

Articoli/4

Il potere delle passioni. Descartes antropologo politico

di Simone Guidi

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 01/09/2013, accettato il 20/09/2013

Did Descartes ever develop a political thought of his own? This question, still open in the field of cartesian studies, is maybe doomed to remain without a definitive answer, mainly because of the lack of a specific work dedicated by him to politics. Nevertheless, we have a long letter to Princess Elisabeth in which the french philosopher, starting from his reading of Machiavelli's masterpiece, *Il Principe*, discusses political matters, and especially the political instruments that a good prince should use in order to guarantee stability to his reign. The present essay deals with it, exploring the possibility that Descartes might have been trying to outline in that text the main features of a political anthropology, founding it on the universal anthropology of passions that he was developing in those years.

Il razionalista solitario

La domanda sull'esistenza di una riflessione propriamente politica nel pensiero di Descartes¹ è probabilmente destinata a rimanere aperta, ma per molti motivi rappresenta una questione di tanto in tanto rivisitata dagli studi sul filosofo². Se da un lato, infatti, al lettore contemporaneo sembra del tutto impossibile che un pensatore della statura di Descartes non abbia elaborato una sua personale opinione in materia di politica, dall'altro appare chiaro che l'autore delle *Meditationes* aveva tutti gli elementi e le esigenze per farlo, dacché non soltanto era in costante corrispondenza epistolare con alcune delle più alte figure politiche d'Europa – Elisabetta del Palatinato e

¹ Leggiamo e citiamo le opere di Descartes dalla classica edizione *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1987-1909, nuova edizione 1969-1974, 11 Voll., che indichiamo con la sigla AT seguita dal numero volume e dal numero di pagina. Ad essa aggiungiamo tuttavia la citazione corrispondente dall'edizione a cura di Giulia Belgioioso, che indichiamo con le seguenti sigle seguite dal numero di pagina: B I per *Opere 1637-1649*, Milano 2009 e B TL per *Tutte le lettere 1619-1650*, Milano 2005.

² Sul tema si vedano in particolare i seguenti studi, che menzioneremo nel corso del presente intervento: R. Polin, *Descartes et la philosophie politique*, in AA.VV., *Mélanges A. Koyré*, II. L'aventure de l'esprit, 1964, pp. 381-399; S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 3 (1973), pp. 312-324; P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris 1983; D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, Paris 2011; F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, Roma 2012, pp. 67-120.

Cristina di Svezia – ma era anche un intellettuale nei cui anni giovanili figura una licenza in diritto e tra le cui amicizie e frequentazioni dirette risultano autorevoli uomini di potere³.

Si tratta, d'altro canto, di interrogativi su cui tentava di far luce già l'ormai storico intervento di Raymond Polin, *Descartes et la philosophie politique*, che, imperniato su una lettura politica del concetto di “generosità” e sulle conseguenze della nozione di “Dio legislatore”, ritrae Descartes come un conservatore incline a un pragmatismo moderato e a un razionalismo politico fondato sulla misura, sulla prudenza e sul corretto impiego del giudizio⁴. Sono poi le medesime problematiche a partire dalle quali Pierre Guenancia, nel suo fitto saggio su *Descartes et l'ordre politique*, evidenziava le ragioni teoretiche di una vera e propria destituzione della politica da parte del pensatore francese, non più considerata, quest'ultima, come coronamento della riflessione filosofica e come prassi aggregativa degli uomini, ma sostituita, nel suo ruolo di guida degli individui, da un retto uso della ragione e di una morale “razionalizzata”⁵.

Lecture, queste, che in un certo senso convergono con una ricezione stereotipica – ma per questo non del tutto implausibile – della posizione politica ma anche sociale di Descartes: un benestante, liberale per inclinazione e per personale convenienza, avulso dalla società che lo circonda e soprattutto, in quanto padre della soggettività moderna, radicalmente individualista. Insomma, un razionalista solitario, desideroso principalmente di condurre indisturbato le sue ricerche, probabilmente disposto a un compromesso coi poteri del suo tempo e sostanzialmente disinteressato alla dimensione politica del suo operato, in certo senso contiguo con quel Descartes “dissimulatore” caro ad alcuni studiosi, tra cui per primo quel Maxime Leroy che quasi un secolo fa lo definiva un «philosophe au masque»⁶.

³ Al contrario, sulle ragioni che avrebbero indotto Descartes a rinunciare a una teorizzazione della politica v. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 12-14.

⁴ A titolo di esempio sulla posizione di Polin si prenda il seguente passo: «Il faut entendre [...] qu'en politique, plus encor peut-être qu'en morale, l'entendement seul ne peut suffire et que, dans ce domaine où regnent le particulier, le vraisemblable, il n'est pas “nécessaire d'être fort exact”: il suffit de satisfaire à sa conscience et on peut en cela donner beaucoup à son inclination. Il s'agit moins de rechercher ce que dicte la droite raison, que de faire effort pour être raisonnable et pour juger en chaque occasion du meilleur. Et c'est de la prudence que toutes les décisions de cet ordre relèvent».

⁵ Si v. in particolare P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 213-256, e segnatamente a p. 229: «La raison réunit les hommes que les coutumes, les institutions et les mœurs séparent: preuve *a posteriori* qu'elles ne sont pas rationnelles. L'homme n'est donc pas entièrement situé dans un Etat, dans une société, dans une famille puisque par la raison [...] il parvient à transcender toute particularité et à surmonter des “différences” qui sont le plus souvent occasions d'affrontements».

⁶ M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris 1929. Sul tema della dissimulazione si v. il pregevole studio di J. P. Cavaillé, *Dis/simulation. Religion, morale et politique au XVIIe siècle. Jule César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto*, Paris 2002. Questo ritratto che definivamo stereotipato, si pone a tratti in una singolare convergenza di vedute con con un dibattito di natura – per così dire – metafisica, sulla valenza politica della stessa metafisica cartesiana (questione

Descartes critico del *Principe*

Sullo sfondo di questa ancor viva *querelle* esegetica, e in parziale contrapposizione all'idea di un Descartes del tutto apolitico, la presente ricognizione è dedicata specificamente alla relazione – eventualmente delineata dal filosofo – tra antropologia delle passioni e potere temporale. E ciò anche alla luce di una distinzione, a parer nostro decisiva, tra la fondazione propriamente teologico-giurisdizionale del diritto che il sovrano riceve da Dio – una questione che qui, per ragioni di pertinenza e spazio non intendiamo affrontare⁷ – e quello invece specificamente antropologico-politico – su cui viceversa ci soffermeremo – riguardante le dinamiche del tutto umane e contingenti in cui questo potere stesso incorre, là dove viene esercitato in concreto tra gli uomini⁸.

Fulcro della nostra analisi sarà quindi il non breve e articolato giudizio sul *Principe* di Machiavelli⁹, rilasciato a Elisabetta in una celebre missiva del settembre 1646; un testo in cui il filosofo, pur in relazione al pensiero machiavelliano, fornisce effettivamente una breve dissertazione sulla sovranità e sugli strumenti antropologici della sua legittimazione, che interessa in modo specifico il presente lavoro e che ci permette di entrare da subito nel vivo dei testi.

Nella missiva in questione Descartes replica a una precedente lettera di Elisabetta, che gli aveva «comandé de lui écrire mon opinion»¹⁰ sul *Principe* di Machiavelli, un'opera nella quale, in prima istanza, il filosofo trova «plusieurs préceptes que me semblent fort bons», come ad esempio «qu'un Prince doit toujours éviter la haine et le mépris de ses sujets, et que l'amour

oggi ancora in discussione anche per via degli avanzamenti della riflessione postfenomenologica sulla biopolitica, che ha per certi versi assegnato una valenza politica ad alcuni decisivi frangenti della riflessione sull'uomo e sull'animale su cui Descartes si è espresso in modo non passibile di fraintendimenti). In quest'ottica "metapolitica" risulta ancora interessante, forse, il Descartes politico, o della ragionevole ideologia di A. Negri, Milano 1970, che, impegnato in una lettura critica delle strutture genetiche e dell'ideologia portante del pensiero cartesiano, intravede nella metafisica di Descartes l'espressione dell'ideologia individualista borghese di primo Seicento.

⁷ Ma per la quale rimandiamo a N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, Roma 2012², pp. 62-76.

⁸ Un piano, quello antropologico e in particolare quello dell'antropologia delle passioni che Descartes sviluppa negli anni precedenti alla sua morte, sulla cui contiguità con la politica si interrogava, fornendo poi risposte differenti dalle nostre, già lo stesso P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 15: «Pourquoi Descartes, qui dispose d'un matériau théorique et d'instruments d'analyse sensiblement identiques à ceux de Hobbes ou de Spinoza, a-t-il refusé *a priori* de déduire la politique d'une science de la nature humaine alors que, par ailleurs, il élabore une théorie des passions, qui chez les autres penseurs de ce siècle, constitue soit le fondement, soit l'équivalent des théories politiques?». Per la presenza di questo doppio piano nelle teorie giurisdizionali contemporanee a Descartes, e in particolare quelle suáreziane, si v. nella presente raccolta il saggio di Marzia Caciolini, che ringrazio per avermi permesso di leggere in anticipo il suo prezioso lavoro.

⁹ Su questo testo si v. i già citati S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, cit. e P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit. pp. 224-226.

¹⁰ AT IV: 486; B TL: 2280.

du peuple vaut mieux que les forteresses»¹¹. È tuttavia immediatamente dopo che egli mette in guardia la principessa del Palatinato da una serie di tesi «estreme» contenute nell'opera, che, dichiara Descartes, «je ne saurais approuver». Si tratta, ad esempio, di quella secondo la quale i principi

ne saurient manquer d'être haïs de plusieurs; et qu'ils ont plus d'avantage à faire beaucoup de mal qu'à en faire moins, parce que les légères offenses suiffisent pour donner la volonté de se venger, et que les grandes en ôtent le pouvoir,

oppure di quella secondo la quale se i principi «voulaient être gens de bien, il serait impossible qu'ils ne se ruinassent parmi le grand nombre de méchants qu'on trouve partout». O, ancora, di quella massima secondo la quale «on peut être haï pour de bonnes actions aussi bien que pour de mauvaises»¹².

È su tali basi, infatti, che Machiavelli «appuie des préceptes très tyranniques», come ad esempio

de vouloir qu'on ruine tout un pays, afin d'en demeurer le maître; qu'on excerce de grandes cruautés, pourvu que ce soit promptement et tout à la fois; qu'on tâche de paraître homme de bien, mais qu'on ne le soit pas véritablement; qu'on ne tienne sa parole qu'aussi longtemps qu'elle sera utile; qu'on dissimule, qu'on trahisse; etenfin que, pour regner, on se dépouille de toute humanité, et qu'on devienne le plus farouche de tous les animaux¹³.

Le ragioni del rifiuto della prospettiva tirannica di Machiavelli sono, nel giudizio di Descartes, piuttosto chiare. Ciò in cui egli «a le plus manqué» è infatti il non aver individuato una distinzione «entre les Princes qui ont acquis un Etat par de voies justes, et ceux qui l'ont usurpé par des moyens illégitimes», terminando col fornire le sue indicazioni proprio a questi ultimi, e non a coloro che davvero possono vantare il diritto di governare.

D'altra parte, un simile approccio al potere vincola in modo quasi esclusivo il sovrano all'esercizio violento e criminoso del potere, giacché «ceux qui ont commencé à s'établir par des crimes sont ordinairement contraints de continuer à commettre des crimes, et ne se pourraient maintenir s'il voulaient être vertueux»¹⁴. Operando secondo i suggerimenti di Machiavelli, inoltre, il sovrano porrà in costante pericolo la sua stessa vita, «car, comme il avoué lui-même, ils ne se peuvent garder de premier qui voudra négliger sa vie pour se venger d'eux»¹⁵.

Il buon principe, al contrario, dovrà fondare secondo Descartes il suo governo su massime «toutes contraires» e «supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes». Questi mezzi, aggiunge Descartes,

¹¹ *Ibid.*, Descartes si riferisce ai capp. XIX e XX del *Principe*.

¹² *Ibid.*

¹³ AT IV: 487; B TL: 2282.

¹⁴ AT IV: 486; B TL: 2280.

¹⁵ AT IV: 487; B TL: 2282.

«sont presque tous [justes], lorsque le Princes qui les pratiquent les estiment tels». D'altra parte

la justice entre les Souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles¹⁶.

Insomma, la forza riceve direttamente da Dio la legittimazione della giustizia ed è questo che permette al sovrano di muovere la sua azione entro limiti diversi di quelli che vigono tra privati. Ma, proprio per questa dimensione teologica del potere, è l'intenzione del sovrano a stabilire la giustizia dei suoi atti, giacché l'agire diviene automaticamente ingiusto quando l'azione è volutamente tale.

Sulla base di questi passaggi testuali l'approfondita disamina di Simone Goyard-Fabre su *Descartes et Machiavel* ha intravisto nella lettera gli elementi per stabilire tra i due pensatori una forte divergenza, individuando ancora una volta in Descartes una posizione conformista e conservatrice, incentrata tuttavia su una visione morale, teocratica e teocentrica dello stato. La questione relativa alla sovranità e al suo potere conduce quindi in modo diretto, secondo Goyard-Fabre, a una riflessione sulla fondazione metafisica della politica nella volontà divina, e da qui indica a sua volta nell'esercizio *morale* del governo la sola strada maestra per un principe che voglia fondare il suo governo su basi solide senza possibilità di qualsiasi compromesso cartesiano con machiavellismi di ogni sorta¹⁷.

Una lettura, questa, che seppur suffragata dall'apporto dei testi, risulta sbilanciata sull'aspetto teologico-giurisprudenziale del potere politico e incapace di cogliere quella che definivamo una dimensione specificamente antropologico-politica della questione. Un aspetto destinato a emergere nell'immediato seguito della lettera cartesiana, in cui il problema della legittimazione della sovranità appare declinato in senso assai meno trascendente.

Va rilevato infatti che la missiva del filosofo francese, lungi dall'arrestarsi al punto di una semplice fondazione metafisica della sovranità nella morale, nella giustizia e nella relazione tra il principe e il Dio, entra successivamente nello specifico delle relazioni dirette che il sovrano ha con

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, p. 332: «Le souverain qu'évoque Descartes n'est pas un juriste; sa mission est de veiller aux bonnes mœurs et de faire descendre parmi les hommes l'autorité paternelle de Dieu. [...]. La pensée politique de Descartes est donc arrimée solidement à la métaphysique, et, à travers elle, à la théorie de l'origine divine du pouvoir civil. [...] C'est pourquoi Descartes, condamnant comme tous les tenants d'une politique conservatrice, le droit de résistance ou de révolution, se montre respectueux des lois établies: l'obéissance à l'autorité civile trouve en effet son fondement dans l'obéissance que l'homme doit à Dieu. Et, comme le prince est, lui aussi, sujet de Dieu, le respect du droit divin s'impose à lui comme son plus haut devoir. Le prince regarde le ciel avant que de regarder la terre des hommes».

altri uomini, sottolineando le modalità mediante le quali il principe deve legittimare il proprio potere di fronte ai suoi sudditi.

Secondo Descartes è preventivamente necessario distinguere attentamente tra i sudditi, «les amis ou alliés, et les ennemis», e ciò perché, nei confronti di questi ultimi, «on a quasi permission de tout faire, pourvu qu'on en tire quelque avantage pour soi ou pour ses sujets; et he ne désapprouve pas, en cette occasion, qu'on accouple le renard avec le lion, et qu'on joigne l'artifice à la force»¹⁸. I nemici, quindi, possono essere maltrattati a piacimento del sovrano, a patto che nelle intenzioni di quest'ultimo l'uso della forza sia destinato al bene del monarca stesso e/o dei suoi sudditi.

La distinzione tra amici/alleati e nemici è quindi fondante di tutti i comportamenti che il principe intrattiene – e questo è a parer nostro un punto da porre in evidenza – con la società che presiede e governa. Descartes esclude infatti che l'inganno possa essere utilizzato in modo «si directement contraire à la société»¹⁹ così come lo annovera, invece, Machiavelli, che ad esempio propone di «feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre». L'amicizia, infatti, è per Descartes «une chose trop sainte pour en abuser de la sorte; et celui qui aura pu feindre d'amer quelqu'un, pour le trahir, mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent»²⁰.

Al di là della «santità» del sentimento, d'altra parte, l'amicizia è strettamente correlata con la reputazione del sovrano e con la stima che i sudditi hanno di lui e della sua parola. Nel rapporto con gli alleati, pertanto, il principe dovrà agire con la massima prudenza, in primo luogo al fine di mantenere intatta la propria reputazione:

Pour ce qui regarde les alliés, un Prince leur droit tenir exactement sa parole, même lorsque cela lui est préjudiciable; car il ne le saurait être tant, que la réputation de ne manquer point à faire ce qu'il a promis, lui est utile, et il ne peut acquérir cette réputation que par de telles occasions, où il y va pour lui de quelque perte; mais en celles qui le ruineraient tout à fait, le droit de gens le dispense de sa promesse. Il doit aussi user de beaucoup de circonspection, avant que de promette, afin de pouvoir toujours garder sa foi. Et bien qu'il soit bon d'avoir amitié avec la plupart de ses voisins, je crois néanmoins que le meilleur est de n'avoir point d'étroites alliance, qu'avec ceux qui sont moins puissants. Car, quelque fidélité qu'on se propose d'avoir, on ne doit pas attendre la pareille des autres, mais faire son compte qu'on en sera trompé, toutes le fois qu'ils u trouveront leur avantage; et ceux qui son plus puissants l'y peuvent trouver, quand ils veulent, mai non pas ceux qui le sont moins²¹.

Una concezione dell'amicizia e dell'alleanza, insomma, che, nonostante la dimensione teocentrica del potere prospettata in precedenza, non risulta esente da un certo strumentalismo improntato alla *realpolitik*. Estremamente attento alle sue mosse, il principe descritto da Descartes

¹⁸ AT IV: 487; B TL: 2282.

¹⁹ AT IV: 488; B TL: 2282.

²⁰ *Ibid.*

²¹ AT IV: 489; B TL: 2282-84.

utilizza l'amicizia per guadagnare e mantenere la fiducia e il consenso, ben consapevole del fatto che il tradimento è uno strumento da utilizzare solo in situazioni di estrema necessità – quelle situazioni che «le ruinaient tout à fait» e in cui «le droit de gens le dispense de sa promesse» – e che esso può incorrere anche da parte di quelli che apparentemente appaiono come veri amici.

L'obiettivo del sovrano è così quello di *conservare* tra gli uomini il potere accordatogli da Dio guadagnando e mantenendo intatta la considerazione dei suoi sudditi e dei suoi alleati. Come farà? Innanzitutto evitando che in questi nasca un sentimento di disprezzo verso la sua figura. Il principe dovrà così

surtout éviter leur haine et leur mépris; ce que je crois, qu'il peut toujours faire, pourvu qu'il observe exactement la justice à leur mode (c'est-à-dire suivant le lois auxquelles il sont accoutumés) sans être trop rigoureux aux punitions, ni trop indulgent aux grâces, et qu'il ne se remette pas de tout à ses Ministres, mais que, leur laissant seulement la charge des condamnations plus odieuses, il témoigne avoir lui-même le soin de tout le reste; puis aussi, qu'il retienne de tellement sa dignité, qu'il ne quitte rien de honneurs et des déférences qu le peuple croit lui être dues, mais qu'il n'en demande point davantage, et qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions, ou celles qui peuvent être approuvées de tous, réservant à prendre ses plaisirs en particulier, sans que ce soit jamais au dépend de personne; et enfin qu'il soit immuable et inflexible, non pas aux premiers desseins qu'il aura formés en soi-même, car d'autant qu'il ne peut avoir l'oeil partout, il est nécessaire qu'il demande conseil, et entende le raisons de plusieurs, avant que de se résoudre; mais qu'il soit inflexible touchent les choses qu'il aura témoigné avoir résolues, encore même qu'elles lui fussent nuisibles; car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable²².

Il gioco del bastone e della carota, potremmo insomma dire. Con estrema accortezza il principe deve infatti coordinare comportamenti volti a fargli mantenere la reputazione di sovrano accorto, giusto, degno della propria posizione, uomo corretto ma di polso, e dall'altra usi che non ne pregiudichino l'immagine, la stima e l'affetto dei sudditi, di fronte ai quali, in un certo senso, il monarca stesso deve giustificare la propria posizione, con mezzi tuttavia differenti dalla forza delle azioni o degli inganni di cui invece parla Machiavelli. Tra i mezzi deputati al mantenimento della sovranità non vi sono infatti né la paura, né la ferocia, né il tranello, ma strumenti ben più raffinati e – diremmo oggi – demagogici, quali, appunto, la cura minuziosa della propria immagine pubblica e addirittura un'accettazione strumentale delle leggi «approuvées de tous»²³.

²² AT IV: 489-90; B TL: 2284.

²³ Risuona in quest'espressione il tema dello «speciale quoddam iure» menzionato dalla *Meditatio Sexta* (AT VII: 75; B I: 780) a proposito del diritto del soggetto a pensarsi come tutt'uno col suo corpo. Sulla questione v. il già citato N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 46-62, che mette sagacemente in evidenza come Descartes si riferisca qui al concetto (scolastico) di uno *ius generale* o *commune* fondato sulla *consuetudo*, probabilmente qui chiamato in causa una seconda volta.

In ultimo, d'altra parte, il principe deve evitare per Descartes di suscitare nei sudditi più potenti, che potrebbero formare partiti contro di lui, l'invidia²⁴, una forma di odio per fuggire la quale «on ne doit s'abstenir de bien faire»²⁵. Il fine del sovrano, tuttavia, deve essere ancora una volta quello di non mostrarsi mai come ingiusto e arrogante, e questo per un preciso dato di fatto antropologico:

on voit même que ceux qui ont été condamnés à la mort, n'ont point coutume de haïr leur juges, quand ils pensent l'avoir méritée; et on souffre aussi avec patience le maux qu'on n'a point mérités, quand on croit que le Prince, de qui on les reçoit, est en quelque façon contraint de le faire, et qu'il en a du déplaisir; parce qu'on estime qu'il est juste qu'il préfère l'utilité publique à celle des particuliers. [...] Car enfin le peuple souffre tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il imagine d'être injuste; et l'arrogance des Princes, c'est-à-dire l'usurpation de quelque autorité, de quelques droits, ou de quelques honneurs qu'il croit ne leur être point dus, ne lui est odieuse, que parce qu'il la considère comme une espèce d'injustice²⁶.

Servito al giusto modo, quindi, nessun piatto risulta indigesto per i sudditi, che sono disposti ad accettare di buon grado qualsivoglia decisione del principe, a patto che questa non appaia un palese sopruso. Il sovrano deve così riuscire a «persuader» (un termine che qui assume un valore decisivo, giacché, appunto, mette in evidenza un'accezione strumentale) il popolo che sta agendo in vista dell'utilità pubblica, ovvero che si sta comportando come un *giusto*.

Il principe e l'antropologo

Con il prosiegua della lettera, quindi, risulta chiaro come interpretazioni simili a quella di Goyard-Fabre, interamente concentrate sulla relazione tra sovranità divina e sovranità del principe descritta nella prima parte del testo cartesiano, perdano di vista un piano strettamente antropologico della discussione, enucleato, invece, là dove Descartes si confronta con Machiavelli riguardo alle modalità di interazione tra il principe e i suoi sudditi, nonché sulle strategie di legittimazione del suo potere che questi deve porre in atto avvalendosi di strumenti del tutto umani.

A questo punto della ricognizione vorremmo quindi chiamare in causa un recente studio, *Descartes. Une politique des passions* di Delphine Kolesnik-Antoine²⁷, che fornisce a parer nostro l'approccio ermeneutico

²⁴ Su questa questione si concentra in particolare F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 106-108.

²⁵ AT IV: 491; B TL: 2284. Sulla figura del generoso v. *infra*.

²⁶ AT IV: 491-92; B TL: 2284-86.

²⁷ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit. Dell'autrice si v., tra gli altri, anche *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. *Descartes, Malebranche*, Rennes 2009; *L'âme et le corps dans la philosophie naturelle de Regius: repenser en médecine l'héritage cartésien*, in N. Allocca (a cura di), *Machine and Life. Epistemological Models and Moral Implication*, Münster 2012; *La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation*, in S. Guidi – A. Lucci, *The do-*

più fecondo alle questioni enucleate da Descartes nella seconda parte della sua discussione del *Principe*. Incentrata sulla significazione politica dell'antropologia cartesiana delle passioni, la breve ma densa analisi di Kolesnik-Antoine tenta di ricostruire un pensiero politico cartesiano presente in forma larvata nella corrispondenza, negli scritti ufficiali e nei giudizi sulla morale, la virtù e il potere che tra le righe il filosofo si lascia sfuggire con i suoi interlocutori. Ne emerge, nelle parole della studiosa, che in un certo senso

Il y a bien «une» politique du philosophe du *cogito*, si par là on désigne la prise en charge d'une réflexion approfondie sur la manière dont les hommes sont susceptibles de régler au mieux leurs relations au sein d'un tout et en accord avec leur nature composée d'une âme et d'un corps²⁸.

Esiste insomma, secondo Kolesnik-Antoine, un'implicita politica cartesiana, sviluppata tuttavia nel solco di una più ampia riflessione sulle relazioni sociali, emotive ed intersoggettive e a sua volta insediata nell'alveo della grande rivoluzione antropologica apportata in metafisica e in fisica da Descartes con la dottrina della *distinctio realis* e della spiegazione interamente meccanica della biologia, della fisiologia e soprattutto della psicologia comportamentale fornita dalle *Passions de l'âme* – un testo per altro pubblicato nel 1649 e già in fase di incubazione negli anni della corrispondenza con Elisabetta, che ne ha ispirato la composizione.

Nell'opera, l'ultima data alle stampe dal filosofo prima della sua morte, Descartes porta d'altra parte alle estreme conseguenze il meccanicismo biologico inaugurato con l'*Homme* e il conseguente dualismo ontologico tra *res extensa* e *res cogitans*, fornendo un'interpretazione interamente meccanico-funzionale del fenomeno delle passioni, precedentemente ritenute, al contrario, la prova di una parziale sovrapposizione ontologica tra corpo e mente e storicamente repute un elemento distintivo dell'animale-razionale umano, frutto dell'incontro tra spirito e materia.

Quella de *Les passions de l'âme* è così l'occasione per una rifondazione in chiave meccanicista e dualista dell'intero dominio antropologico costituito dai fenomeni né esclusivamente fisici, né esclusivamente intellettuali, bensì propriamente psicofisici, propri dell'uomo. Una vera e propria antropologia su base meccanica, in grado di dar conto in primo luogo dell'«unione et quasi permixtione»²⁹ in cui la *mens* avverte per sua natura di trovarsi proprio

main of the human. *Anthropological Frontiers in Modern and Contemporary Thought*, n. 1 di «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age» (2013), pp. 13-32.

²⁸ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., p. 141.

²⁹ Cfr. AT VII: 81; B I: 788: «Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis & c., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu laesionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusus famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt

con il corpo quando le sembra, nelle e in secondo luogo delle interazioni emotive che i vari individui psicofisici possono avere l'uno sull'altro a livello intersoggettivo. Ma anche una scienza "chiara e distinta" di quelle molteplici reazioni automatiche, gli istinti e i comportamenti riflessi, che la natura ha istituito nel composto psicofisico per la sua autoconservazione, ma che in seconda battuta costituiscono il *medium* di tutte le relazioni sociali tra gli uomini³⁰.

quàm confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti». Sulla complessa questione dell'unione sostanziale e della qualifica del composto psicofisico come *unum quid* si v. l'articolata disamina delle posizioni in materia fornita da V. Chappell, *L'homme cartésien*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion, L. Levy (ed.s), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris 1994, pp. 403-426., ma v. ora anche N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit. pp. 179-88 e Id., *Lo spazio, l'occhio, la mente. Cartesio e la visibilità del mondo*, Roma 2012², pp. 55-87. Sull'unità sostanziale di mente e corpo in Descartes v. anche Th. Gonthier, *Union de l'Ame et du Corps ou Unité de l'Homme* in D. Kolesnik-Antoine (ed.), *Union et distinction de l'âme du corps: Lectures de la VI Méditation*, Paris 1998, pp. 83-99, e, nel medesimo volume D. Kolesnik-Antoine, «Comme un pilote en son navire...». *Arnauld lecteur de la VIème Méditation*, pp. 100-128; S. Nicolosi, *Metafisica e antropologia in Cartesio. L'unità sostanziale del composto umano*, in F. L. Marcolungo (ed.), *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova 2003, pp. 53-67. Uno dei primi tentativi di superare un'interpretazione del dualismo "platonica" e vicina all'occasionalismo, secondo cui le due *res* semplicemente si opporrebbero inconciliabilmente, è stato offerto da J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, che, con riferimento alla teoria delle «notions primitives» del carteggio con Elisabetta, ha sottolineato il valore psicologico e metafisico dell'unità di mente e corpo (pp. 220-54). La positiva *sostanzialità* dell'unione è stata ribadita da Martial Guérout, che, pur insistendo sull'oscurità peculiare di questa "terza" nozione, afferma l'esistenza, in *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll. Paris, 1968, di una terza «substance composée âme-corps» quale risultato dell'unità delle due *res* nel *permixtum* umano. L'idea di una coerenza teorica della "terza nozione primitiva" è stata sostenuta anche da Henri Guhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1969, p. 321 e ss.; Id., *Essais sur Descartes*, Paris 1937 p. 232). Per una messa in discussione della posizione di Gouhier v. G. Cantelli, *Henri Gouhier e la cosiddetta dottrina della terza nozione primitiva*, in «Rivista di Storia della Filosofia» 4 (2001), pp. 610-51. Sulla scorta di Martial Guérout, John Cottingham ha invece opposto alla classica definizione di "dualismo" cartesiano quella di "trialismo", considerando appunto la terza *res* costituita dall'unione come una sostanza (*Cartesian Trialism*, in «Mind», n. 347 (1985), pp. 218-30). Sono diversi, poi, gli interpreti che hanno visto nella "terza nozione" cartesiana (e nel modello psicofisico proposto dalle *Passions de l'âme*) un passo indietro di Descartes rispetto al dualismo propugnato fino alle *Meditationes*: P. Hoffman, *The Unity of Descartes's Man*, in «The Philosophical Review», 95 (1986), pp. 339-70 e Id., *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*, in «Pacific Philosophical Quarterly», n. 71 (1990), pp. 310-32; J. Brughton, R. Matter, *Re-interpreting Descartes in the Notion of Union of Mind and Body*, in «Journal of the History of Philosophy», 16 (1971), pp. 23-32; W.E. Seager, *Descartes on the Union of Mind and Body*, in «History of Philosophical Quarterly» 5 (1988), pp. 119-32; L. Alanen, *Descartes's Dualism and the Philosophy of Mind*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 3 (1989), pp. 391-413; T. Schmalz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, in «Philosophical Review» 101 (1992), pp. 281-325. Radicalmente contrari alla sostanzializzazione del "composto" mente-corpo sono stati al contrario Ferdinand Alquié (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, pp. 307 e ss.) e Norman Kemp Smith (*New Studies in the Philosophy of Descartes*, London 1952, pp. 159 e ss.).

³⁰ Un completo e illuminante studio sulle passioni in Descartes è C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris 2002. Ma si v. anche S. James, *Passion and action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford 1997, pp. 85-123 e N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 229-57. Si v. inoltre J.-R. Armogathe, *Le*

Alla luce della teoria delle passioni Kolesnik-Antoine può quindi rileggere alcuni passi cartesiani, tra cui proprio quello dedicato a Machiavelli, ponendo in risalto la stretta continuità che essi rivelano con le osservazioni antropologiche che Descartes sta sviluppando negli stessi anni e mettendo in evidenza il ruolo assegnato dal filosofo ad alcune particolari emozioni – e in particolare l'amore – come strumenti impiegati dal principe per la legittimazione della sua sovranità. Come ben intuisce Kolesnik-Antoine³¹, d'altro canto, è proprio la passione dell'amore ad esser descritta, nelle *Passions de l'âme*, come un sentimento unificatore tra gli individui e al tempo stesso come una delle passioni primigenie da cui derivano quelle di stima, amicizia, ammirazione, utilizzate poi da Descartes nel testo.

Più nello specifico – vorremmo sottolineare facendo nostra la prospettiva di Kolesnik-Antoine – l'amore viene definito da Descartes, all'art. 79, come «une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables», e rappresenta quindi un'emozione in grado di inclinare la *volontà* degli individui ad unirsi a ciò che appare loro consono. Nel fenomeno dell'amore, perciò, dalla stretta unione tra le due *res* che origina l'uomo si ingenera una inclinazione in quella che Descartes ha da sempre descritto come un elemento costitutivo della *mens* nella sua purezza, ovvero la *voluntas*, come il filosofo specifica nell'articolo successivo:

Au rest, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui es une passion à part et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on anime en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre³².

Questa significazione antropologica dell'amore rivela tuttavia una dimensione politica, non appena si guardi, con Descartes, alle passioni particolari in cui esso si declina nello specifico. Dalla medesima radice dell'amore nascono infatti l'affetto, l'amicizia e la devozione. Il primo è il sentimento che emerge quando il soggetto «estime l'object de son amour moins que soi»; la seconda è quello che emerge là dove si reputa l'oggetto «égal de soi» e l'ultima è invece la passione che scaturisce quando «on l'estime davantage»³³.

L'amore è quindi all'origine proprio di quell'amicizia sulla cui «sacralità» Descartes metteva in guardia Elisabetta, ma è anche la materia grezza di cui si compone quella devozione del suddito verso il sovrano che il

teorie delle passioni nella prima metà del XVII secolo, in F. Bonicalzi, C. Stancati (eds), *Passioni e linguaggio nel XVII secolo. Atti della giornata di studio Cosenza 27 aprile 1999*, Lecce 2001, pp. 11-32 e, nel medesimo volume, G. Belgioioso, *I limiti dell'umano conoscere e la meraviglia. Dalle Regulae alle Passions de l'âme*, pp. 33-104. Si v. inoltre il già citato saggio di D. Kolesnik-Antoine, *La question des passions chez Regius et Descartes. Premiers éléments d'interprétation*, cit.

³¹ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 55-81.

³² AT XI: 387; B I: 2404.

³³ AT XI: 390; B I: 2406.

filosofo ritiene uno strumento essenziale per la legittimazione (antropologica) del potere temporale. Non a caso, infatti, Descartes prosegue con parole che ricalcano direttamente quanto sostenuto, contro Machiavelli, nella lettera precedentemente esaminata:

Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or, la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s'étaient dévoués³⁴.

Ecco quindi, riassunte ma soprattutto esplicitamente convertite secondo la "logica" delle passioni, le principali tappe della dissertazione sul *Principe*. La devozione che il popolo ha per il suo governante è in un certo senso per analogia rispetto a quella per Dio, in quanto in entrambi i casi si stima – il primo per eccellenza e il secondo per ragioni più terrene – l'oggetto dell'amore superiore a sé.

Eppure il fenomeno della devozione presenta un correlato antropologico peculiare: l'uomo tende a valutare la possibilità di un distacco dalla cosa amata quanto più questa è ritenuta degna di amore. Ora, giacché i sudditi sono molto devoti al principe o al privato che stimano, è possibile che questi ultimi sacrificino di buon grado la loro vita e i loro diritti individuali per lui. È ciò che Descartes, d'altro canto, sottolineava con parole molto simili già in una lunga lettera a Chanut del 1647:

la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection. [...] Mais quand deux hommes s'entr'aident, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même, c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre; *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum, etc.* Toute de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, in ne se doit estimer que comme un fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne crainte pas plus d'aller à une morte assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux³⁵.

³⁴ AT XI: 390-91; B I: 2408.

³⁵ AT IV: 611-12; B TL: 2392.

Un passaggio, quello della missiva a Chanut, davvero illuminante, giacché sembra confermare che per Descartes le passioni – e in particolare, tra queste, l'amore – svolgono una funzione di legante sociale, in grado di far sì che i singoli percepiscano loro stessi come parti di un tutto morale con coloro che amano, al punto di sacrificarsi per la collettività. Le passioni sono quindi, come ben intuiva Kolesnik-Antoine e anticipavamo poco prima, l'elemento decisivo per una interazione diretta, su un piano specificamente antropologico, tra quei soggetti che altrimenti resterebbero molteplici individui psicofisici monadicamente scissi gli uni dagli altri. In questo contesto è quindi l'amore a fondare le relazioni interpersonali di amicizia, ma anche a mantenere coeso quel corpo sociale unico che è lo stato e di cui il suddito devoto si sente una parte.

Osando uscire un po' dai margini del testo cartesiano potremmo perciò individuare nella stessa devozione per il principe l'elemento coesivo della monarchia immaginata da Descartes, un'istituzione in cui tutti i sudditi si trovano strettamente uniti dai rapporti diretti e reciproci, ma anche e soprattutto da una comune «*dévotion*» per il sovrano. Si spiegherebbero così appieno le ragioni più intime dei precetti dati a Elisabetta a partire dal *Principe* di Machiavelli, nonché della critica a quest'ultimo: per legittimare e fondare su solide basi antropologiche il suo potere il monarca deve essere in grado di mantenere costante e saldo l'amore e la devozione dei propri sudditi nei suoi confronti, operando costantemente al fine di farsi percepire dal popolo come un uomo degno di rispetto e di stima, in grado di meritare quell'amore che li rende partecipi dello stato nel suo complesso.

Perciò egli agirà al contempo con la massima *prudenza*, evitando di incappare nel risentimento dei governati o di dar loro adito di ritenerlo ingiusto; ed è principalmente per questo che la condotta immorale e ingiusta – o meglio, la condotta *percepita* dai sudditi come immorale e ingiusta – proposta da Machiavelli risulta del tutto inappropriata alla stabilizzazione del potere: essa, mediante l'uso inopinato della violenza e del tradimento, mina alla base quella buona reputazione che il sovrano deve avere tra i suoi sudditi e trasporta l'intera vita pubblica sul piano dell'opposizione violenta, condannando il principe stesso a perpetrare i suoi crimini e vivere nella paura di essere ucciso.

Sembra, al contrario, che mediante l'osservazione di un comportamento strumentalmente prudente il sovrano possa abilmente cavalcare l'inclinazione dei sudditi a riconoscersi nel potere vigente e a mantenersi coesi l'un l'altro in vista del bene di quest'ultimo. In tal modo il principe agisce a vantaggio del proprio governo e della propria salvaguardia personale, ma senza destabilizzare, come fa invece il potente descritto da Machiavelli, quello stesso ordine sociale che in realtà lo legittima. È quello che Descartes già scriveva nel gennaio del 1646 alla stessa Elisabetta:

La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière, doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il est en leur pouvoir, s'ils veulent user de

prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas, si on les croyait d'autre humeur, et que les paines qu'ils ont à faire plaisir, ne sont point si grandes que le commodités que leur donne l'amitié de ceux qui les connaissent. [...] Et pour moi, la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie, a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse. Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies, que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice, mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée, que ceux qui cherchent leur utilité par d'autre voies, lesquels, à la vérité, réussissent quelquefois par l'ignorance des autres hommes, et par le faveur de la Fortune; mais il arrive bien plus souvent qu'ils y manquent, et que, pensant s'établir, ils se ruinent³⁶.

Insomma, Descartes sembra ammettere la possibilità di un uso utilitaristico dell'amicizia, dei legami sociali e financo della giustizia per il quale è certamente più razionale usare buone maniere, che permettano di radicare la propria posizione in modalità di relazione intersoggettiva preposte dalla natura e *già* date in società, piuttosto che, come il principe machiavelliano, usare le maniere forti – l'astuzia, la dissimulazione e l'artificio – e fondare il proprio rango su un terreno che può franare facilmente. «La principale finesse» è d'altro canto quella «de ne vouloir point du tout user de finesse»; coltivare buone amicizie e farsi reputare degno di fiducia è così un elemento di essenziale importanza per il monarca, che da stabili relazioni con i suoi sudditi trae un importante vantaggio. Ecco quindi che, come abbiamo già visto nell'altra missiva, il conservatorismo di Descartes si pone anch'esso su uno sfondo utilitaristico, giacché la stessa conservazione del vigente è volta a non contraddire un ordine nel quale i sudditi si riconoscono e a non incappare nella loro ostilità.

L'elemento chiave per il mantenimento del potere politico del principe è quindi – come sottolinea innanzitutto Kolesnik-Antoine³⁷ – la *stima*, che come abbiamo visto è un elemento decisivo per la declinazione dell'amore in affetto, amicizia o devozione e che, non a caso, Descartes prende in esame ne *Les passions de l'âme*, dove è trattata nella terza parte dell'opera, tra le passioni particolari generate da quelle che Descartes individua come «passions primitives», – ovvero meraviglia, amore, odio, desiderio, gioia, tristezza – equiparate a «genres dont toutes les autres sont des espèces»³⁸. «L'Estime», che trova il suo opposto nel disprezzo, è quindi definita dal filosofo come «un inclination qu'a l'âme à se représenter le valeur del chose estimée» che trova il suo genere di appartenenza nella meraviglia:

³⁶ AT IV 356-57; B TL: 2138.

³⁷ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 78-81.

³⁸ AT XI: 443; B I: 2470.

car lorsque nous n'admirons point la grandeur ni la petitesse d'un objet, nous n'en faisons ni plus ni moins d'état que la raison nous dicte que nous en devons faire; de façon que nous l'estimons ou le méprisons alors sans passion³⁹.

La meraviglia, "materia prima" della stima, era poi stata già definita come «une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires»⁴⁰ istituita nell'uomo in vista di uno specifico fine di autoconservazione:

on peut dire en particulier de l'admiration qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire: et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent des choses que nous avons vues. Car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire. Or, encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière. Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares⁴¹.

La stima, particolare specie della «admiration», poi, può avere come oggetto o qualcun altro o sé stessi. In questo secondo caso – che a Descartes sembra stare particolarmente a cuore – il sentimento è causato principalmente dalla consapevolezza di avere un vero e corretto uso «e notre libre arbitre» e di un reale «empire que nous avons sur nos volontés»⁴². È dunque la «générosité» a portare un uomo, secondo il filosofo, «au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer», giacché questa coincide con il conoscere che

il n'y a rien qu véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon parce qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes le choses qu'il jugera être les meilleures⁴³.

Caratteristica dell'uomo generoso è inoltre il fatto che egli sa riconoscere a chi la merita la massima considerazione:

d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient. Et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu mais aussi on rend sans répugnance

³⁹ AT XI: 444; B I: 2472-74.

⁴⁰ AT XI: 380; B I: 2396.

⁴¹ AT XI: 384; B I: 2400.

⁴² AT XI: 445; B I: 2474.

⁴³ *Ibid.* Sulla generosità cfr. anche P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., pp. 237 e ss.

tout l'honneur et le respect qui est dé aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices.

Ognuno ha quindi dall'uomo generoso ciò che gli spetta «selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde», ovvero – e ancora, qui, emerge il conservatorismo di Descartes – secondo l'ordine sociale vigente, e ciò significa, viceversa, che l'uomo generoso è percepito costantemente dagli altri come un giusto, che rispetta l'ordinamento politico dato e rafforza le maglie della società in cui opera.

Tornando al principe, dunque, sembra che questi debba comportarsi in modo da suscitare la stima dei suoi sudditi, oltre che con la prudenza e la moderazione, anche mediante il suo atteggiamento generoso («on ne doit s'abstenir de bien faire»), in grado di rivelare in sé – per una semantica delle passioni tutta antropologica – una interiore libertà dalle passioni e una giustizia intrinseca del suo operato.

Facendosi stimare per le sue virtù, come osserva Kolesnik-Antoine⁴⁴, il sovrano non soltanto eviterà quindi l'odio e l'invidia del suo popolo, ma riuscirà anche a «persuader» i sudditi della giustezza e legittimità delle sue azioni, garantendo su un piano specificamente umano che il potere costituito e legittimato da Dio non venga messo in discussione. Una persuasione che trova in una sapiente mescolanza di «amour» e «admiration» la chiave del suo successo: il governante metterà infatti in atto una serie di strategie comunicative, in grado di suscitare nei governati la sensazione che il monarca possiede *rare* qualità di moderazione, saggezza, fedeltà, ecc., e ciò gli permetterà di evitare tanto l'ostilità quanto l'invidia dei cittadini, convinti che colui che siede sul trono sia la persona più adatta a questo compito.

In conclusione, quindi, potremmo dire che il principe sembra dover cercare, per Descartes, una doppia legittimazione: se su un piano giurisprudenziale, infatti, egli riceve direttamente da Dio il suo potere e la forza necessaria a mantenerlo, da un punto di vista mondano il sovrano è chiamato a confrontarsi con un margine di azione individuale – in un campo che potremmo definire eminentemente antropologico – per il mantenimento e il consolidamento della propria posizione nei confronti dei sudditi. Il potere politico ottenuto per vie trascendenti non esenta d'altro canto il monarca dal venire a patti con un'ampio novero di istituti umani, di natura prettamente culturale e umana, ad agire su di essi con la massima attenzione e a cercare il più possibile di piegare a proprio vantaggio le predisposizioni naturali degli individui.

Uno spazio per la politica, tra passioni e tecnica

L'analisi appena svolta ci conduce quindi di fronte a un interrogativo: se in un certo senso, a quanto sembra, si può considerare per Descartes la possibilità di un uso antropologico-politico delle passioni, è altrettanto

⁴⁴ D. Kolesnik-Antoine, *Descartes. Une politique des passions*, cit., pp. 80-81.

lecito parlare di una vera e propria *politica* delle passioni, sebbene intrinsecamente correlata a un'antropologia? La mediazione del potere con istituti antropologici e culturali presistenti dà luogo, insomma, a una qualche dimensione di tipo politico?

La questione ci conduce a considerare quella che, con altri punti di fuga e nel panorama italiano, rappresenta una prospettiva simile a quella di Kolesnik-Antoine. Si tratta del lavoro di Francesco Cerrato, che nel suo recente *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes e Spinoza*⁴⁵, ha tentato di reperire una possibile riflessione politica sottesa alla teoria cartesiana delle passioni, a stretto confronto con la riflessione, sugli stessi temi, di Thomas Hobbes.

Secondo Cerrato, infatti, si delinea sul tema del rapporto tra politica e passioni una radicale opposizione tra due dei massimi teorici del meccanicismo fisico ma – soprattutto – antropologico. Dalla sua l'antropologia hobbesiana inquadra le passioni come un fenomeno decisamente schiacciante per il soggetto, la cui emotività risulta a tal punto imbevuta di ansia e timore da reputare razionalmente migliore la devoluzione del suo potere di danneggiare (e provocare passioni avverse) l'altro a un Leviatano capace di ricevere, capitalizzare e regolare l'intero reame delle passioni umane. All'opposto Descartes concepisce le passioni – secondo la lettura di Cerrato – come un fenomeno intrinsecamente individuale, soggettivo, sul quale la *mens* può avere, al contrario del cittadino di Hobbes, un considerevole controllo, e sul quale, al contrario, l'ordine politico è quasi impotente. Per il soggetto cartesiano si apre così, come nelle più classiche letture, la possibilità – fortemente stoiceggiante – di un controllo delle passioni, che assegna all'*ego* quell'autonomia anche psicologica di cui l'uomo hobbesiano non gode, escludendo ogni possibilità che le passioni stesse fungano da *medium*, da veicolo, di un qualsiasi tipo di ingerenza politica sul soggetto e sulla sua vita mentale.

Sulla base di questa lettura Cerrato ritorna dunque su posizioni "classiche", sovente prossime a quelle di Guenancia, reperendo gli elementi chiave di un'eventuale dimensione politica nell'antropologia cartesiana nella morale della generosità e in un sostanziale individualismo del soggetto. L'uomo generoso sarebbe infatti quello in grado di evitare innanzitutto i conflitti con l'ambiente circostante, liberandosi in primo luogo dalla passione dell'invidia, che rappresenta un forte deterrente alla pace sociale. Descartes avrebbe d'altro canto teorizzato la possibilità che la soddisfazione di sé – precedentemente menzionata – possa bastare ai singoli individui per non entrare in reciproca opposizione, mantenendo ognuno in uno stato di sostanziale indipendenza. «La sfera privata è così collocata al centro degli interessi privati», determinando le modalità con le quali i cittadini si relazionano l'un l'altro e al potere:

Sullo sfondo di tale collocazione privata prende corpo anche la visione del potere politico. I rapporti con il potere sovrano devono essere concepiti in modo

⁴⁵ F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit.

strumentale rispetto al desiderio di perseguire i propri interessi in ambito sociale. Non esiste un modo universalmente giusto di comportarsi nei confronti del potere e delle leggi. Le scelte politiche devono essere prese alla luce delle finalità proprie di ciascun individuo⁴⁶,

e per questo, prosegue Cerrato, tutti i riferimenti alla politica presenti nel *corpus* cartesiano risultano imbevuti di moderatismo. L'invito di Descartes a non cercare l'astuzia è così letto come un invito alla massima prudenza nei confronti del potere, dal quale il privato deve mantenersi il più distante possibile. L'ubbidienza stessa «si configura così come una “verità di fatto” avente, in quanto tale, vigore solo fino al momento in cui il potere le conferirà vigenza» e il conservatorismo di Descartes è a tutti gli effetti un disimpegno quasi totale dalla partecipazione alla vita politica collettiva.

Per ciò che riguarda la sovranità del principe, poi, Descartes – come Hobbes – individua nella pace e nella stabilità il fine ultimo dell'azione del sovrano. Ma per il primo la politica non è in grado di amministrare, come per il secondo, le passioni individuali⁴⁷, e il filosofo francese non avverte, secondo Cerrato,

alcuna necessità di riflettere sulle dinamiche di legittimazione che devono essere proprie del potere, assestandosi su una posizione che ancora tende a sovrapporre e identificare il principio di sovranità e l'attività effettuale di governo con la persona del principe, senza addurre alcun criterio di legittimazione [...]. Il principe, con la personalità, il senso di giustizia e le possibilità di comando che gli sono proprie, viene contrapposto al popolo, descritto come sempre volubile, ingenuo e, in quanto tale, destinato a diventare facilmente vittima di inganno. Il sovrano deve governare con razionalità, ma non perché la ragione possa diventare – come sarà in Spinoza – lo strumento per la creazione di una condizione democratica e stabile. Ragione e giustizia sono intese come qualità che devono essere proprie della personalità del sovrano, affinché egli abbia la possibilità di ergersi in una condizione di superiorità e da questa posizione farsi rispettare e obbedire dal popolo. Il sovrano non deve agire con razionalità al fine di attuare le giuste leggi [...]. Governare razionalmente può consentire al sovrano di mostrarsi onesto e valoroso e, in quanto tale, degno di privilegi. Al contempo, il popolo potrà accettare di rimanere subordinato all'autorità sovrana solo se le riconoscerà un valore intrinseco⁴⁸.

⁴⁶ F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., p. 109.

⁴⁷ Sull'estraneità reciproca di passioni dell'anima e politica v. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 226: «La science des passions n'est pas pour Descartes le laboratoire de la science politique mais le champ d'expérimentation du pouvoir de l'âme sur le corps. Elle doit donc apporter aux hommes la connaissance des moyens par lesquels on acquiert l'indépendance et non la démonstration de la nécessité du pouvoir politique justifié par leur “faiblesse”».

⁴⁸ F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 113-114. Ma si leggano anche a p. 116 le considerazioni sulla critica a Machiavelli: «Descartes non rifiuta il piano effettuale della riflessione di Machiavelli, ma, pur rilevando la volubilità degli umori del popolo, considera la lealtà al potere una conseguenza delle capacità del principe di essere giusto e magnanimo. Prende le distanze dal modello machiavelliano, perché ritiene maggiormente rilevante, al fine di conservare il potere, che l'azione sovrana sia equa e razionale, piuttosto che accorta nel giudicare il rapporto tra circostanza e finalità».

Una prospettiva, questa, di cui, pur apprezzando il lavoro di Cerrato, non potremmo condividere a pieno i punti di fuga. A parer nostro, infatti, l'analisi della missiva su Machiavelli mostra in maniera chiara che il principe ipotizzato da Descartes, pur non possedendo strumenti propri ed esclusivi per il controllo delle passioni – come invece il Leviatano hobbesiano, munito di un riconoscimento ufficiale in questo senso – può esercitare sulle passioni individuali un'influenza per il tramite di istituti antropologici stabili, quali sono i meccanismi psicofisici che originano le passioni stesse.

Come abbiamo rilevato infatti, non si può ritenere che il principe “cartesiano” non provi la necessità di riflettere sulle dinamiche di legittimazione che devono essere proprie del potere. Egli, al contrario, sembra dover utilizzare per Descartes la fitta rete delle passioni umane come un *medium* mediante il quale diffondere la notizia della propria dignità e della propria generosità al fine proprio di legittimare di fronte ai suoi sudditi la sua posizione di superiorità, e financo l'uso della forza che questa a volte prescrive.

Da parte sua, poi, questa dimensione “mediatica” delle passioni – tipica della riflessione antropologica del XVI e del XVII secolo – apre alla possibilità che effettivamente il sovrano possa agire, proprio accendendo il popolo delle giuste emozioni, sulla volontà stessa dei sudditi, non solo evitando mediante la prudenza di incappare nell'odio delle genti, ma anche suscitando attivamente in loro quell'amore per il principe che funge da collante della vita comune e che, al di là di questa dimensione sociale, va a cementare il potere del monarca.

Agendo positivamente sulle leve dell'amore e della stima il principe è così in grado di ottenere quella «*dévotion*» che inclina in modo quasi automatico la volontà dell'individuo a sentirsi parte di un corpo sociale più ampio – e qui si pensi, appunto, al paragone con Hobbes – e addirittura a sacrificare la propria autonomia per il bene del principato. Al governo “razionale” di cui parla Cerrato va quindi affiancato un governo “passionale”, ovvero una costante e continua comunicazione del proprio rango che il sovrano instaura al fine di insistere sulle passioni individuali e, tramite queste, agire sulla volontà dei sudditi.

Ma qual è, dunque, lo spazio per l'individuo? A questo proposito sembra invece aver ragione Cerrato, con Guenancia, a parlare di un'autonomia del singolo dalla politica. Descartes, come dicevamo, ha effettivamente propugnato in più occasioni – e in particolare nel *Discours de la méthode*⁴⁹ – una morale conservatrice e remissiva rispetto allo *status* vigente, che porta legittimamente a ritenere che lui per primo desiderasse mantenersi distante dalle dinamiche del potere, e assecondarle fin tanto che queste non confliggevano con le sue aspirazioni di *savant*. Va tuttavia rilevato che anche questo aspetto, una volta connesso con l'ormai classico

⁴⁹ AT VI: 22-28; B I: 48-54. Cfr. su questo punto F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica*, cit., pp. 109-110.

invito cartesiano al controllo individuale delle *passions*, rientra pienamente proprio nei margini di una politica delle passioni.

Implementando un controllo attento sulle proprie emozioni, infatti, l'individuo cartesiano sviluppa una piena sovranità sulla sua volontà che impedisce che quest'ultima possa essere trascinata verso giudizi corrivi non solo dalle passioni individuali, ma anche da un eventuale uso politico delle passioni da parte dei potenti. Il generoso, modello di uomo libero dalla schiavitù delle passioni, ma anche di individuo sociale perfetto, è non a caso, per Descartes, il vero soggetto in grado di giudicare la realtà con razionalità, moderazione ed equilibrio. Egli è quindi colui che davvero può non incappare nel timore e nella «persuasion» del sovrano, riconoscendo il suo agire positivo là dove questo fosse davvero amabile per i cittadini.

Del tutto disinteressato a sovvertire l'ordine dato, quindi, il soggetto padrone delle proprie emozioni è in grado di resistere, più di altri, alla demagogia che il sovrano esercita sui sudditi tramite le passioni stesse, ma anche alla retorica degli invidiosi che tentano di delegittimare il principe e farne vacillare il potere ingiustamente. Il generoso, insomma, è uomo giusto che apprezza, riconosce lealmente e sostiene il governo di un altro uomo giusto, senza incappare nell'invidia o nell'odio immotivato, giacché consapevole che «il n'y a rien qu véritablement lui appartient que cette libre disposition de ses volontés» e che la dimensione politica giunge solo in seconda battuta come una modulazione delle relazioni che le volontà individuali possono avere per il tramite delle passioni.

Si consenta dunque di concludere suggerendo che le riflessioni politiche cartesiane si vanno inevitabilmente a situare – proprio per la loro stretta contiguità con l'antropologia meccanicista delle passioni – su uno sfondo tecnocratico⁵⁰. Non va infatti trascurato che la capacità, tanto del singolo che del sovrano, di agire su quel margine di controllo delle passioni proprie e altrui che gli è concesso dalla genesi stessa delle dinamiche passionali, è direttamente correlata da Descartes all'apprendimento di una serie di *tecniche*, ma soprattutto di conoscenze, in grado di disvelare i meccanismi più intimi della psicologia umana.

Lo “psicologo” de *Les passions de l'âme* è d'altra parte per Descartes un fisico, che sulla base di certezze metafisiche – l'infallibilità divina, la dottrina della *distinctio realis*, la costituzione interamente meccanica del mondo, etc. – ha reperito un modello interamente materialistico ed esplicativo di tutti i fenomeni psicofisici, come il filosofo ribadisce nella *Reponse à la seconde lettre* che apre il trattato:

⁵⁰ Su questo punto, sebbene con una prospettiva divergente dalla nostra, cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, cit., p. 219: «Le mécanisme cartésien, au contraire, oriente la science des passions vers une toute autre direction que le déterminisme en l'engageant dans une perspective “technologique”. Une telle perspective peut se définir ainsi: la connaissance du mécanisme des passions permet à l'homme de prendre le dessus sur la propre nature, d'en utiliser les ressources pour accroître son pouvoir et sa liberté et pour atteindre ce que son jugement lui dicte être bien ou vrai ou seulement meilleur».

Car j'avoue que j'ai été plus longtemps à revoir le petit traité que je vous envoie que je n'avais été ci-devant à le composer, et que néanmoins je n'y ai ajouté que peu de choses, et n'ai rien changé au discours, lequel est si simple et si bref qu'il fera connaître que mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien⁵¹.

È la fisica meccanica, pertanto, a spianare, tanto al suddito quanto al regnante, la strada per un uso anche politico delle passioni, permettendogli di comprendere come queste siano in grado di inclinare la volontà e il giudizio dei soggetti non completamente liberati da una corriva e indebita identificazione, quella della *mens* con le emozioni che questa stessa prova per via del suo rapporto con il corpo. Il fisico, scienziato della natura e dell'uomo, possiede dunque un bagaglio di conoscenze teoriche e sperimentali che gli consentono di agire con competenza e in vista di specifici fini su quelle strutture antropologiche fondamentali che sottendono alla società, alle relazioni intersoggettive e anche alle relazioni basilari del potere.

Tutt'altro che chiuso in se stesso, infatti, l'individuo cartesiano è, proprio per mezzo delle passioni, in costante relazione con altri soggetti. E la ricerca scientifica, fornendogli gli strumenti per un uso incontaminato e retto della volontà, assume per lui una funzione morale ma anche una trasversale finalità politica.

⁵¹ AT XI: 326; B I: 2330.