia y, con ello, para entender también lo que realmente fracasa o se malogra cuando la convivencia humana es mala, es decir, cuando no merece en realidad tal nombre porque, dicho con una expresión del lenguaje popular, “nos llevamos mal”, y en este caso merece a lo sumo la calificación de coexistencia, como ya decíamos en las consideraciones introductorias. Nos referimos a lo siguiente: la idea de la experiencia de la vida como experiencia inseparable de una situación cultural nos lleva a reconocer que la experiencia de vivir, aunque se revele como personal e incluso individual, es una experiencia que nadie puede llamar suya propia en un sentido excluyente, porque sobrepasa siempre los límites de la porción de vida que cada uno siente como individual. En otras palabras: porque es una experiencia que apunta a condiciones que están “fuera” de lo que cada uno de nosotros puede llamar o identificar como *su* vida individual. La experiencia de vivir es de esta manera, como certeramente ha visto en la tradición filosófica española don José Ortega y Gasset, una experiencia de *participación* en la vida; una experiencia de que se está en o de que se nace a su presencia en presencia y por la presencia de otros. O sea que, en el fondo, para los seres humanos, no hay experiencia de vida si no es en la forma de una original con-vivencia. Vivir es, pues, con-vivir (cf. Ortega y Gasset, 1983, pp. 117 y sgs.). La vida de cada uno se teje desde esa con-vivencia fundamental. Y es esta fundamentalidad *prepolítica* de la convivencia como condición de la posibilidad real de toda vida personal justo lo que constituye su sentido pro-fundo. Este sentido profundo, que podemos llamar ontológico, es además el horizonte a cuya luz resulta comprensible que una mala convivencia, esto es, una falla en el orden o en las formas de la convivencia no sea simplemente una falla política, una situación que hace manifiestas únicamente carencias de civismo o urbanidad, sino que es una situación que afecta a la vida en su sustancia misma. La mala convivencia genera vida *vitalmente* dañada. No es, por tanto, sólo un daño en los ordenes social, político y cultural. Es también, y fundamentalmente, un daño antropológico en la condición humana como tal.

2.4. De ahí que, como se insinuaba ya en el primer punto, las acciones para el mejoramiento de la convivencia humana deben ser concebidas como acciones *radicales* que apunten más lejos que aquellas con las que reclamamos el reajuste del “contrato social” en las sociedades

multiculturales del llamado mundo globalizado. Es decir deben ser acciones que luchen por una revolución en nuestra relación con la vida para poner en primer plano el sentimiento del común “tejido vital” que nos funda como “comunidad de iguales” antes de que nos reconozcamos contractualmente como comunidad de diferentes. Pero debe quedar claro que con esta propuesta de radicalidad para las acciones que mejoren la convivencia no se trata de subestimar las acciones políticas o sociales. Se trata más bien de indicar que esas acciones en favor de un “contrato social” más justo entre los diferentes alcanzarán sólo su verdadera finalidad – que es la comunicación humana y personal entre los diferentes – cuando se las enmarque en un horizonte de acción que haga visible la prioridad del insubstituible e irreductible “tejido vital” que, como lazo de participativa unión en la vida, debe cuidar toda política que quiera promover realmente una buena convivencia.

2.5. Una consecuencia directa de la idea anterior es la recomendación de complementar críticamente las teorías del reconocimiento que, desde diferentes perspectivas, ha desarrollado la filosofía política contemporánea de cara a poner sobre bases más justas la convivencia de la diversidad cultural y religiosa en nuestras sociedades actuales. Estas teorías del reconocimiento del otro en su diferencia son, sin duda alguna, una gran aportación a la solución de muchos de los problemas que plantea la convivencia de la diversidad en el mundo de hoy. Pero hay que decir al mismo tiempo que son insuficientes y que deben ser transformadas interculturalmente, sobre todo en lo que concierne a la concepción antropológica de fondo, liberal e individualista, que suponen⁵.

Nuestro argumento para defender la necesidad de esta revisión crítica, resumido muy brevemente, quiere hacer valer lo siguiente:

Si el problema del desconocimiento del otro es, en lo fundamental, una consecuencia de la lógica de una antropología que rompe el “nexo vital”, que rompe la originaria “comunidad de la vida”, una teoría que pretenda mejorar la convivencia humana desde la raíz tiene entonces que empezar por invertir la lógica de la antropología individualista, de la competencia y del conflicto (antropología que podemos llamar sumariamente “burguesa”), para repensar el reconocimiento desde el sentir común del “nexo vital”. Lo que significa precisamente la inversión de la cuestión o el pasar del paradigma conflictivo del reclamo de reconocimiento al paradigma de la agradecida aceptación del otro. Pues con este cambio

⁵ Ver sobre este punto la visión y la bibliografía presentada en mi trabajo *¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión?*, en mi libro (Fornet-Betancourt, 2014, pp. 47-60).

de lógica se recupera la “naturalidad” del sentir que lo primero que se le debe al otro es el *agradecimiento* por hacer posible la vida humana con su participación en ella.

2.6. Abundando en esta perspectiva hay que señalar también que el mejoramiento de la convivencia humana en el mundo de hoy requiere, como consecuencia directa de la inversión de la lógica de la antropología individualista, la recuperación intercultural de la experiencia de culturas que saben y transmiten todavía por sus memorias de humanidad la idea de que la afirmación de las diferencias y el reclamo consiguiente de su reconocimiento son momentos segundos, ya que lo primero es anterior a todo contrato social, a saber, la *acogida deferente* del otro en el “nexo vital”. Dicho en síntesis: antes que el reconocimiento contractual de los derechos de su diferencia y de la consiguiente presencia como *ciudadano* en la esfera pública de las sociedades en las que se le recibe, lo primero que debemos al otro es la deferencia de su aceptación sin reservas como *convivente*. Lo que quiere decir que el reconocimiento legal del otro es, en última instancia, una consecuencia del original reconocimiento vital, justo en tanto que aquel sin el cual no hay “cita” con la vida.

2.7. Por último conviene precisar, para evitar un posible malentendido, que el término de “deferencia” no denomina aquí ninguna forma de cortesía. Nombra una disposición del corazón humano, su cordialidad. O sea que denomina la disposición por la que la convivencia va perdiendo la ambivalencia que la caracteriza en tanto que realidad de fáctica coexistencia, para transformarse en calidad de vida o, si se prefiere, para trasmutarse cualitativamente en convivialidad⁶, esto es, para convertirse en celebración compartida del primer bien común que tiene el género humano: la vida. En este nivel donde, insistamos en ello, la convivencia humana no es simplemente el coexistente vivir juntos sino la mutualidad participativa, la calidad de la vida hace visible y reconocible la unión en la diversidad porque en las identidades de la vida, sean personales o colectivas, se refleja la signatura de la comunidad que, justo en tanto que diferencias *con-viventes*, las habita y por la cual ninguna diferencia puede decir «soy» sin confesar en esa misma afirmación la presencia del otro como aquel otro que desde siempre está ya participando en su vida.

3. Observación final

Por las consideraciones expuestas en el apartado anterior se puede ver que para la filosofía, y especialmente para la filosofía intercultural, la tarea

⁶ Ver sobre esto las actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en Raúl Fornet-Betancourt (2011).

de mejorar la convivencia humana, implica el desafío antropológico de promover una transformación radical de la afectividad humana.

Los momentos enumerados en el apartado anterior dejan ver, en efecto, que el mejoramiento de la convivencia humana no es un asunto que requiere solamente un cambio cognitivo o de mentalidades, esto es, un cambio en la manera cómo entendemos al otro.

Es también, y acaso fundamentalmente, el desafío de un *cambio afectivo*, ya que sin una valoración y apreciación de *benevolencia* del otro, sin una afirmación del “querer bien” al otro, no se mejorará la convivencia humana en el sentido propuesto de transformarla en el lugar donde debe acontecer la real y plena humanización de los seres humanos.

Son los buenos afectos los que decidirán, en definitiva, si recuperamos como humanidad la fuerza de la reconciliación a la que antes nos hemos referido y relanzamos el curso de la historia por el camino hacia una nueva humanización; hacia una humanización que llamamos nueva porque nace como resultado de un paciente proceso de escucha del otro y de solidaridad con él en nuestros correspondientes mundos de vida⁷.

Por eso queremos concluir este breve trabajo con estas preguntas:

¿Cómo sentimos nosotros como época y como personas la escisión de la convivencia de la humanidad?

¿Nos sentimos mal cuando constatamos, por ejemplo en el trato a los migrantes o refugiados, la ausencia del reconocimiento debido al otro como semejante?

¿Podemos esperar, mejor dicho, deseamos cómo época y como personas activar una política de la convivencia que, por más allá de lo que se debe al otro por ley como ciudadano, promueva el *encorazonamiento* de la alteridad del otro como una dimensión que necesitamos para nacer juntos a una nueva universalidad humana, a saber, a la universalidad que se entiende y vive en cada ser humano como camino para restituir la integralidad de la vida humana?

Nota bibliográfica

ELLACURÍA I. (2001), *El mal común y los derechos humanos*, en Id., *Escritos Filosóficos*, vol. III, UCA Editores, San Salvador, pp. 447-50.

FORNET-BETANCOURT R. (Hrsg.) (2011), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung/ Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An intercultural Approximation/La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Verlag Mainz, Aachen.

⁷ Ver sobre esta tarea los planteamientos expuestos en mi libro (Fornet-Betancourt, 2020).

- ID. (2014), *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Verlag Mainz, Aachen.
- ID. (2016), *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz, Aachen.
- ID. (2020), *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
- HEGEL G. W. F. (1970), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, en Id., *Werke in zwanzig Bänden*, t. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M.
- HEIDEGGER M. (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en *Gesamtausgabe*, t. IV, Klostermann, Frankfurt.
- MARTÍ J. (1975a), *Discurso en el Liceo Cubano, Tampa*, en Id., *Obras Completas*, t. IV, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 267-79.
- ID. (1975b), *La procesión moderna*, en Id., *Obras Completas*, t. X, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 75-89.
- ORTEGA Y GASSET J. (1983), *La rebelión de las masas*, en Id., *Obras Completas*, t. IV, Alianza editorial, Madrid.
- PAZ O. (1979), *El cántaro roto*, en Id., *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona.
- TOURAINÉ A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris.

Care for the self, care for the world
from neurophysiology to the Biosphere.
Notes on the coronavirus, fear,
and the environment*
by *Michael Chase***

To my students at the Universidad Panamericana, Mexico City
me siento tranquilo, que el porvenir está en sus manos.

Abstract

Taking the impact of the current COVID-19 pandemic as an example, I investigate some aspects of care of the self and care for the world. Care of the self is considered with regard to the self-knowledge that can be gained by the neurophysiological study of fear, with particular reference to the role of the amygdala and the hormone oxytocin. Care for the world is studied, with reference to the thought of Hans Jonas and the Gaia hypothesis, in the form of a highly speculative suggestion that the COVID-19 pandemic may, in some sense, be envisaged as the result of humankind's lack of proper care for the biosphere. Some parallels are drawn with Pierre Hadot's interpretation of ancient philosophy.

Keywords: Hans Jonas, Gaia hypothesis, Pierre Hadot, Neurophysiology, COVID-19 Pandemic.

* For invaluable research assistance, I wish to thank the members and staff of the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin; of the Department of Philosophy of the Universidad Panamericana, Mexico City; and of the Department of Greek and Roman Studies, University of Victoria, Canada. Special thanks to Dr. Isabel Leal (Pacific Forestry Centre, Victoria, Canada) for consultation on scientific matters, and to the members of the Tertulia for stimulating discussions. All translations from the Italian and the German are my own.

** CNRS Centre Jean Pépin/UMR 8230, Villejuif-Paris, France; Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, Germany; Department of Philosophy, Universidad Panamericana, Mexico City; Department of Greek and Roman Studies, University of Victoria, B. C., Canada; goya@vjf.cnrs.fr.

1. Introduction: Care of the self, care for the world

What does it mean to care for oneself and for the world? Let us begin by separating the two. In the West, care of the self appears on the stage with Socrates' repeated admonition to his fellow citizens that they care for themselves (*epimelein heautou*; Plat., *Apol.*, 30b). As Guido Cusinato (2017, p. 41) has pointed out, such care

consists [...] in giving the right nutrition and the correct exercise to all one's faculties [...] so that they may reach a harmony among each other and make the soul "as good as possible".

Yet such care devoted to the self, in which, according to the *Alcibiades*, we are to distinguish what we *have* – wealth, physical beauty, social standing, etc. – from what we *are*, devoting our attention exclusively to the latter, is not intended as a mere narcissistic navel-gazing. Instead, as Cusinato continues, the process recommended by Plato's Socrates takes place

in the sense of a *paideia* of self-transcendence that is carried out by following the virtue of self-control (*sophrosyne*), and urges us to "transcend ourselves", in the sense of ensuring that the better part of oneself prevails (Plat., *Resp.*, 431a).

Indeed, as Pierre Hadot has emphasized throughout his work, for an important trend of Greek thought, philosophical or spiritual progress, while it began with care for the self in the sense of coming to know oneself, was only the beginning. As in some techniques of meditation, this intense, voluntary, concentrative introspection was to be followed by an expansive phase of open, expansive contemplation of the world, the goal of which was to achieve what Hadot called "cosmic consciousness", that raises us above the petty concerns of our individualistic lives, and makes us aware that we are parts of the All (Chase, 2013, p. 264). By "Cosmic consciousness", Hadot means «the awareness of being a part of the cosmos; the expansion of the ego into the infinity of universal nature» (Hadot, 1995, p. 266). In ancient Stoic thought, it was held to be a characteristic of the Sage, consisting in «the feeling of belonging to a whole which goes beyond the limits of [...] individuality», and was the result of «a spiritual exercise that consisted in becoming aware of the place of one's individual existence within the great current of the cosmos and the perspective of the whole» (Hadot, 1995, p. 273). It means, then, overcoming the erroneous sense of isolation most of us feel in our day-to-day lives. We tend to think that the world revolves around us, in our individuality, and to evaluate persons and events as a function of what we perceive as advantageous or deleterious to this isolated self. For Hadot, however, this identification of

our self with our perceived, short-term interests is in fact erroneous. We are not, in fact, isolated, but integral parts of the cosmic Whole, and this realization is the prerequisite for the transformative work of philosophy, the ultimate goal of which is enable us to live lives that are less anxiety-ridden, more free, more intense and more authentic.

The realization of our inseparable belonging to a larger Whole must carry with it a re-orientation, not only of our attention, but also of our responsibilities. Whereas, as Cusinato points out, ethics begins with care for the self and expands to care for other human beings, the notion of cosmic consciousness, consisting as it does in the realization of our kinship, and ultimate consubstantiality, with the world, implies that our ethical concerns, too, should be expanded to include the interests of the entire biosphere¹. True care of the self, from this perspective, entails care of the world.

In what follows, we shall use the case-study of the current COVID-19 pandemic to investigate both the microcosmic and the macrocosmic aspects of care. On the microcosmic level, we shall study care of the self as exemplified by the self-knowledge that can be promoted by the neurophysiological study of fear; while on the macrocosmic level, we will deal with care of the world, in the form of a highly speculative hypothesis that the COVID-19 pandemic may, in some sense, be envisaged as the result of humankind's lack of care for the biosphere.

2. The coronavirus and the environment

We are in the midst of the greatest health crisis the world has undergone in recent memory – the COVID-19 pandemic. Almost no one has been exempt from the impact it has had on our lives. For the moment, we all have to come to terms with the fear and uncertainty caused by this radically new, strange, and worrisome situation (cf. Heyd, 2020, p. 2)².

¹ To my knowledge, Hadot does not formulate this consequence of his views in precisely these terms. Yet his love of nature was intense and lifelong, and his concern over the results of what he saw as the prevalence of mankind's exploitative, "Promethean" attitude to nature, in which it is viewed as the source of riches that are to be wrested from it, violently if need be, over an "Orphic" approach, in which human beings observe natural phenomena with an attitude of disinterested respect, in the hopes of learning something from it, is the main theme of his *Veil of Isis* (2006), among other works.

² I consider the present study to be complementary to Heyd's: while this author focuses on structural *parallels* between human-generated climate change and the COVID-19 pandemic, I hasard to suggest an – avowedly highly speculative – *causal* relation between the two.

Despite the fact that it seems to have been raging for an eternity, it is still too early to discern the ultimate causes and long-term effects of the pandemic. Yet its radical novelty – the fact that none of us have ever experienced a global health crisis quite so severe and dramatic in our lifetimes – perhaps authorizes us to engage in some speculation, however unorthodox and implausible it may seem to some.

The toll of the pandemic in terms of human death, sickness, and economic suffering caused by the pandemic has, of course, been atrocious (Heyd, 2020, pp. 2 ff.). Yet during the first months of the pandemic, at least, it seems hard to deny that from an ecological perspective its effects were not exclusively negative. Owing to the shutdown of the economy, various types of pollution, particularly emissions of greenhouse gases (GHG), were reduced³. According to Roberto Cazzola Gatti (writing in April 2020):

In the last months of the virus outbreak, China has reduced its greenhouse gas (GHG) emissions by about 25%, which means more than 200 million tons of carbon dioxide compared with emissions levels in 2019. Nitrogen dioxide and small-particle air pollution [...] decreased about 40% [...]. Airplane traffic has significantly dropped worldwide and, because it accounts for about 3-5% of total GHG emissions, this change could have a major impact on the atmosphere. Similarly, forecasts for oil demand in 2020 have been lowered by energy agencies (Cazzola Gatti, 2020).

More recent studies large back up Cazzola Gatti's findings. Any doubts on the subject seem to have been rendered largely obsolete by the authoritative recent study by Liu *et al.* (2020), which has concluded that during the first six months of the pandemic, coal-fired power utilization, and global travel, especially by air, declined precipitously worldwide, leading to a overall 8.8% global decrease in global emissions of CO₂, or 1551 megatons, a decrease «larger than during previous economic downturns or World War II» (Liu *et al.*, 2020)⁴. These reductions were most pronounced in the world's most industrialized and industrializing regions: US, Europe, India and China.

These positive environmental effects of the COVID-19 pandemic may be only temporary, of course: indeed, many have already begun to erased as nations start to ease lockdowns and “restart” economic activity in the late spring and early summer of 2020. The pandemic's positive effects

³ See the studies by Helm (2020), Lenzen *et al.* (2020), Ahora *et al.* (2020), Zambrano-Monserrate *et al.* (2020). Heyd (2020), following Harvey (2020), strikes a more cautionary note with regard to such figures, but the unequivocal findings of Liu *et al.* (2020) now seem to render such reservations obsolete.

⁴ This study by 35 authors in the prestigious journal “Nature Communications”, published October 14, 2020, is the definitive study of the subject to date.

were, in any case, partially offset by such negative phenomena as reduced recycling and relaxed environmental restrictions. Nevertheless, some, at least, of the positive aspects of the COVID-19 pandemic may be longer-lasting. According to Cazzola Gatti (2020):

Humanity may rediscover the pleasure of a slower life, spending more time at home with family, reducing useless travelling towards offices when teleworking can be a win-win solution, giving more value to time and more time to values, getting back to nature, spending more time in local, creative purposeful pursuits such as growing food, etc. Our species may also understand that it does not actually need to buy and accumulate cheap, polluting, useless stuff, which are not essential in a pandemic-risk world [...]. In a *time of moderation*, we may realize that most of our previous needs and habits, which we thought as unavoidable, were just trifles [...]. Nowhere it is written that economic growth and environmental exploitation should restart as they were. We are receiving warning messages from Gaia, some of the strongest and clearest of all our evolutionary time. If we ignore them, we can blame only ourselves.

3. Were the positive environmental effects of the COVID-19 pandemic merely adventitious?

Let us imagine, for a moment, that the earth were an organism. If so, and this mega-organism had been suffering for decades, at an increasing rate, from the effects of human-induced climate change, would one not expect its immune system to react by attempting to rid the organism of what very much resembles a debilitating and life-threatening infection? And might the results of such an attempt by the Earth's immune system to reduce the negative effects of anthropogenic climate change look very much like the results we have indeed witnessed in the first months of the COVID pandemic?

Here I want to emphasize that this idea is extremely speculative and probably wrong. But if such a hypothesis could be entertained, then the coronavirus could be interpreted as a kind of a wake-up call from Nature or Mother Earth to humanity, warning us to change our ways. If we don't, she will eliminate us as ruthlessly and mercilessly as our own immune system declares war on an invading army of infectious agents⁵.

⁵ Cf. Lovelock (2006, pp. 188-9): «the great Earth system, Gaia, behaves like the other mythic goddesses [...] she acts like a mother who is nurturing but ruthlessly cruel towards transgressors, even when they are her progeny [...] our self-regulating Earth [...] evolved from those organisms that left a better environment for their progeny and by the elimination of those who fouled their habitat [...] Gaia now threatens us with the ultimate punishment of extinction». Writing in 2006, Lovelock called attention to the fact that «our

4. The Gaia hypothesis

Such an idea may seem absurd. Yet that the Earth is indeed, in some relevant respects, analogous to a self-regulating organism is precisely the viewpoint defended by the Gaia hypothesis, set forth by James Lovelock and Lynn Margulis beginning in the 1970s. This is not the place to enter into a sustained and detailed exposition of this extremely controversial theory, which remains marginal in the view of most professional scientists⁶. It has, moreover, been formulated in a variety of forms even by its proponents, sometimes being demoted to the status of a metaphor⁷ intended to incite persons, organizations and governments to take action to alleviate anthropogenic climate change. In its strong form, most widely diffused in the popular media, it maintains that the Earth is alive. Lovelock himself adheres to a weaker form of the theory, which simply maintains that the earth is a self-regulating organism or self-reproducing autopoietic system which, by means of purely natural chemical and biological processes, tends to maintain its atmosphere and surface in conditions that are propitious to life⁸. Lovelock arrived at this theory by noticing that the earth has an atmosphere the chemical composition of which is highly unlikely from the viewpoint of standard equilibrium chemistry – in particular, the fact that since the emergence of life on Earth, the planet has maintained environmental conditions propitious to the existence of life, despite the fact that over this period of several billion years, the Sun has increased its radiation dramatically⁹. He reached the conclusion that this continuous regulation of the Earth's atmosphere can only be attributed to the collective properties of organisms.

Thus, the Gaia hypothesis in the form set forth by Lovelock does not entail that the earth is conscious in any sense we might recognize¹⁰.

only significant predator is the occasional micro organism that briefly mounts a pandemic» (Lovelock, 2006, p. 182).

⁶ For a critical overview cf. Serrelli (2015); for a more sympathetic evaluation cf. the papers collected in Clarke (2015).

⁷ Cf. Lovelock (2006, p. 197) on the importance of considering «metaphor seriously as a path to the primitive feelings of the unconscious part of our minds». This proreptic or propaedeutic use of metaphor in order to mobilize public opinion would not, I think, have been disowned by Jonas, as we shall see below.

⁸ Cf. Lovelock (2006, p. 208), who defines the Gaia theory as «A view of the Earth that sees it as a self-regulating system made up from the totality of organisms [...] tightly coupled as an evolving system. The theory sees this system as having a goal – the regulation of surface conditions so as always to be as favourable as possible for contemporary life».

⁹ Perhaps by 25% (cf. Lovelock, 2006, p. 80). Without countervailing factors, this would translate into a disastrous global temperature increase of 20° C.

¹⁰ Although we may not know all there is to know about what kinds of consciousness

It does, however, entail a re-evaluation of the notion of evolution as propelled exclusively by the self-reproduction of the “selfish gene”. For Lovelock, rather than individuals, or genes, «the unit of evolution is the Earth system, and self-regulation is an emergent property of that system» (Lovelock, 2004, p. 2). This self-regulation functions by the following mechanism: individual life-forms, particularly bacteria, react to climate crises and resist assaults on their integrity, and these individual actions lead to a general maintenance of conditions favorable to life. Life, in sum, is autopoietic, in the sense that it makes and remakes its own environment. According to Dorion Sagan and Lynn Margulis, in at least one of its possible formulations, the Gaia hypothesis amounts to the claim that «all life forms a body that responds physiologically to environmental threats and insults in order to assure its survival» (Margulis, Sagan, 1986, pp. 268-9).

Whatever the ultimate merits of Gaia as a scientific theory, what is at stake in the current discussion is primarily this question: is there, or is there not, a non-random, and perhaps causal, correlation between the current COVID-19 pandemic and anthropogenic climate change? And if there is, might the former be regarded as, in a sense that would require careful specification, a response to the latter? For such a hypothesis to be confirmed, much further research would be required. One would have to explain precisely how, i.e. by what natural, biological and physical methods, Gaia goes about creating the coronavirus. That’s not going to happen anytime soon.

Meanwhile, however, there is nothing to stop us from *acting as if* it were true. We could *entertain the hypothesis* that the Coronavirus is an immune response on the part of the organism Gaia as a kind of regulative principle: something which, like the principle of teleology according to Kant, we cannot prove is true, but which can nevertheless guide our judgement and our action. As Hans Jonas recommends, we can learn to live *as though* the future well-being of Nature and the Earth were the immediate object of our interest: guiding our ethical behavior by principles such as «let everything you do be in the interest of the furtherance of life in this planet», or, in its negative form: «do nothing that will endanger the indefinite continuance of life on this planet».

there are. A growing body of studies, for instance, tends to show that plants have some kind of consciousness, communicate with one another, and perhaps even engage in some activity we might call empathetic. For a popular account of these issues, see for instance Wohlleben (2019).

5. Hans Jonas and the heuristics of fear

What Emidio Spinelli (2020) calls the «tempo del coronavirus» brings to the foreground the important role of the human emotion of fear, which, according to Maria Antonietta Foddai (2012), «is born in the amygdala and is linked to the instinct of self-preservation that has enabled us to evolve and to survive». Elena Pulcini (2014, pp. 502-3) speaks of the need to «carry out a metamorphosis of fear» that will «break the paralyzing dynamics of anguish and hence reawaken that which, to take up the proposal of Hans Jonas, I would like to define not as fear *of*, but as a fear *for*: for the world, the environment, future generations». This, for Pulcini, is «a mobilizing fear that is born from an empathetic relation with the other, and is a prelude to the ability to take charge of the fate of humanity and the planet». This mobilizing or motivating fear is, moreover, not the result of some vague feeling of empathy, but is «generated by the awareness of an analogous and universal condition of vulnerability».

Spinelli goes on to point out, following Jonas, that we *need* fear: not the kind that blocks, paralyzes and freezes us, but the kind that unleashes energy and promotes solutions that may be able to solve the problems raised by what frightens us. He believes this approach may lead to a new anthropology, which must be based on ethics. This, in turn, implies rethinking the very concept of freedom. Unlike our usual conception of freedom as merely being free from constraints, as a state in which we are free to do whatever we like, this new freedom must be guided by responsibility.

This triad of morality, freedom and responsibility was the basis of the ethico-ecological thought of the German-Jewish philosopher Hans Jonas (1903-1993). Initially a student of Heidegger, he began by working on ancient philosophy, and wrote pioneering books on Gnosticism. Forced to flee Germany to Palestine in 1933, he returned to Europe in 1940 to join the British army and fight against the Nazis. He later taught for many years in Canada and US, where he died. After his studies of Gnosticism, Jonas made a radical career change, turning to the philosophy of biology, where he worked on such concepts as the philosophy of life, and then to ethics and the critique of modern technology, in which field he published his most famous work, *The Imperative of Responsibility* (1979).

Here and in other works, Jonas called for «an ethics for technological civilization». In the opening lines of *The Imperative of Responsibility*, he writes that

[...] the irredeemably unchained Prometheus, upon whom science confers heretofore unknown powers, and the economy imposes a restless impetus, calls for an ethics which, by means of voluntary restraint, prevents its power from becoming disastrous for human beings (Jonas, 1983, p. 7).

As Spinelli points out, following Jonas, science is becoming more self-aware. But since it is still very much under the control of a society devoted exclusively to unlimited profit, we need to carefully keep it under control. This, in turn, requires «a radically profound change, that concerns the very essence of mankind's actions» (Spinelli, 2020). It is no longer merely a matter of individuals obeying laws, nor even, as in Pierre Hadot's interpretation of ancient Stoic ethics (see, for instance, Hadot, 1998, pp. 73-97), of ensuring that all our actions are for the benefit of the human community. Henceforth, according to Jonas, it is nature itself that demands that its own rights be taken into account:

it is, at least, no longer meaningless to ask whether the condition of extra-human nature, that is, the biosphere as a whole and in its parts, has come to be something that has been entrusted to mankind, and has something like a moral claim on us [...] for its own sake on the basis of its own rights. If this were so, it would demand no minor rethinking of the foundations of ethics. It would mean seeking not only human well-being, but also the well-being of non-human things, that is, extending the recognition of “ends in themselves” above and beyond the sphere of the human, and including the care for it within the concept of human well-being (Jonas, 1983, p. 29).

In other words, as Spinelli (2020) comments, «our anthropological structure can no longer close itself up in itself, nor forget the intrinsic dignity of nature as a whole. In other words, this structure must become ecological».

To guarantee this safe space for the entire biosphere, Spinelli continues, we must re-learn how to be afraid. Here he appeals to what Hans Jonas calls the “heuristics of fear”: we will have to learn, once again, respect and horror. From horror, we must recuperate respect, and from foreseeing what is negative, we must recuperate the positive. Concretely, this means recovering, from our horror at what mankind *might* come to be, the respect for what man *has been* and *is*.

Part of the usefulness of fear, as Jonas emphasizes, is that it acts quickly: fear inspires a «revulsion of feeling that acts ahead of knowledge»; similarly, «We know much sooner what we do not want than what we want». This explains why moral philosophy must «consult our fears prior to our wishes» (Jonas, 2018, p. 217). And indeed, as we shall see, the amygdala, that part of the brain's pre-reflective, unconscious limbic system that is largely responsible for our feelings of fear, does indeed act much more quickly than the rational, executive prefrontal cortex that is the seat of most of what we call “thinking”¹¹.

¹¹ When patients are shown fearful faces for only 300 milliseconds, the first gamma-wave

As a necessary prelude to the «ethics of the future» he calls for, Jonas (2018, p. 214) thus invokes the need for a kind of spiritual exercise, consisting in intentionally induced «creatively imagined evil». In other words, we are to picture, through a deliberate act of the will, a future scenario so atrocious that we have no precedent for it in our past or current experience. Only such an imaginative exercise can inspire the fear that will spur us on to effective action.

Here one may note both affinities and differences between Jonas' views and those of ancient Greco-Roman philosophy. As is well known, the Stoics, among other ancient philosophical schools, advised the practice of the imaginative pre-picturing of evils (*praemeditatio malorum*)¹², in which one is to imagine the worst thing that could possibly occur. The idea here is that in unpleasant, negative phenomena, the most painful element is that of surprise. By the constant imaginative depiction of negative outcomes, we can, it was believed, inure the soul, toughening it and making it ready for whatever negative outcomes may actually occur. In Marcus Aurelius, this exercise is linked to additional exercises, whereby seemingly negative future events are broken down into their constitutive elements, circumscribed, and redefined (cf. Hadot, 1998, pp. 131 ff.), in order to enable the subject to realize that what had seemed to be awful, intolerable eventualities are in fact bearable, and perhaps not even negative, when viewed from the perspective, not of limited, individualistic interests (or rather, what we perceive as such), but of the interests of the Whole. In fact, for Marcus and other Stoics of the imperial age, our initial evaluations of events, whether past, present or future – for which neuroscience teaches us the amygdala is largely responsible –, as negative and frightening, are almost always mistaken. The correct evaluation is that which is based on the fundamental Stoic principle that the only good is moral good, and the only evil moral evil. This domain of moral choice and action is the only one that is “up to us”, while all putatively negative external occurrences – sickness, poverty, exile, disgrace, and even death itself – are in fact *indifferent*, in the technical sense that no difference or preference is to be established between them (cf. Hadot, 1998, pp. 71 ff.; 2002, pp. 112-3; 221-2). All such events have been destined to us, or, as

responses in the amygdala are detected by magnetoencephalographical techniques only 25 ms later. In contrast, gamma synchrony was not detected in the more “rational” part of cortex, the inferior frontal gyrus, until 205 ms later (Austin, 2009, pp. 228 ff. with Table 15).

¹² See, for instance, Hadot (1998, pp. 205 ff.; 2002, pp. 137 ff.). This exercise was not limited to the Stoics: it was recommended by Philo of Alexandria, and later Galen attributed to this exercise the fact that, to the amazement of his colleagues, he was able to remain relatively unaffected when he lost his library in a fire; cf. *On Grief (Peri lupês)*, now available in the excellent translation by Singer *et al.* (2013).

Marcus says, «woven together with our substance», from all eternity, by a benevolent, omniscient rational power, the *Logos*, which is ultimately consubstantial with our own innermost and most authentic being. Nothing that is good for the whole can be bad for its parts: therefore, our impression that some external events affect us in a negative or deleterious way is simply a mistake, based on our limited, selfish perspective which it is the task of philosophy to overcome. In terms of modern psychology, one might say that what the Stoics recommend is a technique of reappraisal, through which stressful events are reconstrued as beneficial, meaningful, or benign¹³.

Jonas' invocation of an exercise analogous to the *praemeditatio malorum* has a quite different intent. Far from inuring us to future misfortunes, and farther still from leading to a reconciliation and acceptance of them, Jonas' «creatively imagined evil» is intended to shock us into action. In fact, it is intended to scare the living daylights out of us, in the belief that only such mobilizing, activating fear is capable of causing us to fundamentally rethink our ethical presuppositions, and to change our lives accordingly.

6. Care, Self-knowledge, and neurophysiology

As Luigina Mortari (2019, pp. 25 ff.) has emphasized, with reference to Plato's *Alcibiades*, Socrates holds that caring for oneself implies self-knowledge. Only by knowing ourselves can we understand how to care for ourselves. This investigation is hard, but it must be undertaken, for «if we know ourselves, we will also be able to learn how to care for ourselves, but if we don't know ourselves, we cannot know even that (*Alcib. I*, 129a)». While recognizing the difficulty, and perhaps the impossibility of ever arriving at a complete understanding of ourselves, Mortari therefore underlines the importance of what she calls “self-ethnography” (autoethnografia)¹⁴.

She goes on to show that «knowing oneself means understanding what are the forces that act on the life of the mind, what implications they may have on one's own mode of being». Later in her important work (Mortari, 2019, p. 45), Mortari notes that such attempts at self-understanding are transformational:

¹³ Studies have shown that such an approach, correlated with activation of certain areas of the prefrontal cortex and the anterior cingulate cortex, can indeed reduce symptoms of stress; cf. Hölzel *et al.* (2011). Reevaluation or reappraisal, by means of which patients assumed a more objective stance when viewing negatively-charged scenes, have been correlated with decreased activity of the amygdala and the orbitofrontal cortex; cf. Austin (2006, p. 93).

¹⁴ From a neurophysiological perspective, self-reflection or focusing observation on the self, also activates the middle and pre-frontal regions of the brain, particularly the middle prefrontal and the anterior cingulate cortex.

When we think in order to understand what we are, it so happens that the act of thinking is not limited to understanding, but at the same time structures being.

It seems to me, then, that part of this goal of investigation *qua* the search for self-knowledge implies that we at least consider what modern cognitive sciences and neurophysiology have taught us about how the mind, the brain, and nervous system as a whole world.

7. What is fear?

As we have seen, the part of our brain that is primarily responsible for fear is the amygdala¹⁵, or more strictly speaking the amygdaloid complex, a part of the limbic system buried near the inside tip of the temporal lobe of the brain. This tiny organ is itself a highly complex entity¹⁶ that interacts in various ways with other parts of the brain by means of a variety of neurotransmitters. According to James Austin (1998, p. 179), the amygdala «enters early into a vital loop of incoming signals. It comes instantly to conclusions about their survival or reinforcement value. It then relays its biased affective valences on to other circuits». The amygdala intervenes quickly in these circuits:

sensate input goes quickly through relay nuclei of the thalamus to the central and lateral nuclei of the amygdala, thus providing subliminal value judgments. Such judgments are deeply rooted, effortless, visceral, hard to put into words, hard to override.

This fast-acting pathway, in which the amygdala exchanges messages with the hypothalamus and the central gray (Austin, 1998, pp. 657-8; 2009, p. 231)¹⁷, partly accounts for why we are so suggestible and so ready to jump to conclusions.

The amygdala is thus one major source of our sub-conscious biases and prejudices, the overcoming of which was the reasons why the Stoics advised us to pause and analyse our mental presentations to see whether they in fact correspond to objective reality, before we consent to and act

¹⁵ The amygdala does not, of course, act alone in the production of fearful responses, but as part of a widely distributed network, each component of which contributes to the end result in highly complex ways (Austin, 2006, pp. 90 ff.). Nor does it (co-)produce fear alone, but it can also promote anger and aggressiveness (Austin, 2006, p. 92).

¹⁶ As Austin (1998, p. 175) points out, the circuitries of just one of its subdivisions, the basolateral nuclei, are so complex that they resemble a miniature cerebral cortex.

¹⁷ These effects can gradually be counteracted as a human being matures, and slower, cortical-limbic pathways are to some extent modified by slower, more thoughtful discriminations.

upon them¹⁸. A hyperactive amygdala also partly explains why some people are born with more anxious and worried personalities¹⁹, and it has been found to contribute to a large number of psychological disorders²⁰. Some infants are found to be highly reactive as early as four months of age, and many of them will still be unusually fearful in confronting new situations and unfamiliar people at later stages of their development²¹. Many young adults remain naturally anxious throughout their lives, some being subject to debilitating panic attacks.

We know from the study of animals that fear correlates with increased electrochemical activity in the pathway between the amygdala and the hypothalamus. A rat whose amygdalae have been chemically deactivated does not cower in the back of his cage after it has lost a fight, as do normal rats, but keeps wandering around in its cage and sticking its nose out to sniff in the direction of the rat that has defeated it: it is as if, as James Austin comments, he «hasn't learned his lesson» (Austin, 1998, p. 176). This is an example of how the amygdala contributes to “street smarts” or survival skills, or observing what we might call etiquette or acceptable social behavior. Yet it also plays a vital role in learning from unpleasant experiences. If a normal rat is given a mild shock when it hears a specific sound, it will develop a conditioned reflex and come to fear the sound: that is, its amygdala will make it freeze, and increase its heart rate and blood pressure (Austin, 1998, p. 177); but these reactions don't occur if the amygdala has been removed²². The amygdala is also responsible for primal, instinctual fears: rats naturally freeze when they see a cat, but if their amygdala has been deactivated they will happily climb onto the back of a sleeping cat, while monkeys with deactivated amygdalae are quite willing to handle snakes, which they would never do under natural conditions (Austin, 1998, pp. 178-9).

¹⁸ The goal was to avoid acting, or rather reacting to external stimuli in an over-hasty, precipitous way; cf. Hadot (1998, pp. 45, 69; 2002, p. 265).

¹⁹ Austin speculates that interruptions of the messages that circulate between the amygdala and other regions of the limbic system, perhaps brought about when the amygdala is inhibited by endogenous opioids (Austin, 1998, pp. 619-20), may help to explain the feeling of detachment and non-reactivity that Zen Buddhist practitioners hope to achieve. Cf. Austin (1998, pp. 175-80, 531-2, 567-70, 620; 2006, pp. 89, 94).

²⁰ These include depression, bipolar disorder, borderline personality disorder, social phobia, obsessive-compulsive disorder, post-traumatic stress disorder, impulsive aggression, addiction, and generalized and trait anxiety; cf. Hölzel *et al.* (2011, pp. 543-4).

²¹ This is due largely to the circuits of information sharing between the amygdala and such other limbic regions as the central grey and the hypothalamus, with the resulting fearful evaluations then being handed on to the frontal lobes.

²² The same phenomenon is found in cats that have been conditioned to become fearful: once the central nucleus of their amygdala has been deactivated, their blood pressure lowers and their breathing rate slows (Austin, 1998, p. 178).

In human beings, fear is the result of a complex interaction between various subcortical and cortical parts of the brain, and the amygdala serves as a gateway through which fear is transmitted to these circuits of communication (Austin, 2009, p. 224). We have seen that, as Spinelli, Jonas and others have emphasized, fear can either immobilize us with panic or can drive us to heroic acts, and it is fear in this latter sense that Jonas and his interpreters argue persuasively is a prerequisite for mobilizing humanity to carry out the profound, far-reaching changes needed to moderate the damage humans are increasingly causing to the biosphere. The reduction of such damage resulting from the economic slowdowns occasioned – *nolens volens* – by the COVID-19 pandemic during its first six months proves that humanity is capable of effecting such changes, albeit only temporarily and at a high economic and social cost.

But what accounts for the difference in these two kinds of fear? How can we explain the fact that, as recent studies confirm, similar emotional experiences may lead to quite different behaviors, characterized by either active (potentially heroic) or passive (freezing and paralysis) behavioral coping strategies?

8. The role of oxytocin

Oxytocin is a peptide secreted by the hypothalamus, whence it passes to the posterior pituitary gland and is released into the bloodstream²³. As its etymology implies (Greek ὀξύς, “quick” and τόκος, “childbirth”), it facilitates childbirth and is present in high levels in women during birth, lactation and suckling. Its presence in the lateral septal nucleus correlates not only with maternal behavior and sexual receptivity²⁴, but with all various other forms of approach or affiliative behavior, i.e. attitudes that bring human beings closer together socially (Austin, 2006, pp. 120 ff.; 2009, p. 244; Davis-Siegel *et al.*, 2015, p. 224). Oxytocin decreases the level of the stress hormone cortisol emitted by the adrenal gland, and tends to reduce anxiety. It may also promote neuroplasticity (Rajamani *et al.*, 2018), i.e. the brain’s ability to change itself by rewiring its own synapses. Application of synthetic oxytocin, often by means of nasal spray, seems to have promising effects on persons suffering from autism²⁵.

²³ More specifically, the paraventricular, supraoptic and accessory nuclei of the hypothalamus; cf. Austin (2006, p. 120); Strathearn *et al.* (2009, p. 2644); Rajamani *et al.* (2018, p. 2).

²⁴ Oxytocin is released after orgasm in human females: cf. Siegel-Davis *et al.* (2015, p. 224), with further references.

²⁵ Interestingly, oxytocin appears to have differential effects in men and women. In women, it promotes positive amygdala responses to faces that seem supportive. In men, it increases negative amygdala activity in response to criticism (Froemke *et al.*, 2017).

In general, oxytocin is associated with personality traits of wishing to please and to give (Austin, 2006, pp. 120-1), and with the brain's inclination to «tend and befriend», as opposed to «fight or flight» (Austin, 2006, p. 121). In short, this hormone is at least partly responsible for the human expression of empathy and care for others (Froemke *et al.*, 2017)²⁶. Studies have shown that women who hug their partners more often have higher levels of oxytocin and lower baseline levels of blood pressure and heart rate (Austin, 2009, p. 244).

Recently, Viviani *at al.* (2011) studied the way projections from the central amygdala to the hypothalamus and brainstem regulate how fear is expressed. Their experimentation on rats showed that fear was manifested in two quite different ways: either through freezing and paralysis (behavior which, as we saw, normal rats tend to display after they have been defeated in a fight), or through merely cardiovascular responses such as increased heartbeat and blood pressure, but *without* freezing. They found that oxytocin decreased freezing responses in fear-conditioned rats without affecting their cardiovascular response, by inhibiting neurons in the lateral part of the central amygdala (CeL)²⁷. As a result, what decides whether an animal will respond to a fear-inspiring phenomenon by action or by freezing may be partly determined by which neuronal populations in the CeL are activated²⁸.

In these studies, then, oxytocin inhibited freezing response in rats, but not cardiovascular changes: in other words, under the influence of oxytocin, although such physiological symptoms of fear as accelerated heartbeat and increased blood pressure continued to be present, they were no longer accompanied by the freezing or paralysis response to fear. Thus, regulation by oxytocin might preserve the internal, visceral expression of fear, but alleviate behavioral inhibition that leads to freezing. According to the authors of this study, «such regulation may be optimal for cases when a proactive behavioral response is required while preserving an internal, visceral, adaptive response to fear» (Viviani *et al.*, 2011, p. 107). It was precisely such a «proactive behavioral response» that Jonas called for, forty years ago, in order to combat the human-caused dangers he saw as threatening the existence of the biosphere.

²⁶ Cf. Davis-Siegel *et al.* (2015, p. 224): «[...] it is clear that oxytocin plays a role in enhancing empathic and compassionate functions of the brain».

²⁷ It does so by exciting certain Gamma aminobutyric acid (GABA)-producing cells in the lateral part of the central amygdala (CeL). Anti-anxiety medications work primarily by enhancing the inhibitory action of GABA, which reduces the release of the excitatory neurotransmitter norepinephrine (Austin, 1998, pp. 567-8).

²⁸ The freezing response is modulated by the periaqueductal gray (PAG), while the active response is modulated by the dorsal vagal complex (DVC) (Viviani *et al.*, 2011, p. 105).

It looks, therefore, as though oxytocin, sometimes known as the “cuddle hormone”, which has effects of promoting maternal, pro-social and empathetic behavior and attitudes, especially in women, may play an important role in determining how the amygdala makes us react to fearful situations: either by remaining frozen and paralyzed by fear, like a defeated rat cowering in the back of his cage, or, alternatively, although continuing to feel fear and the physical symptoms that accompany it, being able to react with courage and efficacy to find solutions to the threatening situation.

We seem, then, to be on the right track toward identifying the neurophysiological correlates of what Jonas and his recent Italian interpreters have identified as the optimal response to the current crisis brought about by the coronavirus and what I have suggested may be its putative cause: human depredation of the biosphere. What is needed, as we have seen, is not the kind of fear that paralyzes us and renders us incapable of effective action, but a fear that mobilizes and motivates us, and which, when sufficiently intense, might even inspire us to undertake the acts of heroic self-abnegation and limitation required to change our lives in the sense of a more ecologically sustainable lifestyle. Unexpectedly, the key to the courage needed to metamorphize our fear, thus making it positively productive and efficacious in finding and acting upon solutions for the current crisis occasioned by the pandemic, might not be machismo and toughness, but the empathetic and caring attitudes paradigmatically embodied in young mothers.

Might these findings be reinforced by, and perhaps even help to explain, the way current politicians have reacted to and managed, or failed to manage, the pandemic (cf. Heyd, 2020, pp. 5 ff.)? In general, countries led by women²⁹ seem to have tended to react more quickly and effectively to the pandemic, thereby reducing the mortality rates in their population and the negative effects on their nations’ economies³⁰. In contrast, many

²⁹ I include under this heading Taiwan (President Tsai-Ing Wen, PhD Law), New Zealand (Prime Minister Jacinda Arden), Iceland (Prime Minister Katrín Jakobsdóttir), Finland (Prime Minister Sanna Mirella Marin), Germany (Chancellor Angela Merkel, PhD quantum chemistry), Denmark (Prime Minister Mette Frederiksen). In Canada, the chief medical health officer and seven provincial health officers are women: all have medical degrees (https://www.cbc.ca/news/health/women-chief-medical-officers-canada_1.5518974). Garikipati and Kambhampati (2020, p. 14) found that «COVID-outcomes are systematically and significantly better in countries led by women». The authors postulate (p. 16) neurobiologically-explicable «sex differences in feelings of empathy» as one contributing causal factor for the success of women leaders in handling the COVID crisis.

³⁰ Heyd (2020, p. 5) rightly identifies as important factors in effective responses to the pandemic «sufficient *trust* in government institutions to follow rules imposed and the needed *community coherence* to support each other while living with the hardships accompanying the

of those countries that have fared the worst in the coronavirus crisis have been led, not only by men, but by men, often of totalitarian inclinations, who, anxious to project a public image of toughness and machismo, have constantly downplayed the risks posed by the pandemic, often encouraging, if not inspiring, the tendency to denigrate citizens who behave responsibly and with concern for their neighbors by wearing masks and observing social distancing as somehow less than “manly”. Might one of the many lessons the coronavirus has in store for us be the following: toxic masculinity and macho posturing are bad for the health – one’s own health, but especially those of one’s fellow-citizens – while the qualities of empathy, care and concern for others, often manifested more prevalently by women, are much more effective in dealing with such global health crises? One of the reasons for this may be precisely because women – owing in part, perhaps, to their evolutionarily determined neuropharmacological makeup – are differentially prone to exemplify and to promote the alchemical transformation of the fear that naturally affects us all in such circumstances, from a paralyzing panic and despair to the kind of inspiring and motivating fear *for*, instead of fear *of*, that was called for so presciently by Jonas?

Bibliography

- ARORA S., BHAIKHANDI K. D., MISHRA P. K. (2020), *Coronavirus lockdown helped the environment to bounce back*, in “Science of the Total Environment”, 742: 140573.
- AUSTIN J. H. (1998), *Zen and the brain. Toward an understanding of meditation and consciousness*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.
- ID (2006), *Zen-Brain reflections. Reviewing recent developments in meditation and states of consciousness*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.
- ID. (2009), *Selfless insight. Zen and the meditative transformations of consciousness*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.
- CAZZOLA GATTI R. (2020), *Coronavirus outbreak is a symptom of Gaia’s sickness*, in “Ecological Modelling”, 426: 109075, doi: 10.1016/j.ecolmodel.2020.109075.
- CHASE M. (2013), *Observations on Pierre Hadot’s conception of Philosophy as a Way of Life*, in M. Chase, S. R. L. Clark, M. McGhee (eds.), *Philosophy as a way of life: Ancient and moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Wiley Blackwell, Chichester, pp. 262-86.
- CLARKE B. (ed.) (2015), *Earth, life, and system. Evolution and ecology on a Gaian planet*, Fordham University Press, New York.

restrictions set». Trust, community coherence (i.e., approach and/or affiliative behavior) and a tendency to provide mutual support are all factors promoted by oxytocin.

- CUSINATO G. (2017), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona (2^a ed.).
- DAVIS-SIEGEL J., GOTTMANN M., SIEGEL D. J. (2015), *Mindfulness and self-regulation; a medical approach to the mind and mental health*, in Ostafin et al. (eds.) (2015), pp. 217-34.
- FODDAI M. A. (2012), *La paura necessaria*, in “La Ricerca”, 2 luglio 2012, available at: <http://old.laricerca.loescher.it/societa/119-la-paura-necessaria.html>.
- FROEMKE R. C., CARCEA I. (2017), *Oxytocin and brain plasticity*, in M. Legato (ed.), *Principles of gender-specific medicine*, Elsevier, London (3^a ed.), pp. 161-82.
- GARIKIPATI S., KAMBHAMPATI U. (2020), *Leading the fight against the pandemic: Does gender “really” matter?*, available at: <https://ssrn.com/abstract=3617953> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3617953>.
- HADOT P. (1995), *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, edited with an Introduction by A. I. Davidson, translated by M. Chase, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.).
- ID. (1998), *The inner citadel. The meditations of Marcus Aurelius*, translated by M. Chase, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- ID. (2002), *What is ancient philosophy?*, translated by M. Chase, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- ID. (2006), *The veil of Isis. An essay on the history of the idea of nature*, translated by M. Chase, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- HARVEY F. (2020), *Atmospheric CO2 levels rise sharply despite Covid-19 lockdowns*, in “The Guardian”, 4 June, <https://www.theguardian.com/environment/2020/jun/04/atmospheric-co2-levels-rise-sharply-despite-covid-19-lockdowns>.
- HELM D. (2020), *The environmental impacts of the Coronavirus*, in “Environmental and Resource Economics”, 76, pp. 21-38, available at: <https://doi.org/10.1007/s10640-020-00426-z>.
- HEYD TH. (2020), *Covid-19 and climate change in the times of the Anthropocene*, in “Anthropocene Review”, pp. 1-16: [doi:10.1177/2053019620961799](https://doi.org/10.1177/2053019620961799).
- HÖLZEL B. K. et al. (2011), *How does mindfulness meditation work? Proposing mechanisms of action from a conceptual and neural perspective*, in “Perspectives on Psychological Science”, 6, pp. 537-59.
- JONAS H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main (quoted from the English edition, 1983).
- ID. (2018), *The heuristics of fear*, in M. Kranzberg (ed.), *Ethics in an age of pervasive technology*, Routledge, New York, pp. 213-21, 1st ed.: Westview Press, Boulder (CO) 1980; firstly published as: *Responsibility today: The ethics of an endangered future*, in “Social Research”, 43, 1976, pp. 77-97.
- LENZEN M. et al. (2020), *Global socio-economic losses and environmental gains from the Coronavirus pandemic*, in “PLoS ONE” 15.7: e0235654, available at: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0235654>.
- LIU Z. et al. (2020), *Near-real-time monitoring of global CO2 emissions reveals the effects of the COVID-19 pandemic*, in “Nature Communications”, 11, 5172, available at: <https://doi.org/10.1038/s41467-020-18922-7>.

- LOVELOCK J. (2004), *Reflections on Gaia*, in Schneider *et al.* (eds.) (2004), pp. 1-5.
- ID. (2006), *The revenge of Gaia. Why the Earth is still fighting back – and how we can still save humanity*, Penguin books, London.
- MARGULIS L., SAGAN D. (1986), *Microcosmos. Four billion years of evolution from our microbial ancestors*, University of California Press, Berkeley.
- MORTARI L. (2019), *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano.
- OSTAFIN B. D., ROBINSON M. D., MEIER B. P. (eds.) (2015), *Handbook of mindfulness and self-regulation*, Springer, New York.
- PULCINI E. (2014), *Metamorfosi della paura nell'età globale*, in “Thaumàzein”, 2, pp. 487-503.
- RAJAMANI K. T. *et al.* (2018), *Oxytocin as a modulator of synaptic plasticity: Implications for neurodevelopmental disorders*, in “Frontiers in synaptic neuroscience” 10, 17, available at: <https://doi.org/10.3389/fnsyn.2018.00017>.
- SCHNEIDER S. H. *et al.* (eds.) (2004), *Scientists debate Gaia. The next century*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London.
- SERRELLI E. (2015), *La Terra è un organismo? Gaia come espediente persuasivo e come generatore di ipotesi scientifiche*, in S. Caianiello (a cura di), *Fuori di sé. L'empatia nell'orizzonte umano e oltre*, CNR Edizioni, Roma, pp. 147-67.
- SINGER P. (ed.) (2013), *Galen. Psychological writings*, translated with introductions and notes by V. Nutton, D. Davies and P. N. Singer, with the collaboration of P. Tassinari, Cambridge University Press, New York.
- SPINELLI E. (2015), *Ecologia, filosofia, paura: per una rilettura del “Jonas minore”*, in F. Coniglione (a cura di), *La Domanda Civile di Filosofia*, Atti del XXXVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Catania, 31 ottobre-2 novembre 2013, Bonanno Editore, Roma, pp. 412-22.
- ID. (2020), *Gestire la paura. Nuovi valori nel tempo del Coronavirus*, in “Fata Morgana Web”, available at: <https://www.fatamorganaweb.unical.it/index.php/2020/04/10/gestire-la-paura-nuovi-valori-nel-tempo-del-coronavirus/>.
- STRATHEARN L. *et al.* (2009), *Adult attachment predicts maternal brain and oxytocin response to infant cues*, in “Neuropsychopharmacology”, 34, pp. 2655-66.
- VIVIANI D. *et al.* (2011), *Oxytocin selectively gates fear responses through distinct outputs from the central amygdala*, in “Science”, 333, pp. 104-7 doi: 10.1126/science.1201043.
- WOHLLEBEN P. (2019), *Das Geheime Band zwischen Mensch und Natur*, Ludwig Verlag, München.
- ZAMBRANO-MONSERRATE M. A. *et al.* (2020), *Indirect effects of COVID-19 on the environment*, in “Science of the Total Environment”, 728: 138813.

Studi e interventi

Pico e Cusano: lo *status quaestionis* e le prospettive di ricerca di *Pietro Secchi**

Abstract

The relationship between Pico and Cusanus has been investigated since the Thirties and Forties, thanks to the contributions of Eugenio Garin and Ernst Cassirer. The goal of this paper is to provide a review of research on the subject up until the most recent essays. In particular, the following studies will be discussed: that of Garin, published in 1960, which considerably limits the presence of Cusanus's ideas in 15th-century Italian culture; that of Kurt Flash, published in 2002, which detects Cusanus's influence on some *Conclusiones*. Much attention will be devoted to Giovanna Murano's palaeographical studies. Lastly, five issues to be examined will be suggested, in order to outline new research perspectives.

Keywords: Pico, Cusanus, Renaissance, the Fifteenth Century, Historiography.

1. Una ricognizione generale degli studi

La relazione fra Pico della Mirandola e Niccolò Cusano, nonché la considerazione del secondo come fonte del primo, è stata oggetto di precoce interesse da parte degli studiosi. Il carattere dei contributi, tuttavia, soprattutto a partire dal 1965, se è stato piuttosto continuo a livello cronologico, si può consultare il volume *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi* (Quaquarelli, Zanardi, 2005), non lo è stato a livello tematico, come si vedrà. Può essere utile, dunque, una ricognizione generale, che individui tanto i punti di tangenza comprovati quanto gli ambiti sui quali concentrarsi per un'analisi più organica.

Fin dagli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso, per merito di Eugenio Garin e di Ernst Cassirer, il legame è stato colto e già discusso in

* Sapienza Università di Roma; pietro.secchi74@gmail.com.

alcuni nuclei che tuttora possono essere considerati fondamentali. Nella sua monografia, pubblicata per i tipi di Le Monnier nel 1937, e opportunamente riedita nel 2011 da Storia e Letteratura, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina* (Garin, 2011), un lavoro che, sulle orme di Croce e del suo *Storia d'Europa nel secolo decimono*, va ben oltre la ricerca storico-filosofica¹, Garin fornisce ragguagli importanti: rende noto il desiderio di Pico, al ritorno dalla sua fuga in Francia, nel 1488, di visitare la biblioteca di Cusano, famosa in tutta Europa; individua il tema comune della concordia, intesa come coincidenza degli opposti; pone il problema, che riguarda anche Ficino, del diverso atteggiamento nei confronti dell'averroismo; sostiene, soprattutto, pur diffidando di ingenue semplificazioni, che molti sono gli elementi che fanno tendere a un confronto. Si legge: «Ad una pressoché integrale riduzione del pensiero pichiano alla speculazione di Cusano non si oppongono certo né la mancanza di punti di contatto, né il silenzio di Pico, che, sebbene, non lo ricordi esplicitamente, dovette conoscere l'opera del grande cardinale, la cui biblioteca si vivamente desiderò visitare» (Garin, 2011, p. 119). Cassirer, da parte sua, con un occhio legato alla modernità come progressiva affermazione della scienza, nel saggio del 1942, *Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas*², sottolinea la maggiore ampiezza dell'orizzonte culturale di Pico, mettendo tuttavia in luce un aspetto prettamente filosofico, che lo distingue nettamente dalle letture che ancor oggi – forse inevitabilmente sulla falsariga di Garin o di Hans Blumenberg e del suo *Die Legitimität der Neuzeit*, si ha in mente, ad esempio, lo studio di Susan Kabisch (2016) – vedono Cusano legato a una *Weltanschauung* ancora medievale e Pico (o Bruno) alfiere di un pensiero più ardito ed eversivo. Pico, cioè, al contrario di Cusano, non è né un pensatore matematico, né “empirico” (Cassirer, 1942, pp. 25,

¹ Cfr. Garin (1996, p. 219): «Storici e filosofi possono continuare a discutere su Pico medievale e moderno, sulla sua scienza e sulla sua fede. In tempi tragici si cercò in lui il teorico profondo e il difensore eloquente della giusta pace fra gli uomini, e della liberà come struttura costitutiva dell'uomo». Sull'uso politico di Pico, indipendentemente dal suo legame con Cusano, v'è da considerare la polemica con Heidegger di cui si occupa Michele Ciliberto nella sua monografia, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento* (Ciliberto, 2011, pp. 129-30). Garin respinge la visione heideggeriana che vede nell'“umanismo” un sapere deterioro che riduce gli oggetti a risorsa e l'uomo a essere calcolante e misurante, identificandolo in realtà con la tensione baconiana. Sono i temi della *Lettera sull'umanismo*, ma anche de *L'epoca dell'immagine del mondo*, incluso in *Sentieri interrotti*. Contro la prospettiva della *Gelassenheit*, Garin sostiene, fino al 1968, una linea Pico-Sartre, si pensi a *L'esistenzialismo è un umanismo*, fondata sul primato dell'operare sull'essere. Tale linea, secondo Ciliberto, andrebbe progressivamente scivolando verso un atteggiamento di cupo pessimismo accompagnato da personaggi, quali Norberto Bobbio e Cesare Luporini (Ciliberto, 2011, pp. 130-2).

² Cassirer (1942). Il saggio è stato ristampato, con rilevanti modifiche in Cassirer (1995).

142). Se, in effetti, entrambi legano la propria formazione all'ambiente dell'Università di Padova, molto differente è quanto ne ricavano: un interesse vivo, pur se traluce raramente, il *De staticis experimentis* è il caso più eclatante, per la filosofia della natura e per le nascenti scienze empiriche, Cusano; la comprensione e l'interpretazione della teoria dell'unità dell'intelletto agente, vista già nelle sue possibili declinazioni neoplatoniche, Pico. Lo studio dirimente, che costituisce una vera e propria cesura nella storiografia su Pico e Cusano è la pubblicazione dell'intervento di Garin al convegno interuniversitario di Bressanone del 1960, intitolato *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*. Il testo, che è stato ripubblicato da Michele Ciliberto nel secondo dei due volumi, che raccolgono alcuni dei più celebri scritti sul Rinascimento dell'intellettuale fiorentino (Garin, 2009), non è stato più discusso in modo analitico e sistematico da coloro che si sono occupati della questione. Vi sono due eccezioni: l'articolo di Cesare Vasoli, *Cusano e la cultura umanistica fiorentina* (Vasoli, 2002), che ne contesta la tesi principale, mettendo in evidenza tutta una serie di rapporti diretti ed epistolari con personalità importanti del panorama italiano, ma non chiama in causa il Conte; il saggio di Kurt Flasch, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento* (Flasch, 2002), che si discuterà a breve. Nell'opinione di chi scrive, comunque, lo studio di Garin costituisce, a livello metodologico prima ancora che contenutistico, il filo rosso da seguire, se non si vogliono produrre una serie di tasselli, ciascuno dei quali non tenga conto dell'altro. Per stabilire un nesso fra autori o correnti di pensiero, in maniera corretta, si dice, si devono mostrare relazioni documentabili, letture o, in un senso più lato, concezioni definite analoghe. Ebbene, compiendo un chiaro passo indietro rispetto a quanto suggerito nel 1937, Garin sostiene che almeno le relazioni accertate e le letture dirette sono assenti: «Va invece sottolineato – e non lo si è mai fatto abbastanza – che la circolazione documentata di scritti filosofici del Cusano è in Italia, durante il secolo xv, scarsissima» (Garin, 2009, p. 154). All'interno di questa distanza ed estraneità è collocato anche Pico. L'affermazione della presenza o dell'influenza del cardinale è, in realtà, dovuta a vaghe suggestioni umanistiche e l'identificazione di strutture teoretiche condivise non indica altro, se non l'impiego di fonti comuni, quali Proclo e Dionigi. E non è un caso che tali strutture si ritrovino altresì in Ficino. Alla luce di queste considerazioni, da tenere costantemente presenti, la ricerca ha proceduto con una modalità sempre frammentaria, senza fare retro-psicologia, ci si perdoni, si potrebbe dire, quasi intimorita. Gli studi, vale a dire, si sono susseguiti, anche negli stessi anni Sessanta, e poi successivamente, ma si sono limitati a evidenziare alcune affinità specifiche: la centralità del paradigma lulliano, spesso trascurato (Bat-

tlori, 1965); l'ideale della *pax fidei* e della concordia (di nuovo Garin, a testimoniare un ritorno continuo su Pico e sulle sue stesse posizioni; Alberto Sartori e Francesco Borghesi)³; il tema della libertà e della dignità dell'uomo (Harald Schwaetzer e la già citata Susan Kabisch: cfr. Schwaetzer, 2002 e Kabisch, 2016). Sono poi da menzionare le poche ma incisive pagine che Stephan Meier-Oeser dedica alla ricezione del motivo della *coincidentia oppositorum* al di fuori delle Germania (Meier-Oeser, 1989) e alcuni importanti rilievi gnoseologici presenti nella monografia pichiana di Jonathan Molinari, segnatamente il fatto che entrambi i pensatori ritengano impossibile conoscere i molti, se non a partire dall'Uno (Molinari, 2018, p. 78). Non sono mancati, tuttavia, approcci più "forti", tesi a rinsaldare un legame che non può essere negato. Il primo è Eusebi Colomer, il quale, già nello stesso convegno del 1965 in cui hanno parlato Battlori e Garin, presenta un contributo ispirato a Cassirer, *Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico* (Colomer, 1965). Egli fa emergere, innanzitutto, quale fondamento di entrambi i sistemi filosofici, il principio della «mutua continentia mundorum»; conclude, in secondo luogo, con le parole che seguono:

È possibile spiegare le innegabili coincidenze tra Cusano e Pico unicamente come conseguenze dello stesso orizzonte storico, oppure si dovrà inoltre supporre un'influenza del Tedesco sull'Italiano? A mio modo di vedere i punti di contatto tra i due nostri pensatori sono troppo numerosi e centrali perché possano essere spiegati sufficientemente con l'identità delle loro fonti neopitagoriche e neoplatoniche o con la coincidenza di uno stesso orientamento fondamentale di fronte ai problemi e agli interessi dell'epoca (ivi, p. 98).

Sulla scia di Colomer si colloca, più recentemente, come si è detto, Flasch, lo studio del quale è ospitato, e verosimilmente non è irrilevante, in un volume curato proprio da Vasoli. Flasch riprende un lavoro di più di vent'anni prima (Flasch, 1980) e intende integrare, ridimensionandone la validità, il saggio gariniano del 1960, di cui ripercorre esplicitamente le argomentazioni. Ciò che è da respingere, per iniziare il discorso stesso, almeno nell'assertività con la quale era stata enunciata, è la mancanza di relazioni documentabili e di letture. Si dispone ora di dati materiali prima sconosciuti. Nuovi manoscritti italiani sono emersi, e Flasch si riferisce all'introduzione di Raymond Klibansky alla prima edizione tedesca del *De docta ignorantia* (Klibansky, 1977, p. 205). È lo stesso Cusano, a guardar bene, nell'*Apologia doctae ignorantiae*, pubblicata nel 1449, in seguito alla controversia con Johannes Wenck, a rendere nota una rapida e fruttuosa diffusione del suo pensiero nella penisola:

³ Cfr. Garin (1965; 1997); Sartori (2017) e Borghesi (2018).

Ecce, condiscipule praeamate, quae ex pectore praeceptoris pro defensione Doctae ignorantiae recollegi; licet plura e memoria excederint, ea tibi legenda atque, ubi opus videris, communicanda transmitto, ut in tua ferventia crescat admirabile semen, quo ad divina videnda elevamur, uti iam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam in studiosis ingeniis recepto magnum fructum affuturum. Vincet enim indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos, licet difficile sit consueta relinquere (Cusano, 1932, p. 36).

Al di là di una probabile iperbole, indotta dall'ottimismo sugli esiti della sua battaglia culturale per una teologia che abbandoni l'aristotelismo, e in particolare le *Categorie*, come *regula aurea*, è chiaro che il cardinale non si trovi in una posizione isolata. E prova ne sono i volumi degli *Acta cusana*, del 1976, 1983 e 1996, che testimoniano la fitta rete di conoscenze alle quali si riferisce Vasoli. I nomi degli interlocutori sono insigni: Paolo Dal Pozzo Toscanelli, Francesco Pizolpasso, Tommaso Parentucelli, Poggio Bracciolini, Ambrogio Traversari, Giuliano Cesarini, Enea Silvio Piccolomini, Lorenzo Valla. Se non per questo Cusano può essere considerato «l'ispiratore dell'intera cultura rinascimentale italiana», scrive Flasch, neppure può essere ridotto a un «mero scolaro» (Flasch, 2002, p. 182). Anche perché, ed è la parte più feconda del lavoro, vi sono evidenze, o tracce, se si vuole rimanere più cauti, di «concezioni analoghe», oltre che di relazioni e di letture. Tenendo insieme i due aspetti – le concezioni analoghe possono bensì derivare, come ipotizza Garin, da fonti comuni, ma nulla vieta che scaturiscano da una fruizione non mediata – si rileva l'influenza del *De staticis experimentis* sui *Ludi mathematici* di Alberti, del *De pace fidei* sul *De christiana religione* di Ficino, infine, ed è ciò che qui interessa di più, del *De coniecturis*, del *De complementis theologicis* e del *De complementis mathematicis* sulle *Conclusiones* di Pico. Flasch richiama la sua indagine precedente e segnala le *Conclusiones paradoxae numero LXXI* che vanno dalla terza alla ventiduesima. I temi di provenienza cusaniana, come riconosciuto da Colomer, sono decisivi: la coincidenza dei contraddittori nell'Uno o nel principio; la loro coesistenza, che non è coincidenza, nell'intelletto; la validità del principio di contraddizione nella sola sfera della ragione; il motivo anassagoreo della presenza di tutto in tutto, che è noto fondersi con la concezione della «mutua continentia mundorum» (Flasch, 2002, pp. 187-9).

2. Le novità di Giovanna Murano

Un discorso a parte meritano le ultime scoperte, di tipo paleografico, di Giovanna Murano, della quale sono da citare almeno tre titoli: *La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola: un primo censimento* (Murano,

2018a); *Per la biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola. Ricerche sugli incunaboli* (Murano, 2019a); *Il manoscritto della Destructio destructionum di Averroè appartenuto a Giovanni Pico della Mirandola (Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII E 31)* (Murano, 2018b). Si tratta di tre studi che possono cambiare la storiografia picchiana. Se ci si affida alle indicazioni di Garin, infatti, molto di quanto è materialmente documentabile mostra un altro volto. Murano torna sulle peripezie che contraddistinguono la storia della biblioteca di Pico, la cosiddetta *Wunderkammer* che contiene 1.200 volumi, tra manoscritti, incunaboli e fascicoli sciolti. Confronta, soprattutto, i due inventari disponibili, stesi entrambi subito dopo la morte del Nostro: il primo – è opera del protonotaro apostolico Antonio Pizzamano, su mandato del cardinale Domenico Grimani che, nel 1498, acquista l'intera biblioteca – è conservato negli archivi di Stato di Modena, e finalmente edito da Ferdinando Calori Cesis nel 1897; il secondo, redatto dai frati del convento di san Marco, è edito da un'allieva di Kristeller, Pearl Kibre nel 1936. Quest'ultimo, per il fatto di essere più recente e di contenere le segnature di un maggior numero di volumi, è stato finora universalmente preferito. Si rileva, invece, non soltanto che il Calori Cesis è molto più preciso nella descrizione degli esemplari, che include la lingua, il formato, la materia scrittoria, a volte persino rilievi estetici, ma che il Kibre è parzialmente non valido. I volumi appartenuti a Pico sono quelli contrassegnati con i numeri fino a 1.132, mentre i restanti sono di proprietà di Francesco ed Ermolao Barbaro, come si evince anche dalle ricerche di Aubrey Diller (1963). Considerando che il Kibre annovera precisamente 1.697 volumi, è quanto mai probabile che si sia caduti spesso in errore. Imprescindibile, per ciò che si discute in questa sede, è anche quanto si deve a Lucia Merolla (1999). Nel *Ms. Lat. v, 60* (2387) è contenuta una copia del *De coniecturis* che reca l'«inconfondibile mano di Pico» (Murano, 2018a, p. 221). Si è, dunque, al cospetto di una lettura diretta accertata e le considerazioni di Flasch sul debito cusano di alcune *Conclusiones* non sono una mera ipotesi. Resta ancora da chiarire, nello specifico, quale sia l'apporto specifico del *De coniecturis* (chi scrive ritiene senz'altro il maggiore) e quale quello del *De mathematicis complementis*, l'unica altra opera di Cusano che si è sicuri che Pico possieda, dal momento che compare in entrambi gli inventari. L'analisi sugli incunaboli, pur non coinvolgendo esplicitamente il cardinale, è egualmente significativa. Oltre a identificare il segno adoperato per marcare i libri, «un frego verticale, ondulato, sormontato da due, sovente da tre puntini» (Murano, 2019b, p. 6), Murano individua molti esemplari contenenti testi filosoficamente determinanti, che contribuiscono a chiarire anche alcune vicende biografiche. In occasione della sua prima carica ecclesiastica, la stessa di Pizzamano, ovvero protonotaro apostolico, nel 1473, Pico riceve in dono l'incunabolo *Cambridge, Trinity*

College Library, Trin. VI.18.52, nel quale vi sono il *Commento al Somnium Scipionis* e i *Saturnalia* di Macrobio, un'opera, quest'ultima, non ancora vagliata come possibile fonte dell'idea della concordia (ma ve ne sono molte, si pensi a Simmaco). Ancora, è presente la *Declaratio compendiosa* sulla *Retorica* di Al-Fārābī, del quale si utilizza *L'armonia delle opinioni dei due sapienti il divino Platone e Aristotele* nelle *Conclusiones* (è il mezzo attraverso cui si viene a conoscere l'opera perduta di Porfirio, *La posizione di Platone e quella di Aristotele coincidono*; cfr. Walzer, 1966, p. 288). Si indicano, inoltre, ed è assolutamente l'acquisizione più importante, gli ultimi acquisti e accessioni alla biblioteca, che smentiscono la supposta rinuncia di Pico al sapere, in favore di una contrizione e di una meditazione tutta savonaroliana. Murano, *apertis verbis*, e sarà difficile smentire questi dati, si dichiara contraria a ogni «palinodia» o interpretazione «apologetica». Per dirla con le parole di Farmer, non esiste un anti-Pico (Farmer, 1998, pp. 133-79). Si legge: «Mentre la storiografia e il suo biografo, il nipote Giovan Francesco, ricordano un Pico prossimo al Savonarola e ai piagnoni, in procinto ormai di vestire l'abito domenicano, i libri che entrarono nella sua biblioteca (acquistati o ricevuti in dono) nei mesi che precedettero la sua inaspettata morte provano un non mutato interesse verso la filosofia, la medicina, le novità editoriali» (Murano, 2019a, p. 44). Non è un caso, si chiosa, che gli ultimi due libri siano gli *Aforismi* di Ippocrate e i commenti di Galeno. Resta da dedicare alcune considerazioni allo studio sul manoscritto di Averroè, per poi tracciare alcune conclusioni. Non mancano, di nuovo, elementi materiali che non possono essere taciuti. Il saggio si apre con alcune informazioni relative alla prima, parziale, traduzione latina del *Tabāfut al-tabāfut* del 1497, accompagnata dal commento di Agostino Nifo, il quale, come ricorda Garin, vede in Pico l'unico contemporaneo in grado di sostenere la teoria di Sigieri di Brabante (Garin, 2011, pp. 10-1). Si sofferma, in seguito, sul *Ms. Napoli, Biblioteca Nazionale*, VIII E 31 che, in virtù delle postille e dei *notabilia* collocati sui margini, viene identificato come un esemplare di proprietà di Pico. Si tratta, come detto, di qualcosa che imprime una nuova direzione, nonché impulso agli studi sull'argomento. Fino ad oggi, infatti, i contributi, notevoli, di studiosi quali Edward P. Mahoney (1997), Simone Fellina (2017), Giovanni Licata (2017), per non citarne altri, si sono appoggiati sempre sulla mediazione di Elia del Medigo, peraltro non ignorata da Murano (Murano, 2019b), cui, come è noto, Pico richiede numerose traduzioni. Ora, invece, si è al corrente della lettura analitica del classico di Averroè, l'attenzione o persino l'attrazione per il quale, rispetto a Cusano e Ficino ad esempio, preoccupati, specialmente l'Accademico, di allontanare una minaccia per i fondamenti della religione cristiana, è quanto mai peculiare. Scrive Murano: «Al primo dei filosofi arabi menzionati nelle *Conclusiones*

Pico dedica ben quarantun tesi. Anche dopo la stesura delle *Conclusiones* l'interesse di Pico verso Averroè non venne meno, come provano gli oltre venticinque tra manoscritti e incunaboli delle sue opere attestati nella sua biblioteca» (Murano, 2018b, p. 77). Dalle letture documentate, appunto, e dal livello storico-filologico, è possibile passare al confronto teoretico fra la *Destructio*, le *Conclusiones* e l'antropologia pichiana più in generale. Vi sono da approfondire, in particolare, tre aspetti: 1. l'incidenza della concezione, espressa anche nel *Trattato decisivo*, secondo la quale esiste una sola verità, che può essere espressa da una pluralità di linguaggi (non sarebbe da eludere un confronto con il capitolo venticinquesimo del primo libro del *De docta ignorantia*); 2. la sovrapposizione dell'intelletto agente al *Nous* della tradizione neoplatonica; 3. l'accesso alla felicità tramite la filosofia, chiaro nell'*Oratio*, tutto da ridiscutere nell'*Heptaplus*.

3. Le prospettive di ricerca

È d'uopo, a questo punto, proporre alcune riflessioni, al fine di fornire una guida, o più semplicemente un ausilio a coloro che si occuperanno della questione Pico-Cusano. Di quali acquisizioni si dispone in concreto? E quali possono essere le prospettive di ricerca? Si segue ancora Garin. Le relazioni o le notizie documentabili, incluse le letture, non sono moltissime, ma, come si è avuto agio di vedere, più di quante se ne conoscessero nel 1960: 1. il desiderio di Pico di visitare la biblioteca di Cusano, nel 1488; 2. la conoscenza da parte di Pico di almeno due opere, il *De coniecturis* e il *De mathematicis complementis*; 3. la certezza della circolazione, quanto si voglia limitata, occorre prendere sul serio Vasoli e Flasch, delle sue idee in Italia; 4. la fruizione di una serie di fonti comuni, principalmente Proclo, Dionigi (Cusano non conosce Plotino, Porfirio, Giamblico e Giuliano) e Lullo, si ricordi Battlori, per citare soltanto le più decisive.

Se ci si vuole muovere verso un orizzonte più ampio e guardare alle «concezioni analoghe», si deve usare comunque molta cautela, perché per entrambi i filosofi il pensiero scaturisce sempre e comunque dall'esegesi delle *auctoritates*. Nell'opinione di chi scrive, pertanto, si potrebbero indagare, ricercandovi una consequenzialità quasi genetica, le questioni che qui si enumerano: 1. la scelta delle fonti, da vagliare, innanzitutto, attraverso un confronto fra gli inventari delle due biblioteche. Sia Pico, sia Cusano non disdegnano affatto gli autori medievali e non ritengono la forma preclusiva del contenuto; 2. l'ontologia, costituita dalla combinazione del principio anassagoreo con il principio neoplatonico della «mutua continentia mundorum»: tutto è in tutto, tutti i mondi sono in tutti i mondi, ma sempre secondo la disposizione del ricevente; 3. l'epistemologia dell'approssima-

zione che ne consegue, per la quale nessuna proposizione o nessuna scuola filosofica, fosse anche il cristianesimo storico, può esprimere la verità tutta intera. Ontologia e gnoseologia coincidono, in virtù del comune rifiuto del nominalismo; 4. la necessità antropologica e soteriologica di una presenza totale e non soltanto secondo la disposizione del ricevente, appunto, dell'Uno nei molti e, dunque, la cristologia, intesa come cosmologia; 5. l'ideale conclusivo della *pax philosophica*, che è anche *pax fidei*.

A tutti noi, l'onere di proseguire.

Nota bibliografica

- BATTLORI M. (1965), *Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, vol. II, pp. 7-16.
- BORGHESI F. (2018), *Teologia delle religioni nel Quattrocento. La concordia in Niccolò da Cusa e Giovanni Pico della Mirandola*, in "Filosofia Politica", 1, pp. 29-46.
- CASSIRER E. (1942), *Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas*, in "Journal of the History of Ideas", 3/2, pp. 123-44.
- ID. (1995), *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti a cura di P. O. Kristeller, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze.
- CILIBERTO M. (2011), *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- COLOMER E. (1965), *Individuo e cosmo in Niccolò Cusano e Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, vol. II, pp. 53-101.
- DILLER A. (1963), *The Library of Francesco and Ermolao Barbaro*, in "Italia medioevale e umanistica", 6, pp. 253-62.
- FARMER S. A. (1998), *G. Pico della Mirandola. "Conclusiones nongentae". Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, with Text, Translation and Commentary by S. A. Farmer, Arizona Board of Regents for Arizona State University, Tempe.
- FELLINA S. (2017), *Giovanni Pico della Mirandola e l'insegnamento averroistico di Elia del Medigo: note su alcune fonti delle Conclusiones Nongentae (1486)*, in "Schifanoia", 52-53, pp. 117-44.
- FLASCH K. (1980), *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", 14, pp. 113-20.
- ID. (2002), *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, pp. 175-92.
- GARIN E. (1965), *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, vol. I, pp. 3-33.

- ID. (1997), *Prolusione*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, 2 voll., Olschki, Firenze, I, pp. XLV-LV.
- ID. (1996), *Ritratti di umanisti*, Bompiani, Milano.
- ID. (2009), *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, 2 voll., Storia e Letteratura, Roma, II, pp. 153-69; 1ª ed.: FLORES G. (a cura di) (1962), *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze, pp. 75-100.
- ID. (2011), *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, introduzione di C. Vasoli, Storia e Letteratura, Roma (1ª ed. Le Monnier, Firenze 1937).
- KABISCH S. (2016), *Freiheit als Kreativität bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*, in I. Bocken, T. Borsche, H. Schwaetzer (Hrsg.), *Können – Spielen – Loben. Cusanus 2014*, Aschendorff, Münster, pp. 383-96.
- KLIBANSKY R. (1977), *Zur Geschichte der Überlieferung der Docta ignorantia des Nikolaus von Kues*, in Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia – die belehrte Unwissenheit*, I.III: *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung*, Heft 15, Meiner, Hamburg.
- LICATA G. (2017), «*Magno in secta peripatetica*». Una nuova edizione commentata della lettera di Elia del Medigo a Giovanni Pico della Mirandola, in “*Schede Medievali*”, 55, pp. 103-44.
- MAHONEY E. P. (1997), *Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, 2 voll., Olschki, Firenze, I, pp. 127-56.
- MEROLLA L. (1999), *Il codice 32 di San Michele di Murano già di Pico della Mirandola e di Domenico Grimani*, in “*Nuovi annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari*”, 13, pp. 41-58.
- MEIER-OESER S. (1989), *Die frühe Bekanntheit der “coincidentia oppositorum” außerhalb Deutschlands – Giovanni Pico della Mirandola*, in Id., *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster, pp. 31-4.
- MOLINARI J. (2018), *L'eroismo tragico di Adamo. L'umanesimo di Pico della Mirandola*, 1088 Press, Bologna.
- MURANO G. (2018a), *La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola: un primo censimento*, in “*Scriptorium*”, 72, pp. 213-50.
- EAD. (2018b), *Il manoscritto della Destructio destructionum di Averroè appartenuto a Giovanni Pico della Mirandola (Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII E 31)*, in “*Buletin de Philosophie Médiéval*”, 60, pp. 67-80.
- EAD. (2019a), *Per la biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola. Ricerche sugli incunaboli*, in “*La Bibliofilia*”, 121, pp. 5-48.
- EAD. (2019b), *Opere di Elia del Medigo nella Biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola*, in “*Miscellanea Bibliothecae Vaticanae*”, 25, pp. 333-70.
- NICOLAI DE CUSA [CUSANO] (1932), *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Meiner, Lipsiae.

- QUAQUARELLI L., ZANARDI Z. (a cura di) (2005), *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Olschki, Firenze.
- SARTORI A. (2017), *Giovanni Pico della Mirandola. Filosofia, teologia, concordia*, Messaggero, Padova.
- SCHWAETZER H. (2002), “*Semen universale*”. *Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*, in M. Thurner (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutschitalienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Akademie, Berlin, pp. 555-74.
- VASOLI C. (2002), *Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in M. Thurner (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutschitalienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Akademie, Berlin, pp. 76-90.
- WALZER R. (1966), *Porphry and the Arabic Tradition*, in “*Entretiens sur l’Antiquité classique*”, 12, pp. 275-99.

Spazio recensioni

Recensioni

M. Frank, *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, 307 pp., € 58,00.

Manfred Frank, l'autore di *Der Unendliche Mangel an Sein*, un libro del 1975 che trattava della critica di Schelling a Hegel e della dialettica marxiana, ma anche di *Der Kommende Gott* del 1982, che è stato un libro di un certo impatto sulla storiografia schellinghiana, affrontando l'idea di una "nuova" mitologia, in questo ultimo prende di petto il problema della *Reduplikative Identität* come chiave per capire la filosofia "matura" di Schelling. Per filosofia matura bisogna intendere quella che va dal 1800 al 1806. Si tratta di un corso di lezioni tenute prima di andare in pensione, che sono state rielaborate, e che Emilio Corriero aveva tradotto nel 2010 col titolo *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling* (Rosenberg & Sellier, Torino). Siamo di fronte, quindi, al libro di un decano degli studi schellinghiani, al quale è stato affidato il volume 28 della collana "Schellinghiana" dall'editore di Stoccarda. Propriamente il libro è una rielaborazione di quel corso, escluse alcune parti della conclusione.

Va detto subito che l'influsso maggiore sentito da Schelling fu quello di Gottfried Ploucquet, secondo il quale i giudizi corrispondono a identificazioni di soggetto e predicato (quindi Schelling non accetta la predicazione come sussunzione), mentre dai leibniziani apprende che l'identità è una forma di differenza di ciò che viene identificato, perché altrimenti l'identità si trasformerebbe in «medesimezza». Su questi stimoli Frank insiste perché non sono stati mai approfonditi.

Il libro è molto preciso e tra i tanti spunti che offre c'è quello che fa di Schelling l'autore dell'idea della «identità dell'identità e della differenza», che invece è piuttosto legata al nome di Hegel. La *Reduplikation* è quella

della identità che ha in sé una differenza, che la “raddoppia”. Schelling sente l’influenza dei suoi maestri nello *Stift* di Tubinga: oltre al già nominato Ploucquet, vi è Immanuel Carl Diez. Il tema è soprattutto la logica, che Schelling maneggia, come dice Frank, «con i limitati mezzi del suo tempo». Il commento schellinghiano giovanile al *Timeo* è davvero decisivo. Claudia Bickmann ha richiamato su di esso l’attenzione di Manfred Frank, ma è morta troppo presto (2017) e Frank ha dedicato alla sua memoria il libro.

La seconda parte, quella dedicata al sistema dell’identità assoluta, mette in risalto come Schelling intenda l’Assoluto nel significato che ha in latino: *id, quod est omnibus relationibus absolutum*, e poi che il mondo in cui noi viviamo, “apparente”, rimanda a un infinito, incondizionato, per la qual cosa in fondo la condizionatezza è una incondizionatezza posta come privazione. Viceversa, chi nega l’Assoluto, nega ogni realtà al condizionato.

La terza parte offre una sintesi dell’argomentazione. L’interessante della prima parte è che è dedicata a illustrare i cinque presupposti dell’opera giovanile di Schelling, che Frank elenca: lo studio del *Timeo* e del *Filebo* di Platone; l’idea kantiana dell’organismo e l’inversione della categoria di relazione nella edizione B della *Critica della ragion pura*; il platonismo di Oetinger e Hahn (autori che Schelling conosceva bene); l’influenza della lettura di Diez dell’*Elementarphilosophie* di Reinhold e, infine, il modello della deduzione metafisica delle categorie dello stesso Reinhold. La seconda parte è dedicata invece al «sistema dell’identità assoluta», e quindi riguarda le opere che vanno fino al 1806. La filosofia di Schelling dal 1800 al 1806 è una filosofia della uni-totalità. La questione che emerge da una tale filosofia è che ogni cosa è una, un’identità; Schelling parla di una *Verdoppelung*, di un “raddoppiamento” dell’identità, tanto da nominarla come una “identità in sé duplicata”. Uno e molto vengono identificati mediante un “terzo”, un “legame” (*Band*) o “Copula”. Frank ovviamente si riferisce alla precoce lettura schellinghiana del *Timeo* platonico: «Non vengono legati dal legame Uno e Molto, ma l’Uno che è Uno con il medesimo Uno che è Molto» (p. 246). Schelling ai tempi di Würzburg, richiamandosi a Kant e a Platone, dirà dell’Assoluto che è «l’affermente e l’affermato di se stesso». Ne deriva che ognuno di essi è «identità dell’affermente e dell’affermato» e la loro differenza non è qualitativa, ma solo quantitativa. La *Reduplikation* è una *Verdoppelung* del “legame” ed è il legame che si unisce con i legati. Di *Reduplikation* di “X” Schelling parlerà anche a Monaco e a Erlangen, e X è l’unico che è identico con sé, mentre A (lo spirito) e B (la natura) non sono riducibili l’uno all’altro: un modo per evitare sia il materialismo sia lo spiritualismo. Frank fa notare il passo schellinghiano degli *Aforismi sulla filosofia della natura*, dove la formula spinoziana “Gott ist alle Dinge” «dovrebbe essere espressa non tanto con

est res cunctae, quanto piuttosto (*invita latinitate*) con *est res cunctas*» (in nota all'aforisma xxxix; trad. it. a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Egea, Milano 1992, p. 114): cioè la preferenza è accordata all'accusativo!

Nei suoi frequentissimi richiami ad autori del Novecento, come Frege, Wittgenstein e Davidson, Frank individua anticipazioni, ma anche differenze. Naturalmente Schelling viene confrontato con i filosofi con i quali più si rapporta, come Kant, ma anche Leibniz e Hume. Una particolare insistenza viene concessa a Gottfried Ploucquet, il logico e metafisico, che non solo era suo insegnante allo *Stift* di Tubinga, ma i cui libri Schelling studiò e verso il quale fu debitore.

Questo di Frank è un libro denso, che riesce a coniugare il *background* di Schelling (i filosofi appena nominati) con proiezioni alla filosofia del Novecento, fra cui Tugendhat o Lyotard. Ma mi pare che il fulcro sia rappresentato dalla teoria della *reduplicatio*, a cui è dedicato il § 22. Si tratta sicuramente di un lascito della scuola leibniziana e soprattutto di Wolff, filosofo che Schelling preferisce in genere non citare. Per i teologi medievali la *reduplicatio* era importante perché serviva a dimostrare priva di contraddizione la doppia natura di Cristo. Schelling la applica allo spirito e alla natura per portare la natura all'altezza dello spirito. In particolare, nella *Einleitung in die Philosophie* (del 1830), rivolta all'allievo principe ereditario bavarese Maximilian, il processo di potenziamento di A su B viene spiegato come *reduplicatio* di A.

Marx ha seguito Schelling desiderando la "resurrezione" della natura che era caduta per l'azione umana. Già Heine, del resto, aveva detto che per Schelling Dio (l'Assoluto) è non solo spirito, ma anche materia e il peccato contro lo spirito non è da meno di quello contro la materia!

Carlo Tatasciore

E. Cassirer, *Descartes, Leibniz, Spinoza. Vorlesungen und Vorträge*, in Id., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 14, herausgegeben von P. Rubini und C. Möckel unter Mitwirkung von G. Freudenthal, D. Kaegi, J. M. Krois und A. G. Ranea, Meiner Verlag, Hamburg 2018, 326 pp. € 198,00.

Ai più attenti lettori e specialisti di storia della filosofia non è di certo sconosciuta la monumentale produzione scientifica del filosofo delle forme simboliche Ernst Cassirer, adesso disponibile in edizione critica presso la Meiner Verlag di Hamburg in 25 volumi. Ancora tutta da esplorare resta invece la più recente edizione dei testi e manoscritti postumi, anch'essa edita dalla Meiner Verlag in 18 volumi (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*). Buona parte del lascito cassireriano, com'è noto, è costituito da un nutrito gruppo di manoscritti adoperati dal filosofo

tedesco per i suoi numerosi corsi universitari e conferenze. Tali “carte” costituiscono un prezioso fondo dal quale attingere per una più appropriata comprensione non soltanto del suo movimento di pensiero, bensì anche della sua fine analisi storico-teoretica della filosofia. Ed è proprio uno spaccato di filosofia moderna quello che Cassirer ci consegna in queste pagine inedite che costituiscono il volume 14 dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, recante il titolo redazionale *Descartes, Leibniz, Spinoza*. I manoscritti inediti che compongono questo volume – conservati, analogamente alla maggior parte delle carte cassireriane, presso la Beinecke Rare Book and Manuscript Library di Yale – sono costituiti, rispettivamente, da una lezione sul *Discorso di metafisica* di Leibniz (Oxford 1933), dalle conferenze incentrate sul concetto di natura in Spinoza (Oxford 1934 e Glasgow 1935) e su Leibniz e Newton (Londra 1936), e infine da una conferenza radiofonica sul *Discours de la méthode* di Descartes (Vienna 1937). In appendice è stata posta anche una versione più breve della conferenza su Leibniz e Newton.

Il primo scritto della presente raccolta è, a tutti gli effetti, un'esposizione critica e piuttosto dettagliata dei paragrafi di cui si compone il *Discorso di metafisica* di Leibniz, solitamente considerato come quel testo in cui per la prima volta il filosofo di Leipzig ci consegna una esposizione organica della sua filosofia. Il testo cassireriano prende le mosse dall'analisi ed esposizione critica del modo in cui Leibniz getta le basi di quella dottrina solitamente nota col nome di “razionalismo assoluto”. Cassirer rileva come Leibniz, in questo scritto del 1686, non sviluppi in maniera globale il suo razionalismo, considerandolo invece dal versante puramente teologico. Ciò in ragione del fatto che il filosofo di Leipzig si rivolge qui al teologo e matematico Antoine Arnauld, il quale tendeva a considerare tanto la logica, quanto l'indagine scientifica, come dei mezzi per scopi teologici. Pertanto, il razionalismo di Leibniz, dal punto di vista prettamente teologico, si propone di negare innanzitutto la natura dei miracoli comunemente intesi giacché se Dio non fa nulla senz'ordine, ne consegue che non si tratta tanto di un'azione straordinaria di Dio, ossia una violazione delle leggi di natura. Per Leibniz, Dio non potrebbe mai andare contro le leggi della logica o contro le leggi che governano il mondo fisico e in particolar modo contro il *principium rationis sufficientis*, da egli considerato – accanto al principio di contraddizione – come uno dei grandi principi su cui si fondano i nostri ragionamenti. Gli autentici miracoli, come egli sostiene in una missiva del 18 aprile 1692 indirizzata a Jacques-Bénigne Bossuet, consistono piuttosto in quelli da lui definiti «*miracles de raison*», che la filosofia ha il compito di comprendere non soltanto perché l'universo è in sé intelligibile, ma anche perché la logica è comprensiva di ogni verità.

Segue un'interessante conferenza dedicata al concetto di natura dell'olandese Baruch Spinoza, da Cassirer tenuta alla Oxford Philosophical Society nel giugno del 1934. Cassirer prende le mosse dal rapporto tra filosofia e storia in Spinoza, sottolineando ai suoi uditori, sin dalle prime battute, la quasi impossibilità di analizzare sul piano *geistesgeschichtlich* la filosofia dell'olandese proprio alla luce della struttura del suo sistema. Nel sistema filosofico spinoziano, difatti, la conoscenza filosofica si distingue per essere una conoscenza delle cose eterne e non un qualcosa di legato al proprio tempo storico. Siffatta concezione spinoziana la si ricava dal suo *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in cui egli elabora la celebre tesi dei tre gradi della conoscenza che consentono all'uomo di rapportarsi al reale: *imaginatio*, *ratio* e *scientia intuitiva*. Alla luce di siffatta tripartizione ne consegue che rimanendo ancorati alla semplice percezione sensibile non è possibile giungere all'autentica verità, la quale dipende piuttosto dalla potenza dell'intelletto stesso. Per quanto un siffatto sistema filosofico sembri escludere a priori ogni indagine di tipo storico, cionondimeno Cassirer rileva la possibilità di indagarne gli aspetti non soltanto da un punto di vista logico ma anche *geistesgeschichtlich*. Ed è da quest'ultimo angolo prospettico che il filosofo delle forme simboliche si appresta a indagare il concetto spinoziano di natura. La natura, nel senso inteso da Spinoza, non comporta alcuna opposizione radicale tra materia e forma, tra spirituale e materiale poiché il loro ordine è identico, come egli afferma in un celebre passo della sua *Etica: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*. Per usare la grammatica spinoziana, il nuovo concetto di natura «elaborato e rappresentato dalla filosofia naturale e morale contemporanea, riguardava finora soltanto la considerazione degli attributi, non quella della sostanza stessa» (p. 73).

Segue la conferenza *Leibniz e Newton* del 1936, in cui Cassirer traccia un quadro piuttosto articolato del rapporto sussistente tra il pensiero del filosofo tedesco e quello dello scienziato inglese, mostrandone i notevoli punti di convergenza. Nel far ciò, il filosofo delle forme simboliche prende in esame la concezione della matematica presente nelle differenti opzioni filosofico-scientifiche di Leibniz e Newton. Per entrambi la matematica è una sorta di ponte che collega verità e realtà, ma mentre quest'ultima viene da Newton definita secondo modalità prettamente empiriche, Leibniz lo fa da un punto di vista speculativo. Per quanto siano nette le convergenze sul valore oggettivo della matematica, a detta di Cassirer le conseguenze che essi traggono dal loro comune presupposto divergono sensibilmente: «La matematica per Leibniz, prima di tutto, è un organo del pensiero; per Newton è un organo dell'indagine empirica. Per il primo essa è indissolubilmente legata alla logica; per il secondo il suo pieno potere e significato si manifesta nel campo della fisica. Con ciò compren-

diamo che Leibniz e Newton, anche quando hanno a che fare con gli stessi problemi matematici, non si avvicinano ad essi dalla medesima visuale e puntano a una diversa direzione» (p. 87).

Questa raccolta di inediti cassireriani si chiude infine col testo di una breve conferenza radiofonica del 1937 atta a celebrare i trecento anni del *Discours de la méthode* (1637) di Descartes. In questo scritto il filosofo delle forme simboliche mira a una sintetica – ma sufficientemente dettagliata – ricognizione storico-teoretica del *Discours*, che si condensa nell'analisi dello stile di questo celebre lavoro di Descartes. Quest'ultimo, difatti, non adopera il latino della scolastica medievale, nota soprattutto per l'utilizzo di un linguaggio vincolato a formule rigide. Il *Discours* di Descartes è piuttosto permeato dal francese moderno, ossia un linguaggio che conteneva «le più ampie possibilità, sia in termini di chiarezza e certezza dell'espressione, sia per la rappresentazione del movimento interiore del pensiero» (p. 154). Ciò è strettamente legato al tentativo di Descartes di svincolarsi da ogni forma di mera erudizione, capace soltanto di collezionare complessi di conoscenze e non di cogliere al loro interno i nessi e la necessaria interdipendenza. È ben vero che molto di quanto contenuto nel *Discours* possiede, sotto molti aspetti, una valenza per lo più storica; ma ciò non intacca in alcun modo il principio dell'autonomia della ragione e il conseguente rifiuto di ogni autorità che Descartes ha sostenuto con impareggiabile rigore. In questo senso, conclude Cassirer, ancora oggi non possiamo non considerare e venerare Descartes «come uno dei grandi liberatori spirituali dell'umanità» (p. 165).

Bisogna tuttavia precisare, soprattutto ai lettori, che lo spaccato di filosofia moderna che Cassirer ci consegna in queste sue pagine inedite lo si può meglio comprendere solo a partire da una preliminare conoscenza delle sue opere complete e quindi accostando lo studio e analisi della produzione postuma a quanto da lui pubblicato in vita. Soltanto così risulta possibile cogliere il movimento di pensiero di Cassirer nelle sue varie fasi, come anche il suo ponderoso laboratorio intellettuale consegnatoci proprio nei numerosi manoscritti adesso disponibili al grande pubblico.

Giacomo Borbone

... in memoriam

In ricordo di Mario Quaranta.
La voce avvolgente
di un «illuminista pessimista»
di *Gaspare Polizzi**

Chi lo conosceva rimaneva colpito dalla vastità delle sue conoscenze, soprattutto sulla filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento, arricchite da episodi e aneddoti ignoti ai più, raccolti dalla viva voce dei protagonisti, e declamati con un eloquio squillante e avvolgente.

Si capiva bene che Mario Quaranta non aveva mai disgiunto l'impegno attivo nell'insegnamento della storia e della filosofia per oltre trent'anni in quel Liceo classico "Tito Livio" che il "Corriere della Sera" definì nel 1979 «la scuola più seria d'Italia», dalla ricerca, raccolta in decine di volumi e in centinaia di pubblicazioni sparse nelle sedi più disparate.

Figura eminente nella vivace cultura padovana degli ultimi decenni del Novecento, Mario ha anche amato la sua Ferrara, dove era nato il primo aprile 1936, e con essa il Polesine, al quale era legato anche culturalmente, facendo riemergere alcune figure significative della locale cultura democratica e socialista, come il patriota mazziniano Alberto Mario, il socialista recanatese Nicola Badaloni, divenuto medico condotto a Trecenta, il teologo rosminiano Giacomo Sichirollo e soprattutto Giacomo Matteotti (Mario divenne membro del Comitato scientifico della "Casa-Museo Giacomo Matteotti" di Fratta Polesine). Al *Positivismo veneto* dedicherà anche un libro pubblicato a Rovigo nel 2003.

La sua statura non si misurava soltanto in una sterminata cultura filosofica. L'impegno politico nelle file della sinistra è andato di pari passo con la collaborazione di lunga data con Ludovico Geymonat, del quale è stato allievo fedele e interprete attento.

La sua militanza politica lo vide partecipe del movimento studentesco padovano del Sessantotto e osservatore attento e critico di quello ben più violento del 1977, che ebbe tra i protagonisti il filosofo padovano Toni Negri, fondatore di "Potere Operaio", e che sfociò in episodi di lotta armata. L'impegno politico andava di pari passo con la ricognizione storiografica

* Università degli Studi di Pisa; gaspol@libero.it.

sulle radici della cultura antifascista e sul rapporto tra ricerca, università e politica, prendendo corpo in ricerche significative, come quella sul partigiano e fisico triestino di cultura ebraica Eugenio Curiel, molto amato in quegli anni dalla sinistra (lo testimonia la curatela di *Eugenio Curiel. Dall'antifascismo alla democrazia progressiva*, condotta insieme a Elio Franzin nel 1970 per Marsilio) e da indagini su *Università e sviluppo della società comunista in Cina* (1969), tema caro a Geymonat.

Su Geymonat Mario si era laureato nel 1963 nella Facoltà di Magistero, con una tesi su *Empirismo logico e storicismo nel pensiero di L. Geymonat*, relatore Renzo Piovesan, professore associato di Filosofia del linguaggio al Palazzo del Bo ed ex compagno di scuola del Presidente emerito della Repubblica Giorgio Napolitano al Liceo "Tito Livio".

Grazie a Geymonat si indirizzò allo studio del positivismo, a partire dall'opera di Auguste Comte, del quale tradusse insieme al maestro la prima, la seconda e la sessantesima e ultima lezione del *Corso di filosofia positiva* (1967) e sul quale è tornato con monografie nel 1974 e nel 2007. I suoi interessi filosofici si sono orientati sempre più sulla tradizione italiana, intorno alla quale non ha mai cessato di soffermarsi, a partire dai tre capitoli, tuttora imprescindibili per gli studiosi, sulla filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento, inseriti nella monumentale *Storia del pensiero storico e scientifico* (1970-76), diretta da Geymonat, uno dei quali – *La filosofia italiana contemporanea* – scritto insieme al direttore dell'opera.

La sua dedizione al maestro è documentata da curatele e ricerche: due volumi ne hanno sottolineato la filosofia della contraddizione (1980) e la ragione inquieta (2001); un altro, curato con Bruno Maiorca, aveva valorizzato in forma più "militante" *L'arma della critica di Ludovico Geymonat* (1977). Vivace e illuminante per una visione storiografica non convenzionale sul "Circolo di Vienna" la sua curatela degli scritti geymonatiani raccolti in *La Vienna dei paradossi. Controversie filosofiche e scientifiche nel Wiener Kreis* (1991).

Dal 1980, quando ci siamo incontrati al convegno *Scienza e filosofia nella Cultura Positivista*, organizzato a Reggio Emilia dall'Istituto Antonio Banfi, ho cominciato ad apprezzare il suo vivace enciclopedismo filosofico: nel citare il rilievo di pensatori italiani minori e marginali, a me ignoti, come Giulio Cesare Ferrari (al quale dedicò un volume – *I mondi di Giulio Cesare Ferrari. Psicologia, psichiatria, filosofia*, 2006 – dirigendo dal 2009 anche l'Istituto G. C. Ferrari per la Psicologia), Aurelio Macchioro, il ricordato Sichirolo o Padre Emilio Ciocchetti, si stupiva del mio stupore.

Gli è che Mario con quei pensatori aveva un rapporto "domestico", visto che nel suo garage, che ho avuto la ventura di ispezionare, quando ho visitato lui e la sua amatissima Ada in Via G. Furlanetto 25, aveva raccolto

un archivio invidiabile di testi, riviste, manoscritti, lettere che attraversano la cultura italiana e francese tra Ottocento e Novecento. Nella sua maggior parte il materiale documentario è già confluito, per volere di Mario, nell'Archivio della Filosofia italiana del Centro Internazionale Insubrico "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti", presso l'Università dell'Insubria, diretto da Fabio Minazzi, suo sodale nel gruppo degli allievi di Geymonat. Un tesoro in larga parte inesplorato, ora consegnato ai futuri ricercatori.

Un altro suo pezzo forte erano le riviste italiane del Novecento. Ne aveva cominciato a scrivere con l'amico Alberto Folini nel 1977 (*Le riviste giovanili del periodo fascista*). Nell'*Introduzione* i curatori motivavano la loro scelta ricordando come «la maggior parte degli intellettuali che animarono le riviste prese in esame passarono all'antifascismo prima e/o dopo l'8 settembre» e sottolineando che «abbiamo scelto le riviste "giovanili" cioè quelle fondate e dirette da giovani e che hanno assunto come centrale la tematica della "gioventù" e del rinnovamento della cultura, in una varietà di orientamenti che spesso si sono scontrati con le tendenze dominanti della politica culturale del fascismo, tendenze allora espresse dalle più importanti riviste del regime...» (pp. 56 e 1).

Sulle riviste italiane del Novecento Mario era un esperto indiscusso: aveva curato la ristampa anastatica integrale de "Il Leonardo" in due volumi, di "Analisi" e di "Questioni" in quattro volumi presso l'editore Arnoldo Forni di Bologna. Sempre presso Forni ha pubblicato l'*opera omnia* del suo principale *auctor*, Giovanni Vailati, in tre volumi (1987), sul quale ha poi curato il volume di studi *Giovanni Vailati nella cultura del '900* (1989) ed edito un'antologia di scritti (*Gli strumenti della ragione*, 2003).

In Vailati Mario vedeva un epistemologo pragmatista, che in nome della razionalità scientifica e senza concessioni al soggettivismo di altri pragmatisti italiani come Giovanni Papini e soprattutto Giuseppe Prezzolini, che Mario – sia detto per incidenza – aveva incontrato e intervistato nel 1981 a Lugano, consegnandogli i due volumi dell'edizione anastatica del "Leonardo", riconosceva il ruolo decisivo della storia della scienza, l'importanza delle «questioni di parole», la funzione primaria della deduzione e della dimostrazione matematica nella ricerca scientifica, stabilendo in termini nuovi i rapporti della scienza con la filosofia. C'è senz'altro in questo rapporto profondo con Vailati anche una immedesimazione biografica con il docente e studioso, estraneo all'università, disattenta, a volte, dinanzi a studiosi di grande spessore.

Tra i riconoscimenti, troppo pochi, ricordo anche l'associazione all'Accademia galileiana di scienze, lettere ed arti di Padova, alla quale teneva, anche per le sue frequentazioni galileiane (come la curatela delle *Lezioni su Galileo* di Geymonat, 2004). Ancora in ambiente padovano segnalò la sua collaborazione al *Dizionario delle opere filosofiche* di Franco Volpi e la

curatela di un'opera di Marino Gentile (*Umanesimo e tecnica: tutto torna all'uomo*, edita nel 2018 da Petite plaisance di Pistoia), il maestro di Enrico Berti, un altro illustre filosofo padovano, pure amico di Mario.

A Padova Mario ha lasciato soprattutto una scia numerosa di allievi diplomatisi al "Tito Livio", liceo del quale aveva individuato tre costanti: un corpo insegnante di alto livello culturale, uno stile di vita scolastica improntato a regole rigorose sul piano etico e disciplinare, un rapporto fiduciario con la città (*Liceo classico Tito Livio, Padova. Parlano gli alunni: 50 anni di testimonianze 1945/95*, a cura di Rosaria Zanetel, 1995).

Resta da ricordare un altro aspetto rilevante della sua vocazione filosofica. La Società Filosofica Italiana deve molto a Mario, che ne è stato socio attivo e memoria storica; già nel 1987 pubblicò sul fascicolo n. 130 del "Bollettino" *La presenza della Società filosofica italiana nella cultura del Novecento*. Al XXXVIII Congresso della SFI, tenutosi a Catania dal 31 ottobre al 2 novembre 2013, il neo-presidente Franco Coniglione, subito dopo le elezioni del nuovo Consiglio Direttivo, mi propose di lavorare a un saggio sulla storia della SFI, con la collaborazione, inevitabile, di Mario. Iniziò così un impegno lungo e faticoso, che ci vide partecipi di una ricostruzione storica dei trentotto congressi della SFI, nella quale Mario si dedicò ai primi cinquant'anni, e che, dopo ben sei giri di bozze, si concretizzò in volume (*Un secolo di filosofia attraverso i congressi della SFI 1906-2013*, 2016). In occasione dell'estenuante attesa del libro, mi ha inviato il 31 marzo 2017 un'ironica epistola in versi, che mi piace qui riportare:

passa un giorno
 passa l'altro
 mai non torna
 il mio quaderno
 l'editore troppo scaltro
 forse è in guerra
 o ha vinto un terno.
 Messo il terno nella tasca
 è partito a lancia in resta
 a cavallo d'un caval.

Da allora i nostri rapporti si sono stretti ancor più e la sua collaborazione con la SFI si è intensificata. Fino alla partecipazione al seminario di studi pratese del 21 dicembre 2017 *Protagonisti della filosofia italiana del Novecento*, che si è risolto nel volume da me curato *La filosofia del Novecento. Autori e metodi* (2019). Mario si dedicò in quell'occasione a Norberto Bobbio, un altro suo *auctor*, sul quale si è soffermato in questi ultimi anni. Nel suo sondaggio sul "primo" Bobbio aveva intitolato opportunamente il suo contributo *Quando Bobbio divenne "Bobbio"*, titolo poi trasformato

nell'altro, "normalizzato", *Norberto Bobbio nella filosofia italiana del secondo Novecento*. A Bobbio ha dedicato uno dei suoi ultimi libri, forse il più bello, *Norberto Bobbio: un «illuminista pessimista»*. Con un inedito su «*Filosofia del diritto e scienza del diritto in Italia*» (2018). Bobbio si definiva «un illuminista pessimista», in una lettera inviata a Mario il 4 luglio 1989, in occasione della pubblicazione del suo saggio *Norberto Bobbio ideologo del neoilluminismo*, ritrovando in questa descrizione «forse la chiave di spiegazione di molte delle mie ambiguità» e aggiungendo, in una lettera del 14 agosto dello stesso anno: «questa formula paradossale è da interpretare in questo modo: la ragione mi dice con grande chiarezza quello che dovrebbe essere compiuto per salvare l'umanità dalla catastrofe, ma è la stessa ragione che mi dice con altrettanta chiarezza che non avverrà».

Negli ultimi anni la sua salute malferma gli ha impedito di partecipare, come avrebbe voluto, al XL Congresso della SFI *Il futuro della mente. Da Leonardo alla società della conoscenza* (Pistoia e Firenze, 7-9 novembre 2019). Ho ricevuto il suo ultimo plico nel marzo di questo triste anno. Mario aveva sfidato la clausura per inviarmi insieme al libro su Bobbio, un altro libro che sapeva a me caro, il suo ultimo: *Poincaré e Bachelard. La rivoluzione dei modelli di razionalità* (2020).

Si è spento il 30 ottobre alle 15.30, per le complicità di un tumore ai polmoni.

Non si è mai arreso, Mario; ha sempre sognato una nuova Italia (è il titolo di un suo libro dedicato a Curiel e a Eugenio Colorni: *Il sogno di una nuova Italia. Eugenio Curiel, Eugenio Colorni* edito nel 2005 da Sapere edizioni, dove Mario dirigeva la collana di filosofia "Gli amanti di Sofia"). Ma il suo abito, dietro la voce sempre entusiasta e spumeggiante per sempre nuovi progetti e nuove idee, era quello di un «illuminista pessimista».

