

La dualità della natura umana in età moderna

Montaigne, Cartesio, Hobbes

a cura di Francesco L. Gallo



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

6

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

La dualità della natura umana in età moderna

Montaigne, Cartesio, Hobbes

a cura di Francesco L. Gallo

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2021 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-97820-92-5 (versione cartacea)
ISBN 978-88-97820-93-2 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.
Pubblicato nel mese di dicembre 2021

INDICE

Introduzione di Francesco Luigi Gallo	7
<i>L'immaginazione tra filosofia cartesiana e tradizione platonica. Tensioni interne al dualismo</i> di Sebastian Schwibach	23
<i>Dualismo e immagini mentali nella visione antiaristotelica di Cartesio</i> di Francesco Luigi Gallo	43
<i>L'anima e il corpo al di qua del dualismo delle sostanze. Per una lettura contemporanea dell'antropologia di Descartes</i> di Mariarosaria Mautone	75

*Le ragioni di un'umana:
Elisabetta di Boemia e Cartesio sulla felicità*
di Giovanni Peduto 99

*Una iconologia desovranizzante
nel pensiero di Montaigne*
di Luigi D'Anto' 129

*L'io è molteplice:
Montaigne narra la condition humaine*
di Giulia Abbadessa 153

*Animalità e umanità dell'uomo
in Thomas Hobbes*
di Giuseppe Cammisa 171

Conclusioni
di Francesco Luigi Gallo 201

INTRODUZIONE

Francesco Luigi Gallo

La filosofia dell'uomo è attraversata da molteplici e potenti tensioni interne e si regge su di un gioco di equilibri molto spesso precario e instabile poiché l'uomo, come nota opportunamente Vittorio Possenti, presenta un carattere *anfibia* che ne rende particolarmente difficile lo studio. L'essere umano, continua il filosofo italiano, pur appartenendo alla sfera biologica e animale, allo stesso tempo sembra emergerne e distaccarsene¹. Creatura di confine, posta sull'orizzonte tra due mondi, l'uomo sembra sfuggire ad ogni tipo di classificazione che ne cerchi di cogliere la collocazione ontologica. Con sottile acutezza Possenti sostiene «che quanto più le scienze cercano di stringere da presso la conoscenza dell'uomo, tanto più questa si divincoli e

¹ V. Possenti, *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo*, «Aquinas», 51 (2008), 1-2, p. 137.

sfugga alla presa dei saperi analitici, lasciando dietro di sé interrogativi e tensioni»².

In effetti discrepante e difficilmente armonizzabile sembra essere anche la dialettica metodologica tra approccio *analitico* e approccio, potremmo dire, *sintetico*. Il sapere sull'uomo, infatti, una volta frammentato dalla serie di saperi filosofico-scientifici, tutti diversi (sia a livello di principi sia a livello di metodologie), presenta una seria difficoltà ad essere poi nuovamente sintetizzato in una teoria complessiva in grado di rendere ragione, *sinotticamente*, della realtà umana nella sua complessità.

Altre difficoltà nascono dal fatto che l'antropologia filosofica non è solo lo sguardo filosofico su una determinata realtà per indagarne l'essenza, ma è il tentativo di auto-comprensione dell'uomo stesso che in questo caso – e solo in questo caso – risulta essere indagatore e indagato allo stesso tempo. L'antropologia filosofica *sfida* le ferree regole del principio di non contraddizione, nella misura in cui l'uomo, come si è appena detto, si scopre sì indagato e indagatore, sebbene sotto profili diversi. L'uomo possiede infatti una peculiare capacità di auto-trascendimento in forza della quale, pur rimanendo unitamente se stesso – dal punto di vista ontologico – è come se si sdoppiasse dal punto di vista speculativo, pur non guadagnando mai la piena auto-trasparenza. Anzi, è proprio lo scarto esistente tra sé-conoscente e sé-conosciuto, unitamente all'impossibilità di una auto-oggettivazione totale a rendere potenzialmente infinito il processo di conoscenza di sé.

Ma il discorso antropologico deve necessariamente fare i conti anche con un'altra difficoltà, relativa alla

² *Ibidem*.

possibilità per l'uomo di riconoscersi nelle teorie che lo descrivono. La correttezza di ogni teoria antropologica dovrebbe rispettare due condizioni di validità:

1. La prima condizione riguarda la coerenza razionale, logica ed epistemologica della teoria stessa (e questo è un aspetto comune a tutte le teorie filosofiche).

2. Ogni teoria antropologica, ben oltre la dimensione della coerenza logico-razionale ed epistemologica, deve passare al vaglio della percezione interiore di ogni uomo di potersi specchiare e riconoscere nella teoria stessa. Non si tratta di un mero sentimento soggettivo che induce arbitrariamente ad accettare o rifiutare la teoria più appetibile, bensì di una percezione esistenziale ed esperienziale, prima ancora che conoscitiva, in grado di adeguare la dimensione del conosciuto con quella del proprio vissuto. È una condizione che potremmo definire fenomenologica.

In riferimento a quest'ultimo aspetto, infatti, verrebbe da chiedersi quale uomo sarebbe poi così soddisfatto di una teoria antropologica che, seppure coerente e stabile dal punto di vista scientifico ed epistemologico, non gli permetta, però, di riconoscersi in essa. È questo, forse, il motivo per cui talune volte la saggezza popolare sembra esibire una *capacità descrittiva* notevolmente superiore a tante teorie filosofiche raffinate, sì, ma lontane dal consentire all'uomo un autentico riconoscimento in esse. Ad esempio, potremmo domandarci se, sulla base di quanto appena scritto, una teoria dualistica della natura umana possa risultare incoerente e contraddittoria solo per ragioni esclusivamente filosofiche (come ad esempio per l'incapacità di pensare poi l'interazione tra due sostanze ontologicamente separate) o *anche* perché, in fondo, nessun uomo, in condizioni di sanità psichica, si percepisce

realmente scisso in due sostanze appartenenti a due domini ontologici radicalmente diversi. Sebbene non sia raro che ragioni extra-teoretiche più o meno esplicite possano impedire l'accoglimento di una certa teoria scientifica (si pensi, ad esempio, a coloro che rifiutano il darwinismo a favore del creazionismo), in campo antropologico questo fenomeno sembra manifestare un'accentuazione maggiore. Ciò pare doversi attribuire al fatto che le teorie antropologiche, e in generale le teorie scientifiche che riguardano la natura umana, sono messe immediatamente a confronto con l'esperienza percettivo-fenomenologica che caratterizza tutta la nostra esistenza, perlomeno in condizioni di sufficiente sanità neurobiologica.

Giusto per fare un esempio si potrebbe ricordare il caso del filosofo mantovano Pietro Pomponazzi, filosofo centrale nella tradizione aristotelica e figura di spicco della storia dell'antropologia filosofica. Non sono rari nel *De immortalitate animae* appelli all'esperienza e all'introspezione per dimostrare l'assurdità delle tesi avversarie (averroiste e platoniche, nella fattispecie). Nel capitolo sesto del *Tractatus* il Mantovano, opponendosi alla posizione platonica, sottolinea primariamente l'incongruenza del dualismo con l'esperienza. «Io che scrivo queste cose», sostiene Pomponazzi, «sono angustiato da molte afflizioni del corpo, che sono operazioni dell'anima sensitiva; io stesso, che mi tormento, cerco attraverso i rimedi della medicina di curare tali afflizioni e ciò non può avvenire per mezzo dell'intelletto»³. Siamo di fronte

³ P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, in Id., *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F.P. Raimondi e J.M. García Valverde, Bompiani, Milano 2013, cap. VI, p. 957.

un'acuta osservazione circa l'integrazione inscindibile tra le varie dimensioni dell'uomo: le affezioni, cioè i dolori del corpo sono sentiti ma anche pensati, e il pensiero si traduce in azione finalizzata alla cura del corpo dolente. Tra intelletto e sensibilità, rileva il Mantovano, c'è quindi una profonda interconnessione che (di)mostra che *l'essenza con cui si pensa è la medesima con cui si sente*:

Se dunque l'essenza con cui sento fosse altra da quella per la quale penso, come potrebbe accadere che l'io che sente sia lo stesso che pensa? Se così fosse, potremmo dire che due uomini congiunti simultaneamente si scambino reciprocamente le conoscenze; ma questa è un'affermazione ridicola⁴.

L'unicità dell'essenza con cui si pensa e con cui si sente, testimoniata dall'esperienza, ci dà prova che l'uomo non è una giustapposizione accidentale di parti. Se fosse così, «l'anima e il corpo non avrebbero maggiore unità di quella che sussiste tra i buoi e il carro»⁵.

C'è però anche un'altra difficoltà nell'antropologia filosofica, che si palesa quando il riconoscimento non c'è, nonostante la presunta validità della teoria proposta. Ogni persona sarebbe pronta a riconoscere la centralità dell'esperienza cosciente, nonostante la psicoanalisi sia giunta al ridimensionamento dell'Io e allo spostamento del baricentro della vita interiore verso territori inconsci. Ogni persona sarebbe altresì pronta a riconoscere l'unitarietà dell'Io, nonostante alcune evidenze scientifiche stiano andando oggi in

⁴ Ivi, pp. 957-959.

⁵ *Ibidem*.

direzione contraria⁶. Ogni persona, infine, scommetterebbe tutto sulla sua auto-percezione di libertà, nonostante diverse evidenze neuroscientifiche sembrino negare all'uomo la possibilità di scegliere liberamente⁷. In simili casi vengono ad impattare frontalmente due sfere: quella del comune sentire (alla base dell'immagine manifesta dell'uomo, della concezione prescientifica di sé, la cosiddetta *folk psychology*⁸) e quella scientifica-concettualizzante⁹. La costruzione di una teoria antropologica su base filosofica non è certamente un'impresa da poco. Sicuramente una teoria antropologica dovrebbe, fra le altre cose, tentare una certa armonizzazione dei risultati provenienti dalle varie

⁶ A. Lavazza, *Deflazionismo e ritorno. L'io che scompare, l'io necessario*, in L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, La Scuola, Brescia 2012, pp. 125-144.

⁷ Per il senso comune, nota giustamente Mario De Caro, «è semplicemente ovvio che noi godiamo della libertà, che di esse portiamo la responsabilità e che, dunque, possiamo dirci arbitri del nostro destino» (M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 3). Eppure, è ancora De Caro a notarlo, «ci troviamo di fronte a un contrasto insanabile, a un vero e proprio mistero filosofico: da una parte, abbiamo nitida l'intuizione della nostra libertà; dall'altra, ciò che sappiamo del mondo naturale ci porta a ritenere che la libertà non possa avervi posto alcuno» (ivi, p. 4). Di fronte questa situazione problematica il filosofo che intende misurarsi col problema dell'uomo deve riuscire a capire – ecco la sfida – come giustificare teoreticamente e in modo coerente il fatto che l'uomo mostra di possedere la capacità di scegliere liberamente e quindi «la possibilità di fare altrimenti» (ivi, p. 10) con la sua appartenenza alla dimensione naturale normata da ferree leggi deterministe.

⁸ M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 1996, p. 236.

⁹ Molto interessante a questo proposito è il lavoro già citato di A. Lavazza, *Deflazionismo e ritorno*.

scienze che si occupano dell'uomo (genetica, neurobiologia, neuropsicologia soltanto per citarne qualcuna) con l'immagine ingenua che l'uomo ha di se stesso (*folk psychology*). Bisognerebbe però prima capire se questi due ordini di conoscenza, che peraltro risultano spesso in netto contrasto, possano vantare, dal punto di vista epistemologico, una certa solidità o se invece il primo – l'ordine delle conoscenze scientifiche – sia piuttosto il reale fondamento del secondo – l'ordine delle conoscenze ingenuue prescientifiche. Se infatti dovesse risultare vera quest'ultima prospettiva, la *folk psychology* sarebbe nient'altro che una costruzione illusoria. Se invece dovesse essere confermato il valore non illusorio della *folk psychology* si dovrebbe comprendere come mai i risultati scientifici spesso contraddicono – e a volte negano – tutte quelle proprietà che l'uomo prescientifico immediatamente si riconosce (unitarietà, agentività, libertà).

Inoltre, c'è da dire anche che la filosofia dell'uomo è come se non fosse mai capace di scegliere uno dei due poli all'interno dei quali le teorie sull'uomo, secondo S. Nannini, si sono sempre mosse, nonostante le innumerevoli sfumature che si registrano nella storia del pensiero occidentale: il dualismo e il materialismo (monismo)¹⁰. Questi due poli costituiscono le estremità massime del vasto e lungo *continuum* in cui la filosofia dell'uomo si muove. Se il dualismo si porta dietro problemi non indifferenti e certamente di non facile risoluzione¹¹, anche il monismo materialista sembrerebbe

¹⁰ S. Nannini, *L'anima e il corpo: un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹¹ Il problema dell'interazione tra due sostanze separate e ontologicamente diverse è sicuramente la spina nel fianco di ogni

non rispettare tutta la ricchezza della natura umana. Infatti non è facile comprendere come il monismo materialista possa spiegare adeguatamente e chiaramente tutte quelle caratteristiche peculiari dell'essere umano che non si ritrovano negli altri animali se non a livello embrionale.

Ma la rivendicazione dell'unitarietà dell'uomo e insieme il riconoscimento delle sue capacità che sembrano eccedere la mera vita animale (artistiche, culturali, religiose, scientifiche e relazionali-comunicative) sono apparentemente incompatibili. Sembra infatti problematico immaginare che le prerogative umane appena sopra ricordate siano giustificabili nel quadro di un'antropologia naturalistica e non implicino invece fratture ontologiche con il resto del regno animale d'origine. Eppure questo sarebbe auspicabile per una teoria filosofica che faccia dell'unitarietà il suo aspetto centrale. L'antropologia aristotelica, per fare un esempio storico, è incappata proprio nella rottura di continuità delle specie (vegetale, animale e umana). Nonostante la concezione dell'uomo dello Stagirita sia inquadrata in una teoria ilemorfistica, nel terzo libro del *De anima* il sinolo umano ne esce lacerato in due parti: da un lato l'unione sinologica forte tra anima sensitiva (e vegetativa, inclusa in quella sensitiva) e corpo organico che ha la vita in potenza, dall'altro lato l'intelletto *attivo, immortale, imperituro, incorruttibile ed eterno*, ma nonostante ciò anche misterioso costituente del composto – unico! – umano.

sostenitore della tesi dualista. C'è poi anche il problema della frantumazione della natura umana in due regni ontologici, che impatta contro la percezione di unitarietà esperibile, in condizioni normali, da ogni uomo.

Ci aspetteremmo che in quadro ilemorfistico l'anima-forma sia essenzialmente ed indissolubilmente legata – come la figura e la cera, nell'esempio aristotelico – al corpo-materia, eppure le caratteristiche uniche dell'intelletto umano inducono lo Stagirita ad intenderlo quasi come se fosse una sostanza nella sostanza, creando così un dualismo non tra anima e corpo ma nella stessa anima (tra le parti vegetativa e sensitiva e quella, per l'appunto, intellettuale). La rivendicazione, invece, della specialità delle prerogative umane e l'evidenziazione della *differenza ontologica* rispetto agli aspetti animaleschi e materiali dell'essenza umana salverebbe sì tali prerogative, ma al prezzo di ricondurci verso soluzioni dualiste frantumando l'architettura ontologica dell'uomo in due dimensioni: una corporale/animale/comune ad altre specie e l'altra spirituale/angelica/speciale. Un esempio storico di questo esito antropologico è costituito dalla teoria platonica dell'uomo.

Pertanto l'antropologia filosofica sembrerebbe muoversi sempre tra Scilla e Cariddi: o viene ribadita la continuità dell'uomo con le altre specie animali, rimarcando così la dimensione dell'animalità e della corporeità, e ciò a discapito della specialità dell'uomo, oppure viene sottolineata la sua originalità e la sua trascendenza (di alcune sue "parti" perlomeno), ma diviene poi difficile dimostrarne l'unità ontologica. Sembra aver ragione Pascal quando scrive che «l'uomo non sa qual grado attribuirsi» e che perciò appare «evidentemente smarrito, caduto dal suo vero luogo» e incapace di «poterlo ritrovare»¹².

¹² B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, p. 176.

Da questa prospettiva dualismo e monismo non sembrano riuscire a rendere ragione dello statuto ontologico dell'uomo. Il monismo (sia materialista sia spiritualista) sembrerebbe doversi escludere per la monodimensionalità alla quale parrebbe condannare l'uomo. D'altra parte, il dualismo sembrerebbe lacerare la natura umana in modo tale che sarebbe poi difficile mostrare le ragioni della sua unitarietà.

L'idea invece intorno a cui i contributi del presente volume orbitano e convergono, ognuna seguendo traiettorie e prospettive diverse, è quella di una visione metafisico-antropologica che si potrebbe definire "duale". Vittorio Possenti ritiene che l'aggettivo *duale* possa attribuirsi a qualsiasi antropologia di stampo ilemorfistico (definibile anche come polare o unitario-polare) e aggiunge poi che «duale si differenzia nettamente dal dualistico»¹³. La dualità implica certamente una bidimensionalità anche se, e questo è l'aspetto centrale, tale bidimensionalità non presenta lacerazioni, fratture e soluzioni di continuità. È questa per l'appunto la caratteristica peculiare della dualità che la distingue in modo così netto dal dualismo interazionista, il quale invece presuppone uno iato radicale tra due dimensioni ontologicamente diverse. Pertanto, se la dualità descrive un'unica realtà bidimensionale, il dualismo descrive invece una realtà non bidimensionale ma a due dimensioni (la differenza può apparire sottile, ma è decisamente marcata).

Proprio sulla sottile dialettica tra dualità e dualismo si concentra in particolar modo il contributo di Rosaria Mautone, *L'anima e il corpo al di qua del dua-*

¹³ V. Possenti, *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo*, cit., p. 151.

lismo delle sostanze. Per una lettura contemporanea dell'antropologia di Descartes. In esso la studiosa fa emergere in modo davvero chiaro l'incompatibilità tra la separazione ontologica prevista dalla teoria dualista cartesiana e la percezione soggettiva di unitarietà interna, peraltro esperibile da ogni uomo in qualsiasi momento grazie ad un semplice atto introspettivo e riflessivo.

Anche il lavoro di Giovanni Peduto (*Le ragioni di un'umana: Elisabetta di Boemia e Cartesio sulla felicità*) mette in luce la difficoltà di discernere due dimensioni nettamente distinte all'interno dell'uomo. Più nello specifico lo studioso, a seguito di una disamina approfondita e puntuale dei documenti, si concentra sul tema della felicità in ottica cartesiana, sulla sua dipendenza dalle passioni corporali e sul suo significato all'interno del più vasto e radicale problema dell'unitarietà dell'uomo.

È ancora l'esperienza soggettiva, quasi come un banco di prova delle teorie antropologico-filosofiche, a giocare un ruolo centrale nei contributi sul complesso tema dell'immaginazione di Sebastian Schwibach (*L'immaginazione tra filosofia cartesiana e tradizione platonica. Tensioni interne al dualismo*) e di Francesco L. Gallo (*Dualismo e immagini mentali nella visione antiaristotelica di Cartesio*). L'indagine sulla facoltà immaginativa non è una mera indagine su di una facoltà tra le altre. Al contrario, è dal corretto intendimento della facoltà immaginativa, e in particolar modo dalla comprensione del ruolo delle immagini mentali nei processi di pensiero "superiori", che si possono desumere conoscenze importanti per quanto concerne uno dei problemi centrali dell'antropologia filosofica e cioè quello dell'unità dell'uomo. In linea di principio

l'intellezione, considerata come la facoltà più elevata dell'uomo, non dovrebbe avere bisogno della sensibilità per espletare le sue funzioni. Lo Stagirita, ad esempio, nel primo libro del *De anima* scrive che «se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo»¹⁴. Nella prospettiva aristotelica, infatti, l'intelletto ha come condizione della sua separabilità l'indipendenza dal corpo e quindi dalla sensibilità per poter pensare. Se l'intelletto mostrasse di avere invece bisogno del corpo o comunque dalle immagini mentali che sono un prodotto, seppure raffinatissimo, della facoltà sensibile, allora mostrerebbe altresì la sua inseparabilità. Questa argomentazione aristotelica ha avuto una grande eco nella storia del pensiero occidentale successivo, e molti filosofi hanno dovuto fare, in un modo o nell'altro, i conti con essa. Pomponazzi, ad esempio, nel suo tentativo di demolire la costruzione dell'uomo tomista ha visto nel principio aristotelico del primo libro del *De anima* («se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo») una conferma anche filosofica, ma soprattutto esperienziale dell'unità dell'uomo e, di conseguenza, della materialità del principio formale umano.

Dualità vuol dire però anche instabilità. Duale, infatti, sembra descrivere una realtà che per quanto unitaria pare non riesca mai ad acquietarsi in una condizione di stabilità ontologica, essendo animata sempre da una dialettica irrisolvibile. È tale instabilità, colta nella sua complessa e intricata dialettica, ad

¹⁴ Aristot. *de An.* A 1. 403a8-10.

essere messa a fuoco da Giuseppe Cammisa nel suo contributo sul pensiero di Hobbes intitolato *Animalità e umanità dell'uomo in Thomas Hobbes*. Animalità e umanità appaiono come due dimensioni compresenti nella natura umana in un modo tale, però, da rispettarne l'unitarietà duale e non la frattura dualistica. Così, mettendo a fuoco l'opera hobbesiana, che peraltro risulta essere un contributo imprescindibile per la storia della filosofia dell'uomo, lo studioso mostra in modo esaustivo, chiaro e puntuale come da (e su) questa dialettica si edifichi l'intera sovrastruttura politico-sociale.

La condizione umana è stata messa a fuoco da altri due studiosi, Luigi D'Anto' e Giulia Abbadessa, in due contributi incentrati sul pensiero di Montaigne. D'Anto', autore di *Un'iconologia desovranizzante nel pensiero di Montaigne*, ha messo in evidenza, partendo dall'iconologia mostruosa dei gemelli siamesi (della quale ha parlato il filosofo francese nel capitolo trenta del secondo libro degli *Essais*), alcuni aspetti filosofici della condizione umana davvero interessanti. Innanzitutto ne ha mostrato la contraddizione, e poi anche la doppiezza/dualità, che ancora una volta ritorna come cifra emblematica dello stare-al-mondo dell'uomo. Corpo «uno e duplice allo stesso tempo», l'immagine mostruosa dei gemelli siamesi mette alla prova ogni teoria ilemorfista che vede nell'uomo un'unione sinologica forte tra principio formale e principio materiale, simboleggia allo stesso tempo la convivenza nell'uomo di due nature, e soprattutto – e questo è un altro aspetto centrale dell'antropologia filosofica – ci mette in condizione di non poter considerare nulla di ciò che accade nell'universo antropologico come innaturale. Il racconto mostruoso è finalizzato paradossalmente

alla decostruzione della stessa categoria del mostruoso, nella misura in cui viene annullato ogni tentativo di contrassegnare la stranezza come alcunché di innaturale, per il semplice fatto che se così invece fosse, la mostruosità non accadrebbe nemmeno. È proprio il venire all'essere del *monstrum*, il suo accadimento ontologico, la prova della sua naturalezza, di fronte alla quale il filosofo può provare meraviglia, stupore, ma certamente non sospetto.

Imparare a riconoscere, frequentare e tollerare la contraddizione come cifra costitutiva della natura umana è quindi un passaggio imprescindibile per la filosofia che fa dell'uomo il suo oggetto d'indagine. A completare il quadro filosofico che fin qui si è cercato di delineare è il contributo di Giulia Abbadessa sulla *condition humaine* (*L'io è molteplice: Montaigne narra la condition humaine*). In esso la studiosa ripercorre e ricostruisce il significato etimologico dell'espressione "condizione umana", mostrandone anche gli aspetti filosofici costitutivi, che rimandano alla progettualità, al farsi dell'uomo, al percorso evolutivo e mai concluso che riguarda la sua maturazione e il suo sviluppo. In questa prospettiva la riflessione sulla condizione umana s'impone come momento propedeutico alla riflessione sull'identità umana, che sarebbe bene pensare come la consapevolezza della propria temporalità biologica ed esistenziale piuttosto che come dato rigido ed immutabile che permane identico, uguale a sé stesso per tutto il corso dell'esistenza.

Infine è doveroso ricordare, non senza una profonda e sincera gratitudine, l'occasione che ha dato origine a questo progetto di ricerca, ora trasformato in progetto editoriale. L'occasione è stata data dal seminario *Le ragioni dell'umano. Montaigne, Descartes e Hobbes*

organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel mese di aprile del 2019. In quei giorni autorevoli studiosi (Nicola Panichi, Scuola Normale Superiore, Pisa e Igor Agostini, Università del Salento) hanno stimolato da diverse prospettive la curiosità dei borsisti partecipanti al seminario e tale curiosità, trasformandosi progressivamente, è divenuta dapprima scambio di idee e poi collaborazione arricchente. Il presente volume è il risultato finale, voluto peraltro dallo stesso Istituto di Napoli, di questa stimolante esperienza di ricerca filosofica.

L'IMMAGINAZIONE TRA FILOSOFIA
CARTESIANA E TRADIZIONE PLATONICA.
TENSIONI INTERNE AL DUALISMO

Sebastian Schwibach

1. *Considerazioni preliminari*

Il presente contributo desidera indagare il ruolo svolto dall'immaginazione all'interno della teoria cartesiana della soggettività. La concezione dell'uomo che risulta in particolare dalle *Meditazioni metafisiche*¹ evidenzia infatti un'irrisolubile tensione all'interno dell'apparentemente cristallino dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, sì distinte realmente, eppur unite e commiste. Il confronto tra il filosofo francese e la precedente/coeva tradizione neoplatonica apre il campo ad importanti riflessioni intorno alla possibilità di pensare l'uomo come una totalità organica, «che dubita, intende

¹ Le citazioni dall'opera cartesiana seguiranno il testo dell'edizione critica delle *Oeuvres* di Cartesio: C. Adam, P. Tannery (éds), *Oeuvres de Descartes (1887-1913)*, 12 voll., Vrin, Paris 1964-1974. L'edizione critica sarà abbreviata dalla sigla AT seguita dal numero romano per indicare il volume e dalla cifra araba ad indicare il numero di pagina.

intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente»². Per quanto in Cartesio si possa individuare uno dei più importanti spartiacque tra premoderno e moderno e per quanto proprio la sua diffidenza nei confronti dell'immaginazione sia stata uno dei fattori fondamentali del tramonto della filosofia magico-sapientziale³, non si può infatti negare che nel suo pensiero giungano a maturazione in tutta la loro problematicità alcune istanze della tradizione precedente, le quali vengono rielaborate, talvolta radicalizzate, da una nuova sensibilità⁴. Se in particolare la *Wirkungsgeschichte* della sua opera sembra avallarne un'interpretazione in senso schiettamente dualistico⁵,

² AT, VII, 23; R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 47.

³ Cfr. P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 149-150.

⁴ È in particolare il caso del dualismo. Esso informa tutto il platonismo, che tuttavia tenta in ogni modo di mitigarlo o di superarlo. Proprio la teoria dello spirito fantastico è uno dei dispositivi atti a neutralizzare la separazione tra mondo ideale e mondo materiale.

⁵ Cfr. N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2012, pp. 9-19, pp. 99-188; Per il dibattito contemporaneo nato a partire da un riesame della filosofia cartesiana, cfr. N. Allocca, *Lo spazio, l'occhio, la mente. Cartesio e la visibilità del mondo*, Aracne, Roma 2012, pp. 56-87. Per uno specifico approfondimento delle conseguenze della ricezione cartesiana sulla teoria dell'immaginazione, cfr.: U. Ricken, *Malebranche, Arnauld et la controverse sur l'imagination*, in *Phantasia/imaginatio*. Atti del V colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma 9-11 gennaio 1986), a cura di M. Fattori, M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 285-308; M.L. Bianchi, *Corporéité subtile et magie à l'époque de Descartes*, in Huygens et la France: table ronde du Centre national de la recherche scientifique (Paris 27-29 mars 1979), a cura di R. Taton, J. Vrin, Paris 1982, pp. 37-43.

se certamente il confronto con autori quali Henry More si trova più sotto il segno della reciproca incomprendimento che del costruttivo dialogo e se non si può negare che le *Meditazioni* propendano maggiormente per la distinzione reale, per la semplificazione della realtà a *res extensa*, retta da ferree leggi matematiche, è vero tuttavia che proprio nella teoria immaginativa si manifesta con estrema chiarezza lo stato di sospensione, di incertezza, del filosofo che, pur determinato a voltare le spalle ad un oscuro e conturbante passato, non sembra ancora riuscire a liberarsi completamente dalle questioni poste da un mondo al tramonto.

Attraverso l'analisi della *Seconda* e della *Sesta meditazione* verranno individuati tre momenti fondamentali nella decostruzione e riedificazione del significato dell'umano: l'interrogazione sul concetto di uomo; la messa in dubbio di ogni senso interno ed esterno e la conseguente certezza della sostanzialità del *cogito*; la visione chiara e distinta, infine, dell'unione intrinseca tra mente e corpo⁶. Proprio l'aporetica affermazione della contemporanea unione e distinzione tra le due sostanze porterà ad analizzare il luogo o meglio la facoltà dove tale contatto possa avvenire: l'immaginazione, situata nella ghiandola pineale o *conarion*⁷. Lo studio della teoria dell'immaginazione darà modo di approfondire tale facoltà a partire da un confronto con la grande tradizione neoplatonica rinascimentale,

⁶ In particolare Allocca evidenzia con forza questo snodo, a suo dire fondamentale per una reale comprensione del filosofo francese che non si limiti ad appiattirlo su posizioni dogmaticamente dualiste. Cfr. N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 23-45.

⁷ A questo proposito cfr. N. Allocca, *Lo spazio, l'occhio, la mente*, cit., pp. 43-53.

che, in particolare nella figura di Ficino, trova in essa il centro propulsivo di una teo-cosmo-antropologia a cui Cartesio guarda con una curiosità che sempre più si fa scettico ripudio, un ripudio che finirà per incidere profondamente sulle sorti del concetto.

2. *Dalla Seconda alla Sesta meditazione: decostruzione e riedificazione dell'umano*

All'inizio della *Seconda meditazione* Cartesio, dopo essere giunto alla conclusione di esistere perlomeno in conseguenza del fatto di essersi persuaso che niente possa dirsi con certezza effettivamente esistente⁸, si chiede cosa/chi dunque egli effettivamente sia⁹. Unico punto di luce in quell'abisso senza fondamento¹⁰ metodicamente scelto al fine di non rischiare di cadere in errore relativamente a qualsivoglia oggetto di analisi, l'io cartesiano si trova come nell'impossibilità di pensare se stesso, vista la totale assenza di punti di riferimento¹¹; questo io che solo si sa esistente, senza neanche comprendere cosa ciò voglia dire, può dunque individuarsi esclusivamente a partire dall'errore, o meglio a partire dalla distruzione metodica dell'errore, seguendo un tracciato che mostri con chiarezza l'inconsistenza tanto della concezione dell'uomo di

⁸ AT, VII, 17-18.

⁹ AT, VII, 18.

¹⁰ Cfr. AT, VII, 16-17: «sed, tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum».

¹¹ AT, VII, 18-19.

derivazione aristotelico-scolastica quanto di quella neoplatonica¹².

La formula che definisce l'uomo *animal rationale* è inutilizzabile, in quanto avrebbe bisogno di un'ulteriore definizione capace di spiegare il senso delle parole *animal* e *rationalis*, il che necessiterebbe di ulteriori concetti e così via in un infinito allontanamento dall'oggetto di ricerca¹³. Un discorso analogo vale per l'altra concezione, che da un lato considera l'uomo in quanto corpo e dall'altro ne mette in rilievo la sottile struttura animica¹⁴. Se non si presuppone, infatti, la reale esistenza del corpo, se la parola anima è solo un concetto vuoto, se ogni sensazione, pensiero, immaginazione, può essere un inganno, l'unica certezza è proprio l'esistenza di ciò che può essere ingannato: l'unica certezza è che l'io esistente nel nulla di ogni altra congettura è sostanzialmente un io pensante, una *res cogitans*¹⁵. La chiara e distinta concezione dell'umano è dunque quella che ne individua la natura pensante.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio, che occupa il cuore dell'opera, fornisce poi un'apertura a quell'io

¹² Come si vedrà nel prosieguo dell'analisi, quella che Cartesio spaccia per cognizione comune del concetto di uomo è per buona parte la posizione neoplatonica, intesa nel senso della commistione del pensiero (neo)platonico, aristotelico, stoico ed epicureo sotto il comune denominatore del platonismo fiorentino. Cfr. anche, per una dettagliata analisi dell'allontanamento da parte di Cartesio da una lunga tradizione aristotelico-neoplatonica, che trova tra i suoi esponenti Bruno, Fludd e Campanella, M.L. Bianchi, *Corporéité subtile et magie à l'époque de Descartes*, cit., pp. 37-42.

¹³ AT VII, 19. Cfr., per un'analisi della confutazione della concezione aristotelico-scolastica dell'uomo, N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 27-29.

¹⁴ AT, VII, 19-20.

¹⁵ AT, VII, 21-22.

che altrimenti, per quanto ormai certo di esistere come sostanza pensante, rimarrebbe impermeabile e autisticamente chiuso in sé per paura di errare nell'atto stesso di interrogare non solo le sensazioni ma anche il proprio pensiero¹⁶.

Giunto dunque alla conclusione, che, esistendo Dio, ogni concezione/percezione chiara e distinta debba essere veritiera¹⁷, l'io meditante può iniziare un'apertura al mondo che lo circonda, senza più il timore che, vista la fallibilità delle proprie facoltà, tutto sia in egual misura da rigettare¹⁸. Prima però che la realtà corporea si schiuda effettivamente di fronte al meditante, è necessario che egli si assicuri di sé stesso anche qualora divenga accettabile l'esistenza di un mondo al di fuori di sé. Di nuovo, l'io si rende conto che la sua esistenza consiste nell'atto del pensare, ma questa volta tale consapevolezza nasce non dalla messa in disparte del corpo – considerato come potenzialmente e quindi nel percorso del dubbio metodico attualmente non esistente –, ma dal confronto con la nuova possibilità di una sua effettiva esistenza¹⁹. Ciò significa che l'essenza dell'uomo, ovvero sia il suo essere *res cogitans*, non solo è accertabile facendo totale astrazione da ogni altra realtà, ma permane anche e addirittura più distintamente nel caso in cui una realtà esterna ci sia e abbia con l'io un qualche tipo di comunicazione²⁰. Messa in evidenza la distinzione reale tra *res cogitans*,

¹⁶ Cfr. AT, VII, 32-59.

¹⁷ Cfr. AT, VII, 74, 87.

¹⁸ Cfr. in particolare AT, VII, 88 sgg., dove, all'interno della *Sesta meditazione*, viene presa in esame l'esistenza effettiva del mondo corporeo.

¹⁹ AT, VII, 88-97.

²⁰ *Ibidem*.

di cui si ha certezza, e *res extensa*, di cui si ha motivo di considerare possibile l'esistenza²¹, l'io meditante giunge, infine, alla conclusione che tale possibilità sia anche una realtà, in quanto, presupposta la veracità di Dio, la consapevolezza di un mondo esterno da cui provengono sensazioni e immagini non può che essere veritiera²². Ecco allora che il dualismo cartesiano che ha percorso la storia della modernità sembra trovare la sua piena espressione in questa certezza di due sostanze totalmente distinte e indipendenti l'una dall'altra.

Eppure, la *Sesta meditazione* non finisce con la presa di coscienza della distinzione reale, dell'esistenza dei corpi e della loro riduzione a pura estensione, ma tenta di pensare l'unità nella dualità attraverso due diversi percorsi. In primo luogo, con il consueto metodo fenomenologico, constata che, per quanto l'io non si possa identificare con qualcosa di diverso dal pensiero, anche il corpo propriamente suo lo riguarda in prima persona, tanto da non essere in alcun modo assimilabile alla platonica nave guidata da un nocchiere²³. La mente sembra infatti circonfusa alle membra, in grado di sentire ogni piacere e ogni dolore non con il puro pensiero, ma in modo diretto, quasi fosse lei stessa a subire un'azione dall'esterno, o quasi le coappartenesse ogni azione e ogni passione del corpo. In secondo luogo, tanto il Cartesio delle *Meditazioni* quanto quello delle *Passioni dell'anima* e de *L'uomo*, partendo da un problema onto-gnoseologico piuttosto che più limitatamente propriocettivo, individua nella ghiandola pineale quel luogo intermedio in cui la sostanza estesa agisce

²¹ AT, VII, 98.

²² AT, VII, 99-100.

²³ AT, VII, 94, 102.

su quella pensante e viceversa²⁴. Non solo dunque la *res cogitans* è in qualche modo commista alla *res extensa* sua propria, ma può anche conoscere la realtà estesa in generale grazie ad una facoltà al confine tra corporeo e mentale: la fantasia o immaginazione²⁵.

3. *L'immaginazione al confine tra res cogitans e res extensa*

Lo statuto dell'immaginazione nel pensiero di Cartesio sembra sufficientemente chiaro: essa non ha alcun valore conoscitivo in senso forte, ma può provocare molti danni e qualche beneficio nella conoscenza del mondo fisico²⁶. In sede meditativa, dunque, immaginare non significa nient'altro che «contemplare la figura, o appunto l'immagine, di qualcosa di corporeo»²⁷. Se

²⁴ Quindi non solo sono certo del mio corpo, per le sensazioni di gioia e dolore, ma anche per la certezza della ghiandola pineale che mi porta verso l'esterno. Cfr. C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, L. Formigari et al. (a cura di), Carocci, Roma 1999, pp. 189-215, pp. 195-198.

²⁵ Ivi, p. 202.

²⁶ La concezione cartesiana dell'immaginazione si pone in questo senso in continuità con la polemica, dettata anche da motivi religiosi, di Gianfrancesco Pico della Mirandola. Il nipote di Giovanni Pico mostra, in opposizione alla corrente ficiniana, i molteplici errori in cui può far cadere l'immaginazione, più utile a rendere l'uomo simile ad una bestia che a indiarlo. Cfr. M. Muccillo, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, G. Coccoli et al. (a cura di), Stamen, Roma 2007, pp. 11-35; in particolare cfr. pp. 12-17.

²⁷ AT, VII, 22.

certamente l'immaginazione, in quanto modo del pensiero, è una realtà dell'io²⁸, d'altra parte si differenzia dal puro atto intellettuale per la sua tensione in direzione dei corpi. Essa rimane, quindi, a causa della sua intrinseca finitezza e del suo necessario riferimento al corporeo, un modo inferiore del pensiero, che solo in casi limitati può giovare ad una migliore comprensione delle verità intellettuali²⁹. In che senso e a che livello allora si può affermare che il dualismo cartesiano trovi nell'immaginazione un elemento mitigante, quasi un ritorno sotto mutate spoglie dei tentativi rinascimentali di andare oltre il dualismo platonico?³⁰ Come ben evidenziato da Santinelli, persino nelle *Meditazioni*, dove

²⁸ AT, VII, 23-24: «vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit» (p. 24). Bisogna specificare ancora meglio l'ambiguità cartesiana, in parte ereditata dalla precedente tradizione, in parte ancor più accentuata dallo spiccato dualismo introdotto. L'immaginazione, infatti, viene concepita di volta in volta o sul piano della *res extensa*, quale facoltà organica comune anche agli animali-automi, ora sul piano della *res cogitans*, quale atto della mente. Cfr. su questo punto E. Canone, *Phantasia/imaginatio nella lessicografia filosofica*, in *Phantasia/imaginatio*, Atti del V colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma 9-11 gennaio 1986), M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 221-257; cfr. in particolare le pp. 251-252. La nota 111 alle pp. 251-252 fornisce un'esaustiva e dettagliata panoramica del concetto di *phantasia vel imaginatio* nelle opere di Cartesio.

²⁹ È ad esempio il caso dell'idea di estensione, che, pur essendo un'idea dell'intelletto, può essere compresa solo mediante l'utilizzo della facoltà immaginativa. Cfr. su questo punto C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, cit., pp. 207-211.

³⁰ Cfr. E. Canone, *Phantasia/imaginatio nella lessicografia filosofica*, cit., pp. 251-253, dove si mostrano gli aspetti di continuità tra Cartesio e le tradizioni filosofiche antecedenti.

il «pathos anti-immaginativo»³¹ raggiunge la sua acme, si può notare che tale facoltà assume un ruolo fondamentale nel legare mente e corpo, come un ponte che, pur totalmente corporeo, sconfini nell'incorporeo. Se infatti il dualismo platonico anima-corpo esemplificato dall'immagine del nocchiere su una nave può essere superato a favore di una concezione unitaria dell'essere umano, ciò può avvenire in quanto, proprio nella ghiandola pineale, la distinzione reale si fa sottilissima, eterea, fin quasi a scomparire del tutto³². La mente dunque, per il Cartesio delle *Meditazioni*, non è unita e commista al corpo nel senso che vi sia contatto reciproco tra ogni parte di tale corpo e la *res cogitans*, ma piuttosto nel senso che la rete nervosa³³ facente capo alla ghiandola pineale può portare qualsiasi messaggio corporeo alla mente grazie al fatto che, in tale luogo e solo in esso³⁴, le due *res* aporeticamente comunicano. La ghiandola pineale/*conarion*/senso comune è cioè l'infinitesimale parte corporeo-cogitante attraverso cui l'intero universo si apre alla possibilità della conoscenza³⁵. In discontinuità con una lunga tradizione culminante nell'arte della memoria bruniana³⁶, per Cartesio tuttavia le idee intellettuali non hanno più la stringente

³¹ C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, cit., p. 192. Si veda anche ivi, p. 211.

³² Ivi, p. 202.

³³ AT, VII, 111.

³⁴ AT, VII, 110.

³⁵ C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, cit., p. 202.

³⁶ Su Bruno, l'arte della memoria e la relazione di quest'ultima tanto con la magia che con la conoscenza mistico-intuitiva cfr. I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, trad. it. G. Ernesti, Boringhieri, Torino 2006, pp. 112-129; F.A. Yates, *L'arte della memoria*, trad. it. A. Biondi, A. Serafini, Einaudi, Torino 2007.

necessità di tradursi in figure fantastiche per essere comprese³⁷ e l'universo attingibile attraverso l'immaginazione si riduce al solo lato esteso-corporeo. Le grandi costruzioni filosofiche rinascimentali vengono dunque ridimensionate in modo cospicuo dal pensatore francese, che, della teoria immaginativa afferente alla cosmo-antropologia neoplatonico-ermetica, mantiene intatta solo la concezione della sua funzione mediatrice tra corporeo e incorporeo, evitando accuratamente di fare qualunque riferimento analogico al macrocosmo e di prendere in esame la possibilità che tale facoltà possa anche essere il canale di mediazione tra mente umana e realtà angelico-divina³⁸. Ciò significa che Cartesio recepisce soltanto uno dei due lati dell'attività immaginativa, in quanto l'altro implicherebbe un completo stravolgimento del suo pensiero, che andrebbe, se non nella direzione di Ficino e Bruno, perlomeno in quella di Henry More.

4. *Lo spirito fantastico nel Rinascimento*

Dal momento che l'ambigua natura dell'immaginazione in Cartesio nasce da una strutturale tensione tra l'interesse e il ripudio della precedente tradizione filosofica e dal momento che le stesse formulazioni

³⁷ C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, cit., p. 202. Per un'analisi della controversa figura della studiosa inglese e della sua interpretazione ermetizzante del Rinascimento e in particolare della figura di Bruno cfr. F. Dell'Omodarme, *Francis A. Yates interprete di Giordano Bruno: appunti per una ricerca*, «Rinascimento», 41 (2001), pp. 353-374.

³⁸ Si veda su questo punto la lettera di Cartesio a More del 5 febbraio 1649 (AT, V, 269-270); cfr. anche AT, V, 402-405.

neoplatoniche rinascimentali del concetto sono di per sé plurivalenti e apparentemente confuse, è necessario esaminare in modo più dettagliato alcuni aspetti della questione³⁹.

Come è noto⁴⁰, a partire da Avicenna alcuni autori, tra cui spicca Marsilio Ficino, avevano messo in luce una distinzione⁴¹ tra *phantasia* e *imaginatio* che, per quanto oscillante, era stata di fondamentale importanza per comprenderne a pieno la complessa struttura ancipite di facoltà corporeo-incorporea, attivo-passiva, prerazionale-irrazionale. Ad essere realmente problematici per Cartesio sono in ogni caso, da un lato, l'idea che la fantasia, in quanto facoltà umana, possa accedere al ed esprimere il mondo noetico; dall'altro, il legame, al livello macrocosmico, tra fantasia e spirito, inteso come una realtà al confine tra il corporeo e l'incorporeo, un canale di mediazione tra mondo sensibile e intelligibile⁴². La fantasia così concepita non è tanto una forma inferiore di razionalità, ma la

³⁹ Per una dettagliata analisi della storia del concetto di *pneuma* fantastico, anche in relazione al tema della magia, cfr.: D.P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London 1958; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Institut Supérieur de Philosophie, Paris-Louvain, 1945.

⁴⁰ Tra i numerosi contributi sul tema, cfr. in particolare la rassegna introduttiva di M. Fattori, *Phantasia vel imaginatio?*, in *Phantasia/imaginatio*, cit., pp. XI-XXX.

⁴¹ Netta, ma anche molto flessibile, visto che lo stesso Ficino a volte utilizza i due termini come sinonimi.

⁴² Cfr. il dettagliato *excursus* storico-filosofico in E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, in *Phantasia/imaginatio*, cit., pp. 3-20. Si veda anche I.P. Culianu, *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 17 (1981), 3, pp. 360-408. In particolare

chiave di volta per la comprensione dell'intera realtà, la facoltà in grado di porsi su un piano dell'essere, lo spirito, che permette la continuità tra le varie dimensioni del reale, aprendo lo spazio per una comunicazione tra la sfera mondana e quella divina. Da una parte, alcune delle immagini recepite dall'organo fantastico assumono una dignità ontologica in qualità di espressioni del mondo noetico⁴³, dall'altra, il posizionamento dell'uomo nel *medium* pneumatico attua la sua natura di *copula mundi*⁴⁴. Le questioni poste dal dualismo platonico trovano così una soluzione che, seppur in modo problematico, tenta di pensare l'unitarietà dell'universo nella sua pluridimensionalità. Il vero filosofo, secondo una tradizione che dalla tarda antichità giunge fino a Ficino e Bruno, è dunque colui che è in grado di tenere terso il proprio *pneuma* attraverso un'attività fantastico-immaginativa ben armonizzata tanto con il corpo fisico quanto con la vita intellettuale⁴⁵; il suo compito è quello di creare un ponte sull'abisso, di far emergere la natura divina di ogni realtà, quasi la materia si innalzasse o la divinità si abbassasse, senza che

cfr. le pp. 365-368, dove, sulla base dell'opera di Ficino, vengono estrapolate le caratteristiche principali dello *pneuma*.

⁴³ Cfr. I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., pp. 60-66.

⁴⁴ Cfr. E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Ficino e Pomponazzi*, cit., p. 6, dove viene citato un passo del Ficino che accosta l'immaginazione al "Protheus vel Cameleon" di pichiana memoria, determinando *ipso facto* un accostamento tra «la potenza creatrice dell'immaginazione» e «la eccezionale condizione dell'uomo», *ibidem*.

⁴⁵ I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., pp. 168-178; Id., *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, cit., pp. 394-397.

questo comporti necessariamente una considerazione gerarchica dell'esistente⁴⁶.

5. Cartesio a confronto con la tradizione platonica

Il Cartesio delle *Meditazioni* si trova, dunque, di fronte ad un problema di difficile soluzione. Da un lato, ha bisogno, per mantenere la tensione tra distinzione reale e unione mente-corpo, di una dimensione psico-corporea capace di consentire la comunicazione tra sostanze completamente eterogenee; dall'altro, si rende conto che tale *medium* assomiglia troppo al *vehiculum* del platonismo, che trovava una delle sue più autorevoli fonti in un passo virgiliano che tra il Quattrocento e il Cinquecento era diventato un vero e proprio *topos* filosofico⁴⁷:

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus,
mens agitat molem totoque se corpore miscet⁴⁸.

⁴⁶ Per il problema, interno al platonismo, del rapporto tra una visione onto-cosmologica a carattere gerarchico ed una orizzontale cfr. S. Schwibach, *Discordia concors. La "perennis philosophia" tra crisi del mondo moderno e Rinascenza*, Stamen, Roma 2017, pp. 246-251. Il fenomeno magico può trovare una sua spiegazione razionale dai tratti estremamente raffinati sia che ci si ponga in una prospettiva spiccatamente gerarchica, come è il caso di Ficino o Proclo, sia che si evidenzi la compresenza di tutto in tutto, come in Cusano e, soprattutto, in Bruno. Cfr. su questo punto I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., pp. 40-42.

⁴⁷ Si ritrova infatti da Ficino a Bruno fino a H. More. Cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it. R. Pecchioli, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁴⁸ Verg. *Aen.* VI, 7, 26-27.

Nella *Seconda meditazione*, infatti, quando tenta di comprendere cosa altro egli possa essere oltre a una *res cogitans*, Cartesio specifica in modo netto di non poter assolutamente considerarsi «*tenuis aliquis aër istis membris infusus*»⁴⁹, con un chiaro riferimento polemico al passo virgiliano usato dai platonici fiorentini e ancora in *auge* presso i neoplatonici di Cambridge⁵⁰.

In una lettera scritta da Henry More a Cartesio l'11 dicembre 1648, il filosofo inglese riprende il passo dell'*Eneide* per affermare che non tanto l'estensione, quanto piuttosto l'impenetrabilità è una caratteristica propria della materia⁵¹. Anche il divino, infatti, è, secondo More, esteso, seppur in un modo diverso rispetto alla realtà materiale⁵². Una deriva in tale direzione è proprio ciò che Cartesio vuole evitare, in quanto, rendendo omogenee le due sostanze, condurrebbe inevitabilmente alla riabilitazione della teoria pneumatica con i suoi scabrosi annessi magico-teurgico-sapientziali, i quali vanificherebbero il processo di matematizzazione del reale⁵³.

Il tentativo messo in atto dal filosofo francese può essere inteso dunque come una riduzione delle stra-

⁴⁹ AT, VII, 22.

⁵⁰ Per la teoria pneumatica in ambito inglese cfr. D.P. Walker, *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Bibliopolis, Napoli 1986.

⁵¹ Cfr. AT, V, 240-241.

⁵² Per un'approfondita analisi del tema cfr. A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it. L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 87-120.

⁵³ Cfr. P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1973, p. 4, pp. 237-247, pp. 261-267; Cfr. anche la prefazione in A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, cit., pp. 7-9.

bordanti speculazioni neoplatoniche, al fine di ottenere al contempo una comprensione del reale e una visione dell'uomo il più possibile esenti da qualsiasi oscurità: da un lato delle cose estese talvolta semoventi, dall'altro delle sostanze pensanti, in mezzo – ma solo al livello umano – una serie di influssi reciproci.

Il risultato delle *Meditazioni*, pur non esente da tensioni, è quindi funzionale ad un'analisi finalmente libera dalle «qualità occulte»⁵⁴, in grado dedicarsi con cura alla comprensione di un reale che, in quanto metodicamente analizzabile, diviene anche più facilmente utilizzabile e meno perturbante. Se infatti non si collega la psicologia alla cosmologia, se l'anima è solo pensiero, sostanza pensante che non ha corrispettivi nel cosmo/universo, allora da un lato l'uomo, in qualità di *res cogitans*, può pensarsi come assolutamente autosufficiente, dall'altro il mondo, in quanto automatismo, può essere descritto in termini meccanico-matematici più facilmente universalizzabili. La riduzione operata, nell'escludere alcune dimensioni dell'esistente indagate dalla precedente tradizione, apre a nuove possibilità nella comprensione tanto dell'uomo quanto del reale, entrambi indagabili indipendentemente l'uno dall'altro.

6. Conclusioni

Da quanto fin qui esposto, risulta evidente il ruolo centrale della teoria immaginativa quale campo di lotta in cui si gioca l'intera concezione onto-cosmo-

⁵⁴ Anche Newton dovette far fronte all'accusa di introdurre qualità occulte per spiegare le leggi della natura. Cfr. *ivi*, pp. 168-177.

antropologica. Se infatti l'immaginazione/fantasia non fosse semplicemente un modo inferiore del pensiero, ma l'espressione microcosmica di un principio onnipervasivo, interfaccia tra sensibile e intelligibile, allora la *res extensa* risulterebbe incoercibile negli stretti vincoli della causalità lineare e l'uomo non sarebbe semplicemente una *res cogitans*. Inoltre, si darebbe adito a pericolose speculazioni sulla natura degli angeli e di tutti gli esseri intermedi tra il mondo materiale e la realtà divina, senza contare i riprovevoli annessi magico-teurgici⁵⁵. Per questo Cartesio, nonostante i giovanili interessi per alcuni aspetti dell'ermetismo⁵⁶, tenta di porre in atto una rottura tra la nuova filosofia e i paradigmi delle tradizioni aristotelica e platonica⁵⁷, rimodulando dalle fondamenta la concezione del vero filosofo: non si tratta più di tenere terso il corpo spirituale e governare la facoltà immaginativa, non si tratta più di creare un ponte nell'abisso tra mondo noetico e materiale, ma piuttosto di liberare gli ormeggi che impediscono tanto una chiara comprensione del cogitare quanto un'utile conoscenza del mondo esteso, di liberarsi una volta per tutte, almeno in sede meta-

⁵⁵ Cfr. ad esempio P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, cit., pp. 3-27.

⁵⁶ Ivi, p. 4. Cfr. anche, per il valore dato da Cartesio all'immaginazione e al sogno, AT, X, 180-188; AT, X, 213 sgg. Per l'interesse cartesiano verso i Rosacroce cfr. F.A. Yates, *L'illuminismo dei Rosacroce*, trad. it. S. Amabile, Mimesis, Milano 2010.

⁵⁷ Il connubio di platonismo e aristotelismo aveva infatti condotto G. Bruno a concepire una complessa teoria magico-fantastica che aveva al suo centro l'arte della memoria intesa come arte fondamentale per l'azione pneumatica inter ed extra soggettiva; cfr. su questo punto E. Canone, *Phantasia/imaginatio nella lessicografia filosofica*, cit., pp. 237-239.

fisica, del pesante fardello del corpo per librarsi nel mondo del puro pensiero⁵⁸. Di fronte alla possibilità del superamento del dualismo per mezzo della facoltà immaginativa/*conarion*, il filosofo francese indietreggia: è più funzionale pensare la distinzione piuttosto che l'unità, la semplicità piuttosto che la complessità.

Se dunque non si può certamente ridurre Cartesio al cartesianesimo, se non lo si può additare, nel bene e nel male, come l'artefice di un dualismo metafisico senza compromessi, se non si può individuare nel suo pensiero una soluzione di continuità chiara e distinta rispetto a tutta la precedente tradizione filosofica, è tuttavia indubbio che il peso della bilancia speculativa sia di gran lunga più spostato verso la distinzione reale, con una costante oscillazione, però, che fa di lui un pensatore estremamente ricco e complesso, mai dogmatico nelle sue asserzioni. D'altra parte, è bene evidenziare come le incertezze nella chiarificazione della dimensione immaginativa, la difficoltà nel pensare le complesse implicazioni dell'unione reale mente-corpo, il mutamento paradigmatico del concetto di natura, come di uomo, ormai abissalmente distanti tra loro, siano stati alcuni dei motori di sviluppo del pensiero moderno, che solo con grande fatica – e solo in determinati contesti – ha saputo riprendere possesso

⁵⁸ Cfr. C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi*, cit., p. 191: «è perciò esigenza imperiosa e imprescindibile della ricerca filosofica un momento propedeutico emendativo, che liberi la mente dalla confusione delle idee di natura immaginativo-sensitiva, strutturandosi come esercizio di distacco dalle “cose corporee” (AT, VII, 157)».

di una facoltà di cui fu privato nel torno di tempo in cui operò il nostro filosofo⁵⁹.

⁵⁹ Cfr. I.P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., pp. 282-303, dove viene mostrato come, tra Cinquecento e Seicento, fosse stata posta in atto una vera e propria censura del fantastico; tale censura secondo Culianu è strettamente legata alla svolta religiosa impressa dalla Riforma tanto in ambito cattolico che riformato. Cfr. su questo punto anche E. Zolla, *Gli usi dell'immaginazione e il declino dell'Occidente*, a cura di G. Marchianò, Airez, Montepulciano 2010, pp. 62-82.

DUALISMO E IMMAGINI MENTALI NELLA VISIONE ANTIARISTOTELICA DI CARTESIO

Francesco Luigi Gallo

Una delle più impegnative questioni dell'antropologia filosofica è quella relativa al problema dell'unità della natura umana. Il tema delle immagini mentali, che da sempre pone ai filosofi, e ora anche agli scienziati cognitivi e ai neuroscienziati, complicati e spinosi interrogativi è fortemente legato al problema più generale dell'unità della natura umana.

Le immagini mentali che noi continuamente esperiamo interiormente, a prescindere dalla circostanza esteriore nella quale ci troviamo e dal compito che stiamo svolgendo, cosa ci dicono sulla nostra natura? In particolare, in che modo l'indagine sulle immagini mentali potrebbe gettare luce sulla nostra essenza? Ebbene, in questo lavoro ciò che tenteremo di fare sarà proprio mostrare in che modo, a partire dalle domande appena poste, il tema delle immagini mentali possa risultare rilevante per la problematica più ampia concernente l'unità della natura umana.

La posizione assunta da Cartesio, inoltre, ci offrirà una buona prospettiva per saggiare la coerenza

dell'inquadramento della facoltà dell'immaginazione con un modello antropologico di tipo dualista. In una prospettiva come quella cartesiana, infatti, le immagini mentali, pongono una serie di questioni davvero complesse, oltre che stimolanti, e rischiano di rendere difficilmente accettabile la sua intera antropologia.

1. *Sulle immagini mentali: aspetti filosofici e psicologici generali*

Tutta la nostra vita interiore è costellata di immagini mentali di varia natura. Ininterrottamente rielaboriamo, generalizziamo, scegliamo e ci focalizziamo su immagini mentali presenti nella nostra memoria a lungo termine, o anche su immagini risultanti dall'assemblaggio, più o meno volontario, di altre immagini costruite precedentemente su esperienze reali, vale a dire concretamente esperite¹.

Filosofi e scienziati si sono chiesti se le immagini mentali giocassero un «ruolo funzionale significativo

¹ A. Oliverio, *Esplorare la mente. Il cervello tra filosofia e biologia*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 109-110; Id., *Immaginazione e memoria. Fantasia e realtà nei processi mentali*, Mondadori, Milano 2013; P. Perconti, *Leggere le menti*, Mondadori, Milano 2003, pp. 23-57; F. Ferretti, *Le immagini mentali nella scienza cognitiva*, Carocci, Roma 1998; Id., *Immagini mentali e pensiero creativo*, in S. Gensini, A. Rainone (a cura di), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Carocci, Roma 2009, pp. 287-312; F.S. Marucci (a cura di), *Le immagini mentali*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995; S.M. Kosslyn, *Le immagini nella mente. Creare e utilizzare le immagini nel cervello*, trad. it. B.G. Bara, Giunti, Firenze 1989; C. Fabro, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Edivi, Roma 2005, pp. 48-53.

nella determinazione dei processi di pensiero» oppure se fossero soltanto meri epifenomeni, elementi ornamentali e figurali, e pertanto non necessari, dei processi cognitivi².

Un primo punto da mettere a fuoco a questo proposito è la centralità e l'importanza, in condizioni normali, dell'esperienza delle immagini mentali: come sostiene il neuropsicologo statunitense Stephen Kosslyn, l'esperienza dell'osservazione interna delle immagini mentali, contrariamente a quanto ritengono i critici delle immagini, ha un carattere di *irrefutabilità*: «quando mi rappresento mentalmente il soggiorno di casa mia, è come se lo vedessi davvero e nessuno può convincermi del contrario»³. Grazie all'introspezione – consapevolmente dei limiti epistemologici connessi a questa metodologia – possiamo osservare come ogni nostro pensiero, anche se notevolmente astratto, non possa mai prescindere dalla produzione di immagini interne. Le immagini mentali, nonostante i dubbi di molti critici, sembrerebbero giocare un ruolo da protagoniste nella nostra vita interiore e, se così è, difficilmente esse potranno essere solo meri epifenomeni dell'attività mentale. Perché investire così tante energie per produrre ininterrottamente immagini mentali?

Ne *Il cervello plastico*, uno studio ormai datato ma pur sempre interessante di Ian Robertson, è riportato il caso del campione olimpico Steve Backley, il quale a sole quattro settimane dall'inizio di un'importante competizione s'infortunò al punto da rimanere immobilizzato per alcune settimane su di una sedia. Durante

² F.S. Marucci, *Le immagini mentali: concetti e processi*, in Id., *Le immagini mentali*, cit., p. 31.

³ S.M. Kosslyn, *Le immagini nella mente*, cit., p. 45.

il suo periodo di convalescenza l'atleta olimpico si allenò mentalmente, immaginando di lanciare «il giavellotto migliaia di volte in tutti gli stadi più grandi del mondo»⁴. Ciò che risulta particolarmente sorprendente è che al termine della sua convalescenza, dopo gli *allenamenti mentali*, il campione «poté riprendere l'allenamento fisico dal punto in cui l'aveva lasciato prima dell'incidente»⁵. Ancora: nel 1992 comparve sul *Journal of Neurophysiology* uno studio circa la possibilità d'incrementare la forza di un dito con l'allenamento mentale. Venne richiesto ai partecipanti dell'esperimento di flettere e rilassare un dito della mano sinistra, cinque volte alla settimana per quattro settimane. A metà dei partecipanti era richiesto un esercizio fisico "reale", mentre l'altra metà fu invitata ad *immaginare* lo svolgimento di questo allenamento. Confrontando i risultati finali con un gruppo di controllo che non aveva svolto gli stessi esercizi (né *fisicamente* né *mentalmente*, ammesso che queste due categorie abbiano senso), si scoprì che il gruppo di partecipanti che si era allenato fisicamente aveva incrementato del trenta per cento la forza nel dito e che coloro che avevano solo immaginato di allenarsi avevano avuto un incremento del ventidue per cento⁶. I risultati di questo esperimento andrebbero inquadrati nel contesto più ampio degli studi sulla plasticità cerebrale. Tuttavia, senza dilungarci su questa, seppure importantissima ed essenziale caratteristica del cervello, possiamo dire che ciò che è accaduto ai partecipanti

⁴ I. Robertson, *Il cervello plastico*, trad. it. A.M. Binello, Corriere della Sera, Milano 2011, p. 36.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 51.

dell'esperimento è un incremento della forza del dito della mano sinistra dovuto alla continua stimolazione – *mentale* – «del circuito di neuroni interconnessi che controllano i movimenti delle dita»⁷. In altri termini: *l'immaginazione del movimento allenante* del dito ha agito, dal punto di vista cerebrale, *come se* il dito fosse stato effettivamente mosso.

Ulteriori conferme dell'importanza dell'immaginazione si possono rintracciare anche in ambito psicoterapeutico. Nello studio *Anxiety disorders and phobias* di Aaron Beck e Gary Emery⁸, un classico dell'approccio cognitivo alla psicoterapia, un intero capitolo è dedicato al tema dell'immaginazione⁹, trattando sia del ruolo che essa gioca all'interno del vasto spettro della psicopatologia dell'ansia, sia dell'importanza che lo stesso lavoro terapeutico può svolgere sull'ideazione immaginativa in vista del miglioramento o addirittura della risoluzione del disturbo.

I disturbi d'ansia ci offrono un buon punto d'osservazione per comprendere l'importanza delle immagini mentali nei processi cognitivi e negli stati emotivi umani. La ragione di ciò consiste nel fatto che negli stati ansiosi (ma lo stesso potrebbe dirsi di quelli depressivi e di altre condizioni psicopatologiche) il soggetto si configura mentalmente possibili scenari catastrofici così vividi e realistici¹⁰ al punto da pro-

⁷ Ivi, p. 52.

⁸ A.T. Beck, G. Emery, *L'ansia e le fobie. Una prospettiva cognitiva*, trad. it. G. Sacco, Astrolabio, Roma 1988.

⁹ Ivi, pp. 239-262.

¹⁰ «Numerose osservazioni cliniche suggeriscono che una persona che visualizza una scena può reagire come se essa avvenisse realmente. La fede nella realtà di una fantasia può variare lungo un continuum che va dalla totale convinzione alla totale

vare sensazioni più in linea alle sue stesse ideazioni immaginative che alla realtà¹¹ (è questo il motivo per il quale l'ansia eccessiva o patologica è considerata *disadattativa*)¹². La costante produzione interna di immagini mentali diventa, per il soggetto ansioso, l'orizzonte ultimo e intrascendibile della sua esistenza tormentata. La fenomenologia degli stati ansiosi acuti ci mostra, infatti, che più che *epifenomeni* di processi interni fondamentali, le immagini mentali giocano un ruolo di primo piano nella modificazione complessiva dello stato fisiologico, *comportamentale* e *cognitivo* dei soggetti disturbati. Il ruolo dell'ideazione immaginativa è così preponderante nei disturbi ansiosi al punto che l'approccio cognitivo ai disturbi affettivi lavora in gran parte proprio sulla modificazione della componente immaginativa. Innanzitutto *l'induzione delle immagini* costituisce una tecnica particolarmente utile ed efficace nel trattamento dei

incredulità. [...] Questo tipo di fluttuazione nella vivacità e nella credibilità delle fantasia può essere osservato nelle reazioni di ansia, nelle fobie e nelle depressioni», ivi, p. 239.

¹¹ Ivi, p. 239.

¹² «Molte volte», scrive Beck ne *Principi di terapia cognitiva*, «l'ideazione disadattiva si produce in forma figurata invece che, o oltre che, in forma verbale». Ecco tre esempi rivelativi: «una donna che aveva paura di passeggiare da sola aveva immagini di avere un attacco cardiaco ed essere lasciata senza aiuto e moribonda per la strada. [...] Un'altra donna che aveva attacchi d'ansia quando attraversava in auto un ponte riconobbe che l'ansia era preceduta da un'immagine figurata della sua auto che sfondava il parapetto e precipitava dal ponte. Uno studente scoprì che la sua paura di uscire di notte dalla camerata in cui dormiva era innescata da immagini visive di essere aggredito da banditi», A.T. Beck, *Principi di terapia cognitiva. Un approccio nuovo alla cura dei disturbi affettivi*, trad. it. G. Sacco, Astrolabio, Roma 1984, p. 176.

disturbi ansiosi: l'induzione volontaria di immagini che rappresentano le situazioni temute, infatti, consente al terapeuta di lavorare sui dettagli immaginati delle paure del paziente, sui dettagli vividi delle stesse e sulle relative distorsioni interpretative alla base dei comportamenti disadattivi dell'ansioso. «L'immaginazione», spiega Beck, «permette al paziente di vivere le sue sensazioni e pensieri piuttosto che parlarne»¹³. La produzione d'immagini mentali, pertanto, non solo è uno degli aspetti centrali del meccanismo della spirale ansiosa, ma è anche il terreno adatto per l'intervento terapeutico. La *decatastrofizzazione delle immagini*, le *interruzioni delle immagini*, la *tecnica dell'esagerazione delle immagini*, quella della *sostituzione delle immagini* positive con immagini negative, ecc. ci danno l'idea della centralità dell'immaginativa nel complessivo funzionamento mentale.

Se consideriamo sotto il *profilo filosofico* l'ideazione immaginativa negli stati ansiosi ci rendiamo conto di come effettivamente la facoltà dell'immaginazione sia, invece che una facoltà di "frontiera" o una facoltà "cerniera" tra sensibilità e intelletto, il nucleo dell'unica area cognitiva umana, che perciò si presenta piuttosto come un unico sistema integrato e *non come mera ed esteriore giustapposizione di facoltà*.

La conferma di ciò è data dal fatto che le immagini mentali, nell'emblematico caso dei soggetti ansiosi, modificano sensibilmente sia l'organismo¹⁴ sia la sfera

¹³ A.T. Beck, G. Emery, *L'ansia e le fobie*, cit., p. 242.

¹⁴ L'immaginazione spaventosa attiva, cioè, il ramo simpatico del sistema nervoso: aumento del battito cardiaco, della pressione sanguigna, della contrazione muscolare, dilatazione della pupilla,

prettamente cognitiva¹⁵, in modo così intenso che difficilmente si potrebbe pensare alle immagini come meri epifenomeni mentali, ovvero quasi dei sottoprodotti ornamentali che svolgono soltanto il ruolo di comparsa nel teatro dell'interiorità umana.

A proposito della centralità e della potenza delle immagini si pensi alle varie tecniche utilizzate durante le sedute psicoterapeutiche: la “tecnica del televisore” (il paziente può immaginare di cambiare immagini mentali *come se* cambiasse canale), del “set cinematografico” (il paziente agisce sulle proprie immagini *come se* fosse il regista di un film, assemblando e tagliando scene e battute) e la “tecnica del dipingere” (il paziente può immaginare di dipingere e cancellare vari aspetti della sua fantasia *come se* fosse un pittore di fronte la sua tela)¹⁶ ci danno una buona idea di come la modificazione delle immagini abbia ripercussioni ed effetti profondi su vari aspetti (per l'appunto *cognitivi e fisiologici*, oltre che *comportamentali*) dell'uomo¹⁷.

aumento della sudorazione, ecc. Cfr. A.T. Beck, G. Emery, *L'ansia e le fobie*, cit., pp. 33-52.

¹⁵ «Immagini visive indesiderate spesso stimolano cognizioni verbali. Per esempio: un'immagine di un incidente automobilistico può essere seguita da una serie di pensieri automatici: “se fosse successo a me?”», ivi, p. 251.

¹⁶Ivi, p. 252.

¹⁷ A tal proposito è bene ricordare che anche l'approccio psicoterapeutico breve e strategico fa un largo uso dell'immaginazione per quanto concerne le tecniche terapeutiche maggiormente utilizzate per il trattamento della paura patologica. A proposito della “peggiore fantasia”, che è una delle tecniche centrali dell'approccio terapeutico breve e strategico, G. Nardone scrive che, nell'idearla, gli «venne incontro il grande filosofo latino Seneca. Questi, durante il suo esilio in Corsica, scrisse che per fronteggiare la naturale paura e ansia, invece di distrarsi cercava di calarvisi

Particolarmente interessante è anche il fronteggiamento delle fobie tramite la tecnica dell'immaginazione dell'oggetto fobico temuto. Questo tipo di terapia, definita come terapia per esposizione, consiste per l'appunto nell'invitare il soggetto fobico ad esporsi, cioè avvicinarsi sempre più alla situazione fobogena dapprima proprio tramite esposizione alle immagini mentali dell'oggetto o della situazione temute¹⁸. L'aspetto di questa tecnica per noi rilevante consiste nel mostrare come la mente umana sia in grado non solo di *rappresentarsi* una determinata situazione o un oggetto temuto, ma di saperlo fare in un modo talmente realistico da poter beneficiare dell'esperienza mentale *come se* fosse un'esperienza reale¹⁹ a tutti gli effetti. A proposito di quello che potremmo definire come l'effetto realistico dell'immaginazione è interessante ricordare l'antica tecnica della *praemeditatio malorum*²⁰ della quale ha tanto parlato Seneca – ma non solo – nelle sue

dentro immaginando le torture a cui sarebbe stato sottoposto prima della morte: ciò placava la paura e azzerava l'ansia», G. Nardone, *La terapia degli attacchi di panico*, Ponte alle Grazie, Milano 2016, p. 29.

¹⁸ C. Andr , *Chi ha paura della paura? Riconoscere e affrontare timori, angosce, fobie*, TEA, Milano 2005, p. 148.

¹⁹ Con “reale”   da intendersi un'esperienza extramentale. Infatti l'immaginazione non   “meno reale” rispetto ad un'esperienza, potremmo dire, sensoriale, intendendo con ci  con un'esperienza relativa a qualcosa che sta fuori dal soggetto. La prova di ci    data dal fatto che l'esperienza mentale –   il caso dell'esposizione alle immagini temute – riesce, nelle varie situazioni psicoterapeutiche, a simulare cos  bene l'esperienza “reale” (nel senso pi  sopra precisato) fino al punto da avere per il paziente effetti altrettanto concreti e oggettivi.

²⁰ P. Hadot, *La citt  della interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 185-188.

Epistulae ad Lucilium. Tale tecnica, che peraltro gli ha consentito di prepararsi adeguatamente al momento della morte tramite suicidio, consiste nell'*anticipare* volontariamente il momento temuto cercando di familiarizzarsi con esso – tramite una configurazione mentale immaginativa – fino al punto da togliergli il carattere d'imprevedibilità e mistero:

Il colpo di una sventura è meno violento. Ma agli stolti e a quelli che si affidano alla fortuna ogni evento sembra nuovo e inatteso: per gli ignoranti, gran parte del male è proprio costituita dalla novità. Per convincertene, osserva che, una volta fatta l'abitudine, sopportano con più coraggio quello che ritenevano terribile. Perciò, il saggio si abitua ai mali futuri e quelli che per gli altri diventano lievi sopportandoli a lungo, li rende tali meditando a lungo. Talvolta sentiamo gli ignoranti dire: «sapevo che mi attendeva questo»; il saggio sa che tutto lo attende; qualunque cosa gli capiti, dice: «lo sapevo»²¹.

Le immagini mentali, tuttavia, non solo hanno il potere di determinare un cambiamento negli stati fisiologici dell'individuo (è il caso dei soggetti ansiosi, ad esempio) e di modificare sensibilmente il *modus vivendi* dell'uomo (come dovrebbe accadere dopo il corretto utilizzo della *praemeditatio malorum*). È forse poco risaputo che la teoria darwiniana dell'evoluzione è stata non solo pensata, ma anche immaginata grazie a «schizzi» e a immagini particolarmente adatte

²¹ Seneca, *Lettere a Lucilio* in Id., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 842 (lettera 76, 34).

a rappresentare concetti per i quali le parole erano ancora insufficienti e carenti sotto il punto di vista espressivo²².

L'immaginazione sembra essere centrale anche nei processi di ricerca scientifica, persino in quella considerata più astratta. Molto opportunamente Kosslyn cita l'emblematico caso di Einstein, il quale «cercando di cogliere le proprietà dello spazio e del tempo, si era immaginato di viaggiare alla velocità della luce, inseguendo un raggio luminoso»²³. Questo esempio, sul quale certamente ritorneremo, va sicuramente in direzione contraria rispetto a tutta una tradizione secondo cui le attività intellettuali poco o nulla avrebbero a che fare con la sensibilità (e l'immaginazione è tradizionalmente considerata una facoltà pregna ancora di sensibilità).

Dal punto di vista neuroscientifico António Damasio è certamente uno tra i neuroscienziati più autorevoli a livello internazionale a essersi occupato in modo significativo delle immagini mentali²⁴. *In primis* c'è

²² Cfr. F. Ferretti, *Immagini mentali e pensiero creativo*, cit., p. 287-288.

²³ S.M. Kosslyn, *Le immagini nella mente*, cit., p. 225.

²⁴ Si veda il piccolo glossario posto alla fine di A. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. S. Frediani, Adelphi, Milano 2000, pp. 381-389. Ecco un passo abbastanza esplicativo: «La parola immagine non indica soltanto un'immagine "visiva" e non suggerisce neanche qualcosa di statico. Questo termine indica anche le immagini uditive, come quelle provocate dalla musica o dal vento, e le immagini somatosensitive che Einstein usava nel risolvere mentalmente i problemi (Einstein stesso, in un suo resoconto penetrante, chiamò tali configurazioni immagini "muscolari"). Le immagini in tutte le modalità "raffigurano" processi ed entità di ogni genere, concreti e astratti. Le immagini "raffigurano" anche le proprietà fisiche delle entità e, in maniera più o meno

da dire che secondo il neuroscienziato portoghese le immagini mentali costituiscono l'ossatura del pensiero: «pensiero è un termine accettabile per tale flusso di immagini»²⁵. Esse hanno, secondo il neuroscienziato, un rapporto indissolubile con la sfera percettiva, al punto che se non avessimo mai avuto nella nostra vita la possibilità di esperire il mondo in ogni suo aspetto sensibile non avremmo avuto nemmeno la possibilità di immaginare alcunché. La prova di ciò è data dal fatto, curioso e interessante allo stesso tempo, che i soggetti affetti da *acromatopsia* (dovuta a lesioni localizzate nelle cortecce visive di ordine inferiore), perdendo la capacità di percepire i colori, perdono allo stesso tempo anche la capacità di «immaginarsi il colore nella mente»:

Se la «conoscenza del colore fosse depositata in un sistema diverso e separato da quello su cui poggia la «percezione del colore», i pazienti da acromatopsia potrebbero immaginare il colore anche se non possono percepirlo in un oggetto esterno; ma non è così²⁶.

Queste osservazioni, supportate da alcune prove sperimentali sulle quali qui non possiamo dilungarci per motivi di spazio²⁷, contengono *in nuce* un messag-

sommario, le relazioni spaziali e temporali tra entità, oltre alle loro azioni. In breve, il processo che arriviamo a conoscere come mente quando le immagini mentali divengono nostre per effetto della coscienza è un flusso continuo di immagini, che risultano perlopiù logicamente collegate», *ivi*, p. 382.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, trad. it. F. Malacuso, Adelphi, Milano 1995, p. 156.

²⁷ Si veda *ivi*, pp. 156 e sgg.

gio filosofico davvero significativo: se l'immaginazione, cioè la facoltà di creare, assemblare ed elaborare le immagini mentali è in qualche modo dipendente dalla sensibilità²⁸, e se il pensiero non è altro che elaborazione e lavoro *non sulle immagini ma mediante e attraverso le immagini*, allora anche il pensiero è dipendente dalla sensibilità, e anzi, almeno in questa prospettiva, *è una certa forma di sensibilità*. Potremmo quindi dire che il pensiero non interviene sulle immagini secondo un modello *top-down*, ma lavora già *nel flusso* continuo delle immagini, strutturandosi e intrinsecandosi in tale flusso o, ancora meglio, mediante e attraverso questo flusso²⁹.

²⁸ Più precisamente dalla corporeità. In effetti, nella prospettiva di Damasio, il cervello intenziona costantemente il corpo e il corpo costituisce l'orizzonte intrascendibile del cervello. Ogni esperienza che l'organismo (composto dal corpo e dal cervello, che ne è parte) fa, porta inevitabilmente la traccia della modificazione corporea degli stimoli che tracciano le mappe neurali (cioè le rappresentazioni neurobiologiche della realtà esterna). Ciò significa che non è possibile un'esperienza intellettuale "pura", sganciata e indipendente dalla sensibilità o, che è lo stesso, dalla corporeità: «A causa di questa curiosa disposizione la rappresentazione del mondo esterno al corpo può entrare nel cervello solo attraverso il corpo stesso, e precisamente attraverso la sua superficie. Il corpo e l'ambiente circostante interagiscono reciprocamente, e le modificazioni che quella interazione produce nel corpo sono mappate nel cervello», A. Damasio, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, trad. it. I.C. Blum, Adelphi, Milano 2010, p. 122.

²⁹ Cfr. Ivi, pp. 162-165: «Quindi il punto è che le immagini sono, probabilmente, il contenuto principale dei nostri pensieri, a prescindere dalla modalità sensoriale nella quale esse sono generate e dal fatto che riguardino una cosa o un processo implicante cose, o che riguardino parole o altri simboli – di un dato linguaggio – che corrispondono a una cosa o ad un processo», ivi, p. 164.

La considerazione che possiamo fare a seguito di queste riflessioni riguarda la centralità del fattore immaginativo in ogni processo cognitivo, sentimentale, volitivo e decisionale³⁰. Tale centralità sembrerebbe suggerire che la costituzione ontologica dell'essere umano non sia fratturata a livello intrapsichico, ma che anzi il fattore immaginativo sia intrinseco a quello cognitivo e che, per dirla diversamente, ogni processo cognitivo, anche quello più astratto, si estrinsechi immaginativamente. Nei soggetti con disturbo dello spettro dell'autismo (in particolare dei soggetti con sindrome di Asperger, cioè con una forma di autismo ad alto funzionamento) il pensiero si manifesta completamente sotto forma di immagini mentali³¹. La nota progettista americana Temple Grandin, ad esempio, famosa oltre che per i suoi geniali progetti per gli allevamenti di bestiame, anche per le sue autobiografie che hanno svelato al grande pubblico il suo autismo ad alto funzionamento e la sua particolare visione e percezione del mondo, dichiara di avere *un pensiero esclusivamente visivo*. C'è da dire, inoltre, che questo aspetto del suo funzionamento autistico è stato per lei una risorsa non indifferente. La sua *mente visiva*, tra le

³⁰ La centralità delle immagini mentali si manifesta in modo preponderante per la:

- creazione di scenari futuri e costruzione di modelli predittivi;
- creazione di scenari controfattuali;
- richiamo dalla memoria di esperienze passate;
- fantasticherie – attività immaginativa non attinente alla realtà;
- ideazione artistica, letteraria, filosofica e scientifica.

³¹ T. Attwood, *Guida alla sindrome di Asperger. Diagnosi e caratteristiche evolutive*, Erickson, Trento 2006, pp. 125-126.

altre cose, le ha consentito di progettare da sola, in soli sei mesi, strutture che altrimenti avrebbero richiesto decisamente più tempo per essere ideate, e anche la sua memoria, avendo un assetto visivo e non proposizionale, le ha permesso di tenere a mente dettagli altrimenti difficilmente memorizzabili³². L'esperienza delle persone autistiche ad alto funzionamento ci consente di capire come le immagini mentali possano, in queste circostanze, sostituire completamente il pensiero basato sul linguaggio proposizionale senza limitare in alcun modo il loro funzionamento cognitivo complessivo.

2. Antropologia filosofica e immagini mentali: Aristotele e Cartesio

Il legame tra intelletto e immaginazione – che sarebbe più corretto intendere come strutturazione del pensiero in immagini e delle immagini nel pensiero – è stato trattato da Aristotele nel *De anima*.

Nella tradizione aristotelico-tomista vi è un importante principio al quale molto spesso si è fatto riferimento, che è quello dell'*operari sequitur esse*. L'idea centrale è che l'essenza dia notizia di sé nelle attività che l'ente mette in atto. Nel *De anima* Aristotele, fedele a questo principio, comincia la sua ricerca sull'anima a partire dalle sue facoltà³³ (le δυνάμεις dell'anima sono quelle nutritiva, sensitiva e speculativa), ponendo subito due secche alternative: o l'intelletto dà prova di poter svolgere qualche sua attività indipendentemente

³² Cfr. *ivi*, p. 125.

³³ M. Zanatta, *Anima*, Unicopli, Milano 2016, p. 180.

dal corpo, e se così fosse sarebbe separabile, oppure ha sempre bisogno del corpo (e della sensibilità) e in tal caso non sarebbe separabile. Nel *De anima* scrive: «se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo»³⁴. La frase appena citata costituisce una delle più importanti ipotesi di lavoro, forse la più importante, del percorso speculativo condotto nel *De anima* dallo Stagirita.

L'obiettivo di Aristotele consiste nel cercare di determinare se qualche "parte" dell'anima umana possa funzionare *senza la corrispondente attivazione del corpo*. Aristotele, infatti, si chiede se le affezioni dell'anima sono «tutte comuni al soggetto che la possiede, oppure se ce n'è qualcuna che sia propria della stessa anima», e «comprendere ciò è necessario, ma non facile»³⁵ aggiunge in chiusura. La complessità del programma di ricerca aristotelico è data dal fatto che il tentativo di individuare un'affezione propria *esclusivamente* dell'anima risulta ambiguamente inquadrato in una prospettiva metafisico-antropologica di tipo *ilemorfistico*. È infatti difficile riuscire a capire come l'anima umana possa essere forma del corpo e ricercare parimenti una qualche funzione che prescinda da quel corpo del quale l'anima è e resta comunque forma³⁶.

Una delle tensioni interne al trattato aristotelico è data dal fatto che l'ipotesi di lavoro della quale abbiamo parlato appena più sopra, nonostante sia stata

³⁴ Aristot. *de An.* A 1. 403a8-10.

³⁵ Ivi, A 1. 403a4 e sgg.

³⁶ Se la scure fosse un corpo la capacità di fendere sarebbe la sua anima. Ma la capacità di fendere come potrebbe esistere separatamente dalla scure?

confermata nell'ottavo capitolo del terzo libro del *De anima*³⁷, non ha comunque impedito ad Aristotele di presentare l'intelletto con una serie di aggettivi che rendono la sua linea speculativa tortuosa e apparentemente contraddittoria. In *De anima* III, 5, infatti, così Aristotele caratterizza l'intelletto:

E questo intelletto [*scil.* quello produttivo] è separabile (χωριστός), impassibile (ἀπαθής) e non mescolato (ἀμυγής), essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia³⁸.

Vi sono due livelli in cui si dispiega la problematicità di questo passo: il primo livello è ontologico. Il secondo livello concerne, per così dire, il *modus operandi* dell'intelletto umano. Relativamente a quest'ultimo livello c'è da dire che il pensiero aristotelico, nonostante la sua intuizione acuta e profonda circa il ruolo dell'immaginazione nei processi, diremmo oggi, cognitivi (l'intelletto è immaginazione o non è senza immaginazione) si arena in una difficile e aporetica situazione: come può l'intelletto dipendere e intervenire sulle immagini mentali³⁹, le quali a loro volta appartengono ancora alla

³⁷ «Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine [cors. nostro]. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia», Aristot. *de An.* Γ 8. 432a8-10.

³⁸ Ivi, Γ 5. 430a17 e sgg.

³⁹ «Riguardo al modo in cui tale operazione si svolge concretamente, gli studiosi fanno riferimento a una dottrina "ampiamente aristotelica nello spirito, anche se non si trova nella lettera del suo testo": l'intelletto produttivo astrae le forme intelligibili dal-

sfera sensibile, e allo stesso tempo *essere separato, incorruttibile e non mescolato?*⁴⁰ C'è da dire che questo tipo di difficoltà si accentuano nell'ambito di una ben determinata interpretazione dell'intelletto, quella cioè che ne fa una facoltà del singolo uomo.

L'importanza e la centralità dell'immaginazione nei processi mentali umani, che noi abbiamo tentato di mettere in evidenza nella trasversale ricognizione che abbiamo condotto nel primo paragrafo di questo lavoro seppure senza alcuna pretesa di completezza, è stata già intravista dallo stesso Aristotele il quale, come abbiamo più sopra precisato, ha opportunamente puntualizzato che se l'intelletto non è senza immaginazione (o perché è una particolare forma di immaginazione o perché non potrebbe operare senza di essa), allora non sarebbe nemmeno separabile dalla materia organica del corpo. Non si capisce, però, come sensibilità e intelletto possano costituire nell'uomo una linea gnoseologica continua⁴¹ se la facoltà intellettiva, che pure è parte costitutiva dell'unica anima-forma, è immateriale e se l'immaginazione, anch'essa parte

le immagini sensibili e quindi produce gli universali. Le forme essenziali e accidentali degli enti materiali sono infatti sempre individuali e individuali sono pure i prodotti delle sensazioni e le tracce di queste in cui consistono le immagini», G. Movia, *Psicologia*, in E. Berti (a cura di), *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 166.

⁴⁰ C'è da dire che questo tipo di difficoltà si accentuano nell'ambito di una ben determinata interpretazione dell'intelletto, quella cioè che ne fa una facoltà del singolo uomo.

⁴¹ Si aggiunge, ancora, che sensibilità e intelletto dell'uomo non sono assolutamente indipendenti, ma costituiscono due facoltà del soggetto poste in continuità fra loro. C'è un unico e medesimo soggetto che si rapporta alle cose secondo due distinte modalità conoscitive», ivi, pp. 163-164.

dell'unitaria anima-forma, è annoverabile però tra le facoltà sensibili.

Per Platone, sostiene Ingemar Düring, il problema non si pone: in effetti «nella teoria platonica la conoscenza, *epistēmē*, e l'opinione, *doxa*, sono radicalmente diverse e incommensurabili»⁴². Distinguendo «radicalmente il pensiero dalla percezione sensibile»⁴³ la concezione platonica è, effettivamente, «priva di contraddizioni»⁴⁴ (non in assoluto, sia chiaro, ma in riferimento agli stessi principi platonici). In effetti, nella gradazione della conoscenza proposta da Platone nel sesto libro della *Repubblica* (509d e sgg) l'immaginazione (εἰκασία) è uno dei due gradi nei quali è ripartita l'opinione (δόξα, l'altro grado, superiore all'immaginazione, è la credenza, cioè la πίστις). In questa prospettiva gnoseologica risulta evidente, perlomeno rispetto al più generale pensiero platonico – anche se ciò è controintuitivo rispetto alla nostra esperienza soggettiva – che la νόησις non abbisogna, ma anzi rifugge dall'immaginazione. Per tale motivo l'immaterialità dell'intellezione è teoricamente garantita e salvaguardata. Tale garanzia non c'è, però, nella prospettiva aristotelica, la quale anzi presenta una sorta di *gap*, gnoseologico e ontologico, nell'architettura intrapsichica: l'immaginazione sta proprio al centro di tale problematicità. Se l'intelletto ha necessariamente bisogno delle immagini per poter pensare la conseguenza, in base al ragionamento aristotelico, non può non essere la *materializzazione* dell'intelletto stesso: è questa, ad esempio, la posizione interpretativa pomponazziana che

⁴² I. Düring, *Aristotele*, trad. it. P. Donini, Mursia, Milano 1976, p. 652.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

a differenza di Aristotele nega che un intelletto siffatto possa invece considerarsi immateriale⁴⁵. Se per poter operare, invece, l'intelletto deve prendere le distanze dalle immagini proprie della sensibilità, allora la sua immaterialità è sì garantita, ma al prezzo, però, di una frattura intrapsichica notevole. Inoltre, e questo è un rilievo critico decisivo, una frattura psichica così notevole tra intelletto e immaginazione impatterebbe contraddittoriamente con la nostra esperienza soggettiva. Queste tensioni interne al quadro teorico aristotelico sono aggravate dal fatto che i testi dello Stagirita su queste complesse tematiche sono spesso molto concisi e, sovente, risultano oscuri. Pertanto i problemi filosofici qui sollevati dipendono fortemente dall'interpretazione che ogni lettore predilige. Nella prospettiva antropologica rappresentata paradigmaticamente da Pomponazzi,

⁴⁵ La posizione pomponazziana costituisce una prospettiva radicale all'interno della tradizione peripatetica. Il Mantovano parte dall'idea che, peraltro espressamente sostenuta da Aristotele, che l'intelletto umano sia sempre bisogno delle immagini mentali per poter pensare. In tal senso, nota giustamente Marco Sgarbi, l'intelletto umano può essere considerato, dal punto di vista pomponazziano, «come nient'altro che una facoltà più complessa di quella presente negli animali», e non come una forma qualitativamente, e quindi ontologicamente, diversa da quelle materiali, M. Sgarbi, *Profumo d'immortalità. Controversie sull'anima nella filosofia volgare del Rinascimento*, Carocci, Roma 2016, p. 258. Una delle conseguenze più importanti della posizione pomponazziana – che in prima istanza potremmo definire come *gnoseologica* – è proprio l'impossibilità di immaginare anche solo la remota possibilità della trascendenza dell'anima sul corpo. Nella visione del Mantovano, pertanto, il ruolo delle immagini mentali nei processi di pensiero va ben oltre il mero orizzonte di una disamina filosofica sulle facoltà umane, ma ha conseguenze sensibili anche per quanto concerne tematiche soteriologiche ed escatologiche.

ad esempio, l'unitarietà dell'uomo costituisce un valore assoluto non negoziabile neanche per salvare le condizioni di possibilità dell'immortalità. In una posizione come quella tomista, invece, è l'immaterialità dell'intelletto a costituire un valore non negoziabile, unitamente però all'unitarietà dell'uomo: la convivenza di queste due istanze all'interno dello stesso quadro antropologico rende la posizione dell'Aquinate particolarmente controversa. Nella tradizione averroistica, per fare un altro esempio, al pari di quella tomista è ancora l'immaterialità dell'intelletto che costituisce un aspetto non sacrificabile. Tuttavia, è proprio per preservare l'immaterialità dell'intelletto che gli averroisti rinunciano all'unitarietà dell'uomo facendo dell'intelletto una facoltà universale per tutta la specie umana. Pertanto, risulta opportuno tenere sempre ben presente quale sia l'orizzonte interpretativo all'interno del quale ci si pone quando si indaga su queste tematiche *in via Aristotelis*.

Qual è, invece, la posizione di Cartesio? In via preliminare è interessante notare come nel percorso speculativo della *Seconda meditazione* il tema dell'immaginazione si dispieghi su due diversi livelli. Al primo livello, quello prettamente filosofico, l'immaginazione viene indagata e ricondotta nella costellazione delle facoltà appartenenti all'anima:

Peraltro, però, io sono anche quello stesso che immagina; infatti, per quanto possa essere, come ho supposto, che proprio nessuna delle cose immaginate sia vera, tuttavia la stessa capacità di immaginare esiste effettivamente, e fa parte del mio pensiero⁴⁶.

⁴⁶ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L.U. Olivi, Bompiani, Milano 2007, p. 170.

Al secondo livello, che potremmo dire metodologico, Cartesio non indaga l'immaginazione, ma sembra far uso di essa per procedere nella sua meditazione:

Sono dunque una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto, una cosa pensante. Che altro? Immaginiamo (*imaginabor*): non sono quella compagine di membra che viene chiamata corpo umano, non sono neppure una qualche aria sottile entrata nelle membra, non un vento, non una fiamma, non un vapore, non un soffio, e neppure qualunque altra cosa mi figuri: ho supposto infatti che tutte queste cose non sono nulla⁴⁷.

Leggendo questo passo sembra chiaro che tutto ciò che Cartesio scopre di non essere è concluso da una vivida attività immaginativa che gli consente, per l'appunto, di *figurarsi sé stesso senza il corpo*. Vi è, quindi, un'interconnessione dei piani che fa sì che l'immaginazione sia, da un lato, un aspetto di quell'autentica natura del sé che Cartesio intende scorgere in modo *chiaro e distinto*, e, dall'altro lato, la funzione mentale che contribuisce al raggiungimento dell'obiettivo teoretico proposto nelle *Meditazioni*.

Facoltà indagata e allo stesso tempo indagatrice, l'immaginazione mostra fin da subito nel percorso meditativo il suo carattere di intrascendibilità. Che le cose immaginate siano vere oppure no, l'immaginazione s'impone subito come facoltà imprescindibile (sia sul piano filosofico sia su quello metodologico) della meditazione cartesiana. Un aspetto della ricerca di Cartesio che costituisce un punto particolarmente discordante

⁴⁷ Ivi, p. 167.

rispetto a quella aristotelica è relativo alla *posizione* dell'immaginazione nella complessa costellazione delle facoltà intrapsichiche umane. Per Aristotele, come abbiamo visto, la separabilità dell'anima – cioè dell'intelletto – era determinata dalla possibilità della facoltà intellettiva per l'appunto di poter trascendere – nel senso di “non aver bisogno di” – la facoltà immaginativa: «se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo»⁴⁸.

Sed quid igitur sum?, si domanda invece Cartesio. Una *res cogitans*, risponde, cioè una «cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente» (si badi, però, che Cartesio riconduce nell'alveo delle cose delle quali poter esser certi solamente la facoltà dell'immaginazione e non le cose immaginate)⁴⁹. Se per lo Stagirita l'immaginazione è davvero una facoltà di confine tra la sensibilità (della quale la fantasia porta ancora delle tracce) e l'intellezione, per Cartesio non c'è dubbio: *tamen ipsa imaginandi revera existit, e cogitationis meae partem facit*. Tuttavia, solo apparentemente Cartesio armonizza la dialettica separatista tra intellezione e immaginazione esibita dal *De anima* aristotelico. La facoltà immaginativa «è vero che fa parte del mio pensiero», sostiene il filosofo francese, però l'intelletto continua a essere ritenuto capace di poter funzionare

⁴⁸ Aristot. *de An.* A 1. 403a8-10.

⁴⁹ Il passo di riferimento è sempre questo: «Peraltro, però, io sono anche quello stesso che immagina; infatti, per quanto possa essere come ho supposto, che proprio nessuna delle cose immaginate sia vera, tuttavia la stessa capacità d'immaginare esiste effettivamente, e fa parte del mio pensiero», Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 171.

anche senza l'immaginazione sulla base della superiore potenza della parte intellettuale rispetto a quella immaginativa. Notorio è quanto sostiene Cartesio nella *Sesta meditazione* a proposito della figura geometrica di mille lati, il chiliagono, intelligibile, certo, ma sicuramente non altrettanto immaginabile⁵⁰. A questo proposito, essendo quella relativa al chiliagono l'argomentazione centrale per stabilire la differenza tra intellesione e immaginazione è opportuno rifletterla a fondo. Innanzitutto domandiamoci: è davvero un argomento sufficientemente probante quello della *Sesta meditazione*? In altri termini, in questo modo è davvero provata la differenza tra intellesione e immaginazione?

È opportuno innanzitutto precisare che l'argomento del chiliagono, per quanto sia letterariamente affascinante, risulta poco convincente per le seguenti ragioni: innanzitutto esso appare decisamente arbitrario e orientato: come possiamo stabilire, infatti, qual è il numero dei lati raggiunto il quale un poligono – o comunque qualsiasi altra figura – risulta inimmaginabile? Un poligono a cinque lati è ancora immaginabile, così come forse, anche se difficilmente, lo è uno a quindici lati. Uno di trentadue invece? Cinquantanove? Com'è possibile individuare con esattezza il confine superato il quale diventa impossibile figurarsi il poligono?

D'altra parte, anche la conoscenza intellettuale dell'essenza del chiliagono va incontro a una certa ambiguità. Essa, infatti, considerata l'impossibilità

⁵⁰ «Se invero voglio pensare ad un chiliagono, senza dubbio concepisco che è una figura che consta di mille lati altrettanto bene quanto concepisco che il triangolo è una figura che consta di tre lati; ma non immagino quei mille lati allo stesso modo, cioè non li vedo come presenti», ivi, p. 257.

immaginativa, si riduce ad una semplice forma proposizionale: “il chiliagono è un poligono avente mille lati”. Eppure, se questo bastasse a distinguere la potenza intellettuale da quella immaginativa, allora potremmo dire che anche per il banale e facilmente rappresentabile pentagono (così come per qualsiasi altra cosa) l’intelletto potrebbe fare a meno dell’immagine mentale del poligono in questione.

Contrariamente a quanto sostiene Cartesio – e in linea con quanto abbiamo cercato di mostrare nel primo paragrafo di questo lavoro –, sembrerebbe piuttosto che immaginazione e intelletto lavorino in modo profondamente integrato e non in parallelo. L’uomo, cioè, non sembra che funzioni secondo il criterio: “immagino ciò che è immaginabile, penso ciò che non è immaginabile”. Dall’argomentazione di Cartesio sembrerebbe emergere una visione secondo la quale è come se vi fosse una sorta di competizione tra pensabilità e “immaginabilità”, e che a un certo punto la prima riesca, in riferimento ad una certa classe di enti (particolarmente complessi come la figura geometrica in questione) ad avere la meglio.

È prudente, inoltre, non ricadere nella «fallacia fotografica»⁵¹. Qual è la prova che le immagini mentali debbano esibire un grado di nitidezza estremamente preciso e dettagliato? A questo proposito molto opportunamente Ned Block fa notare come non vi sia alcuna stringente necessità di associare le immagini mentali alla tesi fotografica: ciò vuol dire, in altri termini, che un certo grado di indeterminatezza è

⁵¹ F. Ferretti, *Pensare vedendo. Le immagini mentali nella scienza cognitiva*, Carocci, Roma 1998, p. 102.

connaturale alle immagini mentali⁵², nella misura in cui «neppure le fotografie raffigurano tutti gli aspetti visivi di un oggetto»⁵³. Vi sono, invero, «diversi gradi di figuratività»⁵⁴ possibili, e non per questo oggetti meno complessi del chiliagone, come ad esempio una tigre⁵⁵, hanno un grado maggiore di figuratività: la complessità e l'articolazione dell'oggetto non pare siano inversamente proporzionali rispetto alla potenza immaginativa. Tanto è vero che una tigre può essere certamente immaginata, ma resta comunque impossibile riuscire a figurarsi in modo “chiaro e distinto” il numero di strisce che possiede. Il criterio del “chiaro e distinto” è applicabile alle immagini mentali solo tenendo conto del gradiente di figuratività. È giusto il caso di rilevare che Cartesio *manca di definire propedeuticamente un criterio in base al quale valutare poi il grado di vividezza, chiarezza e determinatezza delle immagini*.

Nei primi anni Novanta, ad esempio, alcuni studiosi italiani hanno proposto ben sei caratteristiche che insieme contribuiscono a definire la vividezza delle immagini: a) il colore, b) il contesto, c) la presenza di dettagli, d) la genericità, e) la salienza, f) la forma e il contorno⁵⁶. Senza entrare nel merito di ogni singolo criterio elencato, potremmo limitarci a sostenere che se il colore, il contesto, la salienza non sono aspetti rilevanti per giudicare la vividezza del chiliagone, e se la presenza di dettagli resta uno standard irraggiungi-

⁵² Ivi, pp. 102-103.

⁵³ Ivi, p. 102.

⁵⁴ Ivi, p. 103.

⁵⁵ Cfr. Ivi, p. 102.

⁵⁶ F. Marucci (a cura di), *Le immagini mentali*, cit., p. 115.

bile per tale complessa figura, la genericità e la forma e il contorno (difatti approssimativamente simili ad un cerchio) sono invece rispettati.

Bisogna infine tener conto anche che la generazione dell'immagine del chiliagono potrebbe essere impossibile non in assoluto⁵⁷, ma relativamente ai costi energetici e fisiologici che i sistemi mentali implicati nella formazione delle immagini richiedono. I limiti della capacità della memoria di lavoro visuo-spaziale⁵⁸, infatti, dipendono da diverse variabili: il coinvolgimento dell'attenzione, l'intensità dello sforzo volontario, i tentativi di mantenimento dell'immagine, le differenze individuali tra soggetti a "bassa" e "alta" capacità immaginativa⁵⁹. A quest'ultimo proposito vale la pena di ricordare che Nikola Tesla riusciva ad immaginare le sue macchine e a collaudarle: «le azionava mentalmente e le lasciava funzionare per alcune settimane, dopodiché era in grado di esaminare i vari componenti per accertare eventuali tracce di usura»⁶⁰.

La critica della notoria argomentazione cartesiana ha avuto il solo scopo di problematizzare la distin-

⁵⁷ In questo senso potremmo dire che la rappresentabilità del chiliagono, richiedendo eccessivi dispendi energetici, potrebbe perciò costituirsi solo in forma verbale. Oppure potrebbe darsi che la mente umana lo rappresenti quasi come un cerchio, essendo difatti il chiliagono *indistinguibile* dal cerchio, dal punto di vista figurativo. In questo senso persino la percezione visiva del chiliagono potrebbe, al pari della sua immagine, non esibire quel grado di nitidezza in grado di farlo risultare chiaramente e distintamente diverso dal cerchio. Anche da questo punto di vista l'argomento cartesiano risulta davvero poco convincente.

⁵⁸ C. Cornoldi, *La memoria di lavoro visuo-spaziale* (MLVS) in F. Marucci, *Le immagini mentali*, cit., pp. 145-181.

⁵⁹ *Ivi*, p. 172.

⁶⁰ S.M. Kosslyn, *Le immagini della mente*, cit., p. 225.

zione tra intelletto e immaginazione esibendo, senza alcuna pretesa di completezza, alcune (si spera) buone ragioni per minare alla base l'idea che, pur appartenendo entrambe le facoltà alla sfera dell'Io penso, abbiano però un funzionamento "parallelo" e separato. Sembrerebbe invece che l'aspetto cognitivo-proposizionale non sia "più preciso" (*chiaro e distinto*) o più potente e né tantomeno distinto dalla rappresentazione figurale dell'immagine ma che, al contrario, il complesso funzionamento pluridimensionale dell'uomo ci dia notizia di profonda ed essenziale integrazione delle due facoltà che ancora oggi assume un carattere di mistero per filosofi e scienziati.

3. *Quale antropologia per le immagini mentali?*

Nella riflessione condotta non abbiamo considerato un pregiudizio che, a nostro modo di vedere, avvolge il problema dello statuto delle immagini mentali. In effetti, abbiamo sì accennato alla caratterizzazione ancora fin troppo sensibile della facoltà immaginativa, ma abbiamo dato per scontato che la condizione aristotelica posta nel primo libro del *De anima*⁶¹ sia fondata. Potremmo però avanzare la tesi che le immagini mentali siano, *proprio perché immagini*, immateriali.

In effetti, come sostiene Francesco Parisi a proposito del *mental imagery* (che si potrebbe definire come l'attività di riproposizione dei percetti alla coscienza), «anche la più percettiva delle rievocazioni è

⁶¹ Se l'intelletto è immaginazione o non è senza immaginazione allora non è separabile dal corpo.

di per sé concettuale»⁶². È opportuno evidenziare che sottesa a questa citazione c'è la visione secondo cui ciò che è concettuale è immateriale. C'è da dire che tale coincidenza, lungi dal poter essere pacificamente accolta, meriterebbe ben più vaste ed accurate riflessioni e precisazioni, che qui sarebbe estremamente difficile fornire. Sembra tuttavia prudentemente condivisibile ritenere, *dal punto di vista fenomenologico* (che, si badi, non è ancora ontologico) che i concetti abbiano, per chi li esperisce, una parvenza di immaterialità, imponendosi al soggetto pensante con caratteristiche ben lontane dall'universo fisico. La capacità astrattiva caratteristica dell'essere umano, solo per citarne una, pare confermare quanto fin qui detto proprio perché, per fare un esempio, dal singolo gatto osservato il soggetto può astrarre caratteristiche universali costruendo il concetto universale di gatto. È proprio questa possibilità illimitata di costruire concetti a determinare nell'uomo la percezione di immaterialità: è come se, dal punto di vista intellettuale, *la mente fosse libera dai vincoli della materialità*. Difatti si tratta di un "mistero": non è ancora chiaro, infatti, l'essere umano possa avere queste capacità pur partendo da un sostrato materiale di tipo neurobiologico. Come sostiene Damasio, infatti, ciò che accade nel passaggio dalle configurazioni neurali all'esperienza dell'immagine risulta incomprensibile e infatti pare esserci «una lacuna tra la nostra conoscenza degli eventi neurali, al livello delle molecole, delle cellule e dei sistemi,

⁶² F. Parisi, *Immagini nella testa o immagini per la testa?*, «Fata Morgana», 11 (2017), 31, p. 170.

da una parte, e l'immagine mentale di cui vogliamo capire i meccanismi di comparsa»⁶³.

Non è certo questa un'ammissione di dualismo del neuroscienziato portoghese, eppure l'esperienza in prima persona dell'immagine mentale sta in una relazione misteriosa con la descrizione oggettiva, in terza persona, dei meccanismi neurobiologici che ne stanno alla base e la producono. La costruzione di un'immagine mentale, sia essa visiva, olfattiva, sonora o tattile, proprio perché formata in assenza dell'oggetto concreto immaginato, potrebbe disporre di tutti i requisiti per essere considerata essa stessa già immateriale, se non fosse che ogni costruzione immaginaria e ogni rievocazione tramite immagini è possibile solo a seguito della percezione sensibile⁶⁴, e ciò risulta evidente per via indiretta – lo abbiamo visto nel primo paragrafo – a partire dagli effetti dell'*acromatopsia*.

L'antropologia aristotelica, lo ribadiamo, è attraversata da una profonda tensione interna. È difficile riuscire a capire se «il fatto che l'intelletto abbia intrinsecamente bisogno del corpo significa allora che esso è *del* corpo o *nel* corpo»⁶⁵. Come sarebbe possibile sviluppare l'ilemorfismo fino alle sue estreme conseguenze senza materializzare anche l'intelletto? E come sarebbe possibile, invece, considerare immateriale l'intelletto continuando ad essere fedeli all'ilemorfismo? Il costante bisogno delle immagini si potrebbe

⁶³ A. Damasio, *Emozione e coscienza*, cit., p. 388.

⁶⁴ L'immagine mentale di una sedia è possibile solo perché sono state percepite delle sedie, la rievocazione di un tramonto è possibile perché quel tramonto è stato effettivamente esperito.

⁶⁵ A. Petagine, *Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sentencia libri de Anima*, «Aquinas», 56 (2013), 2, p. 354.

considerare come la prova definitiva della strutturale unitarietà sinologica dell'essere umano?⁶⁶

Potremmo provocatoriamente rispondere a quest'ultima domanda ipotizzando che l'intelletto è possibile che sia immateriale poiché le immagini che costantemente utilizza nei suoi processi di pensiero sono anch'esse immateriali. Stabilire l'inseparabilità dell'intelletto muovendo dal bisogno delle immagini per poter pensare è una tesi che muove dall'implicito assunto che le immagini mentali siano entità sensibili. È precisamente quest'ultimo punto che potrebbe far problema.

Dal punto di vista cartesiano, invece, non avremmo alcun problema a considerare immateriale l'immaginazione, essendo essa una facoltà dell'*Io pensante*. Tuttavia non si capirebbe come la facoltà immaginativa possa utilizzare i dati della sensibilità, sulla base dell'unicità e della *continuità del processo conoscitivo umano*. Come si colmerebbe la lacuna nella linea gno-seologica che dalla percezione fisico-corporea va fino all'immaginazione e all'intellezione? E ancora: nella prospettiva cartesiana, le immagini mentali come potrebbero avere la forza di modificare lo stato fisiologico dell'individuo come accade, ad esempio, nei disturbi d'ansia (lo abbiamo visto nel primo paragrafo)?

Il problema delle immagini mentali ci mette di fronte alla *vexata quaestio* dell'unità dell'uomo. Nell'immagine mentale ritroviamo condensati materialità e immaterialità, sensibilità e intellezione, in una relazio-

⁶⁶ Naturalmente questo genere di tensioni si acuiscono nella prospettiva antropologica tomista poiché in essa, com'è noto, la tesi dell'immaterialità dell'intelletto è fatta convivere con l'istanza, irrinunciabile per Tommaso, dell'unitarietà del sinolo umano.

ne difficilmente districabile e che ci suggerisce l'idea della necessità di ripensare l'uomo in termini sì unitari, ma senza sbilanciarci né dal lato corporeo né da quello, potremmo dire, intellettuale-immateriale.

L'ANIMA E IL CORPO AL DI QUA
DEL DUALISMO DELLE SOSTANZE.
PER UNA LETTURA CONTEMPORANEA
DELL'ANTROPOLOGIA DI DESCARTES

Mariarosaria Mautone

Descartes non ha fondato l'umanesimo, né l'antropologia, né le cosiddette scienze dell'uomo. Ha reso possibile il loro programma generale per mezzo di un misconoscimento, certo inevitabile e d'altronde inscritto ovunque nel suo discorso: quello dell'impossibile esperienza dell'uomo alla quale il Soggetto è costretto ad accedere e che al tempo stesso non riesce ad affrontare¹.

1. *Descartes, Elisabetta II e Jean-Luc Nancy. Sulla duplice esperienza del soggetto o sull'esperienza duale dell'unum quid. Per una prima formulazione del problema*

Quello che segue è un tentativo di riavvicinamento all'antropologia di Descartes a partire da alcuni problemi comuni a una parte consistente della filosofia contemporanea. Siffatto tentativo prenderà forma ser-

¹ J.-L. Nancy, *Ego sum*, Aubier-Flammarion, Paris 1979; ed. it. *Ego sum*, trad. it. e a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008, p. 152.

vendosi del riferimento costante e diretto a una voce particolare emersa nel dibattito filosofico contemporaneo, quella di Jean-Luc Nancy. Nancy ha ragionato sull'opera di Descartes in più occasioni e ha sviluppato una sua propria terminologia in sintonia con la sua originale posizione teorica, formatasi anche grazie al confronto con Descartes. Difatti, la sua filosofia del corpo, per quel che riguarda la sua collocazione rispetto ad altre direzioni di pensiero aventi come tema il corpo, deve molto a quel confronto, anche nel suo lessico.

Il nostro obiettivo è far dialogare Nancy con Descartes, due voci a prima vista contrastanti, o due punti di vista apparentemente inconciliabili, ma che finiranno per convergere in alcuni punti, confondendosi, per così dire, in un'unica voce.

È possibile che il nostro discorso appaia, in alcuni luoghi (almeno dove lo è consapevolmente), sordo alle ragioni della storiografia filosofica; ci si potrebbe obiettare, ad esempio, che esso si serve, per discutere di Descartes e nella posizione dei problemi, di una serie di proiezioni anacronistiche sulla sua opera. Questo inconveniente si giustifica anzitutto per il fatto che un simile lavoro, che nasce come "esperimento", vuole dare credito a certe intuizioni di Jean-Luc Nancy; queste intuizioni, anche prese separatamente da un'interpretazione inedita di Descartes (quale è quella dell'autore) confermano la necessità di ripensare le questioni poste dall'antropologia filosofica, riformulandone le nozioni principali.

Nancy è un pensatore noto, tra le altre cose, per avere sviluppato il pensiero e la pratica della "decostruzione" inaugurati dall'amico Jacques Derrida. Ebbene, presupposto di un'opera di decostruzione rispetto a

Descartes, è che quest'ultimo possa essere estraneo a ciò che, dal punto di vista della storiografia filosofica, ha fondato e inaugurato, che quindi la sua opera possa essere per sua natura "incompiuta", tale da lasciare lo spazio a una *dischiusura* del suo pensiero². Ma, si badi bene: l'obiettivo che condividiamo con Nancy non è quello di dar vita a un altro Descartes, bensì quello di mettere in questione i suoi risultati e i loro presupposti, ricercando una diversa coerenza e mettendo in luce gli elementi di turbamento interni al suo pensiero.

La nostra rilettura di Descartes, facendo uso di una prospettiva contemporanea, segue l'intento di chiarire se, in quei luoghi della sua opera che Nancy ha illuminato accuratamente, sia possibile individuare una voce dissonante, frutto della "doppiezza" del suo pensiero³. Partendo da quei luoghi, ci occuperemo di considerare le nozioni elementari di un'antropologia distante dal dualismo e basata sull'*esperienza duale* che il soggetto fa di sé stesso, o meglio, sul soggetto in quanto *esperienza duale di sé*, o in quanto *esperienza della propria dualità*⁴.

Partiamo, dunque, da Nancy, e in particolare da una raccolta di studi su Descartes pubblicata per la prima volta nel 1979 con il titolo *Ego sum*. Nella sua introduzione alla versione italiana del testo, Raul Kirchmayr, nel commentare i risultati del lavoro di Nancy, ne rintracciava anche gli obiettivi impliciti:

² È così, in linea generale, che Nancy pensa la decostruzione. Per un approfondimento sul concetto di decostruzione in Nancy si veda J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. e a cura di F. Ferrari, Lanfranchi Editore, Milano 2009, in particolare le pp. 209-226.

³ Cfr. J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit.

⁴ Sono queste le conclusioni cui giunge Nancy in *Ego sum*. Nello specifico si veda ivi, pp. 48-51.

[Egli] affronta la difficile questione dell'unione tra l'anima e il corpo con un doppio intento: da una parte sottrarre tale questione alla camicia di nesso del dualismo delle sostanze, dall'altra parte aprire un ulteriore spazio di interrogazione in direzione di un pensiero del soggetto sottratto alle ipoteche della metafisica⁵.

Sostenuti dal suggerimento di Kirchmayr, esamineremo le questioni dell'unione e della distinzione di anima e corpo seguendo quella che ci sembra essere, a ben guardare, un'unica intenzione. Il nostro studio su Nancy è volto a mostrare, precisamente, in che modo una rilettura del discorso sull'uomo di Descartes possa porre le basi di un'antropologia che tenga conto della duplicità/dualità umana, tenendosi al di qua del dualismo di *res cogitans* e *res extensa*. Non si intende, per ciò, né fornire un'interpretazione completa dell'opera di Descartes, né dare un quadro esaustivo della decostruzione nanciana del *cogito*. Quest'ultima verrà presa in considerazione soltanto per quei passaggi relativi al suo doppio intento e alla sua realizzazione; ci soffermeremo, dunque, su quei passi in cui Nancy ripete il discorso cartesiano sull'uomo liberandolo dalla concezione dualista.

Si è parlato della "doppiezza" o dell'ambiguità del pensiero di Descartes; secondo Nancy, essa verrebbe a ricadere e a esplicitarsi nei risultati delle *Meditazioni*, più precisamente nella loro forma incompiuta. Il caso più importante è la questione dell'unione, che, come vedremo, resterebbe fondamentalmente irrisolta nelle

⁵ R. Kirchmayr, *Jean-Luc Nancy e la decostruzione del cogito*, in J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 19.

Meditazioni (ossia in quell'ordine di discorso che la fa seguire alla dimostrazione della distinzione reale). Il problema che Descartes non ha potuto risolvere fino in fondo, nota Nancy, è quello di dover riunire ciò che in precedenza egli stesso aveva disgiunto. Scrive Nancy:

Tutto quello che la modernità non ha smesso fino a noi di investire nella ricostruzione di un'unità "psicofisica" o "psicofisiologica" o "psicosomatica" dell'essere dell'uomo [...], tutta quella incessante rivendicazione anticartesiana di una *re-incarnazione*, deriva direttamente da Descartes. Di Descartes ripete il gesto ultimo, ma [...] non è certo per questo motivo che sa riconoscerne la costrizione convulsiva⁶.

La questione è quella dell'unione di anima e corpo, distinti nella loro realtà di sostanze. Quando, in *Ego sum*, Nancy si accosta per la prima volta e sistematicamente al problema, lo inquadra nel contesto più generale di «una convulsione del pensiero cartesiano», intendendo con *convulsione* lo «scuotimento di un blocco, che ne contrae, ne annoda e ne increspa le parti proprio nel momento in cui le disgiunge, le disarticola, facendole uscire dal buon ordine della loro connessione»⁷. Nancy descrive in tal modo cosa è accaduto al sistema di Descartes, compromesso dallo sforzo di tenere insieme e giustificare prima la distinzione reale, poi l'unione delle due sostanze.

Se l'intento di Nancy è proporre diversamente la questione dell'unione, esso va comunque subordinato

⁶ Id., *Ego sum*, cit., p. 130.

⁷ Ivi, p. 129.

a un'analisi dell'operazione cartesiana di distinzione. La prima espressione di questo progetto è proprio *Ego sum*, testo interamente dedicato a Descartes, come il titolo lascia immaginare. Nell'ultimo capitolo di questo scritto, intitolato *Unum quid*, Nancy dichiara che «il problema del giunto», di cui si vuole trattare, è presente in Descartes come la «questione ultima»: esso rappresenterebbe il «termine ultimo» di «un'intenzione e di un'esigenza»⁸ niente affatto *anticartesiane*.

Da dove verrebbe questa esigenza? A questa domanda può rispondere un saggio del 2003, curiosamente intitolato, per la traduzione italiana, *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*. In questo saggio Nancy mostra in che modo la necessità di dare prova dell'unione nella sua realtà dipenderebbe dal modo in cui si apprende dell'unione. Per farlo, l'autore recupera i risultati dello studio su Descartes condotto in *Ego sum*, e si sofferma sulla conoscenza dell'unione partendo dall'esperienza che l'uomo ne fa quotidianamente (la stessa da cui sembrerebbe partire anche Descartes). In uno scritto del 1995 dal titolo *De l'âme*, Nancy si era servito del pensiero di Descartes al fine di contestare la dottrina del dualismo: per il dualismo vi è da un lato la pura estensione e dall'altro il puro pensiero, senza *contatto o comunicazione* tra le due dimensioni, ma Descartes ci può mostrare le ragioni per cui ciò non è possibile: perché «*Ego* [...] non è *ego* che a condizione di essere fuori di sé»⁹. In *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, Nancy ripropone la critica al dualismo con una maggiore consapevolezza, come

⁸ Ivi, p. 130.

⁹ Id., *Dell'anima*, in Id., *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009, p. 75.

dimostra la tesi seguente: il dualismo cartesiano è «un effetto ideologico derivante dall'oblio e dalla deformazione del pensiero di Cartesio»¹⁰. La dimostrazione di questa tesi passa per la considerazione dell'evidenza dell'unione, evidenza che non sarebbe poi diversa da quella dell'*ego sum*: entrambe sarebbero legate all'interruzione del procedimento delle *Meditazioni* col quale si arriva alla distinzione sostanziale¹¹. Il riferimento principale è la corrispondenza tra Descartes ed Elisabetta di Boemia, dove Descartes si esprimerebbe chiaramente sulla *vera questione* dell'unione. In una famosa lettera del 28 giugno 1643, infatti, Descartes afferma che l'unione di anima e corpo si apprende dalla *vita*, non dalle meditazioni, cioè dalle attività della vita quotidiana che richiedono l'astensione dal meditare. Per questo, l'eccessivo esercizio dell'immaginazione e dell'intelletto puro (le meditazioni che ci fanno conoscere la distinzione di anima e corpo) rischiano di rendere oscuro ciò che invece può essere chiaro a tutti: proprio la nozione dell'unione. Grazie alle attività di ogni giorno, noi sappiamo di essere un tutto unico, come unità di mente e corpo. L'unione, si legge nella lettera, è qualcosa di cui ognuno fa esperienza, che ognuno sperimenta intimamente. Il passaggio forse più interessante consiste in una strana richiesta di Descartes a Elisabetta: egli la invita, anzi, la prega di considerare l'estensione come attributo dell'anima, al fine di pensarla unita al corpo¹².

¹⁰ Id., *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, in Id., *Indizi sul corpo*, cit., p. 83.

¹¹ Cfr., Id., *Ego sum*, cit., p. 151.

¹² Cfr. Id., *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, cit., pp. 83-84. Per riassumere i punti centrali della lettera mi

Per dirla con Nancy, da Descartes sappiamo che nell'unione, così come la apprendiamo (confusamente), l'anima non *si* distingue dal corpo. Dovendo tradurre in linguaggio la nostra esperienza, potremmo dire che ciò che sperimentiamo *ogni volta* è l'*esposizione* dell'anima al corpo e del corpo all'anima¹³. L'unione, dunque, sarebbe assicurata anzitutto da un'evidenza data nell'esperienza che se ne fa quotidianamente. Per Descartes chiunque può e deve esserne certo prima di ogni meditazione.

Nella lettera a Elisabetta, Descartes sostiene anche che attraverso l'esperienza dell'unione noi apprendiamo sia che il pensiero può muovere il corpo, sia che il pensiero non viene semplicemente "informato" delle modificazioni del corpo, ma le sente (come le sue) e vi reagisce (come alle sue): in questo modo l'anima si conosce unita al corpo. Quest'ultima considerazione interessa anche la *Sesta meditazione*, nella quale Descartes utilizza gli stessi esempi della determinazione al movimento e degli accidenti corporei. L'unione reale consiste, con tutta probabilità, proprio in ciò. Rispetto a quest'ultimo argomento, per Nancy è chiaro come la certezza dell'unione si leghi all'*evidenza opaca* del sentire: il sentire è infatti proprio del corpo ed è al tempo stesso un modo del pensiero¹⁴. Questo legame tra conoscenza ed evidenza legata al sentire era già apparso in *Unum quid*, e si basava sul fatto che nelle attività della vita quotidiana «l'anima inestesa viene consegnata all'esteso che le è improprio, ed è la sua

sono servita della traduzione presente nel testo di Nancy, perché fa riferimento alla sua traduzione.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 87-90.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 86-89.

unione a questa improprietà che essa concepisce senza concepirla, o che concepisce inconcepibile»¹⁵. È dunque l'unione che dandosi *si* “conosce”, dà prova di sé, senza essere affatto concepita – e non può esserlo proprio dal momento che *sperimenta sé stessa*.

Così descritta, l'unione viene definita da Nancy anzitutto come «proprietà condivisa delle due sostanze»¹⁶: la proprietà della relazione tra le due. Tale relazione, precisa Nancy, non può essere di «inerenza» o di «dipendenza», ma neppure di mera «prossimità» o di «causalità»¹⁷. Siamo quindi lontani dall'idea che l'unione delle sostanze si riferisca principalmente alla relazione di interazione causale tra le sostanze, giacché per Nancy è chiaramente qualcosa di più di questa interazione. Si tratterebbe, piuttosto, di una relazione di totale «appartenenza», sperimentata nell'unione come *passibilità* o «suscettibilità» dell'una sostanza in rapporto all'altra: «L'anima, cioè, può essere toccata dal corpo e il corpo può essere toccato dall'anima»¹⁸. Ma parlando di *appartenenza* tra *res cogitans* e *res exten-*

¹⁵ Ivi, p. 87. Scrive Nancy: «Quando arranco o soffro, quando cado o salto, quando dormo o canto, mi conosco soltanto come ciò che arranca o canta, che digrigna o si gratta. *Ciò* e non *colui* o, perlomeno, non *colui* come un ego distinto da ogni altra cosa [...] *colui* che è soltanto *ciò*: ciò che cammina, che canta, che dorme. In questo modo, ciò che conosce non è una cosa differente da ciò che è conosciuto. Ciò che viene conosciuto consta di due cose distinte in un'unica distinzione. Quanto più questa identità è effettiva, tanto più essa è indistinta e tanto meno vi è propriamente da conoscere» (ivi, pp. 87-88). In altre parole: «L'unione si sperimenta nella disattenzione dell'attività che si sente agire e patire senza pensarvi» (ivi, pp. 85-86).

¹⁶ Ivi, p. 88.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

sa, negando cioè l'estrinsecità del loro rapporto, non si mette forse in discussione il loro essere sostanze? È esattamente questo il dubbio che insinua Nancy. Pensata a un livello superficiale, l'unione non compromette ancora la distinzione di anima e corpo, ma esprimerebbe la modalità del loro "toccarsi": «Essa è ciò in cui, o il modo in cui un moto dell'anima si trasmette al corpo o un moto del corpo si trasmette all'anima. L'unione avviene quando il corpo e l'anima vibrano l'una nell'altra»¹⁹. L'esperienza dell'unione viene presentata come l'esperienza di una comunicazione continua tra due diversi moti: «Ora questo duplice moto non è altro che la dualità compresa nell'identità di un medesimo»²⁰ movimento. Essa sarebbe l'identità nella reciproca "alterazione" o l'unità di *un che di uno* derivante da una più originaria distinzione.

Possiamo concludere, per ora, fissando un primo risultato. Nell'unione, scrive Nancy:

L'anima non sperimenta il corpo più di quanto il corpo non esperimenti l'anima. Tuttavia qualche *uno* si esperimenta. E l'uno di questo "qualche uno" – *unum quid* lo chiama altrove Cartesio – è appunto la nozione indistinta di questo esperimentarsi²¹.

¹⁹ Ivi, p. 89. Nancy chiarisce: «I moti dell'anima rientrano nell'ordine del pensiero, ossia del rapporto con sé: in essi un ego si riferisce a se stesso [...] I movimenti del corpo appartengono invece all'ordine del trasporto locale», come spostamento del corpo rispetto a se stesso», *ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 90.

²¹ Ivi, p. 93.

2. Sulla doppia distinzione: il proferimento «*ego sum*» e la distinzione reale di anima e corpo

Ripartiamo da *Unum quid*, lo studio a cui si è fatto riferimento per iniziare a considerare il problema dell'unione. Guardando all'articolazione del testo, notiamo, per prima cosa, che Nancy va a indagare direttamente alcuni dei passaggi cruciali della *Sesta meditazione* dove, com'è noto, Descartes annuncia e pretende di dimostrare prima la distinzione reale di anima e corpo – come distinzione delle sostanze – e poi la loro unione – come unione sostanziale.

L'obiettivo di Nancy è spiegare non soltanto in che modo l'unione possa e debba stare accanto alla distinzione, ma anche, e soprattutto, perché diventi necessario a un certo punto per Descartes assicurare sia la realtà della distinzione, sia quella dell'unione²². Nel fare questo, Nancy ricrea il contesto in cui Descartes produce i suoi risultati: un'interrogazione sulla natura umana e sull'uomo (pensato sin dall'inizio come composto di anima e corpo), alla quale comunque si deve poter rispondere. Conformemente all'ordine che Descartes dà al suo discorso, la prima operazione di rilievo a passare al vaglio della decostruzione nanciana è la prova della distinzione, introdotta da Descartes nella parte iniziale della *Sesta meditazione*. Questa prova dipende direttamente da quella dell'esistenza dei corpi materiali – ossia dell'esistenza di sostanze diverse dal puro pensiero –, cui l'autore perviene in virtù della garanzia data dalla veracità divina.

La tesi sulle *Meditazioni* portata avanti da Nancy è che la distinzione delle sostanze non è affatto implicata dalla certezza del *cogito* e non segue direttamente a

²² Cfr. Id., *Unum quid*, cit., p. 132.

essa, come del resto lo stesso Descartes precisa, prima nella *Seconda meditazione*, poi nelle *Risposte alle obiezioni* e nel *Riassunto delle Meditazioni*. Fino alla *Sesta meditazione*, infatti, non è possibile sapere nulla della natura dell'ego, se non che esso è pensante; siffatta determinazione dell'«esistenza pensante»²³, per dirla con Nancy, non determina la sua distinzione dal corpo. È ancora possibile, infatti, che altre cose, per ora sconosciute e sottoposte al dubbio quanto alla loro esistenza, non siano estranee alla cosa pensante, della quale si sta ancora ricercando la natura – diversa o non diversa dal corpo²⁴. Questo punto, che sarà certamente ovvio per i lettori di Descartes, è da tenere bene a mente, giacché Nancy se ne servirà per giustificare l'attribuzione al testo di Descartes di due livelli discorsivi (o meglio di due livelli della conoscenza di sé) differenti, fino al punto di tenere ben distinti due diversi punti di approdo delle *Meditazioni*. Stando alla *Seconda meditazione*, non si sarebbe ancora a conoscenza dell'ego-sostanza.

La verità della distinzione tra le due *sostanze* dipende, come si sa, dalla chiarezza e dalla distinzione con cui si è in grado di concepire due cose, dunque l'una separatamente dall'altra (in questo caso il solo pensiero, o «me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa» e la sola materia, o il corpo «in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante», giacché «almeno da Dio [...] l'una potrà venire posta separatamente dall'altra»²⁵). Le due sostanze sono di-

²³ Ivi, p. 135.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, Laterza, Bari 1997, p. 132. Si utilizzano due diverse versioni per la traduzione che di volta in volta si vuole adottare.

stinte così nel loro essere, e perciò è certo che ciascuna possa esistere indipendentemente dall'altra.

In tal modo – suggerisce Nancy – Descartes intende provare che «l'*ego* pensante non è, in quanto tale, un corpo»²⁶. Ora, Nancy ci tiene a precisare che, rispetto a quanto era stato detto già nella *Seconda meditazione*, e pur volendo dar credito alla prova della distinzione, con essa non viene aggiunta alcuna conoscenza sulla natura di *ego*, determinata semplicemente ed esclusivamente per negazione dell'attributo corporeo dell'estensione. Non vengono attribuite nuove e diverse determinazioni e non viene specificato, ad esempio, se tra le proprietà della *res cogitans* vi sia o meno anche quella dell'unione con il corpo²⁷.

In più – seguendo ancora Nancy –, proprio perché la *res cogitans* nettamente distinta dal corpo («questo io, cioè la mia anima»²⁸) viene indicata da Descartes come «ciò per cui “Io sono ciò che sono”»²⁹, non è da escludere la presenza, tra le righe, di un'ulteriore distinzione, questa volta interna ed essenziale allo stesso Io. Proprio in virtù di questo fatto, Nancy arriva a mettere in discussione la coincidenza (perlomeno quella piena o totale) dell'*ego-anima* con il soggetto *cogitante* che *si* enuncia («*ego cogito*») e *si* presenta enunciando la propria esistenza³⁰. Che all'enunciazione

²⁶ J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 134.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 136.

²⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, in *Id.*, *Opere*, vol. I, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, p. 255. Nancy ricorda che nella versione latina, originale, non troviamo specificato “la mia anima”.

²⁹ J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 136.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 143.

non segua direttamente la distinzione è necessario a una tale ipotesi sull'essere del soggetto.

In poche parole, stando a Nancy, con la distinzione della sostanza pensante non si esaurisce la natura dell'*ego*, che è ancora da conoscere. Descartes non sembrerebbe esserne inconsapevole: l'operazione della distinzione obbedirebbe proprio a quella «singolare dualità» dell'*io*, non riguardando «l'*io* [*je*] in posizione di soggetto»³¹. Non solo, la stessa operazione di distinzione sarebbe connaturata a *ego*-soggetto (del proferimento) in maniera «pre-sostanziale»³²; essa coinciderebbe con l'esperienza del dire «io»: «Dire *io* non è dire qualcosa di distinto», non equivale a determinare una sostanza distinta, ma è l'operazione con cui «mi sottraggo e mi distingo: sono *io* che *mi* distingo, e che *mi* sottraggo»³³. In conclusione, la distinzione delle sostanze, subentrando in un secondo momento, avrebbe il compito di garantire a *ego*, come sostanza, l'unità, la permanenza e la consistenza non ottenibili dall'esperienza dell'*ego cogito*. Di per sé, ripetiamolo ancora una volta:

L'*Io* che si pone dicendo *ego sum* non esaurisce la natura o la sostanza dell'*io* – in ogni caso non la esaurisce nel “puro pensiero”. La prova sta nel fatto che questa stessa “cosa che pensa” è anche quella che “vuole”, che “desidera”, che “immagina” e che

³¹ Ivi, p. 137. Scrive Nancy: «La distinzione è ben condotta solo se è posta [...] tra due cose del me, e forse tra due cose che sono me [...] Certo, io *sono* una cosa che pensa, mentre *ho* un corpo. Ma io *sono* unito a questo corpo», *ibidem*.

³² Ivi, pp. 141-142.

³³ *Ibidem*.

“sente”, tutte operazioni che saranno in seguito attestate nella loro determinazione corporea³⁴.

Per riassumere: la seconda distinzione, quella presente nella *Sesta meditazione*, farebbe capo solamente a «un dire *io*» che pure ha bisogno di quella «per sostenersi al di là di quel dire»³⁵. Al di qua resta solamente che «l'asserto *io esisto* è impossibile che non sia vero, ogniqualvolta io lo pronunci o lo concepisca mentalmente»³⁶, e cioè – stando a Nancy – fin quando lo si pronunci o lo si concepisca e solo per *la volta* e per *il tempo* del suo concepimento/proferimento.

Se così fosse, come è per Nancy, il dualismo di Descartes potrebbe consistere ed esaurirsi nel suo aspetto «funzionale o di consolidamento»³⁷: la distinzione sarebbe svolta solo in funzione dell'esperienza che *ego* fa di sé stesso al momento della propria auto-enunciazione (o dell'esperienza dell'uomo che dice e pensa «ego sum»); questa esperienza, lungi dal garantirgli stabilità, ne annuncerebbe al contrario l'instabilità strutturale: *ego*, infatti, non è al di là della sua enunciazione³⁸. Dal punto di vista dei risultati raggiunti nelle *Meditazioni*, in particolare rispetto all'evidenza immediata del *cogito*, il dualismo sarebbe un elemento marginale, che però avrebbe il compito di rispondere a più di un problema e a più di una necessità. Per Nancy l'evidenza del *cogito*, precedente la riflessione e «al di

³⁴ Ivi, p. 135.

³⁵ Ivi, p. 141.

³⁶ R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 41.

³⁷ J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 143.

³⁸ Cfr., ivi, p. 144.

qua di ogni sostanzialità»³⁹, va considerata soprattutto nel suo legame con l'unione (come nozione dell'*evidenza sensibile immediata*). Le due non sarebbero né contrastanti né differenti nella loro forma: la prima non sarebbe diversa «quanto alla sua struttura, dall'apprensione immediata dell'unione dell'anima e del corpo»⁴⁰.

3. *Ancora sull'unione. L'unione come proprietà delle sostanze – la singolare dualità umana, ovvero l'enigma dell'unum quid*

Si è detto che il discorso di Nancy verte su due esperienze, quella dell'*ego sum* – o del proferimento “*ego sum*” – e quella dell'unione. Si è chiarito anche come queste esperienze, o i loro risultati presi per sé stessi, siano indifferenti alla distinzione delle sostanze e, anche se in maniera differente, estranei al procedimento caratteristico delle *Meditazioni*. Tenendo presente quanto si è sviluppato finora, torniamo a considerare quella che abbiamo detto essere la *questione ultima*, sia in Nancy sia in Descartes: l'unione di anima e corpo. È chiaro infatti che nel dialogo tra i due ne va del modo di considerare l'unione: Nancy interpella Descartes appunto per sbrogliare la difficile questione. Guardiamo, quindi, a come Descartes pensa e descrive l'unione, supposto termine ultimo di tutti i risultati delle *Meditazioni*, a partire dal quale si dovrà rivalutare il dualismo.

Si è cercato di mostrare, sin dall'inizio, come la preoccupazione di Descartes rispetto alla tesi della

³⁹ Ivi, p. 150.

⁴⁰ Ivi, p. 144.

realtà dell'unione sia consistita nel dover ricongiungere ciò che in precedenza e per necessità era stato rigidamente separato. La stessa preoccupazione la si può stimare ora in maniera più precisa: si tratta di rispondere contemporaneamente a due esperienze e, al tempo stesso, allinearsi ai risultati raggiunti lungo tutto il percorso delle *Meditazioni*.

Nel passaggio della *Sesta meditazione* in cui si tratta della conoscenza dell'unione (sempre in relazione agli insegnamenti della natura), Descartes introduce una precisa espressione di difficile traduzione: *unum quid*. Domandandosi dell'uomo, Descartes si serve della formula *unum quid* per spiegare in che modo l'anima dell'uomo sia in relazione al suo corpo: «In modo da comporre un'unità con esso»⁴¹. In particolare, l'espressione in questione subentra quando Descartes si preoccupa di distinguere il più dettagliatamente possibile la sua concezione del rapporto anima-corpo da un'altra concezione, tradizionale. Quest'ultima (che Descartes rifiuta decisamente e che per comodità viene etichettata solitamente come *platonica*) esclude la possibilità dell'unione reale; come spiegazione, non soddisfa né il rapporto effettivo tra il corpo e l'anima nel funzionamento del corpo *umano*, né il tipo di esperienza da cui ciascuno apprende dell'unione con quello.

Certamente, ci dice Nancy, insistendo sull'*unum quid*, non si vuole arrivare ad affermare l'esistenza di un'altra sostanza, come prodotto della composizione delle due⁴²; tuttavia, l'insistenza ci invita a riflettere più approfonditamente sulla nozione dell'unità e a comprenderla più profondamente che come interazione

⁴¹ R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 133.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 147.

di sostanze differenti. Non basta dire che l'anima sia «presente» al suo corpo (come il pilota nella nave), né che essi siano «congiunti» o «mescolati»⁴³: Per Descartes occorrerebbe aggiungere quell'«*unum quid*».

Dicevamo che il confronto per opposizione con la soluzione platonica ha luogo mediante il confronto della metafora del pilota e della nave – che già Aristotele nel *De anima* aveva riferito alle dottrine platonico-pitagoriche – con la formula *unum quid*. Lo stesso confronto era già apparso nel *Discorso sul metodo*⁴⁴. Lo sforzo ripetuto di Descartes risponderebbe al bisogno di esprimere al meglio il senso dell'unità; nell'indagare questo senso, Nancy traduce a suo modo la frase in cui compare l'espressione in esame:

Il francese non può esprimere letteralmente *unum quid* [...] La versione latina, da parte sua, dice: io sono quasi mescolato al mio corpo, al punto tale da comporre con esso una certa unità, un qualche cosa come un uno: *unum quid*⁴⁵.

⁴³ Ivi, p. 133.

⁴⁴ «Non basta che [l'anima] sia collocata nel corpo umano come un pilota in una nave, se non (forse) per muoverne le membra, ma occorre che sia congiunta e unita più strettamente con il corpo per avere oltre a ciò anche sentimenti e appetiti simili ai nostri e comporre così un vero uomo», R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Mazza, Einaudi, Torino 2014, p. 105.

⁴⁵ J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 130. La traduzione italiana corrispondente alla versione più diffusa in francese è la seguente: «La natura mi insegna anche [...] che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto e talmente mescolato da comporre con esso come un sol tutto» (R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 259); mentre la frase in latino che ci interessa recita: «se dilli arctissime esse conjunctum et quasi permixtum,

Come intendere quell'*unum quid*? È come ripetere la domanda sull'essere dell'uomo. All'*unum quid* come nozione, si è visto, corrisponde una precisa esperienza dell'uomo. Per chiarire la natura del legame tra le due sostanze, non ci resta che indagare con Nancy le diverse precisazioni date da Descartes sull'*essere-uno* di anima e corpo, comprendendole anche alla luce degli altri risultati delle *Meditazioni*.

Nell'uomo (ossia per quel che riguarda la relazione di anima e corpo), l'anima non si limita ad occupare il corpo (né il corpo a eseguire i "comandi" dell'anima), e nemmeno la prima è congiunta al secondo in maniera accidentale, tanto che – ricorda Nancy – Descartes esiterà molto prima di pronunciarsi sulla questione dell'immortalità dell'anima. Tutti i concetti che Descartes rifiuta sembrano essere quelli che relegano l'anima nell'ambito della materia: ecco, ad esempio, che il corpo non può essere pensato come un involucro per l'anima⁴⁶; questo perché, come Nancy sottolinea più volte, nel caso dell'anima e del corpo si tratta di un'unione relativa a due sostanze «assolutamente incommensurabili»⁴⁷; proprio siffatta costituzione differente renderebbe possibile l'unione come unione totale, non parziale, nemmeno estranea al loro essere di sostanze (come giustapposizione)⁴⁸. Le sostanze sono

adeo ut unum quid cum illo componam» (R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 132). Il disaccordo con il duca di Lyones (il primo traduttore delle *Meditazioni*) sta nel fatto che Nancy traduce "un sol tutto" piuttosto che "come un sol tutto", e "quasi confuso" piuttosto che semplicemente "confuso". Andando avanti nel testo, se ne comprenderanno i motivi.

⁴⁶ Cfr. J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., pp. 143-146.

⁴⁷ Ivi, p. 143.

⁴⁸ Cfr., ivi, pp. 143-146.

assolutamente eterogenee, e per questo la loro unione non va pensata come quella tra due corpi. Neppure il carattere di unione totale non dovrebbe creare difficoltà nel suo concepimento. Se si sta insistendo su questo punto è perché la lettura di Nancy poggia sull'idea che la distinzione – piuttosto che un ostacolo o un momento contrario – sia un elemento del discorso funzionale all'unione: infatti, «*soltanto ciò che non è esteso può unirsi al corpo, invece di espandersi nel corpo*»⁴⁹. È in ragione della distinzione che l'unione non è parziale o esteriore. Rispetto alla distinzione, l'unione non comparirebbe «come un surplus e con difficoltà»⁵⁰, bensì, se non è la prima in funzione della seconda, almeno vi è un rapporto strettissimo tra le due.

Sempre Nancy prosegue affermando che l'unione è anche necessaria in vista dell'unità o della semplicità – che è come dire anche, paradossalmente, l'incorruttilità – di *ego*, formulata e assicurata dimostrando la distinzione. Se *ego* è inesteso è allora necessaria, quanto la distinzione, «un'unione che, quanto al suo stesso modo d'unione, non abbia nulla che assomigli a un assemblaggio di parti. Questo [*ça*] deve essere come *ego* nella bocca»⁵¹. Se fosse come un assemblaggio di parti, ognuna di queste sarebbe divisibile, scomponibile come un qualsiasi composto corporeo. Proprio in relazione a questo passaggio, Nancy fa notare:

La divisibilità della sostanza pensante non è puramente e semplicemente falsa perché l'indivisibilità non è assolutamente *provata*: è semplicemente ne-

⁴⁹ Ivi, p. 140.

⁵⁰ Ivi, p. 143.

⁵¹ Ivi, p. 146.

cessaria, considerata la nostra capacità di concepire. Un'esitazione simile può essere compresa solo nella misura in cui Descartes parli effettivamente della *sostanza* pensante; l'esitazione non avrebbe e non ha avuto di fatto alcuna ragione di prodursi a proposito del *cogito*, di *ego* che pensa. Infatti, l'immediatezza di quest'ultimo gli conferisce *ipso facto* la semplicità indivisibile, ma non gliela conferisce propriamente con il titolo di una sostanza⁵².

Con la prova dell'unione, ripetiamolo, «viene introdotta una seconda volta la struttura dell'evidenza in quello *stesso* che si pensava fosse di pura natura intellettuale»⁵³. Nello stesso *chi*?

Le due esperienze di per sé non contrastano tra loro, ma creano problemi sul piano della riflessione (delle *Meditazioni*), ossia quando si considerino le due sostanze. Sul piano della riflessione, nota Nancy, la sostanza estesa e la sostanza pensante arrivano addirittura a essere concepite *come sostanze incomplete*, almeno nel senso che esse, considerate rispetto all'effettività della loro relazione e non rispetto alla loro sussistenza autonoma, “formano” l'*unum quid*. La sostanza è incompleta «in quanto si riferisce a qualcos'altro»⁵⁴, e questo aspetto – il rapporto ad altro – determina sia la *res extensa* sia la *res cogitans* dell'essere chiamato uomo. La causa dell'imbarazzo è ora la distinzione reale, rispetto alla quale non si dovrebbe poter parlare di incompletezza. Arrivati a questo punto per Nancy l'unione non può essere pensata altrimenti se non come

⁵² Ivi, p. 142.

⁵³ Ivi, p. 145.

⁵⁴ Ivi, p. 147.

una proprietà delle sostanze: il loro rapporto *come unione* deve appartenere a entrambe⁵⁵; esso infatti «produce un “tutto per sé”»⁵⁶ – definizione della sostanza – pur non essendo una sostanza. L’unione, non quanto alla sua necessità ma quanto alla sua nozione, risponde a un’esperienza rispetto alla quale è ancora una volta esclusa la questione della sostanzialità. Nel linguaggio di Nancy: l’unione è pre-sostanziale, giacché entrambe le esperienze – ovvero l’evidenza acquisita – non sono e non possono essere supportate da nulla⁵⁷. Ricordiamo che nella lettera a Elisabetta che abbiamo citato, Descartes afferma addirittura che le ripetute meditazioni ci allontanano dalla conoscenza dell’unione:

In entrambi i casi la sospensione dell’incertezza [...] meditativa sfocia sulla posizione di ciò che si distingue assolutamente in quanto *si dà da sé*. E questo, ora, è l’uomo, [...] Essere per sé che tuttavia – ma non più né meno di *ego sum* – non si sostantifica con il proprio *per sé*. [...] *Unum quid*: un qualcosa che fa. Uno senza possedere cosità, senza dunque avere nemmeno *unità*. E che per questo si dà due volte: come ego, come unione [...] Dandosi due volte,

⁵⁵ A tal proposito, Nancy scrive in una nota: «Questa problematica è reciproca: l’anima deve essere in quanto tale, “in un certo senso”, in unione con il corpo, e il corpo (*umano*) deve essere disposto come corpo all’unione: deve effettivamente offrire *nell’estensione* il sostrato dell’unità richiesta contemporaneamente dall’anima e dall’unione, o il sostrato della distinzione assoluta di *ego*. È necessario che il corpo si contragga imitando l’anima: convulsione che ha il nome di “ghiandola pineale”», ivi, p. 180.

⁵⁶ Ivi, p. 147.

⁵⁷ Ivi, p. 153.

il soggetto si dà sempre – ogni giorno, ogni volta, ogni volta che dico *io* e ogni volta che *vivo* – e non *si* dà mai, perché non è nulla che *si* possa porre e che possa essere afferrato. Il soggetto non è altro che l'esperienza dell'*unum quid*⁵⁸.

Sul piano dell'esperienza:

Unum quid non si sostiene su nulla e tuttavia “ha luogo” sempre. Non si sostiene né con l'enunciarsi, perché svanisce subito nell'enunciare, né con l'unirsi al corpo, perché questa unione è un essere per *sé*, in cui il suo *sé* si perde o non può essere concepito se non alla condizione di smettere di concepire⁵⁹.

Dopo aver definito il soggetto come esperienza dell'unità, Nancy sottolinea a più riprese il carattere duale di siffatta esperienza, o, altrimenti detto, la dualità compresa nell'essere dell'uomo come unità distinta e indistinta di *ego* e *corpus*. L'esperienza come «*struttura dell'evidenza*», e in quanto esperienza dell'*unum*

⁵⁸ Ivi, pp. 150-151.

⁵⁹ Ivi, p. 153. Scrive Nancy: «L'uomo è il soggetto del pensiero parlante non nel senso del discorso, ma dell'enunciare. E questo soggetto, non appena sorge, esibisce l'incompletezza della sua sostanza come la sua struttura più peculiare. L'uomo-soggetto non è mai stato una figura comparsa nella storia e poi cancellata. Per la sola ragione che non ha mai conquistato la sua figura di soggetto» (ivi, p. 148). Contrariamente a quanto pensa la tradizione, nelle *Meditazioni* «Descartes introduceva l'esistenza esorbitante di un soggetto che non era, che non poteva o non doveva più essere né sostanza né funzione» (*ibidem*). Questo è sicuramente il risultato più alto e l'obiettivo finale della decostruzione del *cogito* operata da Nancy. Proprio a questo risultato si richiama Raul Kirchmayr nel suo commento citato in apertura di questo saggio.

quid, viene definita da Nancy come l'esperienza «del proprio», che è per l'anima «tanto quella della sua pura distinzione dal corpo quanto quella di una certa corporeità»⁶⁰. Da un lato l'anima «si staglia, si eleva, si distingue dal corpo»⁶¹, dall'altro essa è unita a tutto il corpo, fa “un tutt'uno” con esso nella loro disposizione a *toccarsi*. Descartes, si è detto, invita a pensare l'anima come un corpo per poterla pensare nella sua unità con esso. Fino al punto che le due esperienze appaiono essere coimplicate («è *unum quid* a dire ego»⁶²) o appaiono essere una stessa esperienza – differenziandosi in sé stessa – come esperienza di una unità che ha in sé le condizioni della disgiunzione. Questa unità è appunto quella del soggetto-*unum quid*, «unità improbabile del pensiero e dell'estensione»⁶³. Esperienza doppia di unione e distinzione tramite la quale *unum quid* si articola:

“Tutti i giorni”, “tutte le volte”, è ciò che accade immediatamente, senza essere prodotto o costruito o dimostrato. *Unum quid*, un qualcosa né-anima-né-corpo apre la bocca, e dice o pensa: *ego sum*. [...] forma la parola *io* [...] All'improvviso, colta da convulsione, essa *si* forma in *io*, dà prova di sé come *io*, si pensa come *io*. *Io* si tocca e si fissa facendo, dicendo *io*⁶⁴.

⁶⁰ Ivi, p. 148.

⁶¹ G. Gualtieri, *Il rito dell'antropogenesi: ego sum*, in U. Pe-rone, *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 71.

⁶² J.-L. Nancy, *Ego sum*, cit., p. 148.

⁶³ Ivi, p. 148.

⁶⁴ Ivi, p. 149.

LE RAGIONI DI UN'UMANA:
ELISABETTA DI BOEMIA E CARTESIO
SULLA FELICITÀ

Giovanni Peduto

1. *Un'opera per una donna geniale*

All'inizio dell'inverno 1649 veniva pubblicata l'ultima grande opera di Descartes: il *Traité des Passions*. In una lettera del 27 novembre del medesimo anno Brasset ringrazia Descartes per il dono di una copia dell'opera, attestandone l'avvenuta pubblicazione¹.

Contrariamente alla penultima opera pubblicata in vita, i *Principia Philosophiae* del 1644, espressamente dedicati alla principessa Elisabetta di Boemia, il *Traité* non reca alcuna esplicita dedica a quest'ultima, sebbene siano proprio le richieste e il carteggio con la principessa a ispirarne i motivi della stesura². Cartesio

¹ «Ieri sera mi avete fatto un presente che mi obbliga ad un umilissimo ringraziamento. Debbo aggiungervi quello di mia figlia, che avete voluto rendere partecipe», R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso e I. Agostini, Bompiani, Milano 2009, p. 2787.

² Kambouchner sottolinea come l'idea di un'opera tematica dedicata alle passioni non sia in alcun modo scindibile dal car-

stesso riconosce l'inseparabilità dell'opera in questione dal carteggio con Elisabetta: in una lettera datata 20 novembre 1647 e indirizzata a Chanut, il filosofo, mostrando preoccupazione per l'assenza di esaustività nella teoria sul Sommo Bene presentata alla regina Cristina di Svezia, scrive: «Per supplire a questa mancanza, però, vi invio una raccolta di altre lettere, dove ho svolto più estesamente le stesse cose»³; le lettere in questione sono quelle scambiate con Elisabetta dal luglio all'ottobre del 1645. Si rammarica, in aggiunta, di non poter allegare a queste lettere «le risposte che ho avuto l'onore di ricevere dalla Principessa cui queste lettere sono indirizzate», che avrebbero reso la raccolta più completa e, senza le quali, altre «due o tre»⁴ importanti lettere restano non intelligibili («ne sont pas intelligibles»).

Singolare e significativo è l'uso dell'aggettivo *intelligible*: senza le lettere di Elisabetta, le risposte restano non comprensibili, parole morte, *lettere smarrite*. Queste dunque non avrebbero soltanto la funzione secondaria di introdurre questioni che solo il filosofo in seguito avrebbe risolto, ma esse stesse sarebbero parte della teoria sulle passioni e sulla felicità che

teggio con la Principessa: «Puis, si Descartes a consacré à cette question tout un ouvrage, ce n'est pas qu'il en ait depuis longtemps conçu le projet et reconnu la nécessité: au contraire, l'examen de cette question, qu'il confesse en mai 1646 n'avoir "jamais ci-devant étudiée", ne se sera imposé à lui que sous la pression des objections que le princesse Élisabeth, dans le lettres de 1645, avait trouvées à faire à ses prescriptions médico-morales», D. Kam-bouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, vol. I *Analytique*, Albin Michel, Parigi 1995, p. 16.

³ R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, cit., p. 2489.

⁴ *Ibidem*.

Descartes vuole inviare a Cristina di Svezia. La domanda che tale saggio si pone è: qual è stato il ruolo di Elisabetta nell'elaborazione cartesiana della teoria delle passioni? Ci sono influenze? Qual è la portata di queste influenze?

Lisa Shapiro ha messo bene in luce la difficoltà di una tale ricostruzione, facendo riferimento a due punti: 1) la corrispondenza tra Elisabetta e Descartes è l'unica fonte a cui poter far riferimento. Non ci sono lavori supplementari in grado di dare maggiore contezza del pensiero di Elisabetta sulla morale e la felicità; 2) la corrispondenza in questione non è scritta per un più ampio pubblico⁵. Nella lettera del 6 maggio 1643, Elisabetta si rivolge a Cartesio come al «dottore della sua anima» e, in quanto tale, lo invita a rispettare il giuramento di Ippocrate⁶. Il carteggio è dunque caratterizzato da un forte carattere intimista, che di certo non favorisce la presenza di spiegazioni e prese di posizioni più chiare e nette.

A questi, se ne possono aggiungere altri due, il primo filologico, il secondo più strettamente filosofico: 1) non si posseggono le bozze intermedie del *Traité*. Infatti, è certo che il testo abbia una storia a tappe, costituita da diverse revisioni e testimoniate da riferimenti più o meno precisi rintracciabili nei carteggi di quegli anni⁷. Di tali bozze, tuttavia, nessuna fonte è pervenuta;

⁵ Cfr. L. Shapiro, *The other voice*, in R. Descartes, Princess Elisabeth of Bohemia, *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, a cura di L. Shapiro, The University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 4.

⁶ R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 1747.

⁷ È possibile individuare qualche momento decisivo nell'iter formativo dell'opera. In una lettera del 15 giugno 1646, Descartes scrive a Chanut, rivelandogli di aver trascorso l'inverno precedente

2) il motivo strettamente filosofico è il seguente: nel carteggio con la Principessa e, per molti versi, ancora

alle prese con la stesura di un trattato sulle passioni (ivi, p. 2225). In un'altra, invece, da parte di Elisabetta ed indirizzata al filosofo, datata 25 aprile 1646, la Principessa ringrazia il filosofo per averle consegnato la suddetta opera ed avanza già delle obiezioni a qualche articolo presente in essa (ivi, p. 2191). L'opera viene di nuovo menzionata nel carteggio dell'anno 1649. Scrivendo a Henry More, il 15 aprile, Descartes annuncia l'uscita di un trattato sulle passioni, in cui «si vedrà in che modo io ritenga che tutti i movimenti delle membra che accompagnano le nostre passioni siano prodotte non dall'anima, ma dal solo meccanismo corporeo» (ivi, p. 2685). Tuttavia, un'altra lettera del 1649, risalente al 23 aprile ed indirizzata a Clerselier, mostra come il rimaneggiamento del testo sia durato fino a pochi mesi dalla pubblicazione. Egli infatti scrive: «Quanto al *Trattato sulle Passioni*, non nutro speranze che sia stampato prima che io sia in Svezia, poiché sono stato negligente nel rivederlo e nell'aggiungervi le cose che voi avete giudicato mancanti e che lo accresceranno di un terzo: infatti, esso conterrà tre parti, di cui la prima sarà sulle passioni in generale, ed occasionalmente della natura umana, la seconda sulle sei passioni primitive, e la terza su tutte le altre» (ivi, p. 2695). Esistono dunque, in base a quanto attestato dalle lettere, almeno due momenti decisivi per la stesura dell'opera: 1) un primo schizzo, datato inverno 1645, e 2) quello che ha preceduto di qualche tempo la pubblicazione del 1649. Ad ogni modo, scartabellando nei carteggi è possibile rinvenire altre tracce testimonianti modifiche del testo. Tornando alla lettera dell'aprile '46, ad una lettura più attenta, ci si accorge che riassumendo brevemente i tratti salienti dell'opera, Elisabetta indichi cinque passioni primitive. Il testo definitivo, invece, reca ben sei passioni primitive. In un'altra lettera del filosofo alla Principessa, datata maggio 1646, Descartes confessa un errore molto grave nel primo schizzo dell'opera, includendo nelle passioni che sono perdonabili una «certa pigrizia che ci impedisce talvolta di eseguire le cose approvate dal nostro giudizio» (ivi, p. 2203). Tale errore è molto probabile sia stato prontamente rimosso dal testo. Dunque, oltre alle date del '45 e del '49 sembra possibile affermare che la ristrutturazione del testo sia stata costante durante quegli anni.

nel *Traité*, Descartes vuole confutare proprio quella che sembra essere l'unica tesi sostenuta da Elisabetta, che qui si è deciso di chiamare: *tesi della radicale eterodipendenza della felicità*⁸. Elisabetta è infatti scettica nei confronti dell'idea che la felicità consista nel retto uso della ragione, o meglio, in un *habitus* razionale che permetta all'uomo di procedere senza impedimenti verso la soddisfazione e l'appagamento. Secondo l'obiezione di Elisabetta, sembra difficile pensare a un uomo felice che non desideri la salute e la gioia o che possa rimanere indifferente ai grandi drammi della vita. Inoltre, suggerisce la Principessa, la stessa ragione è spesso minata nel suo operare dal turbinio delle passioni⁹. La Fortuna, cioè le circostanze positive, sembra dare un apporto fondamentale alla conquista della felicità.

Lungo tutto il carteggio con la Principessa, Descartes vuole evitare il pericolo di riconoscere a qualcosa di totalmente esterno e aleatorio, quale la Fortuna, un

⁸ Deborah Brown conferisce alla tesi di Elisabetta sull'insufficienza della ragione il nome «the argument from the interference of corporeality on rationality». Ella scrive: «The second argument [quello appena citato] points out the conflict in arguing, on the one hand, for the autonomy of the mental, and recognising, on the other hand, the debilitating effects that a body afflicted by strong passions or an imbalance among the humours and spirits can have upon reason», D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, University of Cambridge Press, Cambridge 2006, p. 16. Qui si è scelto di usare un altro nome, in quanto quello della Brown limita l'insufficienza della ragione all'interferenza del corpo. Nel carteggio invece, Elisabetta, nell'insieme delle condizioni esterne che intaccano la ragione, include anche la Fortuna, il corso degli eventi.

⁹ Cfr. la lettera del 16 agosto 1645 in R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., pp. 2063-2065. La lettera del 6 ottobre 1645 (ivi, pp. 2099-2109); la lettera del 28 ottobre 1645 (ivi, pp. 2111-2115); la lettera del 30 novembre 1645 (ivi, pp. 2119-2121).

ruolo costitutivo per la conquista del Sommo Bene da parte dell'uomo. Egli si sforza di mostrare come la felicità consista nella capacità di autodeterminarsi secondo la ragione, nell'espletare i dettami della ragione, la detentrica della parte libera di quel composto che è l'essere umano. Descartes vuole chiudere il cerchio su sé stesso: vuole garantire all'uomo la possibilità di essere felice con i soli mezzi che ha a disposizione, indipendentemente da fattori secondari ed esterni.

Per tale ragione, cercare di stabilire quanto Elisabetta abbia influenzato Cartesio in senso positivo sarebbe improprio: la tesi di Elisabetta è proprio ciò che si vuole confutare. Bisogna ricercare nelle maglie nel testo cartesiano dei punti in cui, in qualche modo, la tesi della Principessa venga riconosciuta.

Se è vero che il *Traité* non è separabile dalle lettere della Principessa, come tenere insieme due aspetti che sembrano contraddirsi: l'ammissione del carattere costitutivo di una certa parola (quella di Elisabetta) per la genesi di un certo discorso (quello sulle passioni) e il tentativo di *ostracizzare* da quel discorso proprio la suddetta parola (cercando di fondare una teoria della felicità sulla piena autonomia e autodeterminazione dell'individuo)?

Evidentemente tale influenza, se presente, avrà l'aspetto del ritorno del *rimosso*. Sarà presente come qualcosa che mina l'organicità e la consequenzialità del discorso, come qualcosa che ne impedisce la chiusura. Il metodo per scovare tale influenza, anche se di metodo non si può parlare, sarà quello di una decostruzione¹⁰. Si tratterà dunque di stabilire in che

¹⁰ Jacques Derrida precisa che la decostruzione oltre non poter essere considerata un metodo, non è nemmeno qualcosa dell'or-

modo il percorso intellettuale tracciato nel carteggio con la Principessa abbia lasciato delle tracce nel testo cartesiano. Ciò equivale a dire: quanto della tesi dell'*eterodipendenza* della felicità di Elisabetta Descartes abbia conservato e di quanto sia riuscito a disfarsi.

Di seguito si sosterrà la seguente tesi: Descartes sembra riconoscere alla tesi della Principessa tre livelli di legittimità: a) il primo è esplicito ed è presente già nel carteggio. In tali passaggi Descartes riconosce che la Fortuna ha un ruolo decisivo nella vita di chi non è in grado di usare la ragione; b) il secondo invece è implicito ed è ugualmente presente nel carteggio. Si tratta dell'idea secondo cui i costumi, la prudenza e le stesse inclinazioni, fungano da criteri di orientamento nel mondo morale. Ciò implica che la saggezza dell'uomo generoso (come lo si chiamerà nel *Traité*)

dine di un atto o di un'operazione. Nella *Lettera ad un amico giapponese*, egli scrive: «Non basta dire che la decostruzione non può ridursi a un insieme di strumenti metodologici, a un insieme di regole o di procedure trasferibili. Non basta dire che ogni "evento" di decostruzione resta singolo, o comunque quanto più vicino a un idioma e una firma. Bisognerebbe anche precisare che la decostruzione non è neanche un atto o un'operazione. Non solo perché ci sarebbe in essa qualcosa di "passivo" o di "paziente" (più passivo della passività, direbbe Blanchot, della passività che si oppone all'attività). Non solo perché non compete un soggetto (individuale o collettivo) che se ne assumerebbe l'iniziativa e la applicherebbe a un oggetto, a un testo, a un tema, ecc. La decostruzione ha luogo, è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, neppure della modernità. Ciò [ça] si decostruisce. Qui il ça non è una cosa impersonale che si opporrebbe a qualche soggettività egologica», J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, trad. it. R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2009, p. 11. Decostruzione sarebbe qualcosa che già accade nel testo.

è strutturalmente mancante e abbisogna di elementi esterni, in talune circostanze, per condurre al retto agire; c) il terzo è deducibile invece da alcune posizioni ambigue di Descartes, già presenti nel carteggio e aggravate nel *Traité*. Le passioni sarebbero qualcosa di pericoloso per il destino di felicità cui è chiamato ogni essere umano, ma che eppure hanno a che fare costitutivamente con la stessa, e senza le quali non c'è vita felice.

Stando a questi tre livelli di riconoscimento, della felicità si direbbero al contempo tre cose contraddittorie: essa sarebbe al contempo *indipendente, strettamente connessa e dipendente* dalle condizioni esterne. Sarebbe qui in atto una sorta di logica del paiolo¹¹.

2. La malattia del “non aver ragione”

Descartes è persuaso che sia possibile per l'uomo giungere alla felicità solo con i mezzi che possiede per natura. La prima netta presa di posizione al riguardo è contenuta nella lettera del 4 agosto 1645. Il filosofo ha sottoposto la Principessa alla lettura del *De Vita Beata* di Seneca, affinché potesse trarre qualche saggio consiglio circa la ricerca della beatitudine. Commentando il testo, il filosofo si sofferma ad analizzare quale possa essere il vero senso del vivere *beate*, cui Seneca fa riferimento nella sua opera. Giocando con l'avverbio francese *heureusement*, egli prende le distanze

¹¹ Esso consiste in una fallacia argomentativa in cui, per dimostrare un assunto, si impiegano più argomenti contraddittori. Cfr. S. Freud, *Opere 1905-1909. Il motto di spirito e altri scritti*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

da qualsiasi concezione che voglia riconoscere alla beatitudine una strutturale dipendenza da qualcosa di esterno all'uomo. Il filosofo scrive:

Ma bisogna sapere che cosa sia vivere *beate*; in francese direi *vivre heureusement*, se non esistesse una differenza tra la buona sorte (*heur*) e la beatitudine in ciò; che la buona sorte (*heur*) dipende solo dalle cose che sono fuori di noi. Di qui deriva il fatto che sono considerati più fortunati (*heureux*) che saggi coloro ai quali è capitato qualche bene che non hanno mai cercato. Invece, la beatitudine consiste, mi sembra, in una perfetta felicità dell'animo e in una soddisfazione interiore, che non hanno in genere quelli che sono più favoriti dalla fortuna, e che i saggi ottengono senza di essa. Così, vivere *beate*, vivere in beatitudine, non è altro che avere un animo perfettamente contento e soddisfatto¹².

Vivere felicemente (*vivre heureusement*) non è essere fortunati (*heureux*): il linguaggio qui inganna. *Heureux* non deve tenere insieme le accezioni di “felici” e “fortunati”. La condizione di beatitudine non ha alcuna dipendenza dalla Fortuna. Anzi, aggiunge Descartes, solitamente coloro che sono più favoriti dal corso delle cose non hanno quello stato di contentezza e soddisfazione interiore che è proprio di chi è felice. L'estraneità della beatitudine dal positivo o negativo corso degli eventi è ciò che permette a ciascun uomo sulla terra, di qualsiasi condizione, di potervi accedere: non essendo la Fortuna condizione necessaria né sufficiente perché si dia beatitudine, un uomo povero

¹² R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, cit., p. 2057.

ha la stessa possibilità di giungere alla felicità di un uomo ricco a cui non manca niente. È lo iato tracciato tra Fortuna e felicità a permettere a Cartesio di riconoscere a ogni vita umana un potenziale destino di felicità; l'importante, secondo il filosofo, è che si seguano le tre regole della morale indicate già nel suo *Discorso*: 1) occorre servirsi della propria mente, per conoscere «quello che deve e non deve fare in ogni circostanza della vita»; 2) occorre applicare in modo risoluto e con fermezza i dettami della ragione, senza lasciarsi distrarre dalle passioni e dagli appetiti; e 3) ci si abitui a non desiderare cose che sono al di là della propria volontà¹³.

Occorre dunque usare la ragione e disciplinare le proprie abitudini, la propria volontà e i propri desideri a obbedire a essa. Ci si potrebbe chiedere ora: e qualora la ragione sbagliasse? Dopotutto, non si è infallibili nell'uso della ragione. In tal caso, si sarebbe ancora felici? Descartes risponde positivamente. L'importante è che essa attesti (*témoigne*) «che non abbiamo mai mancato di risolutezza e di virtù, per compiere quanto abbiamo giudicato essere il meglio; e così la sola virtù è sufficiente a renderci contenti in questa vita»¹⁴. La condizione di beatitudine si prefigura come una sorta di sentimento riflessivo seguente le proprie azioni, il quale è tanto più grande e profondo quanto più esso attesti una perfetta coincidenza tra le azioni stesse e i precetti morali dettati dalla ragione¹⁵.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 2099.

¹⁴ *Ivi*, p. 2059.

¹⁵ Per la felicità intesa come auto-afezione, riflessione sulla propria condotta razionale, si vedano gli illuminanti paragrafi 30 e 31 di J.L. Marion, *On Descartes' Passive Thought*, trad. ingl.

Nella lettera del 16 agosto dello stesso anno, Elisabetta ribatte estendendo la nozione di Fortuna, la quale viene ad assimilare in sé la possibilità stessa dell'uso della ragione: non tutti coloro che sono dotati di ragione possono utilizzarla sempre. Esistono infatti situazioni, quali alcune malattie, in cui lo stesso esercizio della ragione è interdetto. Elisabetta scrive:

Così, non so ancora liberarmi dal dubbio che si possa arrivare alla beatitudine di cui parlate senza l'assistenza di ciò che non dipende dalla volontà, poiché ci sono malattie che impediscono totalmente la capacità di ragionare e, in conseguenza, quella di godere di una soddisfazione ragionevole, e altre che ne diminuiscono la forza e impediscono di seguire le massime che il buon senso ha forgiato e rendono l'uomo il più moderato, soggetto a lasciarsi trascinare dalle sue passioni e meno capace a sbrogliarsi dagli imprevisti della fortuna, che richiedono una pronta decisione¹⁶.

L'insieme delle circostanze che non dipendono dalla volontà coinvolgono la possibilità stessa di una volontà libera, in quanto l'essere umano è sempre esposto a fenomeni che possono minare alle fondamenta l'uso della ragione e costringerlo ad agire per necessità. Dinanzi alle obiezioni di Elisabetta, Descartes concede l'impossibilità di estendere l'uso della ragione a tutti gli esseri umani, riconoscendo già esplicitamente che, contrariamente a quanto aveva affermato nella lettera

C.M. Gschwandtner, The University of Chicago Press, Chicago 2008, pp. 225-241.

¹⁶ R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, cit., p. 2065.

precedente, non ogni uomo può giungere alla felicità. Nella lettera del 1° settembre 1645, il filosofo scrive:

Come quando ho parlato di una beatitudine che dipende interamente dal nostro libero arbitrio e che tutti gli uomini possono raggiungere senza alcun soccorso esterno, voi osservate molto opportunamente che ci sono delle malattie che, togliendo la capacità di ragionare, tolgono anche quella di godere di una ragionevole soddisfazione di animo. Ciò mi fa capire che quanto avevo detto in generale di tutti gli uomini, deve essere inteso solo di quelli che possono usare liberamente la loro ragione e insieme a ciò conoscano la vita da seguire per raggiungere questa beatitudine¹⁷.

3. *La guida della prudenza*

Anche se Descartes non sembra essere per nulla disposto a concedere alla Principessa la tesi che la ragione non possa da sola condurre alla felicità, andando a esaminare attentamente il carteggio, è presente il riconoscimento di come, in talune circostanze, la ragione sia ad ogni modo necessaria ma non ancora sufficiente per condurre l'uomo al retto agire.

Nella lettera del 15 settembre 1645, Descartes scrive a Elisabetta un breve elenco dei «mezzi necessari a rafforzare il proprio intelletto per discernere ciò che è meglio in tutte le azioni della vita»¹⁸. Essi sono la conoscenza della verità e l'abitudine con cui ci si ricorda

¹⁷ Ivi, p. 2075.

¹⁸ Ivi, p. 2083.

di questa verità. La prima consiste nel sapere tre cose: 1) vi è un Dio massimamente perfetto e buono, da cui non può discendere che una maggiore serenità d'animo nell'accettare le avversità della vita; 2) la natura dell'anima umana è eterna ed è «capace di godere di un'infinità di gioie che non si trovano in questa vita», ed infine, 3) l'uomo è solo una parte di un tutto che è ben più grande di lui, sia questo la società, sia questo l'universo¹⁹. Descartes è infatti persuaso che riconoscerli non protagonisti, ma semplici "costole" di un Tutto che sovrasta ogni essere umano, possa finalmente spingere l'uomo a dedicarsi alla scoperta delle «perfezioni che sono veramente in noi», invece di coltivare una concezione antropocentrica dell'universo, in cui si ha la presunzione di essere «i consiglieri di Dio» e da cui non nascono che turbamenti e inquietudini.

Elisabetta non è convinta però che questa conoscenza possa aiutare a rettamente giudicare, anzi, al contrario, la Principessa sembra suggerire che tali certezze possano destabilizzare l'anima. Nella lettera del 30 settembre 1645, ella scrive che se è vero che la certezza dell'esistenza di Dio possa consolare da calamità, come, ad esempio, dal «perdere i propri beni a causa di una burrasca», nulla può in riferimento al male compiuto dagli altri uomini, il quale è messo in atto mediante il libero arbitrio donato a ciascuno²⁰. Per quanto riguarda l'immortalità dell'anima, la Principessa si meraviglia acutamente e con un pizzico di ironia, del fatto che coloro i quali sono convinti di tale eternità preferiscano «una vita dolorosa ad una mor-

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 2085.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 2093.

te vantaggiosa»²¹. L'estensione infinita dell'universo, invece, sembra implicare agli occhi della Principessa un radicale mutamento nella concezione che si ha della Provvidenza: è mai possibile che in un universo infinito, Dio si sia fatto carne per salvarne solo una piccola parte? Non si tratta forse di decentrare l'uomo dalla stessa missione salvifica?²²

Lo spunto più interessante da analizzare riguarda però un argomento che il filosofo aggiunge quasi alla fine dell'argomentazione: stando ad esso, il "Tutto" più importante di cui occorre sentirsi parte è la società della mutua collaborazione. Scrive Descartes:

C'è ancora una verità che ci è molto utile conoscere, ossia il fatto che, sebbene ognuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono, di conseguenza, in qualche modo distinti da quelli del resto del mondo, dobbiamo tuttavia pensare che non sapremmo sussistere da soli e che siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita. E bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte a quelli della propria persona; ma con misura e discrezione, perché avremmo torto ad esporci a un gran male per procurare solo un piccolo bene ai nostri parenti o al nostro paese; e se un uomo da solo vale più di tutto il resto della sua città, non avrebbe motivo di volersi perdere per salvarla²³.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. *ivi*, p. 2113.

²³ *Ivi*, p. 2085.

L'argomentazione è piuttosto complessa, perché se da un lato sembra riconoscere la *naturalità del sacrificio*, per cui ogni uomo in società, se guidato dalla ragione, è per sua natura orientato a realizzare il bene comune a scapito dei propri interessi privati; dall'altro lato, afferma che nel caso emblematico del sacrificio nulla è naturale e immediato, ma lo stesso sacrificio è figlio di una comparazione e di un calcolo, che può benissimo essere sfavorevole al "Tutto" sociale, qualora la parte, ossia il singolo, sia maggiore in valore del primo.

La risposta di Elisabetta, datata 30 settembre 1645, è di straordinario acume filosofico, ma non priva di oscurità. È necessario riportare interamente il passaggio:

Ritenere che siamo una parte del tutto, di cui dobbiamo cercare il bene, è la fonte di tutte le nostre azioni generose; ma trovo grande difficoltà nelle condizioni che voi prescrivete loro. Come misurare i mali che ci infliggiamo per gli altri, in rapporto al bene che ne deriverà, senza che essi ci sembrino tanto più grandi [*plus grands*] quanto più la loro idea è distinta? E quale regola avremo per comparare cose che non ci sono note in egual misura, come il nostro merito e quello di coloro con i quali viviamo? Un'indole arrogante farà sempre pendere la bilancia dal suo lato e un modesto si stimerà meno di quanto vale. Per trarre profitto dalle verità particolare di cui parlate bisogna conoscere esattamente tutte queste passioni e tutte queste preoccupazioni, che in maggior parte sono impercettibili²⁴.

²⁴ Ivi, p. 2093.

La Principessa dubita che nelle condizioni presentate da Cartesio si possa calcolare il valore del sacrificio, poiché l'idea chiara e distinta del bene comune sembra avere inevitabilmente come conseguenza il fatto che i mali, a cui per esso ci si sottopone, siano percepiti come «plus grands». Ora, l'intendere il *grand* in senso quantitativo o l'intenderlo in senso figurato e dunque qualitativo (nel senso di "ottimo") apre a due scenari differenti. Nel primo caso, Elisabetta starebbe affermando che nel sacrificarsi per il bene comune, il male cui ci si sottopone sia ingigantito dal corretto intendere della ragione. Deborah Brown sottoscrive questa prima tesi. Scrive:

What lies behind Elisabeth's skepticism is a general worry that goods are incommensurable. How is it possible to weigh the public good my actions may bring about against the pains I would have to endure, or to measure the relative worth of my interests against others'? Would not the very distinctness of the idea of private pain from the idea of a public good make the former seem much greater in my mind and deter me from right action?²⁵

Brown afferma che in questo passaggio Elisabetta sta facendo notare al filosofo che l'idea di bene comune, in quanto nozione molto ampia che implicherebbe il possesso di una scienza infinita, è elusa dalla chiara distinzione dell'idea del male a cui il soggetto morale si sottopone, con la scontata conseguenza che il soggetto tenda a evitare il sacrificio. Ella scrive ancora:

²⁵ D. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, University of Cambridge Press, Cambridge 2006, p. 161.

Some bond is needed to get one to act for the sake of others, particularly when doing so incurs some cost to oneself, and, if Elisabeth is right, it is not a bond that can be forged by the intellect in the absence of an infinite science. Descartes would seem to agree: it is I not the intellect but passions like love that make altruism possible²⁶.

In altre parole, l'opacità del concetto di "bene comune" non potrebbe che sortire l'effetto di rendere più visibile quello del male che ci si infligge. Solo l'amore renderebbe possibile il sacrificio e dunque l'altruismo. Il *grand* avrebbe, in questa prospettiva, valore quantitativo. Questa tesi però ha dei limiti evidenti: 1) stando a ciò, bisognerebbe dire che per Elisabetta la ragione spinga gli uomini a essere naturalmente egoisti e che 2) per la Principessa non si darebbe un'idea di "bene comune". Quest'ultimo punto sembra essere messo in crisi dal carteggio dell'autunno 1646, quando la Principessa discute con Descartes sul *Principe* di Machiavelli. In tale carteggio, si disputa proprio sul tema del corretto agire del principe per il bene comune, nei suoi rapporti con lo Stato e gli Stati limitrofi²⁷.

Per tale ragione, sembra più verosimile la seconda ipotesi, vale a dire, l'idea secondo la quale il *grand* abbia una connotazione qualitativa, nel senso di "migliore", "ottimo". Così inteso, il brano direbbe qualcosa di paradossale: la visione del male che si infligge a sé diventerebbe paradossalmente buona nella misura

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. la lettera del settembre 1646 in R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., pp. 2281-2287. La lettera del 10 ottobre 1646 (ivi, pp. 2309-2313) e la lettera del novembre 1646 (ivi, pp. 2317-2319).

in cui l'idea del bene comune è chiara e distinta. Se la ragione valuta, infatti, sempre il bene del "Tutto" come il bene da perseguire, ne consegue che quanto più questa idea sarà chiara e distinta, tanto più il male inflitto a sé si rovescerà nel suo opposto. In questa lettura, contrariamente a quanto asserito da Brown, sarebbe una confusione della ragione, e non un suo corretto funzionamento, a ingigantire il male che ci si infligge nel sacrificio. In altre parole, se il bene è il bene del "Tutto", qualora quello della parte collida con questo, esso è destinato a svanire come male e a prendere le sembianze del bene stesso.

In questo senso, non è possibile alcun tipo di misurazione, di calcolo, per vagliare quale sacrificio sia degno di essere compiuto e quale non lo sia: se infatti il male inflitto a sé stesso è destinato a non essere concepito come tale, uno dei termini della comparazione scompare, rendendo quest'ultima impossibile a compiersi. La ragione non sarebbe in grado di *fornire un criterio di discernibilità per il giusto sacrificio*. Ciò sembra essere più fedele al testo della lettera, in cui chiaramente la Principessa vuole mettere in dubbio la stessa possibilità della misurazione. Nella tesi di Brown, invece, la misurazione è ancora possibile, sebbene destinata a non risolversi mai: l'idea del "bene comune", malgrado sia pensata come opaca e necessitante di una scienza infinita, può sempre fungere da termine della relazione.

Al di là della questione filologica, l'elemento interessante è che Descartes scrive come rispondendo ad entrambe le questioni. Nella lettera del 6 ottobre 1645, il filosofo mostra di aver interpretato il *grand* in senso quantitativo e risponde a esso asserendo che l'idea del male non può essere chiara e distinta. Nel fare

una buona azione a un amico sofferente, la sofferenza di quest'ultimo non inficia la contentezza derivante dall'azione, in quanto il male non è che privazione:

Secondo la filosofia, il male non è qualcosa di reale, ma solo una privazione: e quando ci rattristiamo a causa di qualche male che capita ai nostri amici, non per questo partecipiamo alla mancanza in cui quel male consiste. Qualunque sia la tristezza o la pena che proviamo in tali occasioni, essa non potrà essere grande quanto la soddisfazione interiore che accompagna sempre le buone azioni²⁸.

Le buone azioni fanno svanire il male stesso. Descartes "corregge" il dubbio della Principessa. Ora, però, sorge la questione: fino a che punto le buone azioni possono arrivare? Cosa l'idea del bene comune può spingere un uomo di ragione a fare, se la stessa ragione, quando pensa a tale bene, non percepisce più il male che si infligge? Alla fine della lettera, il filosofo sembra avere in mente proprio questo tema e ritorna al problema del sacrificio, scrivendo: «Ammetto che è difficile misurare con esattezza fino a che punto la ragione ci ordina di interessarci agli altri»²⁹. Descartes suggerisce così di affidarsi alla propria inclinazione e alla prudenza, «soprattutto se si vive in un secolo in cui i costumi non siano del tutto corrotti», affermando che Dio ha stabilito l'ordine delle cose in modo tale che anche con il semplice uso della prudenza, è possibile recare beneficio agli altri³⁰.

²⁸ Ivi, p. 2103.

²⁹ Ivi, p. 2109.

³⁰ *Ibidem*.

Tale passaggio, scritto alla fine di una lunga lettera quasi *en passant*, contiene un implicito riconoscimento alla Principessa: nel nostro orientamento morale nei rapporti con gli altri, la ragione è importante ma non è in grado di guidarci sempre, serve altro, servono proprio quelle cose che Descartes vuole riconoscere come esterne e accidentali: la prudenza, le inclinazioni (ossia gli *habitus* morali) e gli stessi costumi.

4. *Solo una vita di passioni è una vita felice*

La Fortuna, i costumi, le inclinazioni: ciascun elemento si è visto essere determinante per il conseguimento di una vita felice. Ora ci si chiede: e le passioni? Che rapporto intercorre tra loro e la felicità? Andando al testo cartesiano sembra che tale questione sia in un intricato *double bind*: da un lato, Descartes vuole concepire la felicità come uno stato totale, che coinvolga sia la *mens* che il corpo, dall'altro lato, però, in quanto il sistema "corpo" è autonomo e in grado di funzionare da sé, a prescindere dall'influenza della mente, il riconoscimento dello stato onnicomprensivo della felicità sembra mettere in crisi l'autonomia della stessa dalle condizioni esterne: se infatti è necessario che sia la *mens* sia il corpo siano in "buono stato" per essere felici, ma il buono stato del corpo dipende da fattori esterni alla ragione, ne consegue giocoforza che la stessa ragione non possa conseguire da sola la felicità. Se dunque si opta per il carattere totale della beatitudine, sembra inevitabile riconoscere con esso la sua *eterodipendenza*.

Nei paragrafi precedenti la ragione è apparsa insufficiente a raggiungere la beatitudine, sia pure rispetto a

casi limite; ora invece sembra che la ragione, da sola, non possa strutturalmente portare alla beatitudine.

Da qui sorge l'atteggiamento ambiguo di Descartes nei confronti delle passioni, il quale oscilla tra riconoscimento e rimozione. Tale ambiguità resta la stessa sia nel carteggio con Elisabetta sia nel *Traité*. Dunque, essa rappresenta una costante sia del percorso *in itinere* sia del lavoro concluso: segno del fatto che si tratta di una difficoltà interna al pensiero cartesiano e non di una semplice e lacunosa elaborazione.

Denis Kambouchner, nel suo voluminoso studio sull'ultima opera cartesiana, mostra proprio come l'impostazione teorica che Descartes dà alla tematica delle passioni sia attraversata da un contrasto interno. Da un lato, il filosofo propende per quella che Kambouchner chiama *thèse somatique*, «celui qui assigne dans le corps le processus générateur de la passion», ossia, l'idea secondo la quale a generare le passioni siano processi legati alla corporeità e non alla sostanza pensante; dall'altro lato, però, le passioni, stando al *Traité*, si specificherebbero solo a seguito di una riflessione della *mens* sul contenuto sensoriale fornito dal corpo³¹. Tale aspetto, fa notare acutamente Kambouchner, sospende la *thèse somatique*. In un paragrafo intitolato *L'éclipse du physiologique*, che è bene riportare integralmente, egli scrive:

Néanmoins, le fait essentiel demeure que chaque passion se définit par un certain rapport que l'âme entretient avec (sa représentation d') un objet. Et du seul fait qu'entre la représentation et la passion

³¹ Cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, vol. I *Analytique*, Albin Michel, Parigi 1995, p. 91.

– entre l’actualisation des caractères significatifs de l’objet et la “réponse” que constitue l’émotion même – le rapport est en tout état de cause intime, indissoluble, et se conçoit immédiatement sans qu’il soit besoin d’en fournir aucune explication ou justification, ses diverses valeurs, ou positions, ou conditions peuvent être énumérées sans nulle référence expresse à une possible intervention du corps. La dimension physiologique (somatique) est donc ici non point exclue, mais économisée, ou bien, si l’on préfère, mise entre parenthèses³².

Il contenuto sensoriale, puramente ricettivo, non può eludere la componente cognitiva dell’emozione, la quale è proprio essa, in concomitanza con altri fattori, quali «la disposition du cerveau», «le tempérament du corps, l’habitude», e l’oscura «force de l’âme», a determinare la reazione complessiva dell’individuo al puro dato empirico³³. In questo senso, il corpo, prima riconosciuto come elemento fondante delle passioni, verrebbe paradossalmente ad assumere un ruolo secondario rispetto alla cognizione nella genesi stessa delle passioni. Corpo e mente sembrano dunque concorrere ed opporsi l’un l’altro nella determinazione delle passioni. Il problema è che se il corpo avesse troppa autonomia nel determinarle, da esso dipenderebbe *in toto* lo stato del soggetto, con la conseguenza che la felicità sarebbe totalmente in balia delle circostanze. Per tale ragione, Descartes nel carteggio con Elisabetta

³² Ivi, p. 219.

³³ Tali fattori sono analizzati singolarmente e approfonditamente nel volume di Kambouchner. Cfr. ivi, pp. 129-205.

cerca di affermare una separazione netta tra la felicità e la vita emotiva dell'individuo.

Nella lettera del 1° settembre 1645, il filosofo sembra lanciare un anatema sulle passioni, presentandole come «la fonte di tutti i mali e di tutti gli errori di questa vita», in quanto esse sono ciò che «ci fa credere certe cose migliori di molto e più desiderabili di quanto siano»³⁴. L'uomo appassionato vivrebbe dunque in una realtà distorta dall'immaginazione, laddove l'errore e la sofferenza sono inevitabili. Così, già in una lettera del maggio dello stesso anno, il filosofo aveva presentato alla Principessa la figura del saggio felice come colui in cui, a differenza degli altri, «la ragione resta sempre padrona» anche quando le passioni sono forti e profonde³⁵.

A questo livello della discussione, Descartes introduce un paragone, che sembra riassumere in sé la sua posizione sul tema della felice saggezza, è il paragone con lo spettatore a teatro. Il saggio sarebbe affetto dalle passioni come lo spettatore è affetto dalle commedie teatrali. Egli scrive, parlando delle anime dei saggi:

Infatti, considerandosi da un lato immortali e capaci di ricevere grandissime soddisfazioni, e dall'altro lato, poi, considerando che sono unite a corpi mortali e fragili, soggetti a molte infermità, e che non possono che perire in pochi anni, esse fanno tutto quello che è in loro potere per rendersi la fortuna propizia in questa vita, ma tuttavia la stimano così poco, in confronto all'eternità, da considerare gli avvenimenti di questa vita quasi come considera-

³⁴ R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, cit., p. 2077.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 2009.

mo quelli delle commedie. E come le storie tristi e lacrimevoli che vediamo rappresentare a teatro ci danno spesso tanto diletto quanto le storie allegre, malgrado ci facciano piangere, così queste anime più grandi, di cui parlo, trovano in se stesse soddisfazione per tutte le cose che capitano loro, anche le più fastidiose e insopportabili. [...] la testimonianza della loro coscienza di aver adempiuto un dovere e compiuto un'azione lodevole e virtuose le rende molto più felici di quanto non le affligga la tristezza che la compassione procura loro³⁶.

Il paragone, se esaminato nel dettaglio, esprime la concezione cartesiana della felicità in rapporto alle passioni durante il carteggio con Elisabetta. Dunque, a) il saggio è identificato con lo spettatore; b) le storie tristi, e quindi le passioni tristi, sono lo spettacolo che va in scena; c) tali passioni possono suscitare il pianto; d) il saggio, lo spettatore può vivere le passioni e il pianto in modo felice. L'elemento interessante del paragone è che esso implica una doppia distanza e una doppia ricettività delle passioni da parte dell'individuo. Tra saggio e passioni c'è sia la distanza del palco sia la distanza della finzione. La prima sembra alludere all'autonomia del corpo nel generare le passioni: il saggio sarebbe costretto ad assistere in modo inerme, da spettatore appunto, al determinarsi delle passioni, tramite gli spiriti animali, nel proprio corpo. Il saggio è lì, ma davanti a lui, in un luogo diverso da dove lui sta, ci sono le passioni. La seconda, invece, allude a una distinzione, già presente nella lettera citata del settembre 1645, tra piaceri della mente e piaceri

³⁶ Ivi, p. 2011.

dell'uomo³⁷. Secondo tale distinzione, ogni passione come fenomeno psicosomatico può avere un vissuto interiore di tutt'altro senso. Infatti, stando alla metafora, lo spettatore piange, ma tale pianto non significa dolore, bensì il suo opposto.

Nel *Traité* la suddetta distinzione diventa quella tra passioni propriamente dette ed emozioni interiori. Nell'articolo 147 dell'opera, sebbene compaia anche il riferimento lapidario al suddetto paragone con il teatro, la distinzione viene introdotta tramite un altro paragone, quello del lutto per la propria moglie. Descartes esemplifica le emozioni dell'anima presentando il caso di un uomo che, pur piangendo per la morte della moglie ed essere sinceramente dispiaciuto di non averla più accanto, prova dentro di sé un'inusitata contentezza per la sua dipartita³⁸. Kambouchner non analizza le differenze tra i due paragoni, bensì, si sofferma a esaminare come il tema delle emozioni interiori subisca un'evoluzione dai *Principi* al *Trattato*³⁹. Nella prima opera, infatti, le emozioni dell'anima vengono presentate come affezioni scisse dalla corporeità, nelle quali si dà un movimento dell'anima senza che vi sia corrisposta alcuna materia oggettuale fornita dalla sensibilità. Nel corpo ci sarebbe soltanto un movimento degli spiriti, similmente a quanto avviene negli appetiti, non in grado di stimolare la ghiandola pineale a produrre passioni⁴⁰. Nella secon-

³⁷ Ivi, p. 2077.

³⁸ Cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, trad. it. S. Obinu, Bompiani, Milano 2015, p. 341.

³⁹ Cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, cit., pp. 347-365.

⁴⁰ Cfr. R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2013, p. 2191.

da opera, invece, Kambouchner parla di una *liaison naturelle*, di una *quasi-inséparabilité* tra emozioni interiori e anima. Esse sorgerebbero alla stregua di un supplemento in luogo di quelle provocate dall'azione combinata di sensi e immaginazione, e avrebbero la peculiarità di riferirsi non all'anima in quanto unita al corpo, ma all'anima in quanto ente razionale⁴¹. Ciò fonderebbe la loro positività e la loro importanza per il conseguimento della felicità. Derivando dalla parte razionale dell'uomo, esse sarebbero chiare e distinte e non avrebbero più il carattere confuso e confondente che invece appartiene a ciascuna passione.

Tuttavia, il confronto tra il paragone del teatro e quello del lutto può essere sintomatico di un importante sviluppo. Ciò che risalta agli occhi è che nel secondo cadono i due tipi di distanza, quella del palco e quella della finzione, che la prima introduceva. L'uomo che soffre per la moglie morta non soffre per uno spettacolo esterno, né per qualcosa di finto, ma per un dolore che davvero sente e per qualcuno con cui ha realmente vissuto. Se è vero, come sostiene Kambouchner, che nel *Traité* le emozioni interiori appartengano all'anima in quanto razionale e che siano esse a rendere possibile uno stato di beatitudine non tormentato dalla confusione delle passioni, sembra essere altrettanto vero che Descartes voglia annodare l'elemento razionale a quello corporeo. Se così non facesse, cadrebbe nello Stoicismo, riconoscendo implicitamente, contro quanto da lui stesso affermato, che la felicità sia uno stato proprio della sola ragione. Il saggio dovrebbe essere

⁴¹ Cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, cit., p. 359.

dunque un insensibile⁴². Inoltre, se la determinazione della felicità dipendesse dalla sola ragione, essa non sarebbe in grado di capire di cosa abbia bisogno il corpo in cui è situata. Kambouchner afferma infatti, riportando un'espressione dei *Principi*, che le passioni costituiscono un senso interno in grado di suggerire alla volontà, dominio dell'intendere, cosa voglia l'animale in cui essa si trova. Egli scrive:

Les passions, considérées simplement en leur genre, constituent bien, selon l'expression des Principes, un certain sens intérieur par lequel l'homme perçoit ce que veut l'animal en lui; et de ce que cet animal n'est pas autre que lui, le projet de détruire ses propres passions pourra n'exprimer que la haine de soi⁴³.

Il paragone del lutto, facendo cadere la doppia distanza tra il saggio e le passioni, presupposta in quella dello spettatore a teatro, sembra essere indicativo di un importante riconoscimento: il carattere imprescindibile delle passioni per la felicità. Privarsi delle passioni significherebbe preparare la propria rovina. Esse comunicano cosa voglia e di cosa abbia bisogno il corpo. Solo riconoscendo la loro importanza, si ottiene che la felicità possa essere realmente uno stato incarnato, una condizione totale e generale dell'individuo e non solo di una sua piccola parte. Nell'articolo 161 del *Traité*, Descartes riconoscendo alla *Generosità* lo

⁴² Descartes aveva scritto ad Elisabetta di non essere «uno di quei filosofi crudeli che vogliono che il loro saggio sia insensibile» (R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 2009).

⁴³ D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, cit., p. 402.

statuto di virtù, e dunque di *habitus*, aggiunge – non a caso – che tale virtù è anche passione, poiché può essere rafforzata dal corretto movimento degli spiriti⁴⁴. Tale affermazione sembra davvero impensabile per il Descartes del carteggio con Elisabetta. Oltre ai passaggi di demonizzazione delle passioni, ve n'è uno, al termine della lettera del 1° settembre 1645, che racchiude in sé una vera e propria logica del paiolo, in cui in un primo momento si afferma il carattere totale della felicità per poi, in un secondo, riconoscerne il carattere esclusivamente razionale. Nel '45 Descartes sembra essere ancora restio a concedere alle passioni una forma di incidenza sulla beatitudine dell'uomo. Egli scrive:

Del resto, il vero uso della nostra ragione nella condotta della vita consiste solo nell'esaminare e considerare senza passione il valore di tutte le perfezioni, sia del corpo sia dell'anima, che possono essere acquisite con la nostra condotta in modo che, essendo solitamente costretti a privarci di qualcuna di loro, per procurarci le altre, possiamo scegliere sempre le migliori. E poiché quelle del corpo sono quelle meno importanti, possiamo dire in generale che, senza di esse, possiamo diventare felici. Tuttavia, non sono dell'opinione che esse debbano essere del tutto disprezzate e nemmeno che dobbiamo impedirci di avere passioni. È sufficiente che siano assoggettate alla ragione⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 365.

⁴⁵ R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 2079.

Il passo è realmente complesso: all'inizio Descartes riconosce che per la felicità servono i piaceri sia del corpo sia dell'anima, poi prosegue affermando che, poiché i secondi sono più importanti dei primi, di questi ultimi è possibile fare a meno, ma – aggiunge – non è bene disprezzarli del tutto. In un solo passo si dice, dunque, che le passioni sono costitutive, secondarie e inutili per la felicità. Il *Traité*, invece, termina con il clamoroso riconoscimento che «le più grandi dolcezze in questa vita» dipendano dalle passioni: affermazione che resta scandalosa per il Descartes che si confronta con la Principessa nel 1645¹.

Ecco, si può ipotizzare, l'ultimo grande debito di Descartes nei confronti di Elisabetta: l'idea che una vita felice debba essere in qualche modo una vita appassionata.

¹ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 435.

UNA ICONOLOGIA DESOVRAZZANTE NEL PENSIERO DI MONTAIGNE

Luigi D'Anto'

Il nostro bene e il nostro male di-
pendono solo da noi²
M. de Montaigne

1. *Il doppio corpo*

Nel trentesimo capitolo del secondo libro dei *Saggi*, intitolato *Di un fanciullo mostruoso*, Michel Eyquem, noto come Montaigne, descrive il caso di due gemelli siamesi nati con una sola testa. Nel testo possiamo leggere: «Un fanciullo [...] era unito e attaccato a un altro bambino senza testa [...] essi erano attaccati faccia a faccia, e come se un bambino più piccolo volesse abbracciarne uno più grandicello»³. Segue a tale descrizione una considerazione generale di Montaigne su tutto ciò che solitamente ricade sotto l'appellativo di *monstrum*:

Quelli che noi chiamiamo mostri, non lo sono per Dio, che vede nell'immensità della sua opera l'infinità delle forme che vi ha compreso; e c'è da credere che questa forma che ci stupisce ha un rapporto e una

² M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Torino 2017, p. 273.

³ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 661.

relazione con qualche altra forma dello stesso genere sconosciuta all'uomo. Dalla sua perfetta sapienza non procede nulla che non sia buono e comune e normale, ma noi non ne vediamo la concordanza e la relazione. *Quod crebro videt, non miratur, etiam si cur fiat nescit. Quod ante non vidit, id, si evenerit, ostentum esse censet*⁴. Chiamiamo contro natura quello che avviene contro la consuetudine. Niente esiste se non secondo lei, qualunque cosa sia. Che questa ragione universale e naturale cacci da noi l'errore e lo stupore che ci arreca la novità⁵.

Chi ha letto gli *Essais* conosce l'impostazione di quest'opera: non può essere considerata un trattato in *stricto sensu* ma è piuttosto uno zibaldone in cui confluiscono diverse riflessioni del filosofo in maniera apparentemente caotica. Di questo Montaigne non fa mistero, anzi è proprio ciò che illustra al lettore nella premessa al testo⁶. Tale premessa, unita a una narrazione ricercata, dimostra però che il libro così come lo conosciamo è proprio ciò che il suo autore voleva realizzare ed è questo che lo differenzia da una semplice raccolta di appunti. Come sottolineato anche da Nicola Panichi, il capitolo trenta degli *Essais* per quanto breve racchiude in sé una fortissima carica etico-politica. Per comprendere pienamente tale punto è necessario un breve accenno all'evoluzione di questo duplice settore

⁴ Il corsivo è nel testo, in nota è riportata la seguente traduzione: «Quello che vede frequentemente non lo meraviglia, anche se ignora la causa. Ma se accade qualcosa che non ha mai visto prima, pensa che sia un prodigio».

⁵ Ivi, p. 662.

⁶ Ivi, p. 3.

della filosofia. Infatti, nell'epoca in cui visse Montaigne, etica e politica tendevano a separarsi, diventare campi di ricerca autonomi, e ciò a opera di vari pensatori, primo tra tutti Machiavelli. Il pensatore italiano nel *Principe* descrive come il miglior governatore è colui che conosce e applica i sistemi più efficaci per gestire il governo, i quali non necessariamente equivalgono a quelli più giusti. In tal senso il testo di inizio XVI secolo presenta la politica come scienza di governo separata dall'etica, e questa visione influenzò gli studiosi europei successivi, sfociando poi nel testo di Botero pubblicato sul finire dello stesso secolo, *Della Ragion di Stato*. Quest'ultimo è da considerarsi essenziale per la direzione intrapresa dalle teorie politiche europee moderne e contemporanee. Montaigne, che elaborò gli *Essais* tra queste due tappe storiche, sembra voler prendere le distanze da una visione del genere per aprire invece a una problematizzazione nuova del rapporto tra etica e politica, tema aristotelico sul quale già il filosofo greco aprì la pista senza indicare una soluzione definitiva. In questo tentativo di riaprire la questione valicando lo schematismo che si stava affermando cogliamo la sua grande originalità di pensiero.

Il titolo del trentesimo capitolo, *Di un fanciullo mostruoso*, lascerebbe presupporre che in esso si parlerà di un singolo individuo. Dopo una prima descrizione in cui Montaigne si sofferma su alcune caratteristiche quali l'età, la dieta, le grida, egli rivela finalmente che «sotto alle mammelle era unito e attaccato a un altro bambino senza testa, che aveva il canale della schiena turato, e il resto a posto»⁷. Così da questa prima

⁷ Si è qui lavorato su tre versioni francesi degli *Essais*: *Essais de Michel De Montaigne*. – Nouvelle édition: précédée d'une lettre

sezione si ha l'impressione che Montaigne descriva un solo bambino con un secondo corpo più piccolo a esso legato. Tuttavia la descrizione prosegue in questo modo: «essi erano attaccati faccia a faccia»⁸. Dunque, è presente in questo passaggio un cambio di registro: il soggetto non è più uno solo ma due bambini, «essi». A entrambi il filosofo riconosce ora il possesso di una faccia (o almeno una porzione di essa).

Montaigne prosegue la sua narrazione aggiungendo: «questo doppio corpo e queste membra diverse [gambe, braccia, organi genitali] collegate a una sola testa [...]»⁹. Questa terza sezione sembra quasi contraddire la parte precedente, in quanto il testo ritorna a descrivere una sola testa mentre poco prima si trattava di due facce congiunte; inoltre il corpo è detto essere uno solo, per quanto doppio. In sintesi, è evidente che il capitolo manca nella descrizione del soggetto di un vocabolario rigido, trattando a volte di “un’entità singolare” a volte di “un’entità duale”.

à M. Villemain sur l'éloge de Montaigne, éd. P. Christian, V. Lecou, Paris 1846; *Essais de Michel de Montaigne: texte original de 1580 avec les variantes des éditions de 1582 et 1587 Publications de la Société des bibliophiles de Guyenne*, eds. R. Dezeimeris, H. Barckhausen, Férét et fils, Bordeaux 1870-1873; *Essais de Michel de Montaigne; introduction par Emile Faguet*, Edition Lutetia, Paris 1910. Si segnala che tutti questi testi sono conservati nella Biblioteca Nazionale di Napoli. Le versioni confrontate riportano quanto segue: «Il estait prins et collé à un autre enfant, sans teste [...] ils estoient ioincts face à face [...] Ce double corps, et ces membres divers se rapportants à une seule teste [...]». Come è evidente la traduzione italiana di F. Garavini e A. Tournon sulla quale si è lavorato è, in questo punto del testo, fedelissima alle versioni francesi.

⁸ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 661.

⁹ Ivi, p. 662.

Questa circostanza potrebbe trovare una semplice spiegazione, considerando ciò un errore del filosofo che, interessato solo a riportare tale storia e trarne una riflessione, non si sofferma su questo aspetto. In effetti è innegabile che il linguaggio umano è fondamentalmente categorizzante e un caso di siamesismo come quello riportato da Montaigne può indurre facilmente a confusioni logico-narrative, in quanto risulta difficile definire questa entità come singolare o plurale. Ma una spiegazione di questo tipo rischia di svilire la riflessione del filosofo, infatti il capitolo ruota proprio intorno al problema della dualità. Dato che si tratta di un testo scritto e non di un racconto orale non possiamo dubitare dell'attenzione che Montaigne deve aver avuto nella scelta delle parole. Perciò la domanda da porsi è se il trattare del soggetto in questione a volte come una entità a volte come due non sia un effetto calcolato dall'autore, e quale possa esserne stato lo scopo. Tale questione è importante dato che non è un problema meramente stilistico. Innanzitutto, va notato come la crisi della capacità classificatoria della mente che avviene nel testo scardina i principi gnoseologici alla base della conoscenza stessa e condiziona il modo di vivere in società. Per la scienza medica, affermare che "il corpo più piccolo" collegato al gemello non è un individuo, considerarlo cioè come privo di vita autonoma, può comportare la scelta di separarlo dal corpo maggiormente formato del fratello. Il corpo più piccolo appare cioè come un difetto, un *surplus* di cui il secondo corpo completo, che costituisce l'unico individuo autenticamente vivente, deve liberarsi. Montaigne sembra voler mettere da parte questo tipo di approccio fin da subito, infatti sottolinea che «La nutrice ci aggiungeva che [il fanciullo] orinava da ambedue le

parti: in quanto le membra dell'altro erano nutrite e viventi, e sviluppate come le sue, salvo che erano più piccole e minute»¹⁰. In questo modo il filosofo precisa che il gemello di dimensioni ridotte è senza dubbio un essere vivente (e non un'escrescenza del secondo) in quanto si nutriva e urinava. Dunque, è evidente che per Montaigne lettore di Aristotele questa era già una buona argomentazione per poter considerare il corpo più piccolo come vivente. Infatti, come scrive Giancarlo Movia, per il filosofo greco «L'anima è anche, se non soprattutto, causa finale. [...] Il vivente, con la nutrizione, conserva se stesso in se stesso»¹¹. Ma, per tornare alla questione circa la terminologia di questo capitolo degli *Essais*, Montaigne, presentando i gemelli ora come una ora come due entità, genera spaesamento nei confronti del lettore. Il testo stesso sembra congegnato per suscitare questo sentimento: il titolo funge da esca, per usare un termine caro a Roland Barthes¹². “L'esca”, secondo la definizione del semiologo, non è altro che un espediente narrativo che sembra voler anticipare qualcosa del racconto ma che si rivela essere invece una pista incompleta e per questo errata. Essa svolge la funzione di indicare che c'è qualcosa da scoprire ma che la conclusione è certamente diversa da quella attesa. Dunque, possiamo definire il titolo scelto da Montaigne “un'esca” in quanto preannuncia che l'argomento è un fanciullo non comune. Solo dopo aver elencato alcune caratteristiche più ordinarie Mon-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G. Movia, *Introduzione*, in Aristotele, *L'anima*, Bompiani, Milano 2010, p. 25.

¹² R. Barthes, *S/Z*, trad. it. L. Lonzi, Einaudi, Torino 1973, in particolare pp. 33-35.

taigne rivela la presenza del secondo corpo, e successivamente, “avvicinando” il lettore al fanciullo, mostra che vi sono in realtà due persone e due facce in una. Anche la sua nutrice, testimone e figura quasi materna, prende la parola confermando che il secondo corpo è un’entità vivente e non soltanto una protuberanza del primo. Così, non abbiamo più un solo fanciullo come preannunciato nel titolo, ma due.

La storia riportata negli *Essais* da semplice racconto diviene per Montaigne pretesto per la riflessione filosofica in quanto possiede la funzione indispensabile descritta da Platone: genera meraviglia nel lettore, e solo dopo questo momento di stupore può aver inizio il percorso conoscitivo¹³. «Questa forma che ci stupisce», scrive Montaigne, provoca questo sentimento in quanto gli uomini non sono abituati a essa. Ma chi è abbastanza saggio, questo il messaggio del filosofo, può rendersi conto che non esiste il “mostruoso” di cui aver paura, “l’innaturale” inteso come fuor di natura. Montaigne argomenta qui un tema estremamente vicino al pensiero di Spinoza così come espresso nel *Trattato teologico-politico*. Spinoza scrive, a proposito dei miracoli:

Cosa il volgo intenda per Dio e per natura, certo esso stesso non sa; esso non immagina la potenza di Dio se non come l’impero di una qualsiasi potestà regia, e immagina la potenza della natura come una forza impetuosa e violenta. [Ma in realtà] niente accade contro natura [e perciò] il nome di miracolo

¹³ «Il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo». Plat. *The.* 155d. Cfr. <http://www.ousia.it/SitoOusia/SitoOusia/TestiDifilosofia/TestiPDF/Platone/Teeteto.pdf>.

va inteso così, soltanto rispetto alle opinioni degli uomini; ma, ch'esso, in sé, nient'altro significa che un accadimento la cui causa naturale noi non possiamo spiegare con l'esempio degli altri accadimenti come, di solito, succedono, o, per lo meno, che colui che narra o scrive di miracoli non sa dare di questi accadimenti spiegazione alcuna. [...] Il miracolo, infatti, accade nella natura e non fuori di essa; e quantunque si dica che esso è al di sopra delle leggi della natura, sarebbe necessario, tuttavia, che, intervenendo, esso interrompesse l'ordine di queste leggi, che noi abbiamo già visto procedere fisso ed immutabile secondo i decreti di Dio¹⁴.

A differenza di Spinoza, per il quale la ricerca filosofica deve essere condotta con metodo scientifico rigoroso, per Montaigne essa si ammantava di una dimensione aneddotica e affabulatoria. Questa discordanza, che mostra una sensibilità differente nei confronti della filosofia, influenza anche i loro diversi esiti. Spinoza afferma nell'*Etica* che non possono convivere più sostanze nella medesima natura; Montaigne invece, in varie pagine degli *Essais*, calca sulla posizione opposta illustrando come l'uomo sia egli stesso contraddizione. Per questo motivo, come sostiene Panichi, con Montaigne si dovrebbe parlare di "condizione umana" piuttosto che di "natura umana"¹⁵. L'uomo è flusso di

¹⁴ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it. S. Casellato, Fabbri Editori, Bergamo 2005, pp. 107-113.

¹⁵ Cfr. il video del primo giorno del ciclo seminariale tenutosi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sul canale YouTube AccademiaIISF. N. Panichi, *La crisi del concetto di humaine nature*, <https://www.youtube.com/watch?v=GJpa5R9KpnY>, in particolare dal minuto 10:50.

pensieri e in quanto tale la sua “natura” è dinamica. In quest’ottica il capitolo dedicato al fanciullo mostruoso assume una posizione nevralgica nel pensiero montaignano e rivela come esso sia molto più di un semplice aneddoto o una riflessione raccolta per caso negli *Essais*. Infatti, la scelta di questo particolare *monstrum*, che sia stato incontrato per davvero da Montaigne oppure no, non è casuale: se è vero che «ogni uomo è portatore della forma intera dell’umana condizione»¹⁶ il corpo dei gemelli siamesi è icona della condizione umana descritta dal filosofo, condizione doppia e mai conclusa. Perciò tale corpo, uno e duplice allo stesso tempo, non è solo il racconto di un caso singolo ma allegoria dell’umanità intera.

L’utilizzo di un corpo doppio per un’allegoria di questo tipo, è bene precisare, non è invenzione di Montaigne, ma questo non ne sminuisce lo scritto. Al contrario, abbiamo la prova che il filosofo possiede un’attenta conoscenza iconologica che riprende e rovescia al tempo stesso per decostruire il concetto di natura umana. Per comprendere quest’ultimo punto è necessaria una digressione circa la correlazione tra esseri umani “al di fuori della norma” e trattazione filosofico-politica. Tra i maggiori filosofi politici italiani a noi contemporanei che hanno affrontato questo argomento ricordiamo Roberto Esposito e Giorgio Agamben. Entrambi hanno evidenziato come il potere politico ha da sempre toccato il problema dell’identità della natura umana. Per affermarsi esso ha dovuto frequentemente definire cosa fosse “umano” per poter stabilire cosa fosse “popolo” e cosa “individuo”. Citando Badiou, che fornisce forse la definizione più utile in

¹⁶ Cfr. Ivi, minuto 15:00.

questo contesto, «“popolo” significa unicamente che lo Stato può e deve perseverare nel proprio essere»¹⁷. Questo “perseverare” tuttavia non può essere raggiunto una volta per tutte ma richiede un perpetuo ricollocamento, e ciò viene attuato con precise tecniche di governo che possono essere definite in modo efficace “dispositivi di potere”. Come spiega Agamben citando Foucault «il dispositivo è di natura essenzialmente strategica, [...] manipolazione di rapporti di forza, intervento razionale e concertato [...], sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere»¹⁸. Per loro stessa natura i dispositivi sono fautori di fenomeni sociali che nel corso della storia hanno permesso e permettono a certi poteri politici di sopravvivere, ma la loro azione non si limita solo a ciò ed è ben più incisiva: essi sono origine di vere e proprie mutazioni antropologiche dell'umano. Cioè, la natura umana stessa subisce dei mutamenti a causa dell'azione dei dispositivi¹⁹: gli uomini modificano il loro modo di concepire il mondo, di relazionarsi coi propri simili e di indirizzare i propri sentimenti e le proprie azioni sotto la loro influenza. Se gli uomini e le donne di oggi hanno comportamenti diversi rispetto ai loro antenati ciò è conseguente al modo in cui i dispositivi di potere li hanno plasmati nel corso dei millenni. La modalità con cui essi agiscono, tanto

¹⁷ A. Badiou, *Glosse sull'uso della parola “popolo”* in AA.VV., *Che cos'è un popolo?*, Deriveapprodi, Roma 2014.

¹⁸ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2015, pp. 6-7.

¹⁹ Per approfondire si consiglia la lettura di G. Agamben, *L'Aperto, l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

per Agamben quanto per Esposito, è la stessa: porre il soggetto in una condizione di disagio, presentare “l’umano” come una condizione precaria e per questo fallibile. L’umano in quanto animale razionale non può fare a meno di vivere coi propri simili, ma perché ciò avvenga deve essere parte della società, di un ordine fondato su leggi immodificabili. Allo stesso tempo però la natura umana, proprio perché inscritta nella natura (intesa quest’ultima come trasformazione incessante) si presenta perciò come potenzialmente nociva alla società stessa. Scrive Esposito:

Tale procedura di assimilazione escludente [è] la prestazione fondamentale della “macchina teologico politica”. Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell’altra [...] Perché la macchina teologico-politica possa agire [...] ha bisogno di un ulteriore dispositivo costituito dalla categoria di “persona” [...] La categoria di persona produce ordine perché porta al proprio interno la possibilità del conflitto²⁰.

Questo principio di distinzione e contrasto è alla base del potere politico che per questo motivo può essere definito, come afferma Agamben, “bio-politica”.

La produzione di un corpo biopolitico [è] la prestazione originale del potere sovrano. La biopolitica è, in questo senso, antica almeno quanto l’eccezione sovrana. [...] Vi è politica, perché l’uomo è il vivente

²⁰ R. Esposito, *Due, la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 5-8.

che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in una esclusione inclusiva²¹.

Per tornare a Montaigne, si può affermare che il filosofo abbia attaccato proprio la visione dalla quale sarebbero poi germinate le teorie legate al potere biopolitico. Infatti, in diversi capitoli degli *Essais* sottolinea come la natura *in fieri* dell'uomo vada accettata e non condannata²². In Montaigne lo scarto tra *zoe* e *bios* non è presente se non in quanto finzione, sovrastruttura della società umana che viene smascherata come tale. Perciò la decostruzione del *monstrum*, e il conseguente appiattimento di ogni essere umano e ogni prodotto della natura su uno stesso piano di realtà, ha come conseguenza il depauperamento del potere sovrano. Il sovrano, così come descritto da Agamben, è anch'esso posto dal biopotere in una condizione di "*ex-ceptio*" alla pari di tutte le eccezioni alla norma (i mostri e i fuorilegge), proprio in virtù del suo ruolo di sovrano²³. Perché questo fosse possibile (collocare un singolo uomo in una condizione di *exceptio* tra gli altri componenti della società in quanto sovrano)

²¹ G. Agamben, *Homo sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, pp. 9-11.

²² Si veda ad esempio il capitolo II del Libro III, *Del pentirsi*, oltre che il già citato capitolo L del Libro I, *Di Democrito e di Eraclito*. A tal proposito si consiglia la visione dell'intervento di T. Gregory, *Montaigne: fede religiosa e religioni storiche*, presso il dottorato Internazionale in Forma e storia dei saperi filosofici, Lecce 20 ottobre 2014 al seguente indirizzo online: <https://www.youtube.com/watch?v=MNOxIolkrpo>.

²³ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., si veda in particolare p. 20 e p. 26.

i dispositivi di potere hanno da sempre fatto uso di immagini che rappresentassero entità al confine tra umano e bestiale. Le icone, come illustrato in modo chiaro da Panofsky, ben lungi dall'essere dei semplici ornamenti hanno avuto e hanno ancora il compito di veicolare messaggi subliminali che le masse hanno di volta in volta recepito e fatto propri²⁴. Per questo motivo la norma, l'insieme in cui tutto il popolo era indotto a ubicarsi al punto da desiderare di trovarsi in esso, era presentato tra due estremi: lo stato di natura e il potere politico. Lo stato di natura è stato incarnato da personalità caotiche, mostruose e nocive, mentre i detentori del potere politico sono stati immortalati nell'incessante compito di debellare la minaccia delle forze caotiche. Maggiore era l'eccezionalità mostrata dalle immagini, sia quelle raffiguranti le minacce sia i guardiani dell'ordine, maggiore era l'impatto del potere sovrano sul popolo. Pertanto, non stupisce che figure con più teste o più facce siano presenti fin dall'antichità in diversi contesti. Una delle espressioni della cultura occidentale più antiche è il dio Giano²⁵. Le porte del tempio di questo dio latino bifronte erano aperte in tempo di pace e chiuse in tempo di guerra, e Montaigne doveva aver riconosciuto la portata iconologica di que-

²⁴ È questa la differenza che Panofsky pone tra iconografia (la raccolta e catalogazione delle immagini, campo di indagine più propriamente artistico) e iconologia (l'interrogarsi sul perché sono state proposte certe immagini, ricerca più affine alla filosofia politica). Cfr. E. Panofsky, *Il significato nelle arti visive*, trad. it. R. Federici, introduzione di E. Castelnuovo e M. Ghelardi, Einaudi, Torino 2010, p. 37, pp. 42-43.

²⁵ Spunti interessanti sulla figura di Giano sono presenti in J. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. it. L. de Bosis, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

sta divinità, dato che la cita nei *Saggi*²⁶. L'iconografia bicefala e policefala, ben lungi dall'appartenere solo a culti pagani, è rintracciabile anche in certo cristianesimo medievale. Ancora oggi è possibile ritrovare rappresentazioni della Trinità nella veste di un corpo con tre teste o come tre facce fuse in un unico cranio (raffigurazioni che successivamente il Concilio Tridentino ha dichiarato eretiche, decretandone la progressiva scomparsa)²⁷. Un'altra figura umana doppia, *l'anima mercurii* o *re-bis*, è presente nel periodo rinascimentale ed è riproposta anche in anni successivi la morte di Montaigne. Tale figura sintetizza in sé sia i due principi sessuali, maschile e femminile, sia i quattro elementi, aria, acqua terra e fuoco, ed è simbolo di tutto il creato. In molte raffigurazioni, soprattutto di impronta alchemica, il *re-bis* è delineato come un umano con due teste, a volte con una di uomo e una di donna. È in questo periodo storico che l'androgino in qualità di icona assume in modo marcato il significato di cuore dell'universo, in armonia con l'idea rinascimentale che l'uomo sia centro del mondo²⁸.

2. Profezia e prudenza

Accanto alla figura doppia, un altro elemento presente nel capitolo trenta e che Montaigne recupera dal

²⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 272.

²⁷ P. Saintyves, *Dal Santo agli Dei, San Cristoforo successore di Anubi, di Hermes e di Ercole*, Eleusi, Perugia 2012, pp. 122-123.

²⁸ Cfr. A. Roob, *Alchimia e mistica*, trad. it. P. Bertante, Taschen, Milano 2011, pp. 366-376.

passato è l'elemento profetico. Il filosofo, subito dopo aver descritto il fanciullo, scrive:

Questo doppio corpo e queste membra diverse [...] potrebbero ben fornire al re un pronostico favorevole, di mantenere cioè sotto l'unione delle sue leggi le parti e le membra diverse del nostro Stato. Ma per paura che i fatti lo smentiscano, è meglio lasciarli andare avanti, poiché non si può pronosticare che a cose fatte²⁹.

Il collegamento tra la descrizione di un fanciullo fuori dal comune e l'elemento profetico non desta stupore se si tiene conto di una lunga e antica tradizione letteraria in cui proprio avvenimenti di questo tipo erano interpretati come segni epifanici del futuro; il *monstrum* è per definizione «colui che mostra qualcosa, che ne è il segno»³⁰. Ciò che incuriosisce è però il motivo per il quale Montaigne possa aver deciso di accennarne. Il filosofo, come già ricordato, apparentemente ha intenzione di scrivere queste pagine solo per parenti e amici. E in ogni caso, egli stesso afferma che è preferibile non tener conto dei pronostici.

Che cosa il filosofo pensi riguardo alle profezie lo rivela egli stesso nell'undicesimo capitolo del primo libro degli *Essais* intitolato *Dei pronostici*. Anche qui è possibile scorgere una forte affinità con Spinoza³¹, benché Montaigne esprima la critica in modo diver-

²⁹ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 662.

³⁰ Cfr. N. Panichi, *La crisi del concetto di humaine nature*, video cit., minuto 49:00.

³¹ Cfr. B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, cit., cap. II *I Profeti*.

so. «Io preferirei di gran lunga regolare i miei affari sulla sorte dei dadi che su quella dei sogni»³², scrive in queste pagine. Ma è per questo motivo che possiamo affermare che questa sezione del capitolo trenta evidentemente non è inserita a caso e richiede uguale attenzione per essere compresa.

Parlare al governante riguardo la gestione dello Stato fornendo consigli non può non richiamare alla mente i testi di Machiavelli³³. Forse proprio il confronto tra Montaigne e il pensatore italiano può aiutare a chiarire il passo degli *Essais* in esame. Per fare ciò è necessario aprire una parentesi su un argomento che è molto presente in Machiavelli: la prudenza. La prudenza è un tema ampiamente trattato da Machiavelli non solo nel *Principe* ma soprattutto nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*³⁴, testo il cui scopo era proprio descrivere le “pratiche prudenziali” di cui un buon governatore italiano si sarebbe dovuto servire. L’argomentazione non ha un’impostazione categorica e per questo non è sempre facile a una prima lettura cogliere che cosa Machiavelli intenda per “prudenza” e per “pratiche prudenziali”; tuttavia è possibile estrapolare dal testo le seguenti definizioni di prudenza: controllo della vita altrui tramite la gestione del tempo³⁵, applicazione delle punizioni necessarie nei confronti di chi minaccia l’or-

³² M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 38.

³³ Anche Panichi ha riconosciuto il debito che lo scrittore francese aveva, tra gli altri, anche di Machiavelli. Cfr. N. Panichi, *La crisi del concetto di humaine nature*, video cit., minuto 2:13:30.

³⁴ La parola “prudenza” ricorre in questo testo almeno ventotto volte.

³⁵ N. Machiavelli, *Discorso sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Bur, Milano 2008, p. 478.

dine civile³⁶, capacità di prevedere i risultati delle azioni altrui e di correggerle attraverso l'educazione³⁷, il non mostrarsi pubblicamente arroganti e conseguentemente la capacità di simulare³⁸ e l'uso della segretezza³⁹. Machiavelli è senza dubbio un innovatore in quanto una lunga tradizione poneva la prudenza sullo stesso piano delle altre virtù (come la giustizia, la temperanza, la forza). Invece egli dichiara che per poter essere ben applicata deve essere estrapolata dalla sfera etico-morale, in cui solitamente sono ubicate tutte le virtù, perché sia utilizzata come mero *instrumentum regni*. A causa di queste argomentazioni si è a lungo dibattuto e si dibatte ancora sul considerare o meno Machiavelli un teorico della ragion di Stato. La ragion di Stato può essere definita (dovendo darne in questa sede una definizione sintetica) un metodo di governo che pone al primo posto la conservazione della gestione del potere di un governo tramite le tecniche prudenziali. Nonostante Machiavelli sia un teorico fondamentale della prudenza nella sfera politica, non conferisce alla conservazione del governo la stessa importanza descritta dai teorici della ragion di Stato. D'altra parte, una tematica del genere avrebbe effettivamente remato contro i progetti politici da lui auspicati per la penisola italica. Per porre fine ai sanguinosi conflitti che imperversavano durante la sua epoca, Machiavelli riteneva necessario che uno o più regni inglobassero il mosaico di potenze politiche in cui la penisola era lacerata. In un'argomentazione di questo tipo ovviamente non può esserci spazio per

³⁶ Ivi, p. 481.

³⁷ Ivi, p. 572.

³⁸ Ivi, p. 528.

³⁹ Ivi, p. 480.

l'idea di "conservare" lo Stato, perché non c'era alcuno Stato da dover conservare, al contrario argomentare circa la protezione delle "mini-potenze" italiane avrebbe significato impedire il progetto di unificazione parziale o totale della penisola. Per questo motivo Machiavelli non può essere considerato un teorico della ragion di Stato ma un apripista⁴⁰.

Ripercorrendo quelle che sono le definizioni che Machiavelli attribuiva alla prudenza è evidente che esse sembrano essere quanto di più lontano vi possa essere dal pensiero montaignano. Il controllo, le punizioni, la simulazione, il segreto: sono tutti elementi apparentemente inconciliabili con il processo di liberazione dalle schiavitù dell'uomo moderno che il filosofo francese auspica a più riprese nei suoi testi. Liberazione che, come delineata negli *Essais*, non può essere esclusivamente interiore e personale, e ciò si evince ad esempio dalla descrizione della politica fondata sull'amicizia. Al contrario, tale liberazione non può che riferirsi a una comunità sociale⁴¹. Se questo è vero bisogna però tener conto di un altro elemento presente

⁴⁰ Per approfondire ulteriormente il rapporto tra pensiero machiavelliano e ragion di Stato si consigliano in ogni caso le seguenti letture: G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan, Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, per la posizione che non interpreta Machiavelli come un teorico della ragion di Stato; M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di stato, la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Ombre corte, Roma 1994, per una posizione più conciliante.

⁴¹ Per approfondire l'argomento si consiglia la lettura di R. Carbone, *L'amicizia in Montaigne: autonomia, mescolamento, confraternita*, «Consecutio Rerum – rivista critica della post-modernità», al seguente indirizzo on-line: <http://www.consecutio.org/2017/10/lamicizia-in-montaigne-autonomia-mescolamento-confraternita/>.

nel pensiero machiavelliano su cui ugualmente si è discusso e si continua a discutere: *il Principe*, pur essendo indirizzato a un governatore, è stato interpretato come un'accusa celata nei confronti dei tiranni e un disvelamento delle loro tattiche. A oggi risulta difficile giungere a una considerazione finale riguardo questa disputa proprio perché il testo può essere interpretato in ambo i modi. Ma ciò che deve interessarci è se questo non sia un espediente narrativo che Montaigne usa a sua volta: dire dicendo qualcos'altro, affermare nascondendo. Questo è ciò che Panichi definisce il carattere "silenico" dello stile montaignano e che tanto ha a che fare col concetto di prudenza, declinata non alla maniera machiavelliana come pratica di governo ma come strumento comunicativo e dunque politico. Come scrive Borrelli riguardo a Machiavelli, questa caratteristica deriva dallo studio del pensatore italiano dei testi di Plutarco.

Con Plutarco resta confermato quel carattere etopoeico della filosofia: vale a dire la capacità da parte dei soggetti, in questo caso gli uomini politici, di trasformare e di plasmare se stessi, in quanto esercizio principale del governo di sé che risulta preliminare e propedeutico a governare gli altri⁴².

Dalla lettura degli *Essais* è evidente come Plutarco sia un autore molto caro anche a Montaigne, per questo è plausibile pensare che anche il filosofo francese possa aver ereditato, declinandolo nel suo linguaggio, questo aspetto etopoeico. Si possono aprire così due inter-

⁴² G. Borrelli, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana*, cit., p. 25.

pretazioni differenti del testo montaignano relative all'aspetto profetico del fanciullo mostruoso: la prima è che Montaigne suggerisca al lettore attraverso delle metafore il suo punto di vista su qualcosa di relativo ad avvenimenti a lui contemporanei; la seconda è che il pensiero espresso si riferisca invece a un concetto di carattere universale. La prima strada giustificerebbe l'idea che il filosofo stia alludendo a una situazione, quale ad esempio la lotta tra cattolici e ugonotti che imperversava nella Francia del suo periodo. Scegliere questa prima interpretazione però significherebbe circoscrivere questo passaggio degli *Essais* a una fase storica, e dunque transitoria, della storia francese. La seconda strada invece amalgama questo passaggio al fine di tutta l'opera, cioè la liberazione dell'uomo dalle sue catene.

3. *Conclusione: liberarsi dalle catene*

Dare una risposta definitiva sulla corretta interpretazione dell'elemento profetico accennato da Montaigne è probabilmente impossibile, tanto più che entrambe le risposte potrebbero essere esatte: il filosofo francese avrebbe potuto scorgere negli avvenimenti del suo periodo un momento importante per la realizzazione della società da lui auspicata, in tal caso le due prospettive sarebbero concatenate. Forse però più che soffermarsi sull'aspetto storico di tale elemento, ammesso che vi sia, può essere interessante riflettere sul carattere universalizzante di questo messaggio. Per fare ciò è necessario ritornare sulla chiave di lettura iconologica già utilizzata per analizzare il *monstrum* con l'aggiunta del secondo elemento scandagliato: la

profezia. Scrive Agamben in uno dei suoi testi: «Nella cultura dell'età moderna, filosofia e critica hanno ereditato l'opera profetica della salvezza»⁴³. Con queste parole il filosofo evidenzia la trasformazione dell'intellettuale dall'epoca antica a quella moderna, rivelando però l'elemento di continuità, cioè la sua missione. È in questa chiave di lettura che si può affermare che il filosofo è profeta. Quella di Montaigne è a tutti gli effetti una profezia che ha per oggetto il fanciullo mostroso, ma bisogna capire a chi è destinata la profezia. «Potrebbero ben fornire ad un re» scrive Montaigne, che sembra suggerire qui il suo destinatario. Ma chi è questo re? Se ogni uomo deve liberarsi dalle proprie catene non può esserci un re, intendendo con quest'ultimo un estraneo che comanda il proprio spirito. Questo però significa che ognuno è sovrano di se stesso. Ecco quindi che il fanciullo dal doppio corpo e il lettore sono l'uno lo specchio dell'altro proprio come, citando Agamben, il mostro è specchio del re. Ogni uomo, nel momento stesso in cui scopre e comprende che il mostro non è tale, diviene re, o meglio *re-bis*, corpo doppio e sublimato, libero dalle “catene della mente” e consapevole di essere una natura fluida in un mondo fluido. Montaigne rivela così il fine etico-politico della sua filosofia: egli desidera liberarsi e liberare l'essere umano dalla prigione in cui si è ingabbiato, ma è cosciente che per ottenere il suo scopo deve fare uso degli stessi strumenti utilizzati dagli “avversari” del suo pensiero. Se non facesse uso di un'immagine e non tentasse di categorizzarla in uno schema non potrebbe illustrare il fallimento di questa operazione, e solo attraverso questo percorso può esprimere la sua

⁴³ G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2010, pp. 12-13.

idea. Il filosofo rivela così una vasta conoscenza e partecipazione al dibattito politico ed etico del suo tempo. È in questa luce che la narrazione di Montaigne opera una forte azione decostruttiva nei confronti di tutta l'iconologia che lo ha preceduto, quella cristiana della Trinità (che rappresenta per il cristianesimo l'eccezione somma, in quanto la nascita di Cristo è un *unicum*) e quella di stampo alchemico (emblema del potere sugli *arcana* della natura da parte dell'uomo che ne è sovrano). Montaigne sembra qui voler liberare, come del resto fa in tutta la sua opera, di quei significati nascosti che hanno come obiettivo la sottomissione a scapito dell'armonia, la prepotenza sull'altro piuttosto che l'amore per l'altro. Ma il filosofo francese non si limita a questo: se così fosse infatti il corpo doppio sarebbe soltanto un elemento iconologico da decostruire. Al contrario, egli carica questo simbolo di un nuovo significato, che richiama allo stesso tempo anche un'immagine più antica: infatti è possibile trovare un'altra storia in cui sono presenti dei corpi simili a quelli descritti da Montaigne nel *Simposio*, in particolare nel racconto di Aristofane. Nel dialogo platonico Aristofane narra ai commensali di come in origine gli esseri umani avessero un corpo doppio che Zeus avrebbe dimezzato separando in due enti autonomi. Il sentimento della mancanza della metà da cui essi sono stati separati è così forte che da allora tutti gli uomini avvertono il desiderio di ricongiungersi ad un'altra metà. Questa immagine, pur presentando l'umanità come una condizione precaria e dinamica così come è generalmente descritta dai dispositivi biopolitici, pone l'accento su un sentimento d'amore e non accenna in alcun modo alla superiorità o inferiorità di alcuni sugli altri. In questa luce si può affermare che anche

il pensatore francese riutilizza l'iconologia del "corpo doppio" per plasmare nuove soggettivazioni, non per incatenare a un potere sovrano ma per promuovere un nuovo modello di umanità che sia concatenato da un sentimento diffuso di amore, comprensione e rispetto nei confronti dell'altro. Perciò il messaggio di Montaigne può essere interpretato come la promozione di un mutamento antropologico che sia volto verso l'ecoità, l'armonia con la propria natura⁴⁴ e con il mondo circostante, ponendo come antiquato, privo di utilità in quanto causa di sofferenza, il modello fondato sull'e-gocentricità. Tale prospettiva può mostrare forse un Montaigne pioniere non soltanto del pensiero moderno ma anche e soprattutto del mutamento antropologico che ancora oggi sarebbe auspicabile.

⁴⁴ Natura che, in quanto fluida, non dovrebbe essere correttamente definita "natura", non dovrebbe avere affatto una definizione, se non sotto una chiave di lettura di tipo gnoseologico. «Io voglio riprodurre il corso dei miei umori, e che si veda ogni parte nel suo nascere». M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 705.

L'IO È MOLTEPLICE.
MONTAIGNE NARRA LA *CONDITION HUMAINE*

Giulia Abbadessa

1. *Introduzione alla condition humaine in Montaigne*

Questo intervento intende analizzare nel lessico e nell'opera montaignana il concetto di *condition humaine*, studiato *in primis* da Erich Auerbach, perché indicato da Montaigne come soggetto degli *Essais* (III, 2, *Du repentir*):

Je propose une vie basse et sans lustre: c'est tout un.
On attache aussi bien toute la philosophie morale
à une vie populaire et privée que à une vie de plus
riche estoffe: chaque homme porte la forme entière
de l'humaine condition¹.

¹ «Io propongo una vita umile e senza splendore: è lo stesso. Tutta la filosofia morale si applica altrettanto bene a una vita comune e privata che a una vita di più ricca sostanza. Ogni uomo porta la forma intera dell'umana condizione» M. de Montaigne, *Saggi*, trad. it. F. Garavini, note di A. Tournon, testo francese a

Il critico tedesco, costretto nel 1936 a fuggire dalla Germania nazista in quanto ebreo e rifugiatosi a Istanbul, com'è noto, scrisse una serie di saggi, che raccolse in due volumi, editi nel 1946 con il titolo *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, tra i quali si annovera *L'humaine condition*, dedicato agli *Essais*². Con la redazione di *Mimesis*, Auerbach si proponeva di rintracciare nella letteratura occidentale una linea di realismo, che anticipasse quello "storico" di Stendhal e Balzac. Questi ultimi, infatti, facendone «oggetto di rappresentazione seria, problematica, o addirittura tragica», avevano dato rango letterario a «persone comuni della vita quotidiana»; infrangendo la regola classica della separazione degli stili, «secondo la quale la realtà quotidiana e pratica doveva avere il suo posto nella letteratura soltanto entro la cornice d'uno stile umile o medio»³.

La teoria classica dei *tria genera dicendi* (l'umile, il medio e il sublime), trasmessa ad esempio dalla *Re-*

fronte a cura di A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, pp. 1486-87. Da ora in avanti tutte le traduzioni degli *Essais* sono tratte da questa edizione; invece, per le citazioni dal francese, si ricorre all'edizione critica elettronica a cura di P. Desan, disponibile al link: <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>. Questa preziosa edizione è di riferimento anche nel recente saggio di Carlo Ginzburg *Il segreto di Montaigne* in Id., *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021, pp. 163-184, in cui lo studioso propone alcune modifiche alla traduzione di Fausta Garavini. Se è auspicabile dare agli *Essais* una nuova veste italiana, come si vedrà, in questa sede ci soffermiamo su un solo aspetto problematico della traduzione di Garavini.

² Cfr. E. Auerbach, *La condition humaine* in Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. II, trad. it. A. Ragnoli e H. Hinterhäuser, Einaudi, Torino 2000, pp. 28-62.

³ Id., *Conclusioni*, in *Mimesis*, cit., pp. 339-343, p. 339.

torica ad Herennium, fu messa in discussione già dalla cultura cristiana con quella che Auerbach definisce «integrazione figurale», indicando il procedimento per cui ogni elemento ed evento della vita quotidiana prefigura quella ultraterrena, pertanto è accolto in una narrazione fondata sulla *mescolanza degli stili*, di cui sono esempio sia i libri della Bibbia sia gli scritti di alcune personalità religiose come Sant'Agostino. Nel saggio dedicato a Montaigne, Auerbach però osserva che gli *Essais* rappresentano un modello di scrittura nuovo rispetto alla tradizione tardo-antica e medievale cristiana, perché narrano la vita quotidiana di un uomo, descrivendola in ogni suo più basso dettaglio, senza che essa sia riscattata da un'interpretazione figurale cristiana: soggetto delle ricerche filosofiche di Montaigne è la *condition humaine*, nuda e cruda, considerata nella sua miseria, ovvero nella sua profondità materiale⁴.

Queste considerazioni di Auerbach sembrano seguire le dichiarazioni che lo stesso Montaigne affida alla conclusione dell'*Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), in cui egli commenta in tono polemico un pensiero di Seneca, secondo cui l'essere umano è «vile chose s'il ne s'esleve au dessus de l'humanité!»:

Voilà un bon mot et un utile desir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le

⁴ La locuzione è entrata a far parte del lessico dell'antropologica filosofica, con riferimento alla *Verkörperung*, con Helmuth Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana* in *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Hrsg. O. Dux, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003, pp. 136-217. M.A. Magrini, *Conditio humana*, in G. Mann, A. Heuß (a cura di), *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, vol. 1, Mondadori, Milano 1967, pp. 27-93.

poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperer enjamber plus que de l'estandue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'esleva si Dieu lui preste extraordinairement la main; il s'esleva, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soubsever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoique, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose⁵.

Alludendo alla dimensione corporale nonché mortale dell'essere umano, l'*humaine condition* può infatti evocare una prospettiva religiosa, quale quella delineata da Pascal laddove, nelle *Pensées*, egli descrive la *condition de l'homme* rappresentando l'angoscia dei mortali in opposizione all'immortalità di Dio. La riflessione pascaliana sulla *condition humaine* eredita quella sviluppata in ambito cristiano e patristico, soprattutto da Agostino, al quale si richiamarono anche Petrarca e gli autori del Rinascimento; benché nell'Umanesimo

⁵ M. de Montaigne, *Essais*, cit., II, 12 (*Apologia di Raimon Sebond*): «“Cosa vile [...] l'uomo se non s'innalza al di sopra dell'umanità!” Ecco una bella frase, e un utile desiderio, ma ugualmente assurdo. Poiché fare il pugno più grande della mano, la bracciata più lunga del braccio, e sperar di fare il passo più lungo della gamba, è impossibile e contro natura. Come è impossibile che l'uomo s'innalzi al di sopra dell'umanità: poiché non può vedere che con i suoi occhi, né affermare che con le sue capacità. Egli s'innalzerà se Dio gli porgerà eccezionalmente la mano; si innalzerà, abbandonando i suoi propri mezzi e rinunciandovi, e lasciandosi alzare e sollevare da mezzi puramente celesti. Sta alla nostra fede cristiana, non alla sua virtù stoica, aspirare a questa divina e miracolosa metamorfosi».

la *conditio humana* fosse nobilitata dalla ragione, a cui spettava il compito di riscoprire la *dignitas hominis*⁶. Anzi, Hans Peter Balmer sottolinea che la valenza religiosa della *conditio humana* è attestata non solo in epoca cristiana ma già nella tradizione latina e classica, ovvero, prima che nell'opera di Seneca, evocato dal passo degli *Essais* summenzionato, nelle *Tusculanae Disputationes* di Cicerone⁷. Del resto, nell'*Apologie*, Montaigne avverte sulla scorta del *De natura deorum* che i pregiudizi della mente umana non esitano ad attribuire erroneamente a Dio un'«humaine figure» (II, 12). Seppur con qualche eccezione, come quella rappresentata dalla stessa *Apologie*, come si è anticipato, Montaigne tuttavia si distacca dalla tradizione che lo precede, in quanto non indugia nel rappresentare il rapporto tra umano e divino negli *Essais*⁸ per diverse ragioni, alcune delle quali sono state individuate da Carlo Ginzburg in un recente saggio, a cui rimandiamo per ogni approfondimento, limitandoci a segnalare che lo studioso mette in luce una possibile matrice criptogiudaica della scrittura montaignaina⁹.

⁶ Cfr. H.P. Balmer, *Conditio humana-Conditio humana*, in G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1994, pp. 337-348, in cui si studia l'origine e la diffusione della locuzione *conditio humana*.

⁷ *Tusc.* III, 60 «necessitas ferendae condicionis humanae quasi cum deo pugnare prohibet admonetque esse hominem»; cfr. H.P. Balmer, *Conditio humana-Conditio humana*, cit., pp. 337-348. Balmer precisa che il mondo cristiano e latino eredita la precedente riflessione sul «τὸ ἀνθρώπινον» sviluppata in epoca greca.

⁸ Come noto, Pascal infatti costruisce la propria opera anche come una risposta agli *Essais* di Montaigne, cfr. M. de Montaigne, *Essais*, cit., II, 12.

⁹ Cfr. C. Ginzburg, *Il segreto di Montaigne*, cit., pp. 165-166.

La modernità della rappresentazione dell'*humaine condition* negli *Essais* è stata evidenziata in una prospettiva non solo stilistico-estetica da Auerbach, ma anche teorico-filosofica da Tullio Gregory¹⁰. Questi ha osservato in modo acuto che la filosofia morale montaignana rinuncia senza rimpianti al mondo antico di certezze e di valori, rappresentando l'uomo come un essere radicalmente ambiguo, segnato dalla contraddizione e dall'instabilità¹¹. L'autore degli *Essais* infatti definisce la metafisica classica, la scienza dell'essere in quanto essere impraticabile per l'uomo, perché «voler conoscere l'essere è come tentare di raccogliere l'acqua con le mani»¹²:

la sola metafisica possibile [...] è quella che pratico io prendendo a oggetto me stesso, secondo

¹⁰ T. Gregory, *Michel de Montaigne o della modernità*, Edizioni della Normale, Pisa 2016.

¹¹ Id., *L'ambigua dignità dell'uomo moderno*, «Quaderni di storia», 86 (2017), pp. 5-19.

¹² Ivi, p. 15, cfr. M. de Montaigne, *Essais*, cit., II, 12 (*Apologie de Raimon Sebond*): «Et si, de fortune, vous fichez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanent». Trad.: «E se, per caso, fissate il vostro pensiero per voler afferrare il suo essere, sarà né più né meno che se voleste afferrare l'acqua: poiché quanto più esso serrerà e stringerà ciò che per sua natura cola via dappertutto, tanto più perderà ciò che voleva tenere e stringere in pugno. Così, essendo tutte le cose soggette a passare da un cambiamento all'altro, la ragione, cercandovi una reale consistenza, si trova delusa, non potendo afferrar nulla di consistente e permanente».

l'insegnamento di Socrate che riconduceva ogni suo discorso alla concreta vita umana passata e presente, in un dialogo sempre aperto, mai conclusivo o dogmatico¹³.

L'interpretazione degli *Essais* proposta da Gregory, secondo cui Montaigne non studia l'uomo come un essere fisso e immobile, perché vivere è un «movimento materiale e corporeo, azione per essenza imperfetta e sregolata»¹⁴, rievoca il saggio, edito nel 1982 in Francia, *Montaigne en mouvement* di Jean Starobinski¹⁵, che negli stessi anni ottanta frequentò i colloqui internazionali sulla terminologia di cultura, indetti dallo stesso Gregory fin dal 1974 con cadenza triennale presso la facoltà di Filosofia della Sapienza Università di Roma¹⁶. A sua volta, analizzando gli *Essais*, Starobinski seguiva la lettura montaignana di Auerbach, che abbiamo già evocato, nonché quella di un francesista come Pierre Villey¹⁷, il quale, come osserva Sandro

¹³ T. Gregory, *L'ambigua dignità dell'uomo moderno*, cit., p. 15.

¹⁴ Ivi, p. 19. Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, cit., III, 13

¹⁵ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1993 [1982]. Starobinski intraprese lo studio di Montaigne su consiglio di Merleau-Ponty, che gli affidò il capitolo su Montaigne per un'opera da lui curata (*Les Philosophes célèbres*, Mazenod, Paris 1956, pp. 188-193). L'influenza della fenomenologia di Merleau-Ponty sullo studio di Starobinski è evidenziata da S. Mancini, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Franco-Angeli, Milano 1996, pp. 20 sgg.

¹⁶ P. Totaro, *Tullio Gregory e l'ILIESI*, «ILIESI digitale. Temi e strumenti», 3 (2019), <http://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/Temi-03-Totaro.pdf>.

¹⁷ P. Villey, *Les Sources et l'évolution des "Essais" de Montaigne*, Hachette, Paris 1933, 2 vol. Si veda la bibliografia citata

Mancini, evidenziò che la «condizione dell'uomo nella sua universalità» diventa il tema principe degli *Essais* soprattutto a partire dall'ultima stesura, realizzata da Montaigne nel 1855¹⁸.

Sulla scia di questa lunga tradizione critica, si ribadisce che la locuzione montaignana *condition humaine*, al posto di quella più diffusa e canonica di *nature humaine*, rappresenta negli *Essais* un'innovazione sul piano concettuale analoga a quella realizzata da Montaigne sul piano stilistico ed evidenziata *in primis* da Auerbach. Per meglio comprendere il significato dell'espressione in questione, si può considerare l'approfondita conoscenza della lingua latina da parte di Montaigne. Come noto, fin da piccolo, il giovane apprese il latino come una lingua "madre", perché fu educato dal precettore a impiegarla anche in casa al posto del francese, che egli iniziò a usare correntemente solo più tardi, a scuola, vale a dire, quasi come una seconda lingua¹⁹. Da grande conoscitore del latino, Montaigne era quindi molto esperto di etimologia e altrettanto attento al significato antico del lessico francese moderno. Negli *Essais*, infatti, egli non solo commenta lungamente citazioni tratte dagli autori classici, come nel capitolo II del I volume, *De la tristesse*, o nel XX, *Que philosopher, c'est apprendre*

da J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., pp. 580-586.

¹⁸ S. Mancini, *Oh, un amico!*, cit., pp. 38-39. Un altro prezioso contributo sulla questione dell'uomo in Montaigne è dato dal volume di M.-L. Demonet (éd.), *Montaigne et la question de l'homme*, Puf, Paris 1999, in cui spicca quello di A. Tournon, *L'humaine condition, Que sais-je? Que suis-je?*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 15-31, poi riedito in A. Tournon, *Rire pour comprendre. Études sur Montaigne, Rabelais, Scève, La Fontaine...*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 55-66.

¹⁹ Cfr. N. Panichi, *Montaigne*, Carocci, Roma 2010.

a mourir e nel XXI, *De la force de l'imagination*; ma, inoltre, ricorre spesso a giochi linguistici ed etimologici applicandoli direttamente al lessico francese moderno e alla pratica dell'enumerazione / accumulo / *annominatio*, che è molto frequente nei suoi scritti²⁰.

2. Un'etimologia militante: narrare la condizione umana

Il francese *condition*, cui corrisponde l'italiano *condizione*, deriva dal latino tardo *conditio*, che nel latino classico corrisponde a *condicio*, ed è formato dall'unione della particella di compagnia *cum* e dalla radice *dhē, da cui hanno origine i verbi *dicēre*, “dire”, e *facēre* “fare”: il lemma quindi deriva da *condīco*, il presente del verbo d'azione *condicēre*, “accordarsi”, composto dal prefisso *cum*+*dicēre*, ma anche da *condītus*, il participio passato di *condēre*, “mettere insieme”, “fabbricare”, composto da *cum* e *facēre*²¹. Negli *Essais*, la definizione dell'uomo come portatore della *condition humaine* appare strettamente legata alla duplice valenza semantica del lemma *condition*, perché, anzitutto, allude a una temporalità *in fieri*. Come noto, infatti, l'*incipit* del secondo capitolo del terzo libro (*Du Repentir*) sottolinea che l'uomo è un «oggetto incerto e vacillante»:

²⁰ Si veda al riguardo l'*Introduzione* di F. Garavini alla già citata edizione dei *Saggi* di M. de Montaigne.

²¹ G. Devoto, *Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1968, p. 94. cfr. H.P. Balmer, *Condicio humana-Conditio humana*, cit., p. 11, in cui però non si registra l'etimologia completa del lemma, evidenziata da Devoto.

Les autres forment l'homme, je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayment bien autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire perrenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accomoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues et, quand il y eschet, contraires: soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois: elle est tousjours en apprentissage et en espreuve²².

²² M. de Montaigne, *Essais*, cit., III, 2 (*Del pentirsi*): «Gli altri formano l'uomo. Io lo descrivo, e ne rappresento un esemplare assai mal fortunato, e tale che se dovessi modellarlo di nuovo lo farei in verità molto diverso da quello che è. Ma ormai è fatto. Ora, i tratti della mia pittura sono sempre fedeli, benché cambino

La traduzione più esatta del lemma «*récit*», che compare nel passo degli *Essais* sopracitato (III, 2, *Du Repentir*), indica il «racconto», «la narrazione», la «recitazione», il «discorso ad alta voce» (dal latino *recitare*, che apparteneva al lessico giuridico ma indicava anche “leggere a voce alta”), e non una descrizione, come proponeva Fausta Garavini²³. Implicando un’azione che dura nel tempo, lenta come la pittura²⁴, la

e varino. Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce del Caucaso, le piramidi d’Egitto, e per l’oscillazione generale e per la loro propria. La stessa costanza non è altro che un’oscillazione più debole. Io non posso fissare il mio oggetto. Esso procede incerto e vacillante, per una natural ebbrezza. Lo prendo in questo punto, com’è, nell’istante in cui m’interessa a lui. Non descrivo l’essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da un’età all’altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti il mio racconto al momento. Potrei cambiare fra poco, non solo di condizione, ma anche d’intenti. È una registrazione di diversi e mutevoli eventi e di idee incerte. E talvolta contrarie: sia che io stesso sia diverso, sia che colga gli oggetti secondo altri aspetti e considerazioni. Tant’è che forse mi contraddico, ma la verità, come diceva Demade, non la contraddico mai. Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei. Essa è sempre in tirocinio e in prova [Come si legge nella *Vita di Demostene* di Plutarco, Demade diceva che si era spesso contraddetto, ma mai contro il bene dello Stato].

²³ Garavini però rimane a oggi un riferimento centrale per la conoscenza di Montaigne in Italia, così come lo fu in Francia negli anni ottanta, tanto che il suo saggio *Itinerari a Montaigne*, Sansoni, Firenze 1983 è citato da J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 588. La traduzione di Garavini era probabilmente volta a differenziare l’espressione «*Je le récite*» da «*je n’enseigne point, je raconte*», che compare poco dopo, cfr. A. Tournon, *L’humaine condition*, cit., p. 58.

²⁴ J. Starobinski, *L’art du peintre* in Id., *Montaigne en mouvement*, cit., pp. 64-78.

definizione degli *Essais* come di un *récit* al contempo anticipa il concetto di “identità narrativa” formulato da Paul Ricœur²⁵. Montaigne dà ai saggi una forma narrativa per rappresentare la condizione umana come una realtà *in fieri* e *in divenire*, perché caratterizzata dall’instabilità, l’impermanenza, la contraddizione, come sottolineavano Starobinski e Gregory²⁶, nonché André Tournon:

«Réciter l’homme», c’est d’abord lui refuser la nécessité des êtres de raison, le saisir comme contingent, muable, et par conséquent renoncer à lui assigner une forme définitive, ou du moins se défier de toute tentative semblable; c’est, selon la formula de Merleau-Ponty, «décrire l’homme comme problème» [...]»²⁷.

In altre parole, riprendendo il significato dei verbi “fare” e “dire”, presenti nella sua etimologia, evidentemente, Montaigne usa l’espressione *condition humaine* per presentare la sua umanità non come qualcosa di dato, ma come qualcosa da ricercare, fabbricare, costruire, recitare. Il valore metapoetico o metatestuale dell’espressione *condition humaine* è testimoniato dal fatto che il passo citato in cui essa compare (III, 2) riprende anche il titolo degli *Essais*. In particolare,

²⁵ P. Ricœur, *L’identité narrative*, «Revue des sciences humaines», 95 (1991), 221, pp. 35-47. Una consonanza tra i due filosofi è rilevata anche da S. Mancini, *Oh, un amico!*, cit., pp. 230-231, nota 190.

²⁶ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., T. Gregory, *L’ambigua dignità dell’uomo moderno*, cit., pp. 5-19.

²⁷ A. Tournon, *L’humaine condition*, cit., p. 58. Si noti che la traduzione di Garavini avrebbe potuto riprendere questa osservazione.

come osserva Starobinski, il lemma *essai*, conosciuto in Francia dal XII secolo, deriva dal latino tardo *exagium*, che indica la “bilancia” (un’immagine particolarmente cara a Montaigne), ovvero il “peso”, e quindi il “soppesare”²⁸. Montaigne si presenta allora non come “filosofo”, ma come un “saggiatore” o come un narratore e attore, che racconta e recita le proprie ricerche, *se* di metodo si può parlare. Infatti, sarebbe meglio parlare di antimetodo o di antidoto contro i metodi, se si accoglie la proposta di Adorno in *Il saggio come forma*, secondo cui l’*essai* «abolisce il concetto tradizionale di metodo» ed è «una sfida in dolcezza all’ideale della *clara et distincta perceptio* e della certezza esente dal dubbio. Nell’insieme, bisognerebbe interpretarlo come un’obiezione al [...] *Discorso sul metodo* di Descartes»²⁹. Adorno anzi osserva che rimproverare al genere del saggio, come si fa correntemente, di essere frammentario e contingente, significa postulare che la totalità sia data, così come l’identità del soggetto e dell’oggetto: contro il metodo di Descartes, che esprime l’identità tra soggetto e oggetto nel *cogito*, Montaigne si prende in carico di esprimere un’eterogeneità tra pensiero ed essere³⁰, dando vita,

²⁸ Cfr. J. Starobinski, *Peut-on définir l’essai?*, in J. Bonnet (éd.), *Jean Starobinski*, Centre Georges Pompidou, «Cahiers pour un temps», Paris 1985, pp. 185-196; Cfr. Id., *Les enjeux de l’essai*, «Revue de Belles-Lettres», 106 (1983), 2/3, pp. 93-105; A. Grosrichard, J. Miller, *Entretien avec Jean Starobinski, l’essai et son éthique*, «La Cause du Désir», 2, (2019), 102, pp. 21-32.

²⁹ T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961* (1958), trad. it. A. Frioli e E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979.

³⁰ *Ibidem*.

prima di Ricœur, al concetto paradossale di «identità narrativa»³¹.

Come noto, è soprattutto nel primo capitolo del secondo libro, *De l'Inconstance de nos Actions*, che Montaigne afferma esplicitamente che la condizione umana ha un carattere multiforme:

Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse que chaque piece, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui. *Magnam rem puta unum hominem agere*³².

3. *Un'etimologia militante: condividere la condizione umana*

In forza del suo significato letterale di “recitazione ad alta voce”, d'altra parte, il *récit* presuppone un pubblico, e pertanto allude a una forma dialogica, che caratterizzerebbe tutto il discorso filosofico sviluppato da Montaigne negli *Essais*.

³¹ Montaigne anticipa anche altri aspetti del pensiero di Ricœur, cfr. A. Compagnon, *L'Été avec Montaigne*, Éditions des Équateurs, Paris 2013, in cui si rapportano gli *Essais* a P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990.

³² M. de Montaigne, *Essais*, cit., II, 1: «Noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo. E c'è altrettanta differenza fra noi e noi stessi che fra noi e gli altri. *Magnam rem puta unum hominem agere* [è molto difficile, credimi, esser sempre lo stesso uomo, Seneca, Epistole, 120]». Cfr. Ivi, I, 42 «[Je] dirai qu'il ya plus de distance de tel à tel homme, qu'il n'y a de tel homme à telle bête».

La figura del lettore, evocata dall'uso del verbo *réciter*, che rinvia al contesto scenico di uno spettacolo, infatti si manifesta, in posizione incipitaria negli *Essais*, già nell'*Avvertimento al lettore* (*Au lecteur*), il quale è apostrofato direttamente da Montaigne, sebbene con un tono ambiguo, analogo a quello con cui l'autore afferma di non essere affatto interessato al proprio stile, per evitare di cadere nel rischio opposto, cioè quello di esservi troppo attento³³.

La necessità di non sottovalutare l'importanza della figura del lettore negli *Essais* è poi evidenziata dai frequenti richiami a quest'ultimo che Montaigne dissemina nel testo, nonché *in primis* dall'invito che egli rivolge nel capitolo 24 del primo libro (*Divers Evenemens de Mesme Conseil*) a un ideale destinatario dell'opera, affinché diventi un lettore attivo («un suffisant lecteur» dall'etimologia di *sufficere*, “bastare”, derivato di *facere*, “fare”, col prefisso *sub-*) e raccolga i «semi» contenuti nelle storie raccontate per ricavarne «infinis essais»³⁴ o altre perfezioni («un suffisant lecteur descouvre souvant és escrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceues et y preste des sens et des visages plus riches», I, 24)³⁵.

³³ È stata Fausta Garavini a sottolineare come lo stile dei *Saggi* di Montaigne sia frutto di grande attenzione e lavoro. Cfr. F. Garavini, *Introduzione* a M. de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Milano 2012.

³⁴ M. de Montaigne, *Essais*, cit., I, 40. «la solitude de bien faire, et cette contention de l'ame trop bandée et trop tendue à son entreprise, la met au rouet, la rompt, et l'empesche, ainsi qu'il advient à l'eau qui, par force de se presser de sa violence et abondance, ne peut trouver issue en un goulet ouvert».

³⁵ Ivi, I, 24 (*Effetti diversi d'una medesima risoluzione*): «Un lettore perspicace scopre spesso negli scritti altrui perfezioni

Se osserva che un estraneo può cogliere meglio dello scrittore il senso dei suoi scritti, nel capitolo decimo del primo libro (*Du parler prompt ou tardif*), Montaigne evidenzia altresì l'importanza della dimensione propriamente pragmatica del linguaggio, tanto che condanna lo scritto a favore del parlato: sulla scia del pensiero socratico e quello espresso da Platone nella *VII lettera* come nel *Fedro*, gli *Essais* indicano che sono le parole e non i testi a tutelare la comunicazione. Prima di soffermarci su questo tema, si osserva che Montaigne raffigura il desiderio di esprimersi in modo esaustivo con un'allegoria analoga a quella con cui descrive la disfatta del pensiero umano nel tentativo di cogliere il suo essere nell'*Apologie di Raymon Sebond*, perché egli compara chi valuta troppo attentamente cosa dire a chi tenta di vincolare la forza spontanea dell'«acqua», col solo risultato di comprimerla e fiaccarla, in modo da impedirle di trovare «l'uscita in uno sbocco» (I, 10)³⁶. Veniamo quindi al rapporto tra parola e testo scritto:

Je ne me tiens pas bien en ma possession et disposition. Le hasard y a plus de droict que moy. L'occasion, la compaignie, le branle mesme de ma voix, tire plus de mon esprit que je n'y trouve lors que je le sonde, et employe à part moy. Ainsi les paroles en valent mieux que les escripts. S'il y peut avoir chios

diverse da quelle che l'autore vi ha poste e intravviste, e presta loro significati e aspetti più ricchi».

³⁶ Ivi, I, 10 (*Del parlare spedito o lento*): «[...] la solitudine de bien faire, et cette contention de l'ame trop bandée et trop tendue à son entreprise, la met au rouet, la rompt, et l'empesche, ainsi qu'il advient à l'eau qui, par force de se presser de sa violence et abondance, ne peut trouver issue en un goulet ouvert».

où il n'y a point de pris. Ceci m'advient aussi: que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement. J'aurai eslané quelque subtilité en escrivant. (J'entends bien: mornée pour un autre, affilée pour moy. Laissons toutes ces honnestetez. Cela la se dit par chacun selon sa force); je l'ay si bien perdue que je ne sçay ce que j'ay voulu dire: et l'à l'estranger descouverte par fois avant moy³⁷.

Come osserva Ginzburg, Montaigne è evidentemente preoccupato dallo «scarto tra scrittura ed elocuzione», in quanto, per l'autore degli *Essais*, il «linguaggio è mutevole, come è mutevole l'uomo»³⁸. Raccontando la propria esperienza, anche e soprattutto interiore, Montaigne infatti sottolinea sia che la comunicazione in una dimensione orale e collettiva resta fedele alla variabilità della sua condizione, sia che, talvolta, gli sembra tale anche la sua scrittura, quando è poco controllata dal razioscinio. Infine, l'autore ipotizza persino che un lettore dei suoi scritti potrebbe riscoprire la sua *parola* («ce que j'ay voulu dire») attraverso il *testo*. Rileggere questa ci-

³⁷ *Ibidem*: «Io non sono del tutto padrone di me stesso e del mio modo d'essere. Il caso vi ha più potere di me. L'occasione, la compagnia, il tono stesso della mia voce traggono dal mio spirito più di quello che vi trovo quando lo sondo e lo uso per conto mio. Così le parole sono preferibili agli scritti, se può esservi scelta dove non c'è pregio. Mi accade anche questo: che non mi trovo dove mi cerco; e trovo me stesso più per caso che per l'indagine del mio giudizio. Posso aver buttato là qualche arguzia scrivendo. (Voglio dire: senza punta per un altro, acuta per me. Lasciamo stare tutte queste convenienze. Ognuno dice questo secondo le proprie forze). L'ho perduta al punto di non sapere che cosa ho voluto dire; e un estraneo l'ha talvolta scoperta prima di me».

³⁸ C. Ginzburg, *Il segreto di Montaigne*, cit., p. 166-167.

tazione montaignana certo consente di cogliere la natura orale dello stile del narratore Montaigne³⁹, il quale non indugia spesso su lunghi periodi, salvo che attraverso l'enumerazione, perché preferisce l'ordine paratattico, tipico del discorso e della recitazione, come dichiara lui stesso nel capitolo *De l'Institution des Enfants*:

Le parler que j'ayme, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche; un parler succulent et nerveux, court e serré, non tant delicat et peigné comme vehement et brusque [...] plustost difficile qu'ennuieux, esloigné d'affectation⁴⁰.

La natura dialogica che caratterizza gli *Essais*, evidenziata esplicitamente dallo stesso Montaigne («je parle au papier comme je parle au premier que je rencontre», III, 1, *De l'Utile et de l'Honneste*⁴¹), è stata studiata in ambito critico, prima che da Starobinski, da François Rigolot⁴², il quale ha osservato in modo acuto che il filosofo francese predilige la forma di un'opera aperta, adottando una strategia che invita il lettore a seguire il percorso dell'autore, e persino al commento⁴³.

³⁹ Anche C. Ginzburg, *Il segreto di Montaigne*, cit., p. 166 sottolinea che: «Montaigne si era dimostrato sensibile, benché in maniera passeggera, ai tentativi di introdurre un'ortografia più adeguata alla pronuncia del francese».

⁴⁰ M. de Montaigne, *Essais*, cit., I, 26 (*Dell'Educazione dei Fanciulli*).

⁴¹ Ivi, III, 1 (*Dell'Utile e dell'Onesto*).

⁴² F. Rigolot, *Le langage des «Essais»: référentiel ou mimologique?*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 33 (1981), pp. 19-34. Il saggio è citato da J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 585.

⁴³ *Ibidem*.

Sulla scia di questi studi, si può concludere che la forma dialogica dell'opera montaignana dà conto della particella di compagnia *cum* nell'etimologia di *condition*; una particella che evidenzia come la condizione umana stessa non sia solo *in fieri*, ma anche un prodotto collettivo, dato tanto dall'insieme di stati individuali all'interno di un singolo individuo, quanto dall'insieme degli individui, che si riconoscono e si conoscono negli altri. Montaigne non solo invita il lettore ad adottare il suo metodo e a produrre così infiniti *essais*, ma presenta anche la sua opera come frutto di un continuo confronto dell'io con sé stesso e con gli altri, perché, ad esempio, egli dichiara di guardarsi attraverso di loro («mirer ma vie dans celle d'autrui»⁴⁴).

Se è nota la critica di Montaigne al colonialismo e la sua volontà di difendere le culture minoritarie attribuendo loro un valore pari a quello delle dominanti⁴⁵, è altrettanto evidente che l'insistenza del filosofo sulla necessità di soffermarsi a considerare il punto di vista altrui⁴⁶ intende contrastare la politica nazionalista francese coeva tramite la stessa definizione della condizione umana come «molteplice»⁴⁷. Ciò emerge chiaramente nel nono capitolo del terzo libro (*De la*

⁴⁴ M. de Montaigne, *Essais*, cit., III, 13, *De l'Experience* (Dell'Esperienza).

⁴⁵ Cfr. F. Garavini, *Mostres et chimères. Montaigne, le monstre et le fantasme*, Honoré Champion, Paris 1993. N. Panichi, *Montaigne*, Carocci, Roma 2010.

⁴⁶ M. de Montaigne, *Essais*, cit., II, 1, *De l'Inconstance de nos Actions* (Dell'Incostanza delle nostre Azioni): «pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace».

⁴⁷ Il carattere «molteplice» della condizione umana nel pensiero di Montaigne è evidenziato da T. Gregory, *L'ambigua dignità dell'uomo moderno*, cit.

vanité), in cui il carattere «meslé» dell'uomo è rappresentato con ironia:

J'ay honte de voir noz hommes enyvrez de cette sottie humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs: il leur semble estre hors de leur element quand ils sont hors de leur vilage. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons, et abominent les estrangeres. Retrouvent ils un compatriote en Hongrie, ils festoyent cette avanture: les voylà à se raliar et à se recoudre ensemble, à condamner tant de meurs barbares qu'ils voient. Pourquoi non barbares, puis qu'elles ne sont françoises? Encore sont ce les plus habilles qui les ont recogneues, pour en mesdire. La plus part ne prennent l'aller que pour le venir. Ils voyagent couverts et resserrez d'une prudence taciturne et incommunicable, se defendans de la contagion d'un air incogneu. Ce que je dis de ceux là me ramentoit, en chose semblable, ce que j'ay par fois aperçeu en aucuns de noz jeunes courtisans. Ils ne tiennent qu'aux hommes de leur sorte, nous regardent comme gens de l'autre monde, avec desdain ou pitié. Ostez leur les entretiens des mysteres de la court, ils sont hors de leur gibier, aussi neufs pour nous et malhabiles comme nous sommes à eux. On dict bien vray qu'un honneste homme c'est un homme meslé⁴⁸.

⁴⁸ M. de Montaigne, *Essais*, cit., III, 9 (*Della vanità*): «Ho vergogna di vedere i nostri uomini gonfi di questo sciocco umore d'irritarsi per usanze contrarie alle loro: sembra loro di esser fuori del loro elemento quando sono fuori del loro villaggio. Dovunque vadano, si attengono ai loro usi e detestano quelli stranieri. Se trovano un compatriota in Ungheria, festeggiano questa ventura: eccoli ad allearsi e a cucirsi insieme per condannare tanti usi

D'altronde, nel primo capitolo del secondo libro, *De l'Inconstance de nos Actions*, Montaigne afferma che la condizione umana ha un carattere collettivo e non individuale attraverso un'allegoria della *società liquida*, che non anticipa gli studi di Bauman sulla realtà contemporanea, perché offre un'altra chiave di lettura:

Nous n'allons pas; on nous emporte, comme le choses qui flottent, ores doucement, ores avecques violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse [...] chaque jour nouvelle fantasie, et se meuvent nos humeurs avecques les mouvemens du temps [...]. Nous flottons entre divers advis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment⁴⁹.

barbari che vedono. Come potrebbero non essere barbari, dato che non sono francesi? E, per giunta, sono i più intelligenti che li hanno notati, per dirne male. La maggior parte non accettano l'andare che per il ritornare. Viaggiano protetti e chiusi in una saggezza taciturna e incomunicabile, difendendosi dal contagio di un clima sconosciuto. Quello che dico di costoro mi ricorda, in una cosa simile, quello che ho notato talvolta in alcuni nostri giovani cortigiani. Essi non frequentano che uomini della loro condizione, ci guardano come gente dell'altro mondo, con disprezzo o pietà. Togliete loro le conversazioni sui misteri di corte, sono come pesci fuor d'acqua, altrettanto ingenui e inesperti per noi come noi per loro. Si dice molto giustamente che un uomo dabbene è un uomo composito».

⁴⁹ Ivi, II, 1 (*Dell'incostanza delle nostre azioni*): «noi non andiamo; siamo trasportati, come le cose che galleggiano, ora dolcemente, ora con violenza, secondo che l'acqua è agitata o in bonaccia [...] ogni giorno una nuova fantasia, e i nostri umori si muovono coi movimenti del tempo [...] noi ondeggiamo fra diverse opinioni; non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente».

L'allegoria montaignana della *società liquida* individua l'uomo al centro di un sistema di relazioni che lo collegano agli altri, in modo tale che egli ne risulta necessariamente influenzato. Già Starobinski osservava che l'individuo degli *Essais* non è in possesso di sé stesso se non è in rapporto con tutti gli altri: bisogna che sia amico, cittadino, per appartenersi, nonostante i rischi implicati dalla «relation à autrui»⁵⁰. Come noto, Montaigne infatti delinea la condizione umana come paradossalmente molteplice, ma suggerendo ai lettori di farsene consapevolmente partecipi⁵¹, piuttosto che di subirla passivamente: «il se faut prester à autrui et ne se donner qu'à soy-mesme»⁵².

L'allegoria che esprime la condizione umana attraverso l'acqua eredita dunque tutte le preoccupazioni che Montaigne nutre in merito al linguaggio e alla comunicazione, la cui forza, come si è detto, è descritta negli *Essais* in termini metaforici analoghi.

4. *Un'etimologia nuova?*

Si è visto che, sottolineando un principio di uguaglianza che unisce tutti gli uomini, ugualmente portatori della *condizione umana*, Montaigne rappresenta quest'ultima, al pari del linguaggio stesso, come *in divenire*, *in fieri*, ma anche come un prodotto da fabbricare collettivamente. Questa analisi lessicale degli

⁵⁰ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, cit., pp. 177-265.

⁵¹ Ivi, p. 200 «rien n'est plus légitime qu'une relation agréée par la raison, fondée sur la conscience (et non plus sur le sang), [...] rien n'empêche de s'étendre à l'humanité entière».

⁵² M. de Montaigne, *Essais*, cit., III, 10 (*De Mesnager sa Volonté*) «bisogna prestarsi agli altri e non donarsi che a sé stessi».

Essais, mostrando che Montaigne sembra seguire da vicino l'etimologia latina del lemma "condizione", può però essere verificata anche usando un metodo più propriamente storico-filologico. Come si è anticipato, per quel che ci è noto, il primo a coniare la locuzione *humana condicio* fu Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes*, in cui, in particolare, l'autore sottolineò che è la stessa condizione umana a spingere gli uomini a riunirsi, per stringere un patto sociale. Evidenziando quest'accezione politica dell'*humana condicio*, che Cicerone intende non solo come "circostanza naturale" e "carattere", ma anche e soprattutto come "contratto", "accordo", Allen Brent precisa che nelle *Tusculanae Disputationes* la locuzione ha pertanto un significato ambivalente, alludendo a una dote naturale, ma anche a una limitazione⁵³. Gli *Essais* evidentemente rinnovano il pensiero dello stesso Cicerone, alle cui opere di filosofia morale Montaigne accorda un valore non di poco conto («Quant à Cicero, les ouvrages qui me peuvent servir chez luy à mon dessein, ce sont ceux qui traitent de la philosophie signamment morale» II, 10)⁵⁴.

⁵³ A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 102. Sul significato dell'espressione «condizione umana» nella cultura europea cfr. H.P. Balmer, *Conditio humana-Conditio humana*, cit., pp. 337-348.

⁵⁴ Emiliano Ferrari sottolinea l'onnipresente presenza di citazioni delle *Tusculanae* negli *Essais*, in Id. *Une anthropologie des passions*, Classiques Garnier, Paris 2014. Sul rapporto tra la filosofia politica di Cicerone e quella di Montaigne cfr. B.W. Bianco, *La concezione ciceroniana dello Stato in Montaigne*, vol. VII, Atti del VII Colloquium Tullianum (Varsavia, 11-14 maggio 1989), Varsavia 1990, pp. 215-221; e J.M. Green, *Montaigne's*

D'altronde, si è detto che, dopo Cicerone, il carattere ambivalente dell'*humana condicio* fece già un primo ritorno con Seneca⁵⁵, il quale, sviluppando una riflessione incentrata sull'individuo più che sulla società, definì l'uomo un essere frammentario e caratterizzato dalla contraddizione, nonché multiforme («nemo suum agit, ceteri multiforme sumus»⁵⁶). Si può quindi concludere che, negli *Essais*, Montaigne fa convergere il pensiero di Cicerone con quello dello stesso Seneca – a cui, tra l'altro, egli «rimprovera una certa sudditanza politica» –, ma per trasfigurarli in chiave moderna e costruire così quella che Lionello Sozzi definisce «una nuova scienza antropologica»: l'autore francese mira a far acquisire ai lettori una più paradossale e al contempo «lucida conoscenza di sé»⁵⁷, che abbia ricadute sul corpo molteplice e multiforme della società stessa.

Alla luce di questo *excursus* storico-filologico e della precedente analisi lessicale degli *Essais*, condotta sulla scia della letteratura critica, appare infatti chiaro che, sia storicamente sia etimologicamente, l'espressione *condition humaine*, adottata da Montaigne, allude alla capacità degli uomini di formare un insieme e, convi-

Critique of Cicero, «Journal of the History of Ideas», 36 (1975), 4, pp. 595-612 www.jstor.org/stable/2708991

⁵⁵ A. Postiglione, «*Humana condicio*» da Cicerone a Seneca, in L. Nicastrì (a cura di), *Contributi di filologia latina*, Quaderni del Dipartimento di scienze dell'antichità, Università degli studi di Salerno, Salerno 1990, pp. 125-131. Cfr. M. Perrini, *Seneca. L'immagine della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

⁵⁶ La citazione è tratta da L. Sozzi, *Montaigne e Seneca* in Id., *L'Italia di Montaigne e altri saggi sull'autore degli "Essais"*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, disponibile al link <http://books.openedition.org/res/231>.

⁵⁷ *Ibidem*.

vendo, di costruire una società. In altre parole, la locuzione delineaerebbe una dimensione sia antropologica sia politica dell'essere umano, quale quella evidenziata nel Novecento da Hannah Arendt in *Vita Activa*, che inizialmente portava il titolo *The Human Condition*⁵⁸.

Anzi, benché la *condition humaine*, dopo il Cinquecento, sia stata ridiscussa da tanti altri autori e filosofi moderni⁵⁹, adottando a sua volta la locuzione in questione, Arendt potrebbe aver avuto in mente la riflessione filosofica avanzata dallo stesso Montaigne, sulla scorta di Cicerone e Seneca⁶⁰. Dopo la prima, tardiva, traduzione integrale degli *Essais* in tedesco nel 1870 da parte di Cosima e Richard Wagner, e subito dopo la seconda guerra mondiale, ovvero già nel 1949, infatti, fu edita una monografia su *Montaigne* di Hugo Friedrich,

⁵⁸ H. Arendt, *The Human Condition* (1958), University Chicago Press, Chicago, 1998.

⁵⁹ Cfr. H.P. Balmer, *Conditio humana-Conditio humana*, cit., pp. 337-348.

⁶⁰ Indagando in una prospettiva filologica il passaggio della locuzione *humana condicio* da Cicerone a Seneca, Montaigne, Arendt e Auerbach, che era grande amico di Benjamin, sarebbe interessante sapere se Arendt avrebbe potuto leggere il commento dello stesso Auerbach agli *Essais*, ma intanto rilevo che la filosofa cita Montaigne nei suoi *Quaderni e diari 1950-1973* (Neri Pozza, Milano 2011), nell'aprile 1967, e in una lettera a Heidegger del 1971, in cui dichiara di aver deciso con alcuni scrittori di «fare un po' di esercitazioni di francese e leggere insieme Montaigne», come se quest'ultimo le fosse stato familiare; H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di U. Ludz e M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, p. 166. Su Cicerone e Arendt cfr. D. Hammer, *Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory*, «Political Theory», 30 (2002), 1, pp. 124-149; Id., *Authoring within history: the legacy of Roman politics in Hannah Arendt*, «Classical Receptions Journal», 7 (2005), 1, pp. 129-139, <https://doi.org/10.1093/crj/clu006>

compagno di studi di Arendt all'Università di Heidelberg⁶¹. Quest'ultimo – come osservò André Berthiaume al momento di recensire la traduzione francese del libro, apparsa nel 1968 – ebbe il merito di evidenziare il «goût de “l'humanité crue et nue”», nonché l'attenzione di Montaigne per le «contingences»⁶², evidentemente legata a ciò che lo stesso Friedrich definì come:

la valeur révélatrice qu'elles ont pour la nature d'un individu et, à travers celui-ci, pour la complexion variable de la *condition humaine*. Le trait le plus banal, les plus intime, le plus insignifiant, peut ouvrir le plus fertile aperçu sur l'être⁶³.

In tal senso, si può individuare nell'Università di Heidelberg un luogo d'elezione per la ricezione novecentesca della visione montaignana della *condition humaine*: non occorre infatti ricordare che, negli anni che precedettero lo scoppio della seconda guerra mondiale, frequentava la stessa università anche il già citato Auerbach, con cui si è intrapreso questo studio degli *Essais*.

⁶¹ H. Friedrich, Montaigne, Francke Verlag, Bern 1949.

⁶² A. Berthiaume, *Hugo Friedrich, Montaigne, traduit de l'allemand par Robert Rovini*, Édition Gallimard, Paris 1968, «Études littéraires», 2 (1969), 2, pp. 364-366 <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1969-v2-n3-etudlitt2183/500100ar.pdf>

⁶³ H. Friedrich, Montaigne, trad. it. R. Rovini, Gallimard, Paris 1968, p. 29. Corsivo nostro. La monografia è citata da Starobinski nel suo studio su Montaigne, ed è ancora oggi di riferimento, tanto che è stata usata da E. Ferrari per l'analisi dei legami di Cicerone e delle *Tusculanae Disputationes* con gli *Essais*, cfr. Id., *Une anthropologie des passions*, cit.

ANIMALITÀ E UMANITÀ DELL'UOMO IN THOMAS HOBBS

Giuseppe Cammisa

1. Introduzione

Confrontarsi con un autore come Hobbes, indagando un tema centrale, se non addirittura fondativo, quale quello della natura umana, richiede necessariamente un atto originario di prudenza o umiltà conoscitiva. Per rendere conto dell'elevata complessità del tema può essere utile un riferimento allo studio di Francesco Viola su *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, nel quale l'autore, indagando la ricorrenza del termine "natura" nell'opera hobbesiana e constatando la non univocità del suo significato, individua i tre fondamentali ordini di significati cui rinvia l'espressione "natura umana". In primo luogo, secondo Viola, «essa ha un senso "fisico", che si riferisce alla natura individuale caratterizzata da un determinato equipaggiamento di poteri e di facoltà»¹.

¹ F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 44 (1977), p. 86.

In tale ordine di significato Hobbes distingue «la natura per nascita dalla natura come risultato di esperienza»². Distinzione, questa, decisiva per un'appropriata comprensione della concezione hobbesiana di natura umana, giacché essa, indicando sia «le potenzialità dell'essere che lo sviluppo e il perfezionamento di esse»³, introduce l'idea di una perfettibilità del dato naturale. Intesa in questo senso "fisico", «per Hobbes la natura umana differisce da tutte le altre proprio per determinati caratteri che ne definiscono l'essenza»⁴ o, più precisamente, per il particolare uso o esercizio che l'uomo fa delle sue facoltà naturali. L'espressione natura umana rimanda poi ad un «*senso fattuale* o empirico, che si riferisce alle condizioni naturali dell'uomo che vive in uno stato di guerra e di insicurezza qual è lo stato naturale»⁵. Infine, essa ha «un *senso morale*, che si riferisce ai precetti naturali tratti dalla ragione, cioè dalla riflessione sui fini della natura umana e sulle sue condizioni d'esistenza»⁶.

Ora, un esame esaustivo e particolareggiato degli ordini di significati sopra sinteticamente riportati, dei loro presupposti e della loro influenza complessiva sul sistema filosofico hobbesiano non è certamente possibile nei limiti del presente lavoro. Bisogna dunque ritornare all'atto di prudenza conoscitivo evocato nell'*incipit* dell'articolo, chiarendo come esso consista nella limitazione della nostra ricerca al *senso fisico* e al *senso empirico* della nozione di "natura umana", la quale sarà poi ulteriormente indagata analizzando i passaggi dell'opera

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 83.

⁴ Ivi, p. 86.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

hobbesiana in cui il binomio umanità-animalità viene ripensato a partire da una ridefinizione dei rapporti di continuità e discontinuità tradizionalmente attribuiti a queste due dimensioni. Sarà così possibile constatare come in Hobbes il riconoscimento della presenza di elementi "animali" nella natura umana si accompagni all'attribuzione all'uomo di specificità e singolarità capaci di "innalzarlo" dal suo originario fondamento "naturale".

In questa sezione introduttiva è però opportuno soffermarsi sullo statuto dell'antropologia nel quadro complessivo del sistema filosofico di Hobbes. Al riguardo, la principale difficoltà è posta dal carattere sistematico dell'intera riflessione hobbesiana, in virtù del quale risulta pressoché impossibile, a meno di non voler fraintendere l'intento complessivo dell'opera del pensatore di Malmesbury, considerare separatamente la sua antropologia dalla sua fisica, dalla sua gnoseologia e dalla sua riflessione etico-politica. In effetti le intenzioni sistematiche della riflessione hobbesiana sono largamente note, ed emergono con chiarezza se si guarda alla sua progettazione degli *Elementa philosophiae*, opera complessiva articolata nelle tre successive e distinte trattazioni del *De corpore*, del *De homine* e del *De cive*, legate dall'idea fondamentale secondo cui

tutti gli aspetti della realtà si riducessero a movimento di corpi, e che in base ad esso andassero spiegati, in una prospettiva meccanicistico-materialistica unitaria, che comprendesse non la sola scienza naturale, ma anche la morale e la politica⁷.

⁷ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 18.

Come è noto però la natura sistematica degli *Elementa philosophiae* fu parzialmente compromessa dalle vicende editoriali che finirono per disattendere l'ordine logico che avrebbe dovuto condurre il lettore dalla considerazione astratta del movimento e del corpo fisico all'analisi dell'uomo e del cittadino. Le contingenze storiche e politiche indussero, infatti, Hobbes a pubblicare prima il *De cive* nel 1642, per procedere successivamente con la pubblicazione del *De corpore* nel 1655 e del *De homine* nel 1658. Come sottolinea Pacchi, se la pubblicazione largamente anticipata del *De cive* – e cioè dell'ultima opera nell'ordine logico originario degli *Elementa philosophiae* – rispondeva alla necessità di opporre argomentazioni sistematiche alle teorie politiche che legittimavano le forze parlamentari nello scontro sempre più aspro con Carlo I, Hobbes era altresì consapevole che questa scelta «poteva apparire una sorta di tradimento dell'ideale deduttivo che egli, con quella disposizione delle parti, intendeva invece proporre»⁸. A ciò bisogna aggiungere i problemi posti dal *De homine*, l'opera che nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto rappresentare la summa della sua concezione antropologica. In realtà il *De homine*, data l'evidente «sproporzione tra la parte dedicata all'ottica, che occupa più di metà del volume, e le altre parti, che trattano sommariamente del corpo umano e delle sue funzioni, della scienza, delle passioni e delle indoli, della religione e del concetto di personalità giuridica»⁹,

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ivi, p. 113. In realtà Pacchi ritiene che, più che riflettere la stanchezza dell'autore ormai settantenne, le criticità del *De homine* manifestassero la crisi dell'ideale sistematico generale o, per meglio dire, dell'ideale deduttivo unitario che nelle intenzioni

mise più che altro in luce «la stanchezza di Hobbes e la sua fretta di concludere»¹⁰. Né la crisi dell'ideale sistematico generale, né la sostanziale inadeguatezza del *De homine* nel tener fede alle originarie ambizioni del suo autore, possono però mettere in discussione la centralità della riflessione antropologica nel sistema di pensiero hobbesiano.

Tale centralità, o indispensabilità, è confermata dalla ricorrenza di temi, considerazioni e analisi antropologiche nei testi che compongono la produzione filosofica-politica di Hobbes. Tanto negli *Elementi di legge naturale e politica* del 1640, quanto nel *De cive* del 1642 e nel *Leviatano* del 1651, la fondazione della scienza politica è, infatti, ottenuta attraverso la definizione preliminare di un'antropologia spiccatamente materialista, i cui principi fondamentali restano pressoché invariati. La prima parte degli *Elementi di legge naturale e politica*, stando all'*Indice sistematico* presente nell'edizione inglese curata da Tönnies e riportato da Pacchi nell'edizione dell'opera da lui curata e tradotta, concerne gli «uomini come persone naturali», e si articola nell'analisi delle «facoltà del discernimento» (capitoli I-VI), delle «facoltà motorie» (capitoli VII-IX) e della «condizione dell'uomo in natura» (capitoli XIV-XV)¹¹. Ed in effetti, sin dal primo capitolo Hobbes

dell'autore avrebbe dovuto saldare insieme fisiologia umana e antropologia. Al contrario, secondo Pacchi, la natura deduttiva dell'etica e della politica è qui confermata dal loro essere prodotti umani fondati su principi loro peculiari, ma allo stesso tempo ciò non fa altro che renderle potenzialmente indipendenti dal contesto generale (*Ibidem*).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I capitoli X, XI, XII e XIII sono dedicati rispettivamente all'analisi della causa delle differenze che intercorrono tra gli

afferma l'impossibilità di «spiegare in modo vero e perspicuo gli elementi della legge naturale e di quella politica»¹² senza una preliminare comprensione del significato di ciò che si è soliti chiamare natura umana (e lo stesso vale per le nozioni di corpo politico e legge). Natura umana che dopo poche righe, non a caso, viene generalmente definita come «l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come le facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, della ragione ecc.»¹³. Facoltà della natura umana che vengono poi suddivise in facoltà del corpo, quali il potere nutritivo, il potere motivo (motorio) e il potere generativo, e facoltà della mente, quali il potere conoscitivo, immaginativo o concettivo, e il potere motivo¹⁴. Successivamente nell'*incipit* del capitolo XIV, che apre la sezione della prima parte degli *Elementi* dedicata all'esame delle condizioni dell'uomo in natura, Hobbes ricapitola l'analisi della natura umana svolta nei capitoli precedenti, affermando che la somma dei poteri (o facoltà) naturali del corpo e della mente umana consiste in ultima istanza di «forza del corpo, esperienza, ragione e passione»¹⁵.

uomini per quanto concerne la facoltà di discernimento, alle immaginazioni e alle passioni scaturite dall'ascolto di nomi di cose soprannaturali, alla dipendenza delle azioni dalle passioni per il tramite della deliberazione, e al ruolo del linguaggio. I capitoli XVI, XVII e XVIII sono, invece, dedicati all'esame delle leggi naturali, mentre il capitolo XIX concerne la «necessità e definizione di un corpo politico».

¹² T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Presentazione, trad. it. e note di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 9.

¹³ Ivi, p. 10.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 109.

L'indicazione della forza fisica, dell'esperienza, della ragione e della passione come facoltà fondamentali della natura umana apre anche il *De cive*¹⁶, ed è da esse che Hobbes intende procedere per mostrare «quale animo abbiano l'uno verso l'altro gli uomini dotati di tali facoltà, e se, e per quale facoltà, siano nati atti alla società, e a conservarsi contro la violenza reciproca»¹⁷. L'incipit del *De cive*, dunque, manifesta la strettissima affinità dell'opera rispetto ai temi trattati negli *Elementi*, e soprattutto conferma la centralità della riflessione antropologica nel quadro complessivo della filosofia hobbesiana¹⁸.

Quanto detto circa la centralità della riflessione antropologica vale ovviamente anche per il *Leviatano*, la cui prima parte è dedicata non a caso all'uomo, e più precisamente alla fondazione di un'antropologia materialista e anti-aristotelica, in quanto basata su presupposti realistico-sensistici. Detto in altri termini, anche la prima parte del *Leviatano* manifesta l'intenzione hobbesiana, già concretizzata negli *Elementi*, di

¹⁶ T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, p. 79.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Pacchi ha giustamente sottolineato la strettissima parentela che lega gli *Elementi* e il *De cive*, affermando che il «*De cive* segue capitolo per capitolo, con qualche spostamento e numerose aggiunte particolari, il contenuto degli ultimi sei capitoli della prima parte, e dell'intera seconda parte degli *Elements*», ma assume maggior organicità grazie all'estensione dell'analisi dei rapporti tra potere civile e religioso, cui è qui dedicata interamente la terza parte della trattazione. Nel complesso quindi, il *De cive* «prende le mosse dalla concezione rigorosamente naturalistica dell'uomo delineata nell'opera precedente, per consolidare un'antropologia individualistica che farà da sfondo alla teoria contrattualistica dello Stato» (A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 38-39).

svolgere un discorso sistematico e unitario capace di derivare una rigorosa scienza della politica da un'antropologia imperniata su una fisiologia materialistica della sensazione e della formazione dell'immagine, e sulla considerazione rigorosamente meccanicistica della volontà e delle passioni. A conferma di ciò basti pensare alla sostanziale corrispondenza tra le tesi esposte nel capitolo XIV degli *Elementi* e quelle sostenute da Hobbes nel XIII e in parte del XIV capitolo del *Leviatano* (e nel capitolo I del *De cive*). Capitoli, questi, dedicati dal pensatore di Malmesbury all'esame della «condizione naturale del genere umano» e che, come è noto, sono preceduti nelle rispettive opere da analisi sostanzialmente affini circa la natura del senso (rispettivamente capitolo II degli *Elementi* e capitolo I del *Leviatano*), dell'immaginazione (capitolo III degli *Elementi* e capitolo II del *Leviatano*) del ragionamento o, per essere più fedeli alla terminologia hobbesiana, del *mental discourse* (capitolo IV degli *Elementi* e capitolo III del *Leviatano*), del linguaggio (capitolo V degli *Elementi* e capitolo IV del *Leviatano*), delle forme della conoscenza (capitolo VI degli *Elementi* e capitoli V e VII del *Leviatano*), e delle passioni, della volontà e della deliberazione (capitoli VII, VIII, IX, X e XII degli *Elementi* e capitoli VI e VIII del *Leviatano*)¹⁹.

¹⁹ Benché, come detto, l'antropologia hobbesiana non subisca mutamenti strutturali nel passaggio dagli *Elementi* al *Leviatano*, passando per il *De cive*, alcuni interpreti hanno correttamente segnalato a proposito della teoria delle passioni una rilevante evoluzione nelle tre opere politiche principali di Hobbes. Al riguardo, è particolarmente interessante l'interpretazione avanzata da Francesco Viola, che mitiga il giudizio di McNeilly secondo cui Hobbes sarebbe passato dalla teoria egoistica o negativa delle passioni degli e del *De Cive* ad una considerazione neutrale o

Chiarito lo statuto centrale dell'antropologia nel sistema filosofico di Hobbes, e constatata la sostanziale uniformità dei suoi principi fondamentali lungo tutto il suo percorso speculativo, è ora opportuno dedicare maggior attenzione a quelle facoltà che "naturalmente" definiscono l'essenza dell'uomo e alle condizioni "naturali" della sua esistenza. Si procederà, dunque, a ritroso dall'esame della condizione umana nello *stato di natura* all'analisi dei suoi presupposti realistico-sensistici o, per citare ancora l'espressione di Viola, dal *senso empirico* al *senso fisico* della "natura umana".

2. Lo "stato di natura"

Per cercare di comprendere il senso della nozione hobbesiana di *stato di natura* e, più in generale, il ruolo complessivo svolto dalla presentazione della «condizione naturale del genere umano» nell'impianto generale della sua antropologia, procederemo attraverso un esame comparato del capitolo XIV degli *Elementi*, del capitolo I del *De cive* e dei capitoli XIII e XIV del *Leviatano*. Tale esame comparativo permetterà innanzitutto di riconoscere la natura complessivamente antiaristotelica dell'operazione concettuale messa in

avalutativa delle stesse nel *Leviatano*. Viola, infatti, riconduce tale evoluzione all'assunzione da parte di Hobbes nel *Leviatano* di una finalità prescrittiva, fondata su una prospettiva «che ha presente modelli politici di comportamento ed è diretta a calcolare la possibilità di conflitto e di cooperazione tra gli uomini». Gli *Elementi*, invece, essendo incentrati «sui modelli di comportamento dei singoli», manifestano un'intenzione essenzialmente descrittiva (F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., pp. 115-123).

campo da Thomas Hobbes. Con le espressioni «stato di natura» e «condizione naturale dell'umanità», Hobbes intende connotare la condizione naturale delle relazioni umane come caratterizzata da una strutturale asocialità e dalla totale assenza di un principio d'ordine, ragion per cui il concetto di *stato di natura* serve innanzitutto a scalzare il modello aristotelico della socialità naturale. Così caratterizzato, lo *stato di natura* risulta antitetico alla naturale inclinazione di ogni vivente alla conservazione del proprio movimento vitale, ragion per cui è più che condivisibile Viola quando sostiene che esso «serve ad Hobbes da modello sociale negativo, da cui trarre le cause costitutive dell'ordine umano»²⁰. Ora, il carattere antiaristotelico dell'antropologia individualistica hobbesiana emerge in tutta la sua forza nelle pagine iniziali del primo capitolo del *De cive*, nelle quali Hobbes confuta con più di un argomento la tesi aristotelica della naturale politicità e socievolezza del genere umano. Egli intende dimostrare come la riunione in società del genere umano dipenda da *fattori accidentali*, e non scaturisca, dunque, da una necessità naturale, come se «per natura non possa accadere diversamente»²¹. I *fattori accidentali* da cui si origina la società coincidono con la ricerca dell'utile e della gloria, e ciò secondo Hobbes può essere confermato tanto dall'effettiva esperienza delle cose umane, ricavando cioè l'intento per cui gli uomini si riuniscono tra loro, «da quello che fanno dopo essersi riuniti»²²,

²⁰ Ivi, p. 84.

²¹ T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 80.

²² *Ibidem*.

quanto da un ragionamento fondato sulle rigorose «definizioni di *volontà, bene, onore e utile*»²³.

Il rimando di Hobbes a una conoscenza di tipo esperienziale suggerisce come alla funzione primariamente normativa del modello dello *stato di natura* si affianchi un certo valore descrittivo, nel senso che sono proprio i dati empirici tratti dall'osservazione delle vicende umane a mostrare la latenza dello *stato di natura*, inteso come condizione di conflitto permanente, all'interno dello stesso stato civile²⁴. Tale precisazione rimanda alla dibattuta questione circa la natura storica o metodologico-ipotetica della nozione hobbesiana di *stato di natura*. Sul punto condividiamo integralmente il giudizio di Pacchi che, vedendo nello *stato di natura* la naturale condizione di assenza di vincoli capaci di orientare in altro senso il comportamento umano, ritiene che esso perduri

anche dopo la costituzione dello Stato, manifestandosi in tutti i campi riguardo ai quali lo Stato non ha legiferato, come appunto le relazioni commerciali o mondane, o più in generale, nell'ambito di quella che si potrebbe chiamare società civile; e anche quando le leggi non hanno sufficiente coercitività, come nel caso di molti conflitti tra potenti, o nella guerra civile²⁵.

Ciò è confermato dallo stesso Hobbes in un passaggio del capitolo XIII del *Leviatano*, in cui egli mostra l'affinità del modello ipotetico dello *stato di natura* con

²³ Ivi, p. 81.

²⁴ F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., p. 84.

²⁵ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 42.

le concrete condizioni di esistenza degli Indiani d'America, delle comunità politiche durante le guerre civili e delle persone sovrane nei loro rapporti reciproci:

Si può pensare [...] che non ci sia mai stato un tempo simile e neppure una condizione di guerra come questa e io credo che non ci sia mai stata in generale in tutto il mondo, ma ci sono molti luoghi in cui oggi si vive così. Infatti, in molti luoghi dell'America il popolo selvaggio [...] non ha affatto un governo e nei nostri giorni vive nella maniera brutale che ho descritto prima. Comunque, si può avere la percezione di quale maniera di vita ci sarebbe, se non ci fosse un potere comune da temere, guardando alla maniera di vita in cui sono soliti degenerare, durante la guerra civile, quegli uomini che hanno precedentemente vissuto sotto un governo pacifico. [...] Ma, anche se non c'è mai stato un tempo in cui i singoli uomini erano in una condizione di guerra l'uno contro l'altro, tuttavia in ogni tempo i re e le persone con l'autorità sovrana si trovano, a causa della loro indipendenza, in uno stato di gelosia continua e nella condizione e posizione dei gladiatori, che stanno con le armi puntate e gli occhi fissati l'uno sull'altro, [...] e questa è una posizione di guerra²⁶.

Tornando al capitolo I del *De cive*, qui Hobbes sostiene come l'esperienza dimostri «che ogni riunione spontanea è conciliata dal bisogno reciproco o dal desiderio di gloria»²⁷. È questo il caso delle associazioni

²⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2018, pp. 209, 211.

²⁷ Id., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 81.

dettate da ragioni commerciali, nelle quali «ciascuno si cura del proprio affare, e non del socio»²⁸. Ma anche quando gli uomini si incontrano per diletto, «ciascuno si compiace delle cose che suscitano il riso, grazie a cui può (secondo la natura del ridicolo) giungere ad un'immagine più gradevole di sé, confrontandosi con l'altrui bruttezza e debolezza»²⁹. Lo stesso dicasi per le associazioni umane dettate da "ragioni filosofiche", nelle quali «quanti sono quelli che si incontrano, altrettanti vogliono insegnare agli altri, ed essere considerati dei maestri; altrimenti, non solo non si amano l'un l'altro, come avviene per le altre persone, ma si attaccano con odio»³⁰. A identiche conclusioni, come detto, si può giungere partendo dalle definizioni di volontà, bene, onore e utile. Scrive al riguardo Hobbes che, dal momento che il sorgere della società è frutto di atti volontari:

in ogni società si deve cercare l'oggetto della volontà, cioè quello che a ciascuno di coloro che si uniscono sembra essere il proprio bene. Ma tutto ciò che sembra bene, è piacevole, e si riferisce agli organi o all'animo. Ogni piacere dell'animo consiste nella gloria (cioè nell'avere una buona opinione di sé), o si riferisce in ultimo alla gloria. Gli altri beni sono sensuali, e possono tutti essere designati con il nome di utile. Dunque, ogni società si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci³¹.

²⁸ Ivi, p. 80.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 81.

³¹ *Ibidem*.

Tuttavia, nel passo immediatamente successivo Hobbes precisa che da tali *fattori accidentali* non può emergere alcuna società duratura e numerosa. Non dalla gloria, perché «il gloriarsi, come l'onore, consiste nel confronto e nella superiorità, e quindi non spetta a nessuno quando spetta a tutti»³². Né dalla sola ricerca dell'utile individuale, poiché se è vero che «le cose utili a questa vita possono essere accresciute con l'aiuto reciproco, questo può avvenire molto meglio con il dominio sugli altri, piuttosto che entrando in società con essi»³³. Dunque, traendo la logica conseguenza di tali assunti, Hobbes conclude sostenendo che «le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco»³⁴. Timore – vera e propria passione politica, da non confondersi con il terrore che induce alla fuga – che, implicando «una previsione del male futuro»³⁵, dà luogo alla comune inclinazione degli uomini al mutuo sospetto, alla reciproca diffidenza, a uno stato generalizzato di allerta, alla messa in campo delle azioni necessarie a «far sì di non avere nulla da temere»³⁶.

Ora, la declinazione hobbesiana dello *stato di natura* come condizione di timore generalizzato permanente deriva dall'idea dell'uguaglianza naturale degli uomini, e dalla constatazione della volontà umana di nuocersi vicendevolmente³⁷. Emerge in queste pagine del *De cive* la fondamentale conclusione tratta da Hob-

³² *Ibidem.*

³³ Ivi, p. 82.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Ivi, p. 83.

bes dalla sua analisi dello *status naturae*. Conclusione che era già stata esposta nel XIV capitolo degli *Elementi*, e che ritorna pressoché identica nel XIII capitolo del *Leviatano*. Si tratta dell'affermazione della naturale uguaglianza tra gli uomini, ovvero del fatto che:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che [...] la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole che uno possa pretendere per sé qualsiasi beneficio che anche un altro non possa pretendere³⁸.

Tale uguaglianza naturale concerne in primo luogo la forza, come dimostra il fatto che anche «il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte o con una macchinazione segreta o alleandosi con altri che sono nello stesso pericolo insieme a lui»³⁹. In secondo luogo, essa coinvolge ancor di più le facoltà mentali come, ad esempio, la prudenza, la quale «non è che esperienza, che un tempo uguale concede a tutti gli uomini in uguale misura, nelle cose in cui si applicano in modo uguale»⁴⁰. Il misconoscimento di una simile uguaglianza, dunque, non è che il frutto di «una vana concezione della propria saggezza, che quasi tutti gli uomini pensano di avere in grado maggiore rispetto al volgo»⁴¹. Dall'uguaglianza nelle abilità fisiche e mentali deriva, infine, l'uguaglianza degli uomini nella speranza di conseguire i rispettivi scopi prefissati, la quale a sua volta determina che:

³⁸ Id., *Leviatano*, cit., pp. 201, 203.

³⁹ Ivi, p. 203.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

se due uomini qualsiasi desiderano la stessa cosa, che però non può essere posseduta da entrambi, diventano nemici e sulla strada verso il loro scopo (che è principalmente la loro propria conservazione e a volte soltanto il loro diletto) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro⁴².

È così evidente come in una simile situazione di uguaglianza, nella quale nemmeno colui che è fisicamente più forte può essere assolutamente certo della propria sopravvivenza, si presentino anche ineludibili esigenze di autoconservazione che spingono gli uomini alla permanente e conflittuale contesa dei beni soggettivamente ritenuti indispensabili.

Come nota opportunamente Viola, in Hobbes tale «eguaglianza naturale congiunta con l'illimitatezza del desiderio di ognuno alla prosperità fonda l'assolutezza del diritto»⁴³, nel senso che nello *status naturae* ognuno possiede diritto assoluto e illimitato su ogni cosa o, detto altrimenti, su tutto ciò che giudicherà indispensabile alla propria conservazione. Il diritto naturale dello *stato di natura* è, infatti, identificato da Hobbes come «la libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura»⁴⁴, e quindi «di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo»⁴⁵. Ma dal momento che, come si è potuto osservare, lo *stato di natura* si

⁴² *Ibidem*.

⁴³ F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., p. 85.

⁴⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 213.

⁴⁵ *Ibidem*.

identifica con una condizione di guerra e inimicizia permanente, «ne consegue che in una tale condizione ogni uomo ha diritto a ogni cosa, perfino al corpo di un altro»⁴⁶, ragion per cui «per tutto il tempo in cui persiste questo diritto naturale di ogni uomo ad ogni cosa, nessun uomo (per quanto sia forte e saggio) può avere la sicurezza di vivere per tutto il tempo che la natura concede normalmente agli uomini di vivere»⁴⁷. Queste pagine del *Leviatano* richiamano esplicitamente il passo del *De cive* dove è scritto che «la natura ha dato a ciascuno il diritto a tutte le cose»⁴⁸. Affermazione da intendersi nel senso che «prima che gli uomini si vincolassero reciprocamente con dei patti, ciascuno poteva legittimamente fare qualsiasi cosa nei confronti di chiunque altro; e possedere, usare, godere di tutto ciò che voleva e poteva»⁴⁹; e a partire dalla quale Hobbes rintraccia nell'utilità individuale la misura del diritto proprio dello *status naturae*⁵⁰.

Ora, sempre nel *De cive* Hobbes mostra come tale *ius in omnia* si capovolga di fatto nel suo contrario, cioè nell'assenza di ogni diritto, configurandosi così esso stesso come una delle cause della condizione di mutuo conflitto permanente propria dello *status naturae*:

Ma non è stato affatto utile agli uomini l'avere avuto un simile *diritto* comune *su tutte le cose*. Infatti l'effetto di questo *diritto* è quasi lo stesso, che se non esistesse alcun *diritto*. Sebbene infatti ciascu-

⁴⁶ Ivi, p. 215.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Id., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 85.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

no potesse dire di ogni cosa, *questo è mio*, non ne poteva godere a causa del vicino, che con uguale diritto e uguale forza pretendeva che la stessa cosa fosse sua⁵¹.

Come è noto, secondo Hobbes, è la trasformazione del criterio dell'utilità individuale da soggettivo a intersoggettivo a produrre la società. Qui entra in gioco la legge di natura, definita nel *De cive* come «un dettame della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra»⁵². Retta ragione intesa, a sua volta, non come una facoltà infallibile, ma come «l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini»⁵³. In questo senso la legge di natura può essere concepita come un «atto della ragione, che correttamente deduce dalla situazione di fatto, caratterizzata dal conflitto dei poteri individuali, e dai fini della natura umana, che è diretta all'autoconservazione, un complesso di regole-guida del comportamento sociale»⁵⁴ capaci di garantire più efficacemente la sopravvivenza individuale.

È questo il caso della prima e fondamentale legge di natura, la quale prescrive di «*ricercare la pace e perseguirla*»⁵⁵, e da cui deriva la seconda concernente la rinuncia di ciascun uomo al proprio diritto su tutto:

⁵¹ Ivi, p. 86.

⁵² Ivi, p. 89.

⁵³ Ivi, p. 90.

⁵⁴ F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., p. 85.

⁵⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 215.

Da questa fondamentale legge di natura, che ordina gli uomini di cercare la pace, è derivata questa seconda legge, *che un uomo sia disposto, quando lo sono anche altri, a deporre questo diritto a tutte le cose, nella misura in cui lo riterrà necessario per la pace e per la propria difesa, e che si accontenti di tanta libertà contro gli altri uomini quanta ne concederebbe agli altri uomini contro se stesso*⁵⁶.

Come anticipato nella sezione introduttiva del lavoro, non ci è possibile procedere ulteriormente nell'analisi della funzione svolta dalla legge di natura nell'impianto argomentativo hobbesiano. Ci concentreremo ora sui presupposti materialistici, meccanicistici e sensistici dell'antropologia che in queste pagine abbiamo sinteticamente delineato. Prima di procedere, però, segnaliamo che già a questo livello dell'indagine è emerso uno dei tratti distintivi dell'umano, della cui centralità ci si renderà pienamente conto analizzando la riscrittura hobbesiana del binomio uomo-animale. Si tratta della predisposizione ansiosa al tempo futuro insita nella passione politica del timore.

3. Movimento, senso, immaginazione, ragione, passione

È risaputo che alla base della filosofia della natura di Hobbes c'è la fede nella possibilità di ridurre la totalità dei fenomeni naturali a movimento di corpi, ragion per cui è più che condivisibile quella linea interpretativa che afferma «che la riduzione di tutta la

⁵⁶ *Ibidem.*

realtà a movimento è l'intuizione metafisica fondamentale di Hobbes»⁵⁷. A riprova di ciò basti pensare che il modello hobbesiano di movimento permea non soltanto la sua concezione della natura, ma la sua stessa filosofia politica. Esso si configura come il perfetto ribaltamento del modello aristotelico di movimento. Scrive, infatti, Viola che Hobbes procede da due assunti fondamentali, e cioè che «il movimento “non è altro che cambiamento di posto”»⁵⁸ e che «“ogni mutamento consiste in movimento”»⁵⁹. Da ciò consegue come per Hobbes il movimento sia *infinito*, ossia privo di ordine, struttura e limite; *ateleologico*, caratterizzato cioè come «una tensione continua senza fine né scopo»⁶⁰; *incausato*, «perché esso stesso è l'unica causa dell'universo»⁶¹. Il senso ultimo del capovolgimento del modello aristotelico va, dunque, individuato nella sostituzione del primato ontologico della quiete con il primato ontologico del movimento, giacché «nell'universo hobbesiano non v'è riposo, ma solo movimenti contrari»⁶², i quali tendono «a conservarsi, a persistere all'infinito»⁶³. A tale modello di movimento, come anticipato, Hobbes riconduce la totalità degli esseri, siano essi fisici, biologici o umani, e su di esso fonda la sua concezione della sensazione, della produzione delle immagini, del meccanismo del piacere e del dolore

⁵⁷ F. Viola, *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*, cit., p. 88.

⁵⁸ Ivi, p. 90.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

(da cui si originano le passioni), della conoscenza e della deliberazione.

Possiamo immediatamente affermare che Hobbes stabilisce una sostanziale identità di *sensazione* e *immagine*, «in quanto si tratta in ogni caso di “concetti” che occupano, più o meno intensamente, la mente, per cui l'unica differenza tra sensazione e immagine va appunto ricondotta alla maggiore forza della prima rispetto alla seconda»⁶⁴. La *sensazione*, ovvero la forma più elementare di appropriazione della realtà esterna, è dunque prodotta dal movimento dell'oggetto sull'organo di senso. E il *senso* altro non è che «l'origine di tutte le apparenze»⁶⁵, «perché non c'è concezione nella mente di un uomo che non sia stata dapprima acquisita, del tutto o in parte, attraverso gli organi di senso»⁶⁶. Ora, se il *senso* è l'effetto del movimento esercitato dall'oggetto esterno sull'organo di senso, secondo Hobbes tale movimento non cessa alla scomparsa dell'oggetto, bensì si propaga al cervello attraverso i nervi. In questo modo il *concetto* (o *senso*) di ciò che immediatamente prima era presente si affievolisce, dando luogo all'*immaginazione*, che «non è altro che *senso indebolito*, che si trova negli uomini e in molte altre creature viventi, sia che dormano sia che siano sveglie»⁶⁷. L'*immaginazione* a sua volta si identifica con la *memoria*, poiché:

quando vogliamo esprimere l'indebolimento e significare che il senso è affievolito, vecchio e passato,

⁶⁴ A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 30.

⁶⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 21.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 27.

parliamo di *memoria*. Così immaginazione e memoria non sono che una stessa cosa, che assume nomi diversi a seconda di come la si considera⁶⁸.

Ciò significa che, se l'*immaginazione* si presenta sempre nella forma dell'immediatezza, nel caso del *ricordo* il soggetto è conscio del fatto che essa è passata.

Tuttavia, a questo livello dell'analisi non sono emersi fattori di specificità dell'umano rispetto al restante mondo animale, giacché il possesso di una simile natura sensitiva e cognitiva non è esclusivo della sola specie umana. Tali elementi distintivi sono, invece, individuati da Hobbes nel *linguaggio*, in un peculiare uso dalla *ragione* e in una particolare *struttura passionale*. Il *linguaggio* è definito da Hobbes come «l'invenzione più nobile e più utile di tutte le altre»⁶⁹, poiché «permette agli uomini di registrare i propri pensieri, di richiamarli alla memoria quando sono passati e di scambiarseli l'un l'altro per utilità reciproca»⁷⁰, e senza la quale «tra gli uomini non si sarebbero prodotti nessuno stato, nessuna società, nessun contratto e nessuna pace, non più che tra i leoni, gli orsi e i lupi»⁷¹. Ora, l'unione di *linguaggio* e *ragione*, concepita da Hobbes come capacità di calcolo, permette all'uomo di assegnare denominazioni comuni o universali alle molteplici ed eterogenee sensazioni. L'esercizio della ragione «consiste, quindi, nel sommare o sottrarre gli elementi di cui consta un dato fenomeno e l'unità di misura impiegata in tale calcolo è costituita

⁶⁸ Ivi, p. 29.

⁶⁹ Ivi, p. 49.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

dai nomi che l'uomo attribuisce alla realtà e alle sue particelle»⁷². La presenza di tali facoltà distintive si collega alla nozione di *curiosità*, introdotta da Hobbes nella sua trattazione della «seconda specie di discorso mentale»⁷³, ovvero della «serie di pensieri regolati»⁷⁴, la quale può essere di due generi:

l'uno quando di un effetto immaginato ricerchiamo le cause o gli espedienti che lo producono, e questo è comune all'uomo e all'animale; l'altro è quando, immaginando una cosa qualsiasi, ricerchiamo tutti i possibili effetti che potrebbe produrre, vale a dire immaginiamo che cosa possiamo farne nel momento in cui la otteniamo⁷⁵.

Questo secondo genere di *discorso mentale regolato* è proprio soltanto degli uomini, essendo l'effetto di «una curiosità che si adatta difficilmente alla natura di una creatura vivente, che ha soltanto passioni sensuali quali la fame, la sete, la sessualità e l'aggressività»⁷⁶. È dunque la curiosità a introdurre l'uomo nella dimensione temporale del futuro, distinguendolo così dagli altri animali impossibilitati a uscire da meccanismi (quasi)automatici di reazione a stimoli esclusivamente presenti.

Anche la *struttura passionale* dell'uomo è fondata sul modello materialistico-meccanicistico di movi-

⁷² A. Di Bello, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010, p. 33.

⁷³ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 41.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

mento esaminato in precedenza. Infatti, quando il movimento dell'oggetto esterno giunge al cuore, ovvero alla sede centrale del corpo umano, incontra ciò che Hobbes definisce *movimento vitale*, che altro non è che la naturale tendenza di ogni organismo all'autoconservazione. L'incontro tra il movimento esterno e il *movimento vitale* dà luogo a una reazione definita *conatus*, che può essere positiva o negativa, a seconda che l'impressione ricevuta sia piacevole o meno. Nel primo caso si ha un *appetito* verso la cosa desiderata; nel secondo caso si determina *avversione* verso la cosa sgradita se essa è presente, o *timore* se essa è futura. Anche nella composizione passionale dell'uomo emerge, quindi, la già citata proiezione al tempo futuro, la quale si lega all'illimitatezza costitutiva del desiderio. La passione fondamentale del genere umano – che è alla base del conflitto generalizzato tra gli individui – è infatti «un perpetuo e incessante desiderio di potere dopo potere, che cessa soltanto con la morte»⁷⁷. E questo perché:

La felicità è il progredire continuo del desiderio da un oggetto all'altro; ottenere il primo non è che aprirsi la via per il secondo. La causa di ciò è che l'obiettivo del desiderio di un uomo non è l'essere felice una volta sola e per un breve istante, ma è il tentativo di assicurarsi per sempre l'accesso al proprio desiderio futuro⁷⁸.

L'illimitatezza del desiderio, che proietta l'uomo nel tempo futuro, e l'inventiva necessaria alla sua continua

⁷⁷ Ivi, p. 161.

⁷⁸ *Ibidem*.

soddisfazione, rappresentano i termini principali di una vera e propria antropologia della manchevolezza, la quale trova la sua massima espressione nell'immagine dell'individuo prometeico evocata nel capitolo XII del *Leviatano*. Qui, una volta individuata la causa del sorgere della religione nell'ansia tipicamente umana per il futuro, Hobbes scrive:

[...] cosicch  ogni uomo, in special modo chi   eccessivamente previdente, si trova in uno stato simile a quello di Prometeo. Infatti, Prometeo (che significa *l'uomo prudente*) fu incatenato sul monte Caucaso, un luogo con un'ampia visuale, dove di giorno un'aquila gli divorava tanto fegato quanto gli ricresceva di notte. Cos , chi guarda davanti a s  troppo lontano preoccupandosi per il futuro, ha per tutto il giorno il cuore roso dalla paura della morte, della povert  o di altre calamit  e trova riposo e tregua per la sua ansia soltanto nel sonno⁷⁹.

4. *Uomo e animale*

Nelle pagine precedenti   emerso come Hobbes, nella sua ridefinizione del rapporto uomo-animale, da un lato prenda «le distanze da una visione dell'uomo come una regione della natura separata dalle altre»⁸⁰, e dall'altro metta «in evidenza differenze relative tanto alla sfera della natura quanto a quella

⁷⁹ Ivi, p. 179.

⁸⁰ F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, «Consecutio Rerum», 1 (2016), 1, p. 9.

dell'artificio»⁸¹. Abbiamo visto, infatti, come uomo e animali condividano gran parte della natura sensitiva e cognitiva: la *sensazione* generata dal movimento dei corpi esterni sugli organi di senso, l'*immaginazione* o *memoria* intese come *senso indebolito*, il *discorso mentale* costituito dalla serie più o meno regolata dei pensieri, l'*esperienza*, la *prudenza*, e persino la *deliberazione*. La differenza principale per quanto attiene alla costituzione naturale è stata, invece, individuata in quella particolare forma di *discorso mentale regolato*, che procede dall'immaginazione di una cosa per ricercarne tutti i possibili effetti, e dunque tutte le possibili modalità e finalità di utilizzo. E abbiamo visto come tale forma di *discorso mentale* si leghi al possesso esclusivo da parte dell'uomo della *curiosità*, la quale, a sua volta, è all'origine dello iato che separa la struttura del desiderio umano da quella del desiderio animale: infatti, da una parte abbiamo gli animali immersi nella ricerca dei *piaceri sensibili* generati dalla «sensazione di un oggetto presente», e per questo privi di una proiezione ansiosa nel tempo futuro; dall'altra l'infinità e l'illimitatezza del desiderio umano, che fa sì che l'uomo sia «in grado di provare un piacere attuale per quello che è lontano nel tempo; di sublimare i piaceri del corpo in piaceri della rappresentazione, rivolta all'aspettativa, al ricordo, e soprattutto all'aspettativa e ricordo del proprio potere»⁸². Dunque, in una simile dimensione di infinità e illimitatezza:

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001, pp. 208-209.

[...] un piacere presente non è puntuale, ma spazia nel tempo; si alimenta del ricordo di piaceri passati e della prospettiva di piaceri futuri. Ma questi sono possibili solo attraverso l'acquisizione di ulteriore potere. Ne consegue che il piacere non è mai goduto pienamente, perché include in sé il dubbio e la possibilità della perdita di potere, l'insicurezza riguardo alla propria capacità futura di continuare a godere dei mezzi necessari alla soddisfazione dei propri piaceri. In tale circolo vizioso nulla ha un senso o valore intrinseco, e scompare necessariamente ogni differenza tra mezzi e fini. Né vi si danno limiti naturali, o eccessi; la passione di potere è indipendente da passioni concrete perché tutte le passioni sono subordinate al sentirsi in grado di controllare, per quanto umanamente possibile, il futuro⁸³.

A questo punto è bene esaminare le caratteristiche distintive che emergono nell'ordine dell'artificio, ovvero linguaggio e razionalità. Come sostiene Alfredo Ferrarin, è l'invenzione del linguaggio il prodotto dell'attività umana considerato più importante ai fini della distinzione tra uomo e animale. Affermazione che va intesa nel senso che «non è la semplice *natura umana* a discriminarci dagli animali, ma quello che gli uomini ne *fanno*, e che comprende tutto ciò che è costruito e artificiale»⁸⁴. Non a caso Hobbes, introducendo le «facoltà che sembrano proprie esclusivamente dell'uomo»⁸⁵, scrive che queste:

⁸³ Ivi, p. 209.

⁸⁴ Ivi, p. 205.

⁸⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 45.

[...] sono acquisite e si sono accresciute attraverso lo studio e l'impegno, la maggior parte degli uomini le ha apprese attraverso l'istruzione e la disciplina e tutte sono nate dall'invenzione della parola e del linguaggio. Infatti, oltre al senso, ai pensieri e alla serie di pensieri la mente umana non ha altro movimento, sebbene con l'aiuto del linguaggio e del metodo le stesse facoltà possono essere perfezionate fino a un livello tale da distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi⁸⁶.

La ragione, come il linguaggio cui è strettamente legata, rientra così nell'ordine dell'artificio, in quanto essa «non è nata con noi come il senso e la memoria e neppure si guadagna con la sola esperienza come la prudenza, ma si ottiene *sforzandosi* in primo luogo nella capacità di denominazione ed acquisendo in secondo luogo un *buon metodo*»⁸⁷.

Ora, si può affermare che proprio nella natura artificiale della razionalità e del linguaggio Hobbes scorge «la possibilità di colmare il deficit di socievolezza da cui il genere umano è afflitto a differenza di quella degli "animali politici"»⁸⁸. Si tratta, dunque, di due forme opposte di socievolezza, l'una naturale l'altra artificiale. Ma parlare di una socievolezza artificiale significa, ovviamente, negare la validità della tesi aristotelica della naturale socievolezza e politicità dell'uomo. Ciò appare con chiarezza se si esamina il confronto istituito da Hobbes tra uomini e api (e formiche), il quale ricorre

⁸⁶ Ivi, pp. 45, 47.

⁸⁷ Ivi, p. 77.

⁸⁸ F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, cit., p. 10.

pressoché inalterato nel capitolo XIX degli *Elementi*, nel capitolo V del *De cive* e nel capitolo XVII del *Leviatano*: se da un lato «è vero che certe creature viventi come le api e le formiche vivono insieme in società»⁸⁹, pur se prive di linguaggio e condotte alla comune associazione da nient'altro che dai propri giu-dizi e appetiti⁹⁰, dall'altro Hobbes precisa che:

[...] l'accordo che c'è tra queste creature è naturale; quello che c'è fra gli uomini è dovuto solo ai patti e quindi è artificiale, per cui non suscita meraviglia se (oltre ai patti), per rendere il loro accordo costante e duraturo, è richiesto qualcos'altro: un potere comune che li mantenga in soggezione e che diriga le loro azioni verso il comune beneficio⁹¹.

Emerge, in definitiva, da questo passo l'inevitabile dipendenza del linguaggio – artificio che consente agli uomini di accordarsi vicendevolmente – dalla «definizione consensuale e dunque convenzionale dei significati»⁹². E ciò, detto altrimenti, implica che la

convivenza pacifica tra gli uomini è vincolata all'osservanza delle leggi naturali pensate come «pre-cetti o regole generali scoperte dalla ragione», ma la validità di tutte queste leggi, e in particolare di

⁸⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 279.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, p. 281. Per un'analisi approfondita dell'intero passo in questione rinviamo ad A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, cit., pp. 205-208.

⁹² F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, cit., p. 10.

quella che prescrive il rispetto dei patti, è a sua volta subordinata all'istituzione, attraverso un patto, di un potere in grado di determinarne il loro significato e farle rispettare⁹³.

⁹³ *Ibidem.*

CONCLUSIONI

Francesco Luigi Gallo

Per un volume che raccoglie contributi filosofici sull'uomo la conclusione dà l'idea di essere una *parte impossibile*. Se è vero in generale che nel mondo scientifico non esistono conclusioni definitive, per l'antropologia filosofica tale assenza diventa la *cifra emblematica* del filosofare stesso. La ragione dell'impossibilità di una conclusione antropologica definitiva è da ricercarsi nell'essenza dell'uomo stesso. Sembra condivisibile quanto rileva Jaspers circa l'errore di «procedere nella conoscenza dell'uomo [...] come se avessimo l'uomo innanzi a noi come un oggetto unico, il cui essere noi potremmo conoscere nelle sue origini e nei suoi effetti come un tutto»¹. L'uomo, al contrario, non è un tutto e «ogni tentativo di afferrare l'uomo nell'insieme in maniera conclusiva e generale», scrive lo psichiatra tedesco, «è destinato a fallire»².

¹ K. Jaspers, *Psicopatologia Generale*, Il Pensiero Scientifico, trad. it. R. Priori, Roma 1964, p. 806.

² Ivi, p. 807.

È forse questo un tratto d'imperfezione della natura umana che si trasferisce anche nella scienza che lo indaga? Sì, ma a patto d'intendere l'imperfezione dell'uomo come impossibilità strutturale di giungere all'attualità definitiva della sua natura e alla condizione d'intendere tale impossibilità non come un elemento deficitario ma come la sua nota costitutiva. Quando indaghiamo la natura umana, infatti, ci troviamo di fronte non a un oggetto che si pone davanti a noi nella sua definitiva determinatezza, ma a un soggetto in cui diverse forze interiori e dimensioni eterogenee interagiscono dinamicamente rendendo difficile pensare che la geografia dell'essenza umana sia scritta una volta per tutte.

*L'essere umano si presenta con immagini multiformi*³, che assumono rilevanza e predominanza in base alla prospettiva dalla quale di volta in volta il filosofare prende le mosse. C'è da dire, però, che se la consapevolezza dell'impossibilità di giungere a un punto conclusivo della ricerca antropologico-filosofica resta ferma, dall'altro lato il filosofo non dovrebbe nemmeno abbracciare una *logica disfattista* fino al punto da considerare inutile l'interrogazione stessa sull'uomo. C'è forse una terza strada – quella che abbiamo cercato di seguire dapprima nell'ideazione e poi nella stesura del volume –, che consiste nell'intendimento dell'antropologia filosofica in *prospettiva sistemica*. In effetti, l'idea era quella di proporre nel libro una sorta di affresco fenomenologico, rendendo ogni contributo *una finestra sull'uomo* dalla quale sarebbe stato possibile intravedere, più o meno nitidamente, un aspetto,

³ *Ibidem*.

una relazione o una criticità della natura umana degna d'interesse filosofico.

Per il filosofo che intende indagare la realtà umana la convivenza con una eterogeneità di dimensioni e l'accettazione della compresenza di elementi spesso contraddittori diventa una sfida pericolosa e spesso subdola. È stato ancora Jaspers ad aver acutamente rilevato la nostra insofferenza verso la «multiformità scintillante»⁴ delle conoscenze non riducibili all'ordine e all'unità. È come se, continua lo psichiatra e filosofo, cercassimo l'ordine «in ciò che non è abbracciabile con lo sguardo»⁵. La sintesi della conoscenza è possibile, ritiene Jaspers, ma non «come teoria dell'essere umano», bensì *metodologicamente*⁶, intendendo con ciò evitare ogni forma di cristallizzazione della conoscenza umana in un quadro "completo", senza tuttavia rinunciare a un ordine, potremmo dire *fluid*o, della conoscenza antropologica e quindi rispettoso dell'infinita complessità della realtà umana.

Proprio a questo punto Jaspers impiega un'immagine davvero degna di nota per descrivere il percorso speculativo che intende affrontare la complessità della natura umana, paragonando tale percorso a un viaggio in un continente sconosciuto del quale non disponiamo di una mappa precisa, ma solo di una mappa in cui a essere segnate sono soltanto le possibilità dei viaggi⁷. Con quest'immagine davvero evocativa lo psichiatra e filosofo tedesco esclude – ancora una volta – la possibilità per la conoscenza dell'uomo di fare affidamento

⁴ Ivi, p. 797.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

a «schemi generali», invitandoci pertanto ad abbandonare ogni tentativo teoretico di assolutizzare punti di vista particolari e visioni totalizzanti dell'essenza umana.

Il riduzionismo epistemologico e il riduzionismo ontologico *quasi* sempre si implicano vicendevolmente, rischiando così di ridurre l'uomo a «realtà meramente fattuale»⁸. È questo il rischio che corre il naturalismo⁹ ma dal quale, per converso, non sono nemmeno escluse le varie posizioni tese a evidenziare la dimensione per così dire spirituale dell'uomo. È proprio qui che l'antropologia ci lancia la sua sfida filosofica: né angelo né bestia, l'uomo, definito da Tommaso d'Aquino ente di confine tra l'immanenza e la trascendenza¹⁰, ci esibisce da ogni angolo visuale un'indisponibilità all'unitarietà

⁸ A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano 2010, p. 127.

⁹ «Per la sua stessa caratterizzazione il naturalismo propende, sul piano conoscitivo, verso il riduzionismo epistemologico. Con ciò s'intende affermare che una pluralità di possibili modalità conoscitive vengono ricondotte a poche o addirittura a un'unica modalità che di fatto monopolizza il campo dei saperi», *ibidem*.

¹⁰ Scrive Tommaso: «Così, dunque, si può conoscere il modo di essere dell'anima umana dalla sua attività. In quanto, infatti, essa ha un'attività che trascende le cose materiali, il suo essere si eleva al di sopra del corpo e non dipende da esso; in quanto, però, essa deve per natura acquisire la conoscenza immateriale da quella materiale, è chiaro che la sua completezza specifica non può darsi senza l'unione al corpo. Una cosa, infatti, non è completa quanto alla propria specie se non ha ciò che è richiesto per l'attività propria a quest'ultima. Se dunque l'anima umana, in quanto è unita al corpo come forma, possiede un essere che sta al di sopra del corpo ed è indipendente da esso, è chiaro che essa si trova al confine tra le cose corporali e le sostanze separate», *Le Questioni Disputate. L'anima umana (De anima)*, vol. IV, Esd, a cura di G. Savagnone, Bologna 2001, p. 61.

e alla radicalizzazione di una sola prospettiva. Inoltre, a ben vedere, la peculiarità dell'uomo sembra essere proprio quella di porsi ad una distanza infinita sia dalla dimensione dell'animalità, della quale pure fa parte, sia da quella che si potrebbe definire angelica, le cui prerogative si manifestano ogniqualvolta l'uomo dà prova con la sua arte, la sua scienza e le sue produzioni culturali ed etiche di una superiorità suprema sugli altri animali. Tanto animale da essere geneticamente quasi indistinguibile da alcune specie come gli scimpanzé, *l'uomo è comunque infinitamente lontano anche dal più vicino esemplare animale*. Eppure, la stessa distanza infinita pare mostrarla dalle essenze angeliche (o meglio dal concetto che abbiamo di esse). Troppa corporalità, emotività e contraddizione per essere considerato un angelo in terra. George Bertram esprime in un certo senso questa tensione quando si propone di delineare i tratti di un'antropologia antiriduzionista che allo stesso tempo non sia essenzialista, con lo scopo di tenere ben presente l'assunto che «l'uomo non è affatto una grandezza fissa, senza però eliminarne il concetto»¹¹.

Non c'è posizione filosofica che, *accentuando* un solo aspetto dell'uomo, non ci spinga a giudicarla sommessamente come un oltraggio a quella *multiformità scintillante* della quale ha parlato Jaspers e che peraltro quotidianamente abbiamo sotto i nostri occhi. Non c'è antropologia che, all'apice della sua costruzione, non ci lasci in fondo insoddisfatti dei tentativi, spesso pasticcioni, di armonizzare quelle dimensioni dell'uomo così diverse che pure è venuta scoprendo man

¹¹ G.W. Bertram, *Antropologia della seconda natura*, «Lo Sguardo», 4 (2010), 3, p. 3.

mano nel suo percorso filosofico (non è forse questa la prima impressione che si ha osservando l'antropologia cartesiana?).

Particolarmente convincente risulta essere l'impostazione del filosofo John Searle che, com'è noto, rifiuta sia il materialismo sia il dualismo, cercando però di conservare i nuclei di verità che queste due prospettive propongono. Secondo il filosofo statunitense i materialisti hanno ragione nel sostenere che nell'Universo esistono soltanto particelle fisiche, inserite in campi di forza e organizzate in sistemi via via sempre più complessi, ma errano nel ritenere che non esistono fenomeni mentali irriducibili. D'altra parte i dualisti hanno ragione, secondo Searle, nel sostenere invece che i fenomeni mentali esistono, ma sbagliano nel considerarli fenomeni separati dall'Universo materiale¹². Senza entrare nel merito della concezione proposta da Searle, ed evitando quindi di constatare se effettivamente la sua posizione abbia seguito davvero una *linea mediana* senza cadere nuovamente nelle braccia del materialismo, basti solo considerare, quantomeno per tenerlo a mente, la persuasività di un'impostazione che intende rifiutare la radicalità delle due posizioni che Searle considera estreme, vale a dire il dualismo e il materialismo, per muoversi in un'ottica nuova, cercando di salvaguardare quell'infinita complessità che contraddistingue la natura umana.

Nei proficui confronti che si sono svolti tra gli autori del presente contributo è gradualmente emerso il concetto di *dualità*, l'unico che è parso a tutti come

¹² J.R. Searle, *La mente*, Raffaello Cortina, trad. it. Carlo Niz-
zo, Milano 2005, p. 114.

il più appropriato per descrivere il carattere bipolare della natura umana, senza però costringere la riflessione antropologica in rigide bidimensionalità (*corpo e anima, materiale e immateriale, fisico e spirituale, cervello e mente, emozioni e ragione*) poi difficilmente armonizzabili.

I vari contributi che compongono questo volume hanno via via mostrato, trasversalmente, anche i limiti di un'impostazione filosofica tesa a considerare l'uomo dualisticamente. Una geografia antropologica di tipo dualista, ad esempio, ci metterebbe di fronte il complicato problema dell'inquadramento di alcuni *territori sfumati*, che paiono esibire caratteristiche proprie sia dell'incorporeità sia della corporeità. Sicuramente l'immaginazione è una facoltà-problema, nel senso che risulta particolarmente difficile capire se la sua "collocazione" legittima sia dal *versante del corporeo* oppure dal *versante dell'incorporeo*.

Vittorio Gallese, ad esempio, ha scritto che l'immaginazione «è stata non a caso utilizzata come evidenza palese del carattere incorporeo della mente umana e del suo particolare status ontologico»¹³. Eppure, come lo stesso Gallese nota subito dopo e come gli studi, fra gli altri, di Damasio più volte citati in questo volume mostrano, le evidenze scientifiche ci descrivono sempre più una facoltà immaginativa *pervasiva di corporeità*. Il fatto che la simulazione immaginaria di un esercizio fisico abbia riscontri "fisici", incrementando realmente la forza, e che la sforzo fisico immaginato sempre più

¹³ V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica* in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2009, p. 305.

pesante e intenso facciano realmente aumentare alcuni parametri fisiologici come il battito cardiaco ci danno una precisa idea di come questa facoltà, l'immaginazione, agisca in modo integrato con la corporeità. Inoltre, la constatazione, resa possibile grazie agli studi di *brain imaging*, che l'attivazione delle aree cerebrali attive durante una reale percezione sono le stesse che si attivano durante il processo immaginativo (corteccia visiva primaria) ci mostra l'intima correlazione tra percezione sensibile e immaginazione¹⁴. Ecco il motivo per cui in una prospettiva dualista, la facoltà di produrre immagini (*imagery*) trova difficile collocazione: troppo immateriale per essere una semplice funzione del cervello, troppo intrisa di materialità per essere esibita come una prova incontrovertibile della spiritualità dell'anima.

Lo stesso discorso potrebbe farsi per quanto concerne le emozioni che, come giustamente nota Lucia Urbani Ulivi, nella concezione cartesiana «si collocano in una difficile terra di mezzo»¹⁵. Allo stesso modo – e anche questo è un tema emerso trasversalmente nei vari contributi – l'esperienza che facciamo di noi stessi risulta davvero poco inquadrabile in una dimensione *esclusivamente* cogitante o *esclusivamente* estesa. Si potrebbe dire che c'è sempre una contaminazione tale per cui anche le esperienze umane più alte portano con sé tracce di sensibilità e, per converso, anche le esperienze più pregne di corporeità fanno risultare, anche se a sprazzi, la grandezza dell'uomo: nell'uomo,

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 306.

¹⁵ L.U. Ulivi, *Introduzione alla filosofia*, Eupress, Lugano 2005, p. 110.

scrive Angelo Campodonico, «le emozioni possiedono già una tonalità tipicamente umana»¹⁶.

Adriano Alessi giustamente sottolinea come «come nell'esperienza che l'uomo ha del proprio essere, l'io non sa solo di esistere, ma si sente esistente» e «non solo conosce di vivere, ma si sente in atto di vivere»¹⁷. L'esperienza antropologica fondamentale, quella cioè dalla quale secondo Alessi la riflessione antropologica deve prendere le mosse e che pertanto ci mette a stretto contatto con la nostra intima natura di uomini, «non è frutto di un asettico pensiero, razionalisticamente inteso», e tale però diventerebbe se pretendesse di prescindere «dalle vibrazioni del cuore e dalle percezioni sensoriali che l'accompagnano»¹⁸. Potremmo dire che nell'esperienza antropologica fondamentale non ci scopriamo dualisticamente scissi tra un piano per così dire cognitivo e un altro, invece, più emotivo. Dualità è stato invece il termine che, più di tutti, ci ha consentito di descrivere in qualche modo questa *ambivalenza* intellettuale e corporale rispettandone la complessità e la multidimensionalità con le quali essa si manifesta nel nostro sentire. In questo senso si potrebbe dire che dualità è la parola chiave del volume ma è anche la parola di riferimento di un nuovo approccio all'uomo basato non più sull'*analisi* ma sul rispetto della *complessità*, dell'*interazione*, della *multidimensionalità*, nella piena consapevolezza che l'essere umano non è *solo* la somma delle sue "parti", ma è il frutto di

¹⁶ A. Campodonico, *L'uomo. Lineamenti di antropologia filosofica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013, p. 63.

¹⁷ A. Alessi, *Sui sentieri dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Las, Roma 2017, p. 41.

¹⁸ *Ibidem*.

un'organizzazione che va colta e intercettata – ecco la sfida antropologica – nella sua strutturazione e non nella sua parcellizzazione.

Con quest'ultima osservazione siamo esplicitamente approdati al discorso della *complessità* (che peraltro ha fatto da sfondo a tutto il percorso speculativo di queste riflessioni conclusive)¹⁹. Ci sembra che, a questo proposito, il filosofo Mario Signore abbia ben messo a fuoco dei punti particolarmente importanti circa la sfida della complessità che, in quanto studiosi della natura umana, dobbiamo coraggiosamente accogliere. Innanzitutto – e questo aspetto era già emerso nelle riflessioni introduttive al presente volume – è importante il riconoscimento del fatto che «il soggetto umano che studia è incluso nel suo oggetto», e su questo ci siamo già espressi. Inoltre, e veniamo così al *focus* della sfida, è importante riuscire «a concepire inseparabilmente l'unità e la diversità umane», a «concepire tutte le dimensioni o gli aspetti, attualmente disgiunti e compartimentati della realtà umana (fisici, biologici, psicologici, sociali [...])» e soprattutto è imprescindibile «unire, tenere insieme verità disgiunte che sembrano escludersi l'una con l'altra»²⁰. Innanzitutto bisogna

¹⁹ Una sintetica introduzione al pensiero sistemico è possibile trovarla nel volume di E. Bartolini, *Per un'antropologia sistemica. Studi sul De anima di Aristotele*, AlboVersorio, Milano 2015, pp. 13-47.

²⁰ M. Signore, *La natura umana e la sfida della complessità* in P. Grassi, A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 169-170. Ecco un passo di Signore che merita di essere meditato a fondo: «In effetti, il principio di riduzione e quello di disgiunzione, che hanno regnato nelle scienze, impediscono di pensare l'umano. L'era strutturalista ha fatto di questo ostacolo una virtù e Lévi-

mantenere ben saldo un principio imprescindibile: la complessità si colloca *alla base*²¹. Ciò vuol dire che la complessità non è la mera somma o giustapposizione di parti che, per tale motivo, potrebbero essere *analiticamente* separate per essere poi indagate («complessità non è complicazione»²²). Né sarebbe corretto pensare la complessità sulla base della metafora dell'edificio costituito da fondamenta e poi da vari ripiani via via più alti. «Nel nuovo pensiero sistemico», scrive il noto fisico Fritjof Capra, «la rete sostituisce l'edificio nella metafora della conoscenza»²³: «Dato che percepiamo la realtà come una rete di relazioni, anche la descrizione che ne diamo forma una rete interconnessa di concetti e di modelli in cui non esistono fondamenta»²⁴.

Da questa prospettiva filosofica i concetti di corpo, anima, intelletto, sensazioni, passioni del corpo, mente, solo per citare quelli tradizionalmente più dibattuti, smettono di contrapporsi reciprocamente in una *logica escludente*, e si dispongono su di un piano orizzontale

Strauss ha anche potuto dichiarare che lo scopo delle scienze umane non è di svelare l'uomo, ma di dissolverlo», ivi, p. 165. Si badi, però, che la problematica profonda non nasce dalla molteplicità dei punti vista (molteplicità delle scienze che indagano il fenomeno umano), ma dall'assolutizzazione delle singole prospettive che, per questo motivo, diventano sguardi isolati, non comunicanti e produttrici di un *sapere antropologico monadico* e parcellizzato, indisponibile ad essere integrato in una conoscenza più ampia e non settoriale.

²¹ Ivi, p. 175.

²² *Ibidem*.

²³ F. Capra, *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base dell'evoluzione*, trad. it. Carlo Capararo, Bur, Milano 2014, ed. dig. p. 45.

²⁴ *Ibidem*.

sul quale, perdendo ogni connotazione assiologica²⁵ e divenendo aspetti interagenti di un unico sistema complesso che va colto proprio in questa strutturale dinamicità ontologica.

Potremmo dire che la complessità è *indisponibile* all'analisi. Il pensiero complesso si snatura quando, in riferimento all'antropologia filosofica, ispezioniamo l'uomo nei suoi elementi costitutivi: la complessità si snatura quando tentiamo d'irrigidirla in categorie fisse e contrapposte l'una alle altre (anima e corpo, ragione e passioni, intelletto e sensibilità, ecc.). Nella prospettiva della complessità la *contraddizione*, l'*ambivalenza* e l'*opposizione* assumono quasi un valore positivo²⁶. Il pensiero della complessità, detto in altri termini, si prefigge di accogliere e rispettare la multiformità della natura umana nella sua ricchezza, contraddittorietà e ambivalenza, come opportunamente precisa Signore, al punto che «per le menti formate nel culto delle idee chiare e distinte»²⁷ ciò non può che risultare quasi impossibile. I contributi che costituiscono questo volume sono stati elaborati e scritti sulla base di questa visione che è filosofica prima ancora che antropologica, e ciò ha richiesto a tutti gli autori, in modi che poi soggettivamente si sono declinati in base alla formazione e agli strumenti concettuali di ciascun studioso, uno sforzo non indifferente. Non sarebbe azzardato dar ragione a

²⁵ «L'anima è superiore al corpo», «i pensieri sono maggiormente degni rispetto alle passioni» sono infatti frasi incomprensibili in quest'ottica.

²⁶ «[...] il disordine, l'oscuramento, l'incertezza, l'antinomia fecondano un nuovo tipo di comprensione e di spiegazione, quello del pensiero complesso», M. Signore, *La natura umana e la sfida della complessità*, cit., p. 175.

²⁷ Ivi, p. 169.

Capra quando scrive che «il potere del pensiero astratto» ci ha man mano condotti a considerare la trama della vita «come se consistesse di parti separate» e che per questo motivo «riconquistare l'esperienza della connessione»²⁸ tra le parti è divenuto un compito al quale non possiamo più sottrarci se vogliamo riconnetterci al tutto dell'uomo e della Natura. In fondo, nota Capra, questa riconnessione è un'esperienza religiosa, laddove *religio* etimologicamente indica proprio la connessione e il legame, seppure da lui intesa in un senso *ecologico profondo*²⁹.

Noi abbiamo cercato di raccogliere la sfida e il nostro sforzo è consistito nel riuscire a tener ferma la contraddizione vincendo la tentazione di risolvere la nostra indagine in una schematizzazione teoretica che certamente sarebbe risultata più chiara e lineare ma che a ben vedere ci avrebbe anche dato l'impressione di essere *troppo* (poco) *umana*.

²⁸ F. Capra, *La rete della vita*, cit., p. 184.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 185.

Già pubblicati in questa collana

1. *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, a cura di Nicoletta Di Vita
2. *Questione Europa. Crisi dell'Unione e trasformazioni dello Stato*, a cura di Adriano Cozzolino, Olimpia Malatesta, Luigi Sica
3. *Metamorfosi*, a cura di Francesco Pisano
4. «*Il primo fonte della felicità umana*». Leopardi e l'immaginazione, a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach
5. *La pratica teorico-politica della rivista tra Ottocento e Novecento. Studi a partire dalle riviste dell'Emeroteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di Giovanni Campailla e Antonio Del Vecchio

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2022
presso Universal Book s.r.l.
Rende (CS)