

Contributi/2

Elisabetta di Boemia: variazioni antropotecniche sul dualismo cartesiano*

Salvatore Grandone  0009-0009-9576-4970

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*. Inviato il 16/08/2024. Accettato il 06/09/2024.

ELIZABETH OF BOHEMIA: ANTHROPOTECHNIC VARIATIONS ON CARTESIAN DUALISM

This paper offers an anthropotechnic reading of the correspondence between Descartes and Elizabeth of Bohemia. Elizabeth places the question of cartesian dualism in an «ascetic» perspective (in the etymological sense of the term): understanding how mind and body interact serves to overcome one's passions and heal from melancholy. Cartesianism is thus, for Elizabeth, a kind of philosophy of exercise, an inner disposition to be interpreted. The princess takes up the gesture of ancient therapeutics in which philosophy and «bios» are closely connected, giving it, however, an original psychological bent. The exercise cannot, in fact, be separated from the singularity in which it is placed. It will be shown how, with her way of assuming the cartesian attitude, Elizabeth makes an important contribution not only to the development of Descartes' theory of passions but, more generally, to the rethinking of philosophy from a new therapeutic perspective.

1. Cartesio ed Elisabetta di Boemia: il cartesianesimo come filosofia dell'esercizio

Pierre Hadot, Michel Foucault¹ e, per strade diverse, Peter Sloterdijk² hanno mostrato come nella filosofia la componente «ascetica», nel suo significato di esercizio, giochi un ruolo essenziale. L'attività filosofica non è riducibile a un questionare su problemi astratti. Fare filosofia vuol dire convertire il proprio sguardo, aderire a un certo stile di vita. Chi sceglie la filosofia è prima di tutto

* Ove non specificato, le traduzioni dal francese in italiano sono a mia cura. Per la corrispondenza tra Elisabetta e Cartesio ho utilizzato il volume R. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth de Bohême et Christine de Suède*, a cura di J.-R. Armogathe, Paris 2018 (d'ora in poi *CEC*). Ho consultato l'edizione delle lettere di Cartesio di Giulia Belgioioso (R. Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2005), ma per la peculiarità del soggetto trattato ho preferito proporre traduzioni personali.

¹ In particolare cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, a cura di M. Galzigna, Milano 2016.

² Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, tr. it. S. Franchini, Milano 2010.

animato da un profondo senso di verticalità, desidera ascendere al “monte dell’improbabile”³. Ragionare in questi termini non solo implica il ripensamento della funzione della filosofia, riflessione questa tanto più urgente e importante in un’epoca in cui la tendenza tecnico-specialistica della ricerca accademica sta lasciando spazio al proliferare di divulgazioni pseudo-filosofiche che si promuovono come depositarie di una presunta saggezza sempiterna⁴. Rende anche lecita – ed è l’aspetto che qui interessa maggiormente – un’altra lettura della storia della filosofia che non sia incentrata esclusivamente su questioni metafisiche. È noto come Pierre Hadot abbia condotto questo esperimento per la filosofia antica, elaborando l’importante categoria di “esercizio spirituale”. L’esercizio spirituale è una pratica «destinata a operare un cambiamento radicale dell’essere»⁵. È volta «a operare una modificazione e una trasformazione nel soggetto», sia essa di «ordine fisico, come ad esempio un regime alimentare, oppure discorsivo, come il dialogo e la meditazione»⁶.

Lo stesso Hadot e, dopo di lui, altri studiosi hanno messo in luce come questa impostazione sia proponibile anche per le filosofie moderne e contemporanee⁷. Con Foucault e Sloterdijk diventa infine utile inserire tale approccio storiografico all’interno dell’orizzonte più ampio delle tecnologie del sé⁸ e delle antropotecniche. In poche parole, la questione dell’esercizio è fondamentale in ogni fenomeno culturale, in quanto l’esercizio è «l’operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione, anche qualora essa non venga dichiarata esercizio»⁹.

Alla luce di questa premessa sembra possibile reinquadrare anche la filosofia cartesiana all’interno del discorso antropotecnico.

In merito a Cartesio ancora Hadot sottolinea la coesistenza di due tendenze. Da un lato, quella propria dell’età moderna di una filosofia che si costituisce come discorso teorico contrapposto a quello scolastico medievale. Dall’altro, la presenza di «certi aspetti esistenziali delle filosofie antiche». Non è infatti «un caso che Descartes intitola *Meditationes* una sua opera. Sono effettivamente meditazioni (*meditatio* nel senso di esercizio) secondo lo spirito della filosofia cristiana di sant’Agostino, e Descartes raccomanda di praticarle per un certo tempo»¹⁰. Le

³ Ivi, pp. 144-147.

⁴ Tra i tanti fenomeni che spopolano sul web si possono menzionare ad esempio i Tlon.

⁵ P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?*, tr. it. E. Giovannelli, Torino 1998, p. 171.

⁶ Ivi, p. 7.

⁷ Tra gli studiosi francesi che hanno raccolto la lezione di Hadot da segnalare Xavier Pavié (ad esempio cfr. X. Pavié, *La méditation philosophique*, Paris 2010; Id., *L’imagination comme mode de vie*, Paris 2023) e Stéphane Madelrieux (cfr. S. Madelrieux, *La philosophie comme attitude*, Paris 2023). In Italia Luca Mori (cfr. L. Mori, *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, Pisa 2021) e Rossella Fabbrichesi (cfr. R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Milano 2017).

⁸ Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, a cura di L. M. Martin et al., Torino 1992.

⁹ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, p. 7.

¹⁰ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Torino 2005, pp. 223-224.

intuizioni di Hadot su Cartesio sono state riprese e ampliate in tempi recenti¹¹. Grazie a questi lavori critici l'oscillazione tra momento teoretico e momento ascetico sembra ormai riconducibile a un'originale filosofia dell'esercizio dove la riflessione metafisica e quella pratica appaiono più come i due estremi di un *continuum* che realmente contrapposte.

A questo quadro ermeneutico si deve aggiungere la naturale vocazione intersoggettiva dell'esercizio. La dimensione trasformativa va esposta e condivisa. Anche se in modo meno evidente rispetto a quanto accadeva nel pensiero antico, il filosofo moderno deve assumere la verità di cui si fa portavoce e diffonderla. Si tratta di un'esposizione che non ha caratteri dogmatici. Tuttavia il "fare scuola" resta fondamentale. Ecco perché il cartesianesimo non è una semplice appendice della filosofia cartesiana – come del resto non lo è il platonismo rispetto a Platone, l'aristotelismo, ecc. – quanto un'attitudine da interpretare¹².

Una filosofia esiste infatti in virtù delle sue appropriazioni, delle sue interpretazioni – che non sono sterili ripetizioni di insegnamenti o di precetti –, di un accogliere nella differenza, di un tra-durre che coesiste con un parziale tra-dire.

Il valore della dimensione intersoggettiva rende, nel caso del pensiero di Cartesio, particolarmente importante lo studio della corrispondenza. Il *Descartes chemin faisant*¹³ è altrettanto rilevante del Cartesio delle *Meditazioni* o dei *Principi*. Il confronto, in primis con i suoi lettori più originali, è utile sia per comprendere i molteplici esiti dell'"attitudine" cartesiana sia per vedere come retroagisce il cartesianesimo sul pensiero di Cartesio.

In questa prospettiva, la relazione filosofica, vissuta in prevalenza come scambio epistolare, tra Cartesio ed Elisabetta di Boemia riveste un ruolo centrale, soprattutto per cogliere il potenziale antropotecnico della filosofia cartesiana.

Non è questa la sede per ripercorrere in dettaglio tutti gli eventi della vita della principessa¹⁴. Elisabetta subisce sin da piccola insieme alla sua famiglia i contraccolpi della Guerra dei Trent'anni (1618-1648): a causa del coinvolgimento senza successo nel conflitto del padre Federico V elettore del Palatinato, è costretta in tenera età all'esilio in Olanda. Sebbene all'Aia abbia successivamente modo di maturare un'elevata formazione culturale che la porterà a conoscere importanti intellettuali e filosofi del tempo, la sua vita è piena di incombenze e di preoccupazioni. Per ricorrere a due immagini stoiche, l'anima di Elisabetta non riesce ad essere «simile al promontorio contro il quale i flutti si infrangono incessantemente», che «rimane immobile» mentre «intorno

¹¹ Cfr. il già citato Pavie (*La méditation philosophique*, cit.) e S. D'Agostino, *Esercizi spirituali e filosofia moderna*. Bacon, Descartes, Spinoza, Pisa 2017. In una direzione che fa interagire in modo originale la prospettiva di Hadot con quella di Sloterdijk cfr. S. Giannusso, *La passione che medita. L'etica di Descartes e il concetto di generosità*, Napoli 2023.

¹² Cfr. S. Madelrieux, op. cit.

¹³ Cfr. P. Guenancia, *Descartes chemin faisant*, Paris 2010.

¹⁴ Per una biografia dettagliata di Elisabetta di Boemia cfr. L. Shapiro, *Volume editor's Introduction*, in *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, ed. by L. Shapiro, Chicago-London 1992, pp. 7-16.

viene a placarsi il ribollire delle acque»¹⁵. Non è la “cittadella imprendibile” dove potersi rifugiare¹⁶. Elisabetta è assediata dalle passioni, che entrano nella sua anima e la turbano. Inoltre l’incapacità di controllare il proprio mondo interiore ha ripercussioni somatiche: accusa – secondo quanto riferisce nelle lettere – una tosse secca e una febbre fastidiosa. Questi sintomi e il sentimento di tristezza costante sono compatibili con la malinconia, che nelle lettere è la stessa principessa a diagnosticarsi¹⁷.

Di fronte a questa grave situazione di crisi, Elisabetta cerca nella filosofia di Cartesio uno strumento per “cambiare la propria vita”.

2. La postura antropotecnica

Quando comincia la corrispondenza (1643), Elisabetta ha abbracciato la filosofia cartesiana. Non mette in dubbio l’impianto generale del pensiero di Cartesio, desidera piuttosto comprendere più a fondo la dottrina di un filosofo che considera ormai un maestro. Fin dalla prima lettera, è evidente però che non si tratta solo di questo. Il cartesianesimo non è per Elisabetta un sistema da studiare, ma un’attitudine, una disposizione da interpretare per dare risposta ai problemi che la affliggono. Tre indizi confermano l’ipotesi. Il primo è la questione stessa posta a Cartesio. Elisabetta chiede spiegazioni in merito a come «l’anima dell’uomo possa determinare gli spiriti del corpo per compiere le azioni volontarie»¹⁸. Si riferisce alla *Sesta meditazione* dove è formulata la separazione tra *res cogitans* e *res extensa*¹⁹. Il fatto che Elisabetta si soffermi subito su tale problema non è casuale: il rapporto mente-corpo è per lei legato a una richiesta di senso che è ad un tempo una richiesta di aiuto. Come funzionano le passioni? È possibile controllarle? Come può il corpo prendere il sopravvento sull’anima e soggiogarla? Come può qualcosa di materiale incidere così drammaticamente su ciò che è inesteso e immateriale?

Anche se nella prima lettera queste domande non sono tutte poste in modo esplicito, è intorno ad esse che ruoterà la parte più significativa della corrispondenza.

¹⁵ Marco Aurelio, *Pensieri*, Libro III, 49, In. Id., *Scritti*, a cura di G. Cortassa, Torino 2017, p. 303.

¹⁶ Ivi, Libro VIII, 48, p. 405.

¹⁷ Per i sintomi della malinconia cfr. Lettre à Descartes, 24 mai 1645, in *CEC*, p. 74. Per la diagnosi di malinconia cfr. Lettre à Descartes, 22 juin 1645, p. 80. Tra gli studi che si sono occupati della malinconia di Elisabetta cfr. D. Kambouchner, *Le cas Élisabeth: générosité et mélancolie*, in *Élisabeth de Bohème face à Descartes: deux philosophes ?*, pp. 139-153; A. Bitbol-Hespériès, *Descartes face à la mélancolie d’Élisabeth*, in B. Melkevik e J.-M. Narbonne (eds.), *Une philosophie dans l’histoire, Hommages à Raymond Klibansky*, Laval 2000, pp. 229-250.

¹⁸ Lettre à Descartes, 6 mai 1643, in, *CEC*, p. 36.

¹⁹ Sul dualismo cartesiano cfr. ad esempio P. Guenancia, *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris 1998.

Nel Seicento gli orientamenti rispetto al rapporto mente-corpo e, più in particolare, alla questione delle passioni sono quattro: tomista, neo-stoico, galenico e agostiniano²⁰.

Visto il suo alto livello di istruzione, Elisabetta li conosce almeno in linea generale. Ma nelle lettere sembra sposare a pieno quello cartesiano. Sintomatico lo scetticismo manifestato quando Cartesio fornisce *logoi* terapeutici di origine stoica per controllare le passioni e la poca fiducia riposta nei rimedi forniti dai medici per guarire dai sintomi della malinconia²¹.

Nel quesito avanzato a Cartesio è allora in gioco qualcosa di essenziale. La principessa non è mossa da mera curiosità. Con il dualismo cartesiano ne va della sua guarigione: la sfida è essere “più forte di se stessa” all’interno di un nuovo paradigma antropotecnico.

L’espressione “più forte di se stesso” di ascendenza euripidea è reinterpretata da Platone nella *Repubblica*²². Per il filosofo greco l’anima è divisa in una parte migliore e in una peggiore, ed è con quest’ultima che occorre ingaggiare una lotta per diventare più forti.

A differenza di Platone, Elisabetta ritiene che la vera battaglia da affrontare sia quella con il proprio corpo. Il problema non è la scissione dell’anima, ma un corpo che sembra fuori controllo.

Gli altri due indizi che confermano la postura antropotecnica dell’interrogazione sono un appellativo e una preghiera. Cartesio è chiamato «il miglior medico»²³ della sua anima, ed è invitato da Elisabetta a osservare il giuramento di Ippocrate non rivelando nulla del loro scambio epistolare.

Si delinea allora tra Elisabetta e Cartesio un rapporto terapeutico. La postura antropotecnica rinvia a una postura terapeutica: Elisabetta si affida a un filosofo che in apparenza ne sa più di lei e che dovrebbe guidarla.

3. La postura terapeutica

Il legame terapeutico tra Elisabetta e Cartesio è più complesso di quanto appaia a prima vista.

Non c’è nulla di sorprendente nel fatto che la filosofia possa essere concepita come una terapia dell’anima²⁴.

Si pensi a questa celebre affermazione di Epitteto:

²⁰ Si segue il quadro storico di Carole Talon-Hugon (C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns des ses contemporains*, Paris 2002, pp. 19-70).

²¹ Ad esempio cfr. Lettre à Descartes, 29 novembre 1646, in CEC, p. 168.

²² Platone, *La Repubblica* IV 431a1-431b2 in Id., *Dialoghi politici*, a cura di F. Adorno, Torino 1988³, pp. 427-428.

²³ Lettre à Descartes, 6 mai 1643, in CEC, p. 37.

²⁴ Nell’antichità era un luogo comune paragonare la filosofia a una terapeutica dell’anima sul modello dell’arte medica (cfr. ad esempio M. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, tr. it. N. Scotti Muth, Milano 2015²; M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995).

È un ospedale, uomini, la scuola di un filosofo: non si deve uscirne dopo aver gioito, ma dopo aver sofferto. Difatti, non vi è entrate sani, ma, uno con una spalla slogata, un altro con un ascesso, un altro con una fistola, un altro ancora con dolori alla testa.²⁵

Quando Elisabetta affida a Cartesio il ruolo di medico dell'anima si colloca in apparenza nella tradizione antica. Cartesio sarebbe il terapeuta o, come hanno detto, il "direttore spirituale"²⁶ che dovrebbe condurre la giovane verso la guarigione. Eppure, in questa attribuzione diversi scarti si sono compiuti rispetto al mondo classico-ellenistico.

In primo luogo il cartesianesimo non è paragonabile a una "scuola" filosofica antica. Sebbene nel pensiero cartesiano sia presente la dimensione dell'esercizio, questa è molto diversa dalle filosofie classiche ed ellenistiche. Il momento teorico è preponderante e inoltre anche gli esercizi reperibili nelle opere cartesiane mirano in prima istanza a trasformare Cartesio stesso e solo in modo velato si propongono come esempi da seguire per gli altri.

In secondo luogo Cartesio non è un medico dell'anima, questo ruolo gli è assegnato da Elisabetta. È normale prassi che un paziente possa scegliere il medico di migliore gradimento; è anomalo invece optare per uno che non pratica questa professione né ha mai millantato di praticarla²⁷. L'assegnazione si fonda allora su un potenziale terapeutico: Cartesio sembra potere offrire dei rimedi e riuscire lì dove i medici di Elisabetta falliscono. Ma come questo debba accadere non lo sanno all'inizio né Cartesio né Elisabetta.

Così emerge un ulteriore scarto: chi è il medico e chi il paziente?

Elisabetta assegna i ruoli e Cartesio interpreta quello di medico. Il filosofo prova a dispensare una serie di consigli, attinge alla tradizione stoica ed epicurea, cerca di rispondere alle incessanti domande della principessa e alle sue obiezioni. Man mano che si va avanti nella corrispondenza si ha la sensazione che quello di Cartesio ed Elisabetta sia un viaggiare insieme nelle virtualità ascetiche del dualismo cartesiano.

I ruoli medico-paziente tendono nella corrispondenza a configurarsi come un gioco di specchi. Cartesio prova a identificarsi in quello assegnatogli da Elisabetta, ma nel farlo si scopre in una condizione di inadeguatezza, al punto che sono le osservazioni di Elisabetta gli strumenti essenziali per avanzare nella "riflessione": per vedersi come terapeuta ha bisogno che la sua paziente lo guidi.

²⁵ Epitteto, *Diatriba*, III, 23, 30, tr. it. C. Cassanmagnago, in Epitteto, *Tutte le opere*, Milano 2009, p. 731.

²⁶ Cfr. V. de Swarte, *Descartes directeur spirituel*, Paris 1904. Sulla relazione terapeutica tra Elisabetta e Cartesio si segnalano tra gli studi più recenti: Y. Sibony-Malpertu, *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*, Paris 2012; P. Cipolletta, *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, Milano 2011; D. Coquard, *Une philosophie mise en question: lecture de la correspondance entre Descartes et Élisabeth*, Montpellier 2015.

²⁷ Fin dal *Discorso sul metodo* Cartesio mostra grande attenzione ai problemi di ordine fisiologico. Non è però un medico di professione e in più Elisabetta intende la funzione medica nella prospettiva di una terapeutica dell'anima.

D'altro canto Elisabetta vorrebbe rispecchiarsi nel ruolo di paziente, ma per reagire alla malinconia e ai limiti dei *logoi* terapeutici consigliati deve riflettere al posto di Cartesio, conducendo il filosofo verso ciò che in corso di maturazione.

L'ambiguità/oscillazione dei ruoli genera qualcosa di analogo in un atteggiamento fondamentale di ogni relazione terapeutica: la *parresia*.

Ne *Il coraggio della verità* Michel Foucault distingue due significati del termine "parresia". Nella sua accezione negativa la parresia «consiste nel dire tutto, cioè qualunque cosa: tutte le idee che vengono in mente, tutto ciò che può essere utile alla causa che si difende»²⁸. In quella positiva «consiste nel dire la verità senza dissimulazioni né riserve, senza clausole stilistiche né ornamenti retorici, cioè senza possibili maschere o cifrature»²⁹.

Nelle cinquantanove lettere scambiate tra Cartesio ed Elisabetta sono numerose le occorrenze dei verbi "avouer" (dodici per Cartesio e dodici per Elisabetta) e "confesser" (tre per Cartesio e cinque per Elisabetta). Entrambi si confessano, parlano in modo franco. C'è parresia nel senso positivo descritto da Foucault. Ma fino a che punto Elisabetta e Cartesio si dicono la «verità senza nascondere nulla»³⁰?

Se è vero che Cartesio ed Elisabetta si sforzano di essere franchi, la loro relazione epistolare non è priva di opacità. L'oscillazione dei loro ruoli rende impossibile una piena trasparenza. Cartesio è un medico improvvisato, che si finge più sapiente di quello che è. I silenzi ad alcune obiezioni mosse, il girare intorno alla domanda fondamentale di Elisabetta (la relazione mente-corpo) non ci permettono di dire che Cartesio sia un autentico parresiasta.

Dal canto suo, dietro l'umiltà, il dire di non capire e i limiti che si attribuisce in quanto appartenente al sesso femminile³¹, Elisabetta fa ben poche concessioni alle argomentazioni di Cartesio: una parziale incoerenza rispetto a chi si pone in una condizione di subalternità.

Sarebbe però un errore negare la parresia a questa relazione. Si può dire che *le savant* e *la princesse* sono parresiasti in un senso più moderno. Il coraggio della verità non va solo misurato nel dire ma anche nel ricevere. Il tacito patto parresiasta sembra qui consistere nel dirsi la verità fino al limite ricevibile dall'altro, fino al punto che la discussione possa avanzare senza stagnare in un assentire di convenienza o interrompersi di fronte a una parola lacerante nella sua volontà di assoluta trasparenza.

Né Cartesio né Elisabetta pretendono di possedere una saggezza tale da metterli in una postura come quella ad esempio di Diogene di Sinope, che può dire tutto perché la coerenza della sua vita parla per lui³².

²⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 22.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ «Sappiate dunque che ho il corpo intriso di una grande parte delle debolezze del mio sesso», Lettere à Descartes, 24 mai 1645, in *CEC*, p. 74.

³² Sulla parresia di Diogene, oltre al già citato Foucault, che ne parla estesamente (M. Foucault, *Il coraggio della verità*), cfr. M.-O. Goulet-Gazé, *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris 2017, pp. 229-242 e pp. 527-543.

La situazione di Cartesio ed Elisabetta è molto diversa. Entrambi rispettano le convenzioni del tempo; non pretendono di incarnare una verità ed anzi sono più vicini alla condizione di «chi improvvisamente caduto in un gorgo» è «così agitato da non riuscire né ad appoggiare i piedi sul fondo, né a risalire a nuoto in superficie»³³.

Le vicende personali, le difficoltà, i lutti pongono Cartesio³⁴ ed Elisabetta in uno stato di incertezza che è incompatibile con la *parresia* nel senso inteso dai filosofi antichi e ripreso da Foucault. I corrispondenti non si dicono tutto perché sono alla ricerca di quella verità che dovrebbero dire. I nascondimenti sono allora necessari e da leggere come gesti amichevoli che preservano la discussione.

L'opacità della relazione terapeutica tra Elisabetta e Cartesio non si limita alle oscillazioni dei ruoli e alla peculiarità della *parresia*. Vi è una terza forma ancora più costitutiva legata al *medium* della comunicazione: la lettera.

4. L'opacità della lettera

Elisabetta intrattiene una fitta corrispondenza epistolare. Per la giovane donna la lettera è in prima istanza uno strumento per comunicare con i propri familiari, amici e persone influenti e ricevere notizie di quello che accade in Germania, in particolare sull'andamento della guerra. Come osserva lo stesso Cartesio, le lettere che arrivano alla principessa sono spesso cariche di emozioni e fonte di dispiaceri:

Immagino che la maggior parte delle lettere che riceve Le procurino un'emozione, e che, prima ancora di leggerle, Ella abbia paura di trovarci delle notizie che Le dispiacciono, perché la sfortuna l'ha abituata da tempo a riceverne spesso di questo tipo.³⁵

La maggioranza delle lettere rattrista Elisabetta, alimenta passioni negative. Elisabetta in esilio non vive in maniera diretta i disastri provocati dalla Guerra dei trent'anni, ma li percepisce attraverso i fantasmi che nutrono l'immaginazione. Per rimanere nella metafora stoica della "cittadella interiore", le lettere si configurano come le porte di ingresso di *eidola* inquietanti. In questo senso Cartesio coglie aspetti interessanti: l'anticipazione del dispiacere e il timore del dolore. Quanto riportato nelle lettere costituisce l'interpretazione di eventi, non la realtà, un racconto che lascia largo spazio al non detto, alle omissioni o alle esagerazioni, eccitando ulteriormente l'immaginazione.

³³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009/2012, p. 713.

³⁴ Non dimentichiamo che anche la vita di Cartesio è segnata da alcuni lutti traumatici: la morte della madre e soprattutto il decesso della figlioletta Francine (cfr. A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, vol. II, Paris 1691, p. 90).

³⁵ Lettre à Élisabeth, 21 juillet 1645, in *CEC*, p. 84.

La principessa prova a proteggersi dalle sue paure costruendo con lo studio uno spazio di quiete, un “retrobottega”³⁶. Le ore passate a leggere i classici e le opere filosofiche, a risolvere problemi di matematica e a intrattenere scambi epistolari con uomini e donne di cultura costituiscono dei momenti di evasione in cui per un po’ tace il trambusto del mondo interiore.

In questo meccanismo di difesa Cartesio occupa un posto rilevante e ne è consapevole. Nella stessa lettera il filosofo prosegue:

Ma per quelle che Le vengono da qui, può essere almeno certa che, se non Le daranno motivo di gioia, non Le daranno neanche motivo di tristezza, e che potrà aprirle in qualsiasi momento, senza temere che disturbino la digestione delle acque che beve³⁷.

Le lettere di Cartesio non danno né gioia né tristezza, hanno la funzione di di-vertire rispetto ai pensieri negativi. Il termine “divertissement” per definire le lettere ha tre occorrenze: è utilizzato due volte da Cartesio e una da Elisabetta. Cartesio scrive:

Poiché Lei ha avuto la gentilezza di affermare che le mie lettere potrebbero servirLe da distrazione [divertissement], mentre i medici Le consigliano di non occupare la Sua mente con nulla di faticoso, sarei davvero ingrato della Sua benevolenza nel permettermi di scriverLe, se non ne approfittassi subito³⁸.

Nella lettera del settembre del 1646 esprime la stessa idea affermando che «la sua intenzione è di fare che le lettere fungano da una sorta di distrazione [divertissement]»³⁹.

Nell’unica occorrenza del termine presente in Elisabetta si nota invece come la principessa dia un significato qualitativamente diverso al “divertissement” delle lettere di Cartesio:

Il *divertissement* che le Sue lettere mi procurano è diverso da quello che ho provato durante il viaggio, poiché mi offre una soddisfazione più profonda e duratura. Sebbene nel viaggio abbia trovato tutto ciò che l’amicizia e l’affetto dei miei cari possono darmi, li considero come cose che potrebbero cambiare, mentre le verità che le Sue lettere mi insegnano lasciano impronte indelebili nella mia mente, contribuendo sempre alla mia felicità⁴⁰.

Il “divertissement” di Cartesio non è un semplice svago, quanto una soddisfazione profonda e duratura. Se per Cartesio le lettere servono a distogliere per un po’ dalle preoccupazioni, per Elisabetta insegnano verità, «lasciano impronte indelebili nella [...] mente» e contribuiscono «sempre» alla felicità.

³⁶ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavani e A. Tournon, Milano 2012, p. 433.

³⁷ Lettre à Élisabeth, 21 juillet 1645, in *CEC*, p. 84.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Lettre à Élisabeth, septembre 1646, p. 156.

⁴⁰ Lettre à Descartes, 10 octobre 1646, pp. 157-158.

Sembrerebbe allora che il “détour” delle lettere abbia due significati diversi. Per Cartesio allontana momentaneamente dalle angosce familiari, per Elisabetta avvicina alla verità; per l’uno distrae, per l’altra converte lo sguardo verso ciò che è essenziale.

Come interpretare una oscillazione così marcata? La prima soluzione, quella più semplice, sarebbe ricondurla a una forma di “politesse”. Cartesio non vuole dare alle sue lettere un valore troppo elevato; sarebbe un atto di orgoglio, atteggiamento che il filosofo altrove condanna poiché porta a stimarsi superiore agli altri senza particolare merito⁴¹. Elisabetta invece dà alle lettere un valore e un’utilità maggiori di quello che effettivamente hanno; spesso è poco soddisfatta delle risposte di Cartesio alle sue domande, ma, per rispetto e per sollecitarlo a continuare la corrispondenza, afferma che insegnano delle verità. In un’altra lettera (22 giugno 1645) definisce le risposte di Cartesio con un termine che tiene insieme i due significati riproponendone la tensione interna:

Le Sue lettere mi servono sempre da antidoto contro la malinconia, anche quando non mi insegnassero nulla, perché distolgono [détournant] la mia mente dai pensieri spiacevoli che mi affliggono ogni giorno per farle contemplare la felicità che posseggo nell’amicizia di una persona del Suo valore, al cui consiglio posso affidare la guida della mia vita⁴².

Le lettere di Cartesio sono un “antidoto” contro la malinconia, perché distolgono dai pensieri spiacevoli, ma svolgono anche un’azione di contrasto efficace e durevole, come un medicamento che elimina l’effetto di una sostanza tossica. Le lettere del filosofo annullano la tristezza perché gli insegnamenti in esse contenute guariscono o perché riescono momentaneamente a neutralizzare la tristezza attraverso il sentimento di amicizia che trasmettono.

Se le lettere di Cartesio possono avere un carattere equivoco, questo non è dovuto solo al possibile esito dei suoi contenuti quanto alla natura stessa della lettera⁴³. Nella corrispondenza l’altro è una presenza assente e, di conseguenza, il *medium* epistolare può diventare un oggetto transizionale su cui proiettare emozioni e intenzioni. Cartesio, si è detto, comunica alla principessa che potrà aprire le sue lettere in qualsiasi momento: in realtà non solo “aprire”, ma anche “rileggere”. Le lettere diventano oggetti con una stratificazione di significati variabile in funzione del tempo e delle loro reciproche interazioni. In base al modificarsi dell’esperienza vissuta, una lettera può rivelare qualcosa che prima era celato; analogamente quando una lettera si chiarisce con quella successiva. A volte accade il contrario: quello che a primo impatto risultava evidente, appare poco intelligibile in un secondo momento. I molteplici scambi tra i significati generano una struttura semantica dinamica, fragile, dove spesso sono presenti falle, salti logici e ripetizioni. Certo, caratteri simili si riscontrano anche in

⁴¹ R. Descartes, *Le passioni dell’anima*, art. 157, in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009/2012, p. 2479.

⁴² Lettre à Descartes, 22 juin 1645, in *CEC*, p. 80.

⁴³ Cfr. *La lettre entre réel et fiction*, a cura di J. Siess, Paris 1998.

un'opera letteraria, ma nello scambio epistolare vi è la peculiarità della presenza di due monologhi in sovrapposizione. Ogni lettera è l'altra parte di un dialogo che non avverrà mai se non mettendo fine allo scambio epistolare stesso. I corrispondenti monologano nell'illusione dialogica o, meglio, intenzionando il dialogo come assente⁴⁴.

Accanto alla precarietà della struttura semantica e all'illusione della dialogicità si aggiunge un terzo elemento che complica la fenomenologia dello scambio epistolare: l'io che scrive. Nella corrispondenza l'io si dà nella mediatezza della scrittura. A differenza del dialogo orale in cui si impone e si espone con la propria presenza, con la prossemica e con l'incertezza della parola vivente, nello scambio epistolare l'io si mette in scena, si racconta, offre un'immagine di sé. Si è dunque nello spazio della costruzione del sé, all'interno di una dimensione fisionomica in cui l'io riflette su se stesso; e in questa riflessione l'io si comprende ma allo stesso tempo si nasconde, si rivela a sé e all'altro e ad un tempo si ritrae. Mai come nella lettera vale la sentenza di Rimbaud "Je est un autre". Vediamo meglio come quest'ultimo aspetto assuma in Elisabetta una particolare intensità.

Nella narrazione di sé l'io della principessa si confronta alla propria alterità, all'alterità del destinatario (Cartesio) e all'alterità di un terzo anonimo e "incomodo" lettore.

L'io della principessa è in lotta con il corpo, percepito come fonte di passioni negative e di incubi angoscianti; si interroga sulla relazione tra anima e corpo, cercando di comprendere come quest'ultimo possa dominare la prima. Le sue domande mirano a conquistare il controllo su questa alterità corporea, non attraverso una manipolazione diretta del corpo stesso – sebbene ricorra anche a cure mediche (terme, salassi, ecc.) –, ma in virtù di un'indagine attenta della propria anima. L'intento è di individuare le strategie più efficaci per tenere a bada le influenze negative del corpo sulla mente. Questa operazione non avviene con un percorso tra i ricordi traumatici. La relazione terapeutica non ha una cornice psicoanalitica: Elisabetta non parla dei suoi lutti, né cerca di far riaffiorare le sensazioni che ha provato quando, ancora bambina, fu costretta ad abbandonare le proprie terre. D'altra parte, la curvatura antropotecnica delle domande poste a Cartesio mostra come Elisabetta stia compiendo un viaggio di esplorazione nell'io a contatto con un'alterità affettiva-immaginativa-corporea fuori controllo.

Nell'esercizio della scrittura Elisabetta si confronta inoltre con l'alterità del destinatario. Per scrivere a Cartesio ha dovuto trovare il coraggio di superare la «vergogna» di comunicare i propri pensieri⁴⁵ e, per quanto intrattenga una relazione amicale con il filosofo, mantiene nelle sue lettere una compostezza coerente con il suo status sociale, mostrandosi "degnà" del "favore" che Cartesio accorda nel risponderle. Nel loro scambio epistolare ci sono intimità, sincera amicizia e confidenza. Sarebbe però ingenuo pensare che Elisabetta (come del resto Cartesio) non curi l'io che mette in scena, dal momento che ogni scambio

⁴⁴ Cfr. V. Kaufmann, *L'équivoque épistolaire*, Paris 1990.

⁴⁵ Lettre à Descartes, 6 mai 1643, in *CEC*, p. 36.

epistolare si svolge su un palcoscenico (religioso, politico, filosofico, ecc.) in cui sono fissati i ruoli. Nella loro corrispondenza, in un registro filosofico-intimo, si rispecchia la postura terapeutica della relazione: Elisabetta alterna il tono confidenziale a quello filosofico, facendoli spesso interagire in modo fecondo, ma sulla scena sale sempre e solo quello che lei giudica accettabile per Cartesio, quello che ritiene degno di nota, quello che può dire e che si sente di dire, quello che desidera confessare. Cartesio è per Elisabetta l'altro io che funge da filtro nella composizione dell'io messo in scena nelle lettere. Trattandosi di una corrispondenza, l'io di Cartesio non è però solo un io reale esterno alla coscienza di Elisabetta, ma anche un'istanza interna su cui la principessa riversa aspettative e intenzioni. Nello scambio epistolare sussistono insomma l'io reale del destinatario, che fa sentire la sua presenza indiretta con la lettera, e l'io fantasmato del destinatario, cioè l'io costituito dalle proiezioni di Elisabetta. Questa interazione-sovrapposizione tra l'io reale e l'io immaginario del destinatario contribuisce ulteriormente ad alterare l'io messo in scena dalla principessa.

Nelle lettere emerge anche una forma anonima di alterità. Elisabetta chiede a Cartesio fin dal 6 maggio 1643 di non pubblicare i loro scambi epistolari.

Alla preghiera Cartesio risponde:

Ma non posso qui soffermarmi sull'osservazione del giuramento di Ippocrate che Ella mi impone, poiché non mi ha confidato nulla che non meriti di essere visto e ammirato da tutti gli uomini. Posso solo dire, a proposito di questa lettera, che stimandola infinitamente, ne farò uso come gli avari fanno dei loro tesori [...]. Così, sarò molto contento di godere da solo del bene di leggerLa⁴⁶.

Nella lettera del 24 maggio 1645 Elisabetta ritorna su questa alterità anonima che assume toni minacciosi:

Rileggendo ciò che Le scrivo di me stessa, mi accorgo di dimenticare una delle Sue massime, ovvero quella di non mettere mai nulla per iscritto che possa essere mal interpretato da lettori poco benevoli. Ma mi fido così tanto della diligenza di M. de Pallotti, che so che la mia lettera Le sarà consegnata in modo sicuro, e della Sua discrezione, che la distruggerà, gettandola nel fuoco, per evitare che cada in mani sbagliate⁴⁷.

Quel «resto del mondo» che per Cartesio dovrebbe ammirare l'intelligenza e la grandezza dell'anima di Elisabetta, per la principessa sono potenziali «lettori poco benevoli», «mani sbagliate». Elisabetta non darà neanche dopo la morte di Cartesio il permesso di pubblicare le proprie lettere. Anzi, alle lusinghe di Chanut, che prova a convincerla con la fama che le apporterebbe la loro pubblicazione⁴⁸, Elisabetta reagisce chiedendone la restituzione.

⁴⁶ Lettre à Élisabeth, 21 mai 1643, p. 41.

⁴⁷ Lettre à Descartes, 24 mai 1645, p. 76.

⁴⁸ Cfr. R. Descartes, *Œuvres*, publiées par C. Adam e P. Tannery, Paris 1897-1913, vol. V (1903), p. 471.

Elisabetta continuerà a condividere il lato cartesiano della corrispondenza, rifiutandosi sempre categoricamente di far leggere il proprio. Pubblicare le lettere sarebbe come dare uno spazio intimo in pasto a uno sguardo ostile.

Chi è allora l'altro anonimo da cui Elisabetta vuole nascondersi?

Nella lettera del 24 maggio 1645 Elisabetta scrive di essere «impregnata delle debolezze del suo sesso»⁴⁹. Nella lettera del 22 giugno dello stesso anno definisce il proprio sesso una «maledizione»⁵⁰. Ma se Elisabetta, come molte donne del suo tempo, si percepisce in questo modo, allora questo "altro" anonimo non potrebbe essere l'"umanità maschile" di cui parla Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*?

L'umanità è maschile – scrive la filosofa francese – e l'uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso; non è considerata un essere autonomo. [...] La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro⁵¹.

Forse l'altro anonimo è proprio l'ombra di un'umanità maschile che le impedisce di affermarsi pienamente come Soggetto. Questa mancanza costitutiva, attribuita al suo genere, la fa sentire relegata a un ruolo subordinato, impedendole di instaurare una relazione paritaria con Cartesio e spiega forse il profondo imbarazzo nel rendere pubbliche le proprie lettere.

In conclusione, appaiano molteplici le opacità della corrispondenza tra Cartesio ed Elisabetta. Un'opacità rispetto alla funzione delle lettere di Cartesio: sono "divertissement" e "antidoti" in un'accezione che varia dalla semplice distrazione per mettere tra parentesi le preoccupazioni all'essere portatrici di verità in grado di fornire una gioia durevole e profonda. Un'opacità rispetto all'atto della scrittura, in particolare per come esso prende forma nelle lettere di Elisabetta, che fa i conti con l'alterità del proprio corpo, della propria anima, del destinatario e di un pubblico anonimo percepito come ostile.

La complessa opacità del *medium* epistolare rende ancora più ambigua la postura terapeutica tra Cartesio ed Elisabetta. Si rafforza la tesi di una distanza notevole tra la relazione terapeutica antica e quella dei due corrispondenti. Allo stesso tempo è evidente che questo discorso terapeutico sia anche molto lontano da come oggi comunemente lo intendiamo, per quanto vi siano alcune anticipazioni.

La loro postura terapeutica nello scambio epistolare resta un originale campo di tensioni, non traducibile né nel linguaggio antico né in quello contemporaneo, ma che ha ripercussioni interessanti sul versante antropotecnico. Alle questioni "ascetiche" sollevate da Elisabetta – che prendono le mosse dal problema metafisico del dualismo – vedremo come Cartesio risponda proponendo "esercizi spirituali" stoici (soprattutto) ed epicurei (in misura minore).

⁴⁹ Lettre à Descartes, 24 mai 1645, in *CEC*, p. 74.

⁵⁰ Lettre à Descartes, 22 juin 1645, p. 81.

⁵¹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, tr. it. R. Cantini e M. Andreose, Milano 2002, p. 16.

Le obiezioni di Elisabetta tendono a “psicologizzare” le soluzioni cartesiane. Elisabetta infatti mostra come entrambe le tipologie di esercizi non si applichino al suo caso. Il temperamento, la costituzione, la biografia, gli imprevisti spiacevoli le impediscono di dare seguito alle prescrizioni cartesiane. In questo modo Elisabetta sottolinea i limiti della tradizione antica attraverso il gesto moderno di dare voce alla propria singolarità.

Non resta allora che entrare nel dettaglio delle variazioni antropotecniche.

5. Le variazioni antropotecniche

5.1 Premessa

Il quesito da cui parte Elisabetta è come «l’anima dell’uomo possa determinare gli spiriti del corpo per compiere le azioni volontarie». La principessa non sta semplicemente ponendo il problema dell’interazione mente-corpo. Nella domanda è evidente la connotazione pratica del tema metafisico: bisogna comprendere come l’anima determini gli spiriti del corpo, sempre se questo sia possibile, perché ne va dell’eudemonia⁵².

Fin dall’inizio della corrispondenza il dualismo è inserito nell’orizzonte antropotecnico. La risposta cartesiana ai dubbi di Elisabetta si fa un po’ alla volta strada nelle lettere, ma sarà ne *Le passioni dell’anima* che assumerà una forma compiuta. Nello scambio epistolare si avanza un po’ a tentoni: a volte Cartesio elabora riflessioni originali, altre riprende *topoi* della filosofia antica. Il filosofo è stato investito del ruolo di “medico” da Elisabetta e cerca di svolgerlo al meglio. Non riesce però ancora a interpretare del tutto in termini cartesiani il suo compito: ecco perché si affida alle terapie filosofiche del mondo antico, molto vive nel XVII secolo. Le domande incalzanti e le obiezioni di Elisabetta metteranno parzialmente in crisi questa tradizione, costringendo Cartesio a esplorare nuove strade.

Nella corrispondenza antico e moderno coesistono, ma per rendere più intellegibile il tema delle variazioni antropotecniche è preferibile separare le tre principali: la stoica, l’epicurea e la cartesiana. L’ordine scelto non è cronologico, per quanto la variazione cartesiana si delinea con maggiore chiarezza dal 1645, quando Cartesio inizia presumibilmente la stesura de *Le passioni dell’anima*. La sequenza ha piuttosto una motivazione logica: si vuole infatti rendere più perspicuo il passaggio dalla posizione terapeutica antica a quella moderna e come, in tale transizione, la riflessione di Elisabetta sia decisiva.

⁵² In una prospettiva simile E. Stencil, *Elisabeth of Bohemia on the Soul*, «Journal of Modern Philosophy», 5 (4), 2023, pp. 1-16. Sul dualismo cartesiano in Elisabetta di Boemia cfr. L. Alanen, *The Soul’s Extension: Elisabeth’s Solution to Descartes’s Mind–Body Problem* in S. Ebber-smeyer e S. Hutton (eds), *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham 2021, pp. 145-162.

5.2 La variazione stoica

Nel XVII secolo lo stoicismo gode di largo seguito sia nell'ambiente intellettuale cattolico sia in quello protestante. Gli autori più letti nelle numerose edizioni in lingua latina e volgare sono Seneca, Marco Aurelio ed Epitteto⁵³. Si tratta di uno stoicismo cristianizzato e per certi versi aperto a forme di eclettismo. Si pensi ad esempio alla *Sagesse* di Charron e alle opere di Giusto Lipsio che recupera la morale di Seneca, assimilando teologia stoica e pensiero cristiano⁵⁴.

Rispetto al tema delle passioni le posizioni stoiche principali sono formulate da Zenone, Crisippo e Posidonio. Per Zenone le passioni sono effetti sull'anima di giudizi distorti; per Crisippo passione e giudizio errato tendono invece ad identificarsi; infine per Posidonio, che riprende Platone, le passioni sono interne all'anima e determinate dalle facoltà irascibile e concupiscibile. Mentre Zenone e Crisippo pongono all'origine delle passioni un'alterazione della facoltà razionale, Posidonio riconduce la nascita delle passioni a un'istanza irrazionale presente all'interno stesso dell'anima.

Cartesio ha ben presente la tradizione stoica e attinge, come è noto, allo stoicismo fin dai tempi della prima formulazione della morale provvisoria.

Nella corrispondenza lo stoicismo è ripreso come una filosofia dell'esercizio che dovrebbe venire in soccorso alla principessa. Cartesio vuole fornire i mezzi che la filosofia insegna per raggiungere la felicità (21 luglio 1645), ma non sentendosi ancora sicuro nel dare dei rimedi propri, suggerisce di rivolgersi alla tradizione terapeutica antica.

Uno dei mezzi che mi sembra più utile, è di esaminare ciò che gli antichi hanno scritto, e cercare di superarli, aggiungendo qualcosa ai loro precetti, poiché così si possono rendere questi precetti perfettamente propri e disporsi a metterli in pratica. Per questo motivo [...] mi propongo di riempire d'ora in poi le mie lettere delle considerazioni che trarrò dalla lettura di qualche libro, vale a dire da quello che Seneca ha scritto nel *De vita beata*⁵⁵.

L'esercizio di Cartesio consiste nella lettura dei testi antichi con l'intenzione di superarli: l'idea è di adattare il loro insegnamento alle proprie esigenze. Quello proposto ad Elisabetta non è allora un esercizio filologico o di erudizione, ma un lavoro di introspezione attraverso il confronto attivo con i classici. Ai tempi di Cartesio questa pratica filosofica è diffusa ed è del resto una tipologia di esercizio spirituale che risale al mondo antico. Cartesio sceglie come testo su cui

⁵³ Per la ricezione dello stoicismo nel XVI-XVII secolo cfr. D. Carabine, *Les Idées stoïciennes dans la littérature morale des xv^e et xvii^e siècles (1575-1642)*, Paris 2004; P.-F. Moreau (ed.), *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e*, 2 vols, Paris 1999; S. K. Strange e J. Zupko (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge 2004.

⁵⁴ Cfr. M. Catapano, *Fisiologia delle passioni e stoicismo ne «Le passioni dell'anima» di Cartesio*, «Syzetesis», 7, 2013, pp. 1-25.

⁵⁵ Lettre à Elisabeth, 21 juillet, 1645, in *CEC*, pp. 84-85. Sulla lettura cartesiana del *De vita beata* cfr. D. Rutherford, *On the Happy Life: Descartes vis-à-vis Seneca*, in S. K. Strange e J. Zupko (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*, pp. 177-197.

“esercitarsi” il *De vita beata* di Seneca. Non è un caso: il tema principale dello scritto seneciano è l'eudemonia, ovvero la felicità e la via per raggiungerla.

Cartesio comincia con il commento delle prime pagine:

Seneca ha ragione a dire, all'inizio, che tutti vogliono vivere felici, ma quando si tratta di capire chiaramente cosa rende la vita felice, sono avvolti dalla nebbia. Ma è necessario sapere cosa significa veramente “vivere felice”. In francese si direbbe “vivre heureusement”, ma c'è una differenza tra felicità e beatitudine. La felicità dipende spesso da circostanze esterne [...]. La beatitudine, invece, risiede in una profonda soddisfazione dello spirito e in una contentezza interiore [...]. Quindi, “vivere felice” significa vivere nella beatitudine, cioè avere uno spirito perfettamente contento e soddisfatto⁵⁶.

Cartesio interpreta il celebre incipit del *De vita beata* avanzando l'importante distinzione tra felicità e beatitudine. La “felicità” comunemente intesa non è durevole, perché legata alle circostanze (la salute, la ricchezza, ecc.). La vera felicità consiste invece in uno stato di soddisfazione dello spirito che non dipende da eventi esterni. L'uomo beato non ha bisogno della fortuna per essere «perfettamente contento e soddisfatto».

Dopo questa premessa il discorso di Cartesio si sposta sull'importante distinzione di Epitteto tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi:

Considerando, dopo ciò, cosa renda la vita felice, cioè quali siano le cose che possono darci questa suprema contentezza, osservo che ce ne sono di due tipi: vale a dire, quelle che dipendono da noi, come la virtù e la saggezza, e quelle che non ne dipendono, come gli onori, le ricchezze e la salute. Infatti, è certo che un uomo ben nato, che non è malato, che non manca di nulla e che, insieme a ciò, è anche saggio e virtuoso quanto un altro che è povero, malato e deforme, può godere di una contentezza più perfetta di quest'ultimo. Tuttavia, come un piccolo vaso può essere pieno quanto uno più grande, sebbene contenga meno liquido, così, se si considera l'appagamento di ciascuno per il pieno soddisfacimento dei suoi desideri regolati dalla ragione, non dubito che i più poveri e i più maltrattati dalla fortuna o dalla natura non possano essere completamente contenti e soddisfatti, tanto quanto gli altri, sebbene non godano degli stessi beni⁵⁷.

Se si vuole raggiungere questo stato di profonda contentezza e soddisfazione (cioè la beatitudine), è necessario apprendere a distinguere quello che dipende da noi da quello che non dipende da noi. La virtù e la saggezza sono in nostro potere; al contrario, non lo sono gli onori, le ricchezze e la salute. Un uomo saggio e virtuoso, che ha avuto dalla fortuna la salute e non manca di nulla, godrà di una contentezza più perfetta di chi è saggio e virtuoso ma, a causa di una cattiva sorte, malato e povero. Però questo non significa che non si possa essere felici anche in circostanze avverse. Per rendere il concetto Cartesio propone un argomento per analogia in tipico stile stoico: «come un piccolo vaso può

⁵⁶ Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, in *CEC*, p. 86.

⁵⁷ Ivi, pp. 86-87.

essere pieno quanto uno più grande, sebbene contenga meno liquido»⁵⁸, così anche i più poveri e i più sfortunati possono essere contenti e soddisfatti purché sappiano regolare i propri desideri con la ragione.

Cartesio ha ripreso due importanti temi della tradizione stoica: la coincidenza di felicità e virtù e la distinzione tra quello che dipende da noi e quello che non dipende da noi. Ma non si limita a commentare quanto affermato da Seneca e da Epitteto – quest’ultimo citato indirettamente. Il filosofo effettua alcuni slittamenti che da una parte rispecchiano un’originale lettura dello stoicismo, già abbozzata nel *Discorso sul metodo*, dall’altra manifestano il desiderio di costruire un logos terapeutico appropriato per Elisabetta.

Un primo punto è il legame tra virtù e contentezza. L’autentica felicità o beatitudine coincide con l’esercizio della virtù, vale a dire con il vivere secondo ragione. A differenza di Seneca e di buona parte della tradizione stoica, Cartesio non sfocia in un puro intellettualismo. Il vivere virtuoso non può essere separato da uno stato emotivo di pienezza interiore: la soddisfazione spirituale è essenziale e non accidentale al raggiungimento della felicità. Coerente con la propria interpretazione di Seneca, Cartesio opera due successivi scarti rispetto al celebre principio formulato da Epitteto. Quello che non dipende da noi non può essere considerato del tutto indifferente al raggiungimento della vera felicità. Si può essere felici con poco, questo è certo, ma la presenza di un minimo di circostanze favorevoli non è del tutto irrilevante. L’immagine del vaso sembra confermare questa ipotesi, che tra l’altro contrasta con quella cui ricorre Epitteto per spiegare il suo principio.

Qualcosa di simile facciamo quando navighiamo. Che cosa mi è possibile? Scegliere il timoniere, i marinai, il giorno e il momento. Poi, una tempesta si abbatte su di noi. Di che cosa mi preoccupa? Il mio ruolo l’ho fatto. Ora è questione di un altro, del timoniere. Per di più, la nave va a fondo. Che cosa posso fare? Mi limito a fare quel che posso: annego senza paura, senza gridare, né accusare Dio, sapendo che quel che nasce deve morire⁵⁹.

Ne emerge una figura del saggio come uomo impassibile di fronte agli eventi della vita. Il saggio stoico non ha affatto un atteggiamento di rinuncia e non si rassegna a subire il destino. Come il viaggiatore sceglie l’ora, i marinai, la rotta migliore, lo stoico fa tutto quello che è in suo potere affinché gli eventi vadano nella direzione desiderata. Tuttavia qualora questo non accada, rimane imperturbabile, non se la prende con il destino o con gli dèi.

Tale modo di ragionare è lontano dalla sensibilità di Cartesio che «non è uno di quei filosofi che vogliono che il loro saggio sia insensibile»⁶⁰. L’intento del filosofo francese è di temperare la morale stoica.

Da notare in tal senso anche come Cartesio si riferisca solo all’importanza di regolare i desideri, mentre Epitteto nel *Manuale* consiglia in prima battuta di

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Epitteto, *Diatriba*, II, 5, [10-14], in Id., *Tutte le opere*, pp. 341, 343.

⁶⁰ Lettre à Élisabeth, 18 mai 1645, in *CEC*, p. 69.

azzerarli fino a quando non sia chiara la distinzione tra quello che dipende da noi e quello che non dipende da noi.

Quanto al desiderio – afferma Epitteto –, per il momento sopprimilo del tutto; perché, se desidererai qualcuno degli oggetti che non sono in nostro potere sarai necessariamente infelice⁶¹.

Per Cartesio sopprimere il desiderio è impossibile, anche perché esso è una passione primitiva⁶².

L'immediata presa di distanza da alcuni concetti cardine della morale stoica mostra l'attenzione nell'inquadrare la lettura di Seneca in una cornice funzionale alla situazione di Elisabetta, oltre all'originalità dell'approccio cartesiano.

Affinché lo stoicismo sia utile per aiutare la principessa ad uscire dalla crisi profonda in cui versa, Cartesio effettua delle variazioni sui *logoi* terapeutici. Elisabetta è una donna che ha troppe responsabilità politiche e familiari per poter anche solo ipotizzare di raggiungere l'indifferenza stoica nei confronti degli eventi. Così non sorprende che, quasi a voler sottolineare la declinazione moderata entro cui vuole condurre l'esercizio stoico, Cartesio enunci subito dopo il principio di Epitteto una versione riveduta delle regole della morale provvisoria formulate nel *Discorso sul metodo*⁶³.

«La prima regola è di usare al meglio la propria mente, per conoscere quel che si deve o non si deve fare in ogni circostanza»⁶⁴. La seconda regola è la fermezza nel seguire quanto suggerisce la ragione. La terza è di non desiderare beni che sono «interamente al di fuori del proprio potere»⁶⁵.

Cartesio elimina quella che nel *Discorso sul metodo* era la prima: «obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, conservando fedelmente la religione in cui Dio mi ha fatto grazie di essere educato fin dall'infanzia»⁶⁶; e modifica la terza, che nella sua variante originaria era: «cercare di vincere sempre me stesso piuttosto che la fortuna»⁶⁷. La prima variante sembra giustificarsi in base al tentativo di Cartesio di glissare sulle questioni politico-religiose che già tanto affliggono la principessa. La seconda conferma l'idea che non bisogna rinunciare al desiderio ma regolarlo, principio che nella formulazione originaria non era ben espresso.

Lo stoicismo riveduto e corretto di Cartesio non soddisfa comunque la principessa.

Nella lettera di risposta Elisabetta si sofferma sull'inconcludenza del ragionamento di Seneca. Riconosce allo scrittore latino lo stile piacevole, ma non

⁶¹ Epitteto, *Manuale*, I, 2, in Id., *Tutte le opere*, p. 977.

⁶² Cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, art. 58, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, p. 2389.

⁶³ Sul confronto tra le regole della morale provvisoria e i valori della morale stoica cfr. S. Giammusso, *La passione che medita*, pp. 25-27.

⁶⁴ Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, in *CEC*, p. 87.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in Id., *Tutte le opere*, p. 49.

⁶⁷ *Ibid.*

vede indicato il «cammino più breve verso la beatitudine»⁶⁸. Afferma addirittura che Seneca non ha nulla da insegnarle che non possa raggiungere con le sole forze della propria mente. Inoltre insiste su quanto la beatitudine non possa essere ottenuta senza il concorso di quello che non dipende da noi. Lo spiraglio lasciato aperto da Cartesio sul ruolo secondario delle circostanze diventa la leva per costruire un'argomentazione che mette seriamente in dubbio il principio stoico:

E così non riesco ancora a liberarmi dal dubbio se si possa raggiungere la beatitudine di cui Lei parla senza l'aiuto di qualcosa che non dipenda completamente dalla volontà, dal momento che esistono malattie che annullano completamente la capacità di ragionare, e di conseguenza quella di provare una soddisfazione razionale; altre che indeboliscono la forza e impediscono di seguire le massime dettate dal buon senso, rendendo anche l'uomo più moderato soggetto alle passioni e meno capace di affrontare gli imprevisti della vita, che richiedono una decisione rapida⁶⁹.

Elisabetta osserva come il corpo possa rappresentare una grande ipoteca al raggiungimento della beatitudine. Alcune malattie «annullano completamente la capacità di ragionare»; altre la indeboliscono. Nel secondo caso – in cui Elisabetta si rivede – non si riesce più ad affrontare gli imprevisti della vita e a prendere decisioni in tempi rapidi. Elisabetta pensa alla propria condizione, alla malinconia con la sua complessa sintomatologia fisica e psichica e alla “debolezza del suo sesso”. Ha la sensazione che le avversità della vita abbiano minato la sua “capacità di ragionare”, di reagire e di adattarsi. «C'è qualcosa – afferma – di sorprendente nelle disgrazie, quantunque previste, di cui non sono padrona se non dopo un certo tempo»⁷⁰. Come potrebbero allora esserle di aiuto le considerazioni di Seneca?

Elisabetta denuncia una debolezza dell'antropotecnica stoica e in parte cartesiana. Per vivere secondo ragione, si deve presupporre che quest'ultima abbia la forza di dominare le passioni. Tale assioma però appare infondato, perché si danno situazioni sia limite (la follia) sia più ordinarie (come quella di Elisabetta) in cui la ragione non riesce a controllare le passioni. Elisabetta sente la sua ragione debole, ed è consapevole che, a causa del suo status sociale, non si può sottrarre alle responsabilità e dal prendere decisioni importanti. Appare così inevitabile che possa compiere scelte di cui si pentirà in futuro; la giovane donna teme di cadere un po' alla volta nella spirale che conduce all'irrisolutezza⁷¹.

Lo stoicismo non risponde ai dubbi di Elisabetta, in quanto presuppone una trasparenza a sé della ragione che la principessa contesta. I giudizi possono essere influenzati inconsapevolmente dallo stato psico-fisico del soggetto; e del

⁶⁸ Lettre à Descartes, 16 août 1645, in *CEC*, p. 90.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Lettre à Descartes, 22 juin 1645, p. 82. In questa affermazione si critica anche l'esercizio stoico dell'anticipazione dei mali.

⁷¹ Sulla questione del rimorso e del rimpianto in Elisabetta cfr. L. Shapiro, *Je ne regrette rien: Élisabeth, Descartes et la psychologie morale du regret*, in D. Kolesnik et M.-F. Pellegrin, *Élisabeth de Bohême face à Descartes. Deux philosophes?*, pp. 155-170.

resto, anche in condizioni di perfetta integrità della ragione, essi presentano sempre un margine più o meno ampio di errore. Come affidarsi allora a una ragione che non si comprende – a causa dell'altro che la abita e la influenza (il temperamento, le malattie, ecc.) – e che non comprende – a causa della sua finitezza? Come non essere sommersi dalle passioni generate dalle circostanze della vita?

Cartesio cerca di incoraggiare Elisabetta e a un tempo di fornire controobiezioni efficaci. Ma è chiaro che lo stoicismo non basta, perché viziato da un intellettualismo etico non condiviso da Elisabetta.

I limiti dello stoicismo sono allora ancora più messi in risalto dal confronto con la singolarità di Elisabetta. I *logoi* terapeutici stoici calati nel vissuto trovano infatti molteplici resistenze. La biografia della principessa è, per restare in un'immagine di Marco Aurelio, la tempesta che frantuma l'io promontorio costruito dagli esercizi stoici. La curvatura psicologica data alla antropotecnica stoica rivela dunque il grande difetto degli esercizi antichi:

Gli esercizi antichi – osserva Romano Madera – potevano indirizzarsi alle trascendenze, senza fare gran conto delle specifiche condizioni biografiche dei partecipanti, e proprio questo ne rende ardua la riproposizione e minaccia di ridurli a ideali astratti⁷².

Le obiezioni di Elisabetta evidenziano già le difficoltà in cui ci si imbatte quando si prova a riproporre gli esercizi antichi nel contesto di una sensibilità moderna, dove la categoria del singolo, per dirla con Kierkegaard, fa irruzione.

5.3 La variazione epicurea

Nella corrispondenza la filosofia epicurea ha una doppia valenza: epistemologica ed etica.

La prima è rilevante soprattutto per Elisabetta: nelle lettere del 16 maggio e del 10 giugno 1643 Elisabetta è propensa a una spiegazione materialista dell'interazione anima-corpo. Afferma infatti

Ogni determinazione del movimento avviene per la spinta esercitata sulla cosa mossa, nel modo in cui essa è spinta da ciò che la muove, oppure in base alla qualità e alla forma della superficie di quest'ultima. Le prime due condizioni richiedono un contatto, mentre la terza richiede l'estensione⁷³.

E ancora

⁷² R. Madera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e di pratiche filosofiche*, a cura di C. Mirabelli, Milano 2019, p. 15.

⁷³ Lettre à Descartes, 6 mai 1643, in *CEC*, pp. 36-37

Confesso che mi sarebbe più facile ammettere che l'anima possedga materia ed estensione, piuttosto che attribuire a un essere immateriale la capacità di muovere un corpo e di essere mosso da esso⁷⁴.

Elisabetta ha letto le obiezioni di Gassendi alle *Meditazioni metafisiche*. È anche probabile che abbia presente dei passaggi del *De rerum natura* di Lucrezio e della *Lettera a Erodoto* di Epicuro⁷⁵.

Sarebbe però azzardato dai pochi dati a disposizione dedurre che Elisabetta pensi l'anima come una sostanza materiale. La riflessione si presenta piuttosto come un tentativo di esplorare opzioni diverse da quella cartesiana – ma non necessariamente in opposizione – per poter venire a capo del dualismo. La prospettiva resta sempre quella antropotecnica. Elisabetta aggiunge infatti subito dopo:

È molto difficile comprendere come un'anima, come da Lei descritta, dopo aver acquisito la facoltà e l'abitudine di ragionare correttamente, possa perdere tutto ciò a causa di semplici vapori, e come, potendo sussistere senza il corpo e non avendo nulla in comune con esso, possa esserne così fortemente influenzata⁷⁶.

Non si vuole sostenere la mortalità dell'anima o la sua materialità; si auspica invece di individuare le ragioni agli effetti – Elisabetta è interessata per ovvi motivi a quelli dannosi – che il corpo può avere sull'anima.

L'idea di una comunicazione per contatto renderebbe anche possibile una riformulazione del problema centrale di come «l'anima possa determinare gli spiriti del corpo a compiere le azioni volontarie».

Cartesio non è disposto a seguire la pista suggerita da Elisabetta, perché implicherebbe il ripensamento della distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Tuttavia dopo aver enunciato le tre nozioni primitive, «quella dell'anima, quella del corpo e quella dell'unione che sussiste tra l'anima e il corpo»⁷⁷, fa un'importante concessione:

Ma, poiché Vostra Altezza osserva che è più facile attribuire all'anima materia ed estensione, piuttosto che attribuirle la capacità di muovere un corpo e di esserne mossa, senza avere materia, La prego di voler liberamente attribuire questa materia e questa estensione all'anima; poiché ciò non è altro che concepirla unita al corpo⁷⁸.

Cartesio accetta che Elisabetta attribuisca materia ed estensione all'anima, non perché l'anima sia materiale ed estesa. Sul piano ontologico questa tesi è inaccettabile, ma su quello “ascetico” può essere recuperata. In altre parole, in

⁷⁴ Lettre à Descartes, 10 juin 1643, p. 43.

⁷⁵ In proposito cfr. S. Ebbesmeyer, *Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth*, in D. Kolesnik et M.-F. Pellegrin, *Élisabeth de Bohême face à Descartes. Deux philosophes?*, pp. 171-184.

⁷⁶ Lettre à Descartes, 10 juin 1643, in *CEC*, pp. 43-44.

⁷⁷ Lettre à Élisabeth, 28 juin 1643, p. 45.

⁷⁸ Ivi, p. 47.

vista delle concrete strategie operative per regolare le passioni, si può rivelare utile pensare l'anima "come se" fosse qualcosa di esteso e di materiale. Cartesio non ha bisogno di questa "finzione": ne *Le passioni dell'anima* descrive l'interazione tra l'anima e il corpo, confermando la loro separazione. Ma d'altra parte quello che sembra contare per il filosofo è il sentimento dell'unione tra anima e corpo e non tanto il modo in cui avvenga questa unione.

Su questo punto Cartesio ed Elisabetta sembrano divergere: per la principessa infatti il "come" avviene realmente l'interazione tra l'anima e il corpo ha conseguenze rilevanti anche riguardo le possibili tecniche da mettere in campo per venire a capo delle malattie del corpo e dell'anima.

Proprio a causa della diversità di vedute, il suggerimento di Elisabetta non viene approfondito nella corrispondenza. Questo non significa che la questione sia accantonata. Anzi Elisabetta vi ritorna costantemente costringendo, per così dire, Cartesio a proporre un'alternativa valida e coerente. È chiaro che la risposta di Cartesio, almeno nella sua forma più compiuta, resta per il momento in sospeso.

Si è detto come la presenza dell'epicureismo non si limiti alla dimensione epistemologica. Nella corrispondenza il pensiero di Epicuro è infatti recuperato anche nella sua valenza etica.

Nell'analisi di alcuni passaggi del *De vita beata* Cartesio corregge Seneca con Epicuro e arriva a conciliare le due posizioni. Abbiamo visto come Cartesio non sia «uno di quei filosofi crudeli che vogliono che il loro saggio sia insensibile».

Epicuro non ha torto, considerando in che cosa consista la beatitudine, e qual sia il motivo o il fine cui tendono le nostre azioni, nel dire che è il piacere in generale, cioè la contentezza dello spirito; poiché, anche se la sola conoscenza del nostro dovere potesse obbligarci a compiere buone azioni, ciò non ci farebbe tuttavia godere di alcuna beatitudine, se non ne derivasse alcun piacere⁷⁹.

Per Cartesio la beatitudine non può essere separata dal provare un piacere spirituale, in quanto la contentezza dell'anima ne è un elemento costitutivo. Il filosofo aggiunge che compiere il proprio dovere non è sufficiente al raggiungimento della beatitudine. Solo le azioni virtuose accompagnate da un piacere spirituale possono concorrere al raggiungimento dell'autentica felicità. Cartesio cerca insomma di conciliare la virtù con il piacere, argomentando come il vivere secondo ragione non sia affatto incompatibile con il pervenire a uno stato profondo di contentezza interiore.

Ancora una volta la principessa è scettica. Nota infatti come un piacere spirituale durevole può darsi per il saggio che pratica il "vivi nascosto", non impegnato quindi nel governo:

Quando Epicuro, mentre soffriva per le coliche renali, si sforzava di assicurare i suoi amici di non provare alcun male, anziché urlare come la gente comune, conduceva la vita di un filosofo, non quella di un principe, di un capitano o di un cortigiano, e

⁷⁹ Lettre à Élisabeth, 18 août 1645, in *CEC*, p. 96.

sapeva che nulla di esterno avrebbe potuto fargli dimenticare il suo ruolo e impedirgli di affrontare la situazione secondo le regole della sua filosofia⁸⁰.

Il filosofo epicureo può affrontare anche i dolori più acuti, perché non ha grandi responsabilità, ma chi riveste ruoli politici o familiari che inducono a proiettarsi nel futuro e a sacrificarsi per gli altri non può restare impassibile di fronte alle circostanze della vita. La condizione di atarassia e di aponia di Epicuro può essere raggiunta per chi ha la possibilità di centrarsi interamente su se stesso. Ad Elisabetta questa strada resta però preclusa, a causa del suo status sociale, perché è donna, e quindi non può scegliere in autonomia, per l'affetto che la lega ai suoi familiari e perché l'altro, nelle molteplici forme che la abita nell'anima e nel corpo, non glielo permette.

Da queste considerazioni si comprende anche il motivo del fallimento di Elisabetta nel praticare un esercizio spirituale dell'epicureismo e, in generale, delle scuole filosofiche antiche. Data la precaria condizione psicofisica della principessa, Cartesio consiglia di provare a porre la propria attenzione al presente:

Bisogna liberare completamente la mente da ogni tipo di meditazione seria riguardante le scienze, e dedicarsi solo a imitare coloro che, osservando il verde di un bosco, i colori di un fiore, il volo di un uccello, e simili cose che non richiedono alcuna attenzione, si persuadono di non pensare a nulla. Ciò non è affatto perdere tempo, ma impiegarlo bene; infatti, si può trovare soddisfazione nella speranza che, in questo modo, si riacquisterà una perfetta salute, che è il fondamento di tutti gli altri beni che si possono avere in questa vita⁸¹.

Cartesio invita la principessa a liberare la mente, a imitare chi si immerge nel presente di un paesaggio naturale e si lascia cullare dai colori dei fiori e dal verde dei boschi.

Cartesio riprende «il tema del valore dell'istante presente»:

Tu non hai bisogno – così riassume Hadot il senso dell'esercizio – che di te stesso, per collocarti immediatamente nella pace interiore, rinunciando ad angustiarti per il passato e per il futuro. Tu puoi essere felice fin d'ora, o altrimenti non lo sarai mai⁸².

Ma come per i grandi principi dello stoicismo, anche questo esercizio si scontra con la singolarità di Elisabetta:

Confesso tuttavia di trovare difficoltà nel separare i sensi e l'immaginazione dalle cose che vi sono continuamente rappresentate attraverso discorsi e lettere, e che non saprei evitare senza peccare contro il mio dovere⁸³.

Non vi è ambiente bucolico che riesca a distogliere i sensi e l'immaginazione della principessa dalle sue preoccupazioni. Le notizie spesso spiacevoli che riceve

⁸⁰ Lettre à Descartes, 16 août 1645, in *CEC*, p. 90.

⁸¹ Lettre à Élisabeth, mai/juin 1645, in *CEC*, p. 78.

⁸² P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 45.

⁸³ Lettre à Descartes 22 juin 1645, in *CEC*, p. 80.

per lettera prendono il sopravvento, impendendole di concentrarsi sull'istante presente⁸⁴.

In conclusione, la variazione epicurea arricchisce, come la stoica, la corrispondenza tra Elisabetta e Cartesio. La lezione antica si infrange tuttavia nuovamente su una sensibilità moderna.

5.4 La variazione cartesiana

Non è questa la sede per analizzare in dettaglio la teoria delle passioni di Cartesio⁸⁵. Si focalizzerà piuttosto l'attenzione sulle virtualità antropotecniche del concetto di passione cartesiano. Come per la variazione stoica e per quella epicurea si verificherà in che modo la riflessione cartesiana sulle passioni può essere di aiuto a Elisabetta. Mi rifarò principalmente a *Le passioni dell'anima*: l'idea è quella di ragionare sulle risposte che la filosofia cartesiana più matura è in grado di dare. I problemi sono principalmente due: come l'anima può determinare le azioni volontarie del corpo e come il corpo può agire sull'anima generando le passioni e alterando la capacità di ragionare («come questa agitazione particolare degli spiriti serve a formare tutte le passioni che sperimentiamo, e in che modo corrompa il ragionamento»⁸⁶).

Cartesio ritiene – soprattutto alla luce dello scambio epistolare in corso con Elisabetta – che sul tema delle passioni le scienze antiche siano manchevoli e che dunque sia necessario trattare l'argomento come se fosse una «materia mai affrontata [...] prima» (art. 1)⁸⁷.

L'obiettivo del filosofo è quello di delineare una fisica delle passioni in una prospettiva meccanicista con conseguenze fondamentali sul versante antropotecnico. La rottura rispetto al passato è chiara fin dalla definizione delle passioni «come percezioni o sensazioni o emozioni dell'anima che si riferiscono a essa in particolare e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti» (art. 27)⁸⁸. La passione è presentata come «un puro meccanismo fisiologico a ripercussione psichica»⁸⁹.

Per descriverne il funzionamento prendiamo spunto dall'esempio di Cartesio dell'impressione ricevuta da un animale spaventoso (art. 35 e art. 36). La luce riflessa dal corpo dell'animale forma due immagini negli occhi e queste a loro volta due immagini, per mezzo dei nervi ottici, nel cervello. Le immagini «dipinte» nel cervello sono poi trasportate dagli spiriti animali verso la ghiandola

⁸⁴ Elisabetta ha trovato comunque una sua strategia per placare un po' i turbamenti interiori: lo studio e la corrispondenza con Cartesio.

⁸⁵ Per l'analisi de *Les passions de l'âme* cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, 2 vols, Paris 1995; C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*; F. Bonicalzi, *Passioni della scienza*, Milano 1990.

⁸⁶ Lettre à Descartes, 28 octobre 1645, in *CEC*, p. 125.

⁸⁷ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Tutte le opere*, p. 2333.

⁸⁸ Ivi, p. 2359.

⁸⁹ C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, p. 253.

pineale. Gli spiriti animali sono «parti sottilissime del sangue»⁹⁰ che corrono attraverso i nervi e di cui il cervello è riempito (art. 10). Il loro movimento è determinato dal cuore che, essendo caldo, rarefa gli spiriti animali che lo attraversano. L'immagine formata sulla ghiandola pineale – le due immagini dei nervi ottici diventano una sulla ghiandola – agisce immediatamente sull'anima. Dal momento che Cartesio avanza l'ipotesi che l'oggetto percepito sia spaventoso, bisogna supporre che l'impressione ricevuta dall'anima, attraverso il processo appena descritto, risvegli per associazione dei ricordi di oggetti simili che si sono rivelati pericolosi. Per Cartesio esistono due forme di memoria: una corporea, costituita dalle cosiddette “pieghe” o “tracce” del cervello, e una intellettuale o spirituale⁹¹. La memoria è fondamentale per la genesi della passione: senza la rete di associazioni generate dai ricordi, l'anima percepirebbe solo un animale, ma non potrebbe averne paura.

La questione che divide la critica è se la memoria corporea agisca a monte o a valle⁹². La prima ipotesi è che le figure impresse sui nervi ottici siano condotte dagli spiriti animali verso pieghe o tracce del cervello somiglianti a figure simili di oggetti giudicati in passato nocivi. In tal caso si attiverebbe automaticamente il circuito della passione: gli spiriti animali e l'immagine impressa sulla ghiandola pineale susciterebbero subito una passione nell'anima.

La seconda ipotesi è che l'anima percepisca semplicemente l'oggetto e associandolo a ricordi precedenti inneschi un movimento della ghiandola pineale in grado di condurre gli spiriti animali in pieghe o tracce del cervello già presenti, così da innescare o attivare il circuito che porta alla passione.

Sebbene non sia possibile scegliere con sicurezza quale delle due ipotesi rispecchi meglio il pensiero di Cartesio, in entrambe la memoria corporea gioca un ruolo essenziale. Accanto a questa sono importanti anche le abitudini, le disposizioni e i temperamenti. Ed è ipotizzabile che i comportamenti ripetuti, come le disposizioni che si generano nei primi mesi di vita, producano nel cervello ulteriori tracce rilevanti nell'eziologia delle passioni⁹³.

Questi dati – che, ripeto, non hanno la pretesa di esaurire la complessa teoria delle passioni di Cartesio – sono sufficienti per avere una prospettiva nuova sulle domande poste da Elisabetta. Rispetto a come il corpo agisca sull'anima e sulla capacità di ragionare, si può rispondere che i traumi vissuti dalla principessa, le continue delusioni e frustrazioni abbiano generato nel suo cervello tracce che la predispongono a provare passioni negative. A queste pieghe si possono aggiungere fattori legati al temperamento o alla particolare costituzione fisica e che, nel caso di Elisabetta, concorrono all'insorgenza di questa tipologia di passioni. La principessa subisce quindi le passioni causate da diversi elementi di ordine fisiologico: da qui il senso di smarrimento e di impotenza nel provare qualcosa che non dipende dalla propria volontà. Le passioni che invadono la sua

⁹⁰ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Tutte le opere*, p. 2341.

⁹¹ Cfr. F. Bonicalzi, *Passioni della scienza*, p. 43.

⁹² In proposito cfr. D. Kambouchener, *L'homme des passions*, p. 143.

⁹³ Cfr. C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison*, pp. 188-194.

anima non hanno un decorso breve, perché alterano il ragionamento attraverso associazioni che rafforzano le passioni stesse. Ad esempio, Elisabetta riceve una brutta notizia: la conversione del fratello Eduardo al cattolicesimo⁹⁴. L'evento genera una rete di associazioni con altri ricordi traumatici; l'anima agisce sulla ghiandola pineale in modo da indurre gli spiriti animali a percorrere le tracce del cervello alla base dei circuiti cardio-cerebrali generatori di passioni nocive (collera, tristezza, ecc.). L'attivazione dei circuiti alimenta le passioni; nuove associazioni si generano e gli spiriti animali affluiscono con maggiori intensità nelle medesime pieghe del cervello, rafforzando ulteriormente le passioni. Si produce insomma un loop negativo da cui sembra molto difficile uscire.

In realtà per Cartesio Elisabetta può un po' alla volta educare le proprie passioni. Come si può insegnare a un cane a cambiare delle reazioni istintive (art. 50), a maggior ragione l'uomo può agire sulle proprie passioni⁹⁵.

«Non c'è anima tanto debole che non possa, se ben guidata, acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni»⁹⁶. Si apre allora la prospettiva di una nuova antropotecnica che consiste nell'indurre gradualmente le passioni desiderate attraverso un lavoro costante dell'anima sui pensieri. L'anima non agisce in modo diretto sulle passioni, ma ha potere sui propri pensieri. Ai pensieri suscitati da passioni nocive si possono opporre con la forza della volontà pensieri diversi che producono nella ghiandola pineale movimenti atti ad alterare il circuito cardio-cerebrale dannoso. Nella maggioranza dei casi si tratta di compiere degli esercizi che coinvolgono l'immaginazione. In una lettera di Cartesio a Elisabetta del maggio/giugno 1645 il filosofo propone due esempi significativi. La prima situazione è quella di «una persona che, pur avendo ogni motivo per essere contenta, continua a rappresentarsi tragedie [...] e si concentra su oggetti di tristezza e pietà, anche se fittizi, al punto da farne scaturire lacrime e commuovere l'immaginazione senza toccare l'intelletto». Questa immaginazione senza freni sarebbe sufficiente «ad abituare il suo cuore a stringersi e a sospirare. Di conseguenza, la circolazione del sangue, rallentando, potrebbe causare ostruzioni alla milza, mentre le parti più sottili del sangue, perdendo la loro agitazione, potrebbero danneggiare i polmoni e provocare una tosse persistente»⁹⁷.

Al contrario, – la seconda situazione descritta da Cartesio – una persona che avesse innumerevoli motivi di dispiacere, ma che cercasse di distogliere la sua mente da essi, concentrandosi su oggetti che le portassero gioia, oltre a giudicare le cose in modo più sano, potrebbe anche guarire da eventuali problemi alla milza o ai polmoni causati dalla tristezza, soprattutto se aiutata da rimedi come le acque di Spa⁹⁸.

⁹⁴ Lettre à Descartes, 30 novembre 1645, in *CEC*, p. 131.

⁹⁵ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Tutte le opere*, pp. 2381, 2383.

⁹⁶ Ivi, p. 2381.

⁹⁷ Lettre à Élisabeth, mai/juin 1645, in *CEC*, p. 77.

⁹⁸ Ivi, pp. 77-78.

Mettere l'immaginazione a servizio dell'intelletto potrebbe allora aiutare a produrre circuiti cardio-cerebrali virtuosi con effetti positivi sugli organi più coinvolti nei meccanismi delle passioni, quali appunto la milza e i polmoni.

Educare le passioni agendo sui pensieri e sull'immaginazione, favorire l'insorgenza di nuove tracce cerebrali e generare circuiti virtuosi nell'organismo, questa è in linea generale la proposta antropotecnica di Cartesio.

Il filosofo non fornisce nella corrispondenza degli esercizi specifici. Nella lettera di accompagnamento inviata alla principessa insieme alla prima bozza de *Le passioni dell'anima* confessa anche che è difficile praticare dei «rimedi contro gli eccessi delle passioni»⁹⁹. Ma nulla sembra mettere in dubbio la fiducia nella possibilità di controllarle.

Cosa potrebbe obiettare Elisabetta alla prospettiva cartesiana sulle passioni? Difficile dirlo, perché nella corrispondenza pervenuta non abbiamo risposte articolate da parte della principessa. Si possono però avanzare ipotesi. Di sicuro Elisabetta approverebbe l'impianto meccanicista – fin dall'inizio della corrispondenza abbraccia il cartesianesimo. È probabile che condividerebbe la spiegazione di come sia possibile che le passioni prendano il sopravvento sulla capacità di ragionare. I meccanismi “fisiologici” e le molteplici forme della memoria corporea giustificano in effetti come l'anima possa essere turbata e il giudizio alterato. Quell'altro che è il corpo è in grado indirettamente di agire sull'anima e di modificare la capacità di ragionare.

Sulla possibilità invece che l'anima possa avere un dominio assoluto sulle passioni, che siano educabili fino al loro pieno controllo, è invece plausibile che Elisabetta resterebbe scettica. Del resto è la stessa teoria cartesiana che offre il fianco a questo scetticismo. Come potrebbe la volontà raggiungere un dominio assoluto sulle passioni in quei casi in cui le disposizioni, i temperamenti, le abitudini, la memoria concorrono in direzione opposta? Molte delle obiezioni mosse da Elisabetta contro lo stoicismo e l'epicureismo resterebbero così in parte valide anche nei confronti di Cartesio. Il vantaggio che però potrebbe costituire l'approccio cartesiano per Elisabetta è l'opportunità di lavorare sulle proprie associazioni. Tra i meccanismi del corpo e l'insorgenza delle passioni vi è una relazione necessaria ma non univoca. In altre parole, il legame tra la componente cognitiva e quella fisica della passione è generato dall'esperienza personale, dalla propria storia, senza che questo implichi una “somiglianza” tra un determinato circuito e una specifica passione. Tra le cause fisiche e gli effetti psichici (o tra cause psichiche ed effetti corporei) vi è uno scarto ontologico. La relazione causa-effetto è necessaria, ma la differenza tra fisico e psichico apre la prospettiva di introdurre nuove associazioni e quindi nuovi effetti, questa volta voluti, che si possono sostituire a quelli prima subiti. Sebbene non semplice, l'operazione di sostituzione è praticabile. Elisabetta contesterebbe forse il raggiungimento del pieno dominio delle passioni, ma ammetterebbe di aver trovato un terreno fertile su cui lavorare per diventare più “forte di se stessa”.

⁹⁹ Lettre à Élisabeth, mai 1646, in *CEC*, p. 146.

6. Elisabetta filosofa?

Alla domanda “Elisabetta è una filosofa?” la critica tende a rispondere con una valutazione attenta dei “contenuti” filosofici espressi nella corrispondenza¹⁰⁰. Basarsi solo su questo criterio è a mio avviso riduttivo. Come si è visto, l’attività filosofica non è riducibile alla produzione di tesi originali o di un sistema dottrinale che si incarnerebbe in un insieme di testi filosofici. La lezione ascetica e antropotecnica rende importante prendere in considerazione altri aspetti. Fare filosofica significa aderire a un certo stile di vita, appropriarsi di un’attitudine, di una disposizione interiore. Se si adotta questo approccio, allora l’esercizio diventa un elemento centrale ed è possibile una risposta più organica alla domanda. Non bisogna infatti limitarsi a individuare argomenti che integrerebbero la filosofia cartesiana, ma comprendere quanto Elisabetta partecipi di una specifica postura filosofica. Pensata in questi termini la risposta al quesito non può che essere positiva. Elisabetta è una filosofa, perché attraverso la filosofia intraprende un percorso razionale e verticale per essere più forte di se stessa. La principessa riprende il gesto delle filosofie antiche in una prospettiva moderna; si avvale di una filosofia nuova, il cartesianesimo, e in più coglie la difficoltà di conciliare l’antropotecnica antica con la biografia. La principessa fa risaltare la propria singolarità, dando un’originale curvatura psicologica al cartesianesimo e alle proposte ascetiche avanzate da Cartesio. Grazie a questa sua attitudine filosofica Elisabetta conduce il cartesianesimo verso nuovi territori e apporta un contributo decisivo al ripensamento del valore terapeutico della filosofia.

Salvatore Grandone
Università di Napoli Federico II
✉ salvatore.grandone@gmail.com

Bibliografia

Letteratura primaria

Baillet, A. 1691. *La vie de M. Descartes*, 2 vols, Paris, Daniel Horthemels.

¹⁰⁰ Ho ritrovato questo approccio nelle due più recenti raccolte di saggi su Elisabetta di Boemia (D. Kolesnik, M.-F. Pellegrin, *Élisabeth de Bohême face a Descartes: deux philosophes?*; S. Ebber-smeyer and S. Hutton (eds), *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context*, cit.), una prospettiva che può condurre a risultati interessanti, ma che, a mio avviso, è viziata dalla premessa. Si presuppone che l’“essere filosofi” debba essere misurato in prima istanza in funzione di criteri quantitativi (produzione di opere filosofiche) e qualitativi (originalità delle tesi). Così si dimentica un’altra possibilità ben evidenziata dalle filosofie del mondo antico: l’essere filosofi è valutabile anche in base al bios, allo stile di vita, all’attitudine che si adotta nei confronti dell’esistenza.

- Descartes, R. 1897-1913. *Œuvres*, publiées par C. Adam e P. Tannery, 13 vols, Paris, Léopold Cerf.
- Descartes, R. 2005. *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani.
- Descartes, R. 2009/2012. *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani.
- Descartes, R. 2018. *Correspondance avec Elisabeth de Bohême et Christine de Suède*, éd. par J.-R. Armogathe, Paris, Gallimard (citato con CEC).
- Epitteto, 2009. *Tutte le opere*, tr. it. di C. Cassanmagnago, Milano, Bompiani.
- Marco Aurelio, 1984. *Scritti*, a cura di G. Cortassa, Torino, UTET.
- Montaigne, M. 2012. *Saggi*, a cura di F. Garavani e A. Tournon, Milano, Bompiani.
- Platone, 1988. *Dialoghi politici*, a cura di F. Adorno, Torino, UTET.

Letteratura secondaria

- Alanen, L. 2021. *The Soul's Extension: Elisabeth's Solution to Descartes's Mind-Body Problem* in S. Ebbersmeyer e S. Hutton (eds), *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham, Springer, pp. 145-162
- Beauvoir, S. 2002. *Il secondo sesso*, tr. it. di R. Cantini e M. Andreose, Milano, Saggiatore.
- Burton, R. [1621] 1983. *Anatomia della malinconia*, tr. it. di G. Franci, Venezia, Marsilio.
- Bonicalzi, F. 1990. *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Milano, Jaca Book.
- Bitbol-Hespériès, A. 2000., *Descartes face à la mélancolie d'Élisabeth*, in B. Melkevik e J.-M. Narbonne (eds), *Une philosophie dans l'histoire, Hommages à Raymond Klíbanky*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval.
- Carabine, D. 2004. *Les Idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Paris, Garnier.
- Catapano, M. 2013. *Fisiologia delle passioni e stoicismo ne «Le passioni dell'anima» di Cartesio*, «Syzetesis», 7, pp. 1-25.
- Cipolletta, P. 2011. *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, Milano, Mimesis.
- Coquard, D. 2015. *Une philosophie mise en question: lecture de la correspondance entre Descartes et Élisabeth*, Montpellier, Université de Montpellier.
- D'Agostino, S. 2017. *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS.
- Ebbersmeyer S., *Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth*, in *Élisabeth, Descartes et la psychologie morale du regret*, in D. Kolesnik e M.-F. Pellegrin (eds), *Elisabeth de Bohême face à Descartes. Deux philosophes?*, Paris, Vrin, pp. 171-184.
- Fabbrichesi, R. 2017. *Cosa si fa quando si fa filosofia*, Milano, Raffaello Cortina.

- Foucault, M. 1992. *Tecnologie del sé*, a cura di L. M. Martin *et al.*, Torino, Boringhieri.
- Foucault, M. 2016. *Il coraggio della verità*, a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli.
- Giammusso, S. 2023. *La passione che medita. L'etica di Descartes e il concetto di generosità*, Napoli, La Scuola di Pitagora.
- Goulet-Gazé, M.-O. 2017. *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris Vrin.
- Guenancia, P. 1998. *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard.
- Guenancia, P. 2010. *Descartes chemin faisant*, Paris, Encre marine.
- Hadot, P. 1998. *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. E. Giovannelli, Torino, Einaudi.
- Hadot, P. 2005. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, Torino, Einaudi.
- Kambouchner, D. 1995. *L'homme des passions*, 2 vols, Paris, Albin Michel.
- Kambouchner, D. 2014. *Le cas Élisabeth: générosité et mélancolie*, in *Élisabeth de Bohème face a Descartes: deux philosophes ?*, in D. Kolesnik e M.-F. Pellegrin, *Élisabeth de Bohème face a Descartes: deux philosophes ?*, Paris, Vrin.
- Kaufmann, V. 1990. *L'équivoque épistolaire*, Paris, Minuit.
- Madelrieux, S. 2023. *La philosophie comme attitude*, Paris, PUF.
- Màdera, R. 2019. *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e di pratiche filosofiche*, a cura di C. Mirabelli, Milano, Philo.
- Moreau, P.-F. (ed.) 1990. *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e*, 2 vols, Paris, Albin Michel.
- Mori, L. 2021. *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, Pisa, ETS.
- Nussbaum, M. 2015. *Terapia del desiderio*, tr. it. di N. Scotti Muth, Milano, Vita e Pensiero.
- Pavie, X. 2010. *La méditation philosophique*, Paris, Eyrolles.
- Pavie, X. 2023. *L'imagination comme mode de vie*, Paris, PUF.
- Rutherford, D. 2004. *On the Happy Life: Descartes vis-à-vis Seneca*, in S. K. Strange and J. Zupko (ed.) *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 177-197.
- Shapiro, L. 1992. *Volume Introduction*, in L. Shapiro (ed.), *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Shapiro, L. 2014. *Je ne regrette rien: Élisabeth, Descartes e la psychologie morale du regret*, in D. Kolesnik e M.-F. Pellegrin (eds), *Élisabeth de Bohème face a Descartes: deux philosophes ?*, Paris, Vrin, pp. 155-170
- Sibony-Malpertu, Y. 2012. *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohème*, Paris, Stock.
- Siess, J. (ed.) 1998. *La lettre entre réel et fiction*, Paris, Sedes.
- Sloterdijk, P. 2010. *Devi cambiare la tua vita*, tr. it. S. Franchini, Milano, Raffaello Cortina.

- Stencil, E. 2023. *Elisabeth of Bohemia on the Soul*, «Journal of Modern Philosophy», 5 (4), pp. 1-16.
- Talon-Hugon, C. 2002. *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns des ses contemporains*, Paris, Vrin.
- Vegetti, M. 1995. *La medicina in Platone*, Venezia, Il Cardo Editore.