

## FISIOLOGIA E STOICISMO NE «LE PASSIONI DELL'ANIMA» DI CARTESIO<sup>1</sup>

di Massimo Catapano

*La filosofia non è un'arte che cerca il favore popolare e non è fatta per essere ostentata; non consiste nelle parole, ma nei fatti. Di essa non ci si vale per far trascorrere piacevolmente le giornate, per eliminare il disgusto che viene dall'ozio: educa e forma l'animo, regola la vita, governa le azioni, mostra ciò che si deve o non si deve fare, siede al timone e dirige la rotta attraverso i pericoli di un mare agitato. Senza di lei nessuno può vivere tranquillo e sicuro; in ogni momento si presentano innumerevoli circostanze che esigono una direttiva, e questa bisogna cercarla nella filosofia.*

SENECA, *Epistulae*, II, 16, 3.

*Mi sembrava infatti che avrei potuto trovare molta più verità nei ragionamenti che ognuno fa a proposito delle faccende che gli stanno a cuore, e il cui esito finirebbe per punirlo immediatamente, se ha fatto un ragionamento sbagliato, che non in quelli che fa un uomo di lettere nel suo studio, a proposito di speculazioni che non gli causeranno altra conseguenza se non, forse, che egli ne trarrà tanta più vanità quanto più quelle saranno lontane dal senso comune, per il fatto che avrà dovuto impiegare tanto maggior ingegno ed artificio per cercare di renderle verosimili.*

CARTESIO, *Discours de la méthode*, AT, VI, 9-10.

### ABSTRACT

Il rapporto tra corpo, passioni, *logos* e *sapientia* come *ars vitae* ha interessato fin dall'antichità il dibattito medico-filosofico. Con il presente articolo mi propongo di esaminare brevemente un filone di questa disputa e le sue relazioni con la riflessione cartesiana sulla natura dei fenomeni passionali. Dividerò quindi il seguente scritto in due parti: nella prima prenderò in esame la teoria stoica dei *pathe*, mostrando come il suo lascito intellettuale abbia influenzato, per appropriazione o opposizione, la riflessione morale di Cartesio; nella seconda, invece, analizzerò la concezione cartesiana delle passioni – interpretate come riflessi mentali dell'azione degli spiriti animali corporei – mettendola in relazione con la fisiologia meccanicistica elaborata dal filosofo francese e con le complesse problematiche legate al dualismo delle sostanze e alla loro interazione reciproca nel soggetto psicofisico.

### I. Premessa

Il tema che vorrei brevemente analizzare nelle pagine seguenti riguarda il ruolo primario svolto dalle passioni all'interno della speculazione cartesiana, problematica che tenderà ad assumere un ruolo concettualmente propulsivo soprattutto durante l'ultimo periodo della vita del filosofo. Cartesio, infatti, si rende ben presto conto della necessità di sviluppare una spiegazione della natura umana – e delle correlative passioni – che sia compatibile sia con il meccanicismo della sua visione scientifica del mondo – e quindi della fisiologia del corpo umano –, sia con le problematiche che sorgono una volta ammesso il dualismo delle sostanze, ossia la netta distinzione tra anima, «cosa

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare il dott. Francesco Verde per i suoi preziosi suggerimenti.

pensante» (*res cogitans*) e corpo, «cosa estesa» (*res extensa*).<sup>2</sup> Per quanto riguarda il primo aspetto, Cartesio è ben consapevole dell'estrema novità della sua visione meccanicistica del mondo fisico che interpreta quest'ultimo come un'omogenea interrelazione di parti di materia – dotata di un'unica proprietà necessaria, quella dell'estensione<sup>3</sup> – in movimento. In questo modo, è totalmente eliminato dalla struttura profonda della realtà qualunque riferimento sia ai processi teleologici, sia alle forme sostanziali, forze e virtù occulte ammessi dalla precedente tradizione aristotelico-scolastica. Vedremo in seguito le conseguenze che un mondo senza forze e qualità avrà sull'interpretazione materialistica dell'essere umano elaborata dal nostro autore. Il nucleo della seconda problematica – costituita dal rapporto triadico tra *res cogitans*, *res extensa* e passioni – inizia a dipanarsi grazie alla corrispondenza tra Cartesio e la principessa palatina Elisabetta di Boemia, figlia di Federico V, sovrano depresso dal trono della Boemia dopo la disastrosa sconfitta militare della «Montagna Bianca» del 1619. Grazie a questo rapporto epistolare, iniziato nel maggio del 1643<sup>4</sup> e diventato gradatamente più frequente dal 1645 in poi,<sup>5</sup> Elisabetta esortò Cartesio a sviluppare delle nuove riflessioni sulla morale, contribuendo quindi in maniera significativa all'elaborazione di una più chiara definizione e schematica classificazione delle passioni. Il primo frutto di questa fatica si concretizzerà con l'invio ad Elisabetta, nel maggio del 1646, di un piccolo trattato il quale verrà poi espanso di un terzo e pubblicato contemporaneamente nel 1649 ad Amsterdam presso Elzevier e a Parigi da Le Gras con il titolo di *Les Passions de l'âme*. È interessante notare l'intreccio di temi che emerge da questa relazione epistolare, e come l'aristocratica corrispondente del filosofo francese si confronti dottamente con un ampio numero di problematiche riguardanti non solamente gli aspetti emozionali e passionali della condizione umana, ma anche con quello che può essere considerato il punto nodale dell'intero sistema metafisico cartesiano: il rapporto tra *substantia cogitans* e *substantia extensa*.<sup>6</sup> È inutile sottolineare come le obiezioni della principessa alla possibilità di un'azione causale reciproca tra le due sostanze cogliessero in pieno l'importanza delle conseguenze che questo problema metafisico aveva per la determinazione della natura del soggetto della morale e, quindi, della morale stessa. Bisogna comunque rilevare che la forza motrice dell'incessante interrogare di Elisabetta non possa essere ricondotta esclusivamente a un'astratta curiosità speculativa di natura teoretica e metafisica: un ruolo molto importante è, infatti, svolto anche dal tentativo, attuato da Elisabetta, di superare,

<sup>2</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di Obinu, Bompiani, Milano 2006, p. 115, articolo II. «[...] non c'è percorso più adeguato per giungere a conoscere le nostre Passioni, di un esame della differenza che c'è tra l'anima e il corpo, per conoscere a quale dei due si debba attribuire ciascuna delle funzioni che si trovano in noi.»

<sup>3</sup> Cartesio, *I principi della filosofia*, a cura di Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 131. «E così facendo, percepiremo che la natura della materia, ossia del corpo considerato universalmente, non consiste nel fatto che sia una cosa dura, o pesante o colorata, o che in qualche altro modo tocca i sensi; ma soltanto nel fatto che è cosa estesa in lungo, in largo e in profondità.»

<sup>4</sup> Cartesio, *Tutte le lettere*, a cura di Belgioioso, Bompiani, Milano 2005. Il nome della principessa Elisabetta compare per la prima volta nell'epistolario cartesiano nella lettera del 6 ottobre 1642 (AT, III, 577-578), p. 1663, indirizzata a Pollot.

<sup>5</sup> G. Rodis-Lewis, *Descartes' life and the development of his philosophy*, in J. Cottingham (a cura di), *Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 21-57, p. 45; G. Crapulli, *Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 177.

<sup>6</sup> Elisabetta a Descartes, Lettera del 6/16 maggio 1643 (AT, III, 661), pp. 1745-1747. «[...] in quale maniera l'anima dell'uomo (non essendo che una sostanza pensante) può determinare gli spiriti del corpo, ed eseguire le azioni volontarie. [...] il contatto infatti mi sembra incompatibile con una cosa immateriale. Motivo per cui vi domando una definizione di anima più particolareggiata che nella vostra Metafisica, ossia della sostanza separata dalla sua azione, ossia dal pensiero». Cfr. N. Allocca, *Medicina dell'anima: piacere, dolore, patologie emotive in Descartes*, in M. D'Abbiere (a cura di), *Per un'etica del piacere*, Guerini Associati, Milano 2010, pp. 9-26, p.19.

ricorrendo all'aiuto di un «medico dell'anima»<sup>7</sup> della statura di Cartesio, le proprie patologie dell'umore di tipo depressivo, continuamente aggravate dalle ripetute disgrazie familiari.<sup>8</sup> Questo fatto, che può apparire *prima facie* di natura esclusivamente biografica, ci permette invece di inserire un terzo livello di considerazioni riguardanti il ruolo e lo scopo della filosofia secondo Cartesio. Il filosofo ed Elisabetta, infatti, erano sicuramente d'accordo almeno su un punto: la filosofia non deve essere solamente studio e conoscenza di verità astratte,<sup>9</sup> ma anche riflessione che aiuti a conseguire un'esistenza piena e felice. La stessa utilizzazione da parte di Elisabetta della locuzione «medico della mia anima» esprime nei tratti essenziali la riemersione di uno dei paradigmi della grecoità che vedeva nella filosofia una τέχνη περὶ τὸν βίον<sup>10</sup> finalizzata alla felicità (*eudaimonia*) del soggetto. Questa diventa quindi la motivazione e la promessa dell'azione morale.<sup>11</sup> Tale modello appartenne sicuramente anche allo stoicismo, in tutte le sue molteplici fasi storiche; si leggano, a titolo di esempio, le seguenti parole di Epitteto:

La filosofia non promette di procurare all'uomo qualcuno dei beni esterni, altrimenti si assumerebbe un compito che è fuori della propria materia. La materia del falegname è il legno, dello scultore è il bronzo; allo stesso modo, l'arte del vivere ha per materia la vita stessa di ciascuno.<sup>12</sup>

Come si vedrà più avanti in queste pagine, l'analisi, il disciplinamento e il rigido dominio su se stessi e sulle proprie passioni costituiscono una parte importante della riflessione stoica sulla *ars vitae*, le cui tematizzazioni saranno riprese dalla speculazione morale neostoica della fine del XVI secolo. Se tale è una parte dello sfondo su cui si proietta la ricerca cartesiana sulla natura delle passioni, non si possono non rilevare, insieme alle tematiche condivise con le analisi stoiche, anche la profonda novità dell'approccio cartesiano a questa che possiamo considerare una delle questioni fondamentali della riflessione etica occidentale: la relazione e contrapposizione intrinseca tra ragione e passioni. L'indagine su queste ultime – e la corrispondente *eudaimonia* – richiede, per il

<sup>7</sup> Elisabetta a Descartes, *ivi*, p. 1747. «Riconoscendo in voi il miglior medico della mia anima [...]».

<sup>8</sup> G. Mori, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, pp. 244-245; S. Obinu, *Descartes e il teatro delle passioni*, in Cartesio, *Le passioni dell'anima*, *op. cit.*, p. 15. Cartesio sembra ben cosciente della natura dei disturbi che assillano Elisabetta; cfr. la lettera del 18 maggio 1645 AT, IV, 201, p. 2009, indirizzata da Cartesio alla principessa: «La causa più comune della febbre persistente è la tristezza. Ora, l'accanimento della fortuna nel perseguitare la vostra casata vi offre continuamente dei motivi di contrarietà così noti ed evidenti, che non c'è bisogno di ricorrere a molte congetture, né essere molto addentro negli affari pubblici, per considerare che proprio in questo consiste la principale causa della vostra indisposizione. E c'è da temere che non ne possiate essere completamente libera, se, in forza della vostra virtù, non rasserenate la vostra anima, malgrado i colpi avversi della fortuna».

<sup>9</sup> Nella lettera del 28 giugno 1643 AT, III, 692, p. 1783, indirizzata ad Elisabetta, Cartesio afferma che è deleterio dedicare troppo tempo allo studio delle questioni metafisiche! «Posso dire, in verità, che la principale regola che ho sempre osservato nei miei studi, e quella che credo mi sia più servita per acquistare qualche conoscenza, è stata che non ho mai utilizzato che pochissime ore al giorno per i pensieri che occupano l'immaginazione, e pochissime ore all'anno per i pensieri che occupano il solo intelletto, e che ho dedicato tutto il resto del tempo alla quiete dei sensi e al riposo [...]».

<sup>10</sup> Per un'approfondita disamina del valore eminentemente pratico di una parte del pensiero antico, si rimanda a C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità morale da Socrate ai neoplatonici*, a cura di Spinelli, Carocci, Roma 2004.

<sup>11</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 10 ss. Naturalmente tralascieremo ogni ulteriore analisi sia della maggiore o minore pervasività della *ars vitae* all'interno dell'ampissimo arco temporale del pensiero antico, sia della sue più o meno probabili ascendenze socratiche.

<sup>12</sup> Epitteto, *Le diatribe e i frammenti*, a cura di Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1989, I, 15, 2, p. 43.

filosofo francese, oltre a una speculazione di carattere etico, anche la presa d'atto del profondo radicamento ontologico dell'ego nella sua dimensione organica: si deve pertanto inserire l'interrogazione sulla natura del bene all'interno delle relazioni sussistenti tra fisiologia meccanicistica del corpo umano e le corrispettive passioni dell'anima. Queste ultime, che sorgono sulla linea di confine tra il dominio mentale e quello corporeo, costituiscono per Cartesio uno dei principali ingredienti della vita felice e sono responsabili delle esperienze più vivide e appaganti godute dagli esseri umani. Inoltre, per mezzo dell'adozione di particolari strategie cognitive, le passioni possono essere controllate e appropriatamente canalizzate, rendendoci in questo modo non più schiavi ma padroni del nostro mondo emotivo, permettendoci così di articolare con risolutezza il nostro equilibrio interiore e la nostra felicità.<sup>13</sup>

## II. Πάθος/νόσος: la passione tra πόλεμος e στάσις

È evidentemente fuori dai limiti di questo studio l'analisi delle relazioni tra le molteplici tradizioni filosofiche – antiche e medievali –, concernenti la natura dei fenomeni passionali, e le teorizzazioni morali dei secoli XVI-XVII.<sup>14</sup> La mia intenzione è di prendere brevemente in considerazione, per far meglio risaltare le continuità e le rotture contenute nella proposta cartesiana, il modello eziologico delle passioni elaborato dalla scuola stoica greco-romana, il quale fu oggetto, all'interno del più ampio movimento rinascimentale di riscoperta della letteratura e del pensiero ellenistico, di un *revival* che tentò di promuovere una visione il più possibile armonica tra i capisaldi del sistema stoico e gli assi portanti dell'insegnamento cristiano.<sup>15</sup> Le cause sottese a questo tentativo di riappropriazione furono molteplici, e, fra queste, svolse sicuramente un ruolo importante l'amplessissima circolazione di numerosi edizioni<sup>16</sup> in latino e in volgare dei maggiori pensatori stoici dei primi secoli dell'era cristiana – Seneca, Marco Aurelio e Epitteto.<sup>17</sup> Uno stadio importante del processo che permetterà allo stoicismo di costituire nuovamente una materia viva di discussione e di speculazione è rappresentato dal pensiero di Guillaume du Vair, dalle riflessioni morali eclettiche del *La Sagesse* di Charron<sup>18</sup> e dalle opere di Giusto Lipsio. È soprattutto nei lavori di quest'ultimo che si presenta sia il recupero del moralismo seneciano,<sup>19</sup> sia l'assimilazione della teologia stoica ai temi precipui del pensiero cristiano,<sup>20</sup> tentativo che produsse i suoi frutti nel *De constantia* e nel *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*. È importante sottolineare che il *revival* dei testi di Seneca – soprattutto il *De vita beata* – svolgerà in Cartesio un ruolo determinante nella messa a punto di

<sup>13</sup> Cottingham, *Introduction*, in Cottingham (a cura di), *op. cit.*, pp. 1-20, p. 16.

<sup>14</sup> Eviterò quindi di trattare, per esempio, l'agostinismo e la scolastica tomistica.

<sup>15</sup> J. Krayer, *The revival of Hellenistic philosophies*, in J. Hankins (a cura di), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 97-112, pp. 99 ss.

<sup>16</sup> Ad esempio, gli editori Elsevier avevano pubblicato nel 1640 un'importante edizione dell'Opera Omnia di Seneca.

<sup>17</sup> D. Rutherford, *On the happy life: Descartes vis-à-vis Seneca*, in S. Strange e J. Zupko (a cura di), *Stoicism: traditions and transformations*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 177-197.

<sup>18</sup> Per quanto riguarda le influenze stoiche sulla morale di Charron cfr. R. Popkin, *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 53 ss.

<sup>19</sup> Giusto Lipsio curò nell'ultimo periodo della sua vita un'importante edizione delle opere di Seneca. Cfr. J. Sellars, *The Art of Living*, Bristol Classical Press, London 2009, p. 174.

<sup>20</sup> Sotto questo specifico aspetto, si consideri il problema posto dalla relazione tra provvidenza cristiana e fato stoico. Cfr. M. Isnardi Parente, *La storia della filosofia antica in Giusto Lipsio*, in M. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991, pp. 265-288, pp. 281-282.

alcune delle sue formulazioni morali, come è ben testimoniato dallo scambio epistolare tra il filosofo e la principessa Elisabetta.<sup>21</sup>

Per cogliere in maniera adeguata l'impatto di queste tematiche sulla riflessione cartesiana, è necessario fare una breve premessa sulla natura del corpo e delle passioni secondo il pensiero greco dal periodo arcaico fino al V secolo. Nei poemi omerici, il corpo in sé è un'entità che può essere definita solo dopo la morte del soggetto: infatti, il termine  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  è utilizzato da Omero per riferirsi al cadavere abbandonato, attraverso la ferita fatale o l'esalazione dell'ultimo respiro, dal principio vitale, ossia la  $\psi\upsilon\chi\eta$ .<sup>22</sup> Appare a questo punto la prima interpretazione del fenomeno vita/morte come presenza/assenza di 'fluidi' (respiro, aria e sangue) contenuti nell'involucro del corpo.<sup>23</sup> Questo modello continua ad essere presente nelle teorizzazioni mediche del V secolo, dove la corporeità si «articola in una sorta di fisiologia dell'*input/output*, in cui il corpo è concepito come un recipiente cavo, entro il quale scorrono fluidi – i principali di questi “umori” sono sangue, bile, flegma – che si combinano, si scontrano, reagiscono a vicenda; ciò che è davvero conoscibile, e controllabile, sono gli ingressi e le uscite di questo recipiente».<sup>24</sup> Nell'opera *Sulle malattie*<sup>25</sup> ci troviamo già di fronte a una concezione tetradica dei liquidi organici (sangue, acqua, bile e flegma) che, con la successiva soppressione dell'acqua e la concomitante bipartizione della bile (nera e gialla), rimarrà uno schema tassonomico costante del pensiero medico fino alla rivoluzione scientifica. Tale concezione del  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  produsse importanti ripercussioni sull'antica teorizzazione degli eventi legati alla sfera delle passioni. Πάθος (derivante da πάσχειν, «subire, ricevere, essere passivo») è un termine che ha, come è noto, una storia antichissima: tralasciando le sue molteplici occorrenze presenti sin dal momento fondativo della letteratura greca (e quindi occidentale) – l'Iliade inizia, infatti, con la parola μῆνις<sup>26</sup> – vorrei in sintesi porre l'accento sull'uso, nella tradizione ippocratica, di *pathos* per indicare uno stato di passività nei confronti di un'affezione esterna che si subisce e che modifica l'equilibrio umorale dell'organismo, producendo in questo modo un'alterazione provvisoria di un organo corporeo o un vero e proprio morbo definito come νόσος/νόσημα.<sup>27</sup> La connotazione semantica del verbo πάσχειν – e del correlativo sostantivo πάθος – può essere determinata analizzando due implicite opposizioni di fondo: 1) la contrapposizione dicotomica tra il *patire* e l'*agire* (fare, πράττω) – che ritroveremo, *mutatis mutandis*, anche nella successiva riflessione cartesiana,<sup>28</sup> e 2) la tematizzazione dell'opposizione tra momentaneità e permanenza. Il πάθος, infatti, è «ciò che altera momentaneamente un ordine stabilmente definito o ne indica l'alterazione intervenuta. In entrambi i casi segnala estraneità e temporaneità, generalmente, ma non necessariamente, avvertite come elementi di disturbo di una

<sup>21</sup> Descartes a Elisabetta, 21 luglio 1645, AT, IV, 253, p. 2051.

<sup>22</sup> Omero, *Odissea*, versione di Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989, 11, 50-54, p. 295. Cfr. M. Vegetti, *Anima e corpo*, in M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche. Vol. 2: il sapere degli antichi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 201-228, p. 201; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1997, pp. 24 ss.

<sup>23</sup> Cfr. Omero, *op. cit.*, 11, 152-154, p. 301.

<sup>24</sup> M. Vegetti, *Anima e corpo, op. cit.*, p. 204.

<sup>25</sup> Ippocrate, *Sulle malattie, Libro secondo*, B 3, in *Testi di medicina greca*, a cura di Lami, Rizzoli, Milano 2012, pp. 93-95.

<sup>26</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 39-73, p. 39.

<sup>27</sup> D. Lanza, *Pathos*, in S. Settis, *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, Volume II/2, Einaudi, Torino 1997, pp. 1147-1155, p. 1149. M. Vegetti, *Tra passioni e malattia. Pathos nel pensiero medico antico*, «Elenchos», I (1995), pp. 217-230, pp. 220 ss.

<sup>28</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima, op. cit.*, articolo I, p. 115.

struttura avvertita come stabile».<sup>29</sup> L'uso di questo termine deve quindi essere inserito in un quadro semantico connotato da sfumature negative: passività, dolore, malattia, rottura transeunte o necessaria di ciò che è stabilito dalla φύσις. Tutto ciò si evidenzia con una semplice analisi del linguaggio ordinario: basti pensare all'uso che ancora oggi si fa del termine «affezione» in rapporto agli stati patologici, per esempio, dell'apparato respiratorio.

Rimangono però ancora indeterminate le cause scatenanti i fenomeni morbosi che trovano la propria istanziazione nel πάθος/νόσος. I paradigmi eziologici di riferimento che tentano di dare una risposta a questa domanda, variamente attestati nel *Corpus Hippocraticum*, sono fondamentalmente due: quello del πόλεμος e quello della στάσις.<sup>30</sup> Il primo, rifacendosi al modello mitico-arcaico, interpreta la malattia come effetto di un'«aggressione» ostile esterna, mentre il secondo, interiorizzando il conflitto nella struttura corporea, lo riconduce a una «guerra civile» tra gli umori organici basilari del corpo. Dietro il modello della στάσις è presente evidentemente la concezione della malattia come perdita della κρᾶσις, ossia della commistione armonica degli umori e degli organi corporei.

Il prototipo della στάσις sarà successivamente esteso da Democrito dall'ambito del corpo a quello dell'anima<sup>31</sup>: essendo quest'ultima composta, come il corpo, di atomi, il filosofo di Abdera poté coerentemente affermare che «la medicina ci guarisce dalle malattie del corpo (σώματος νόσοι), mentre il sapere affranca l'anima (ψυχή) dalle passioni (πάθη)».<sup>32</sup> Il νόσος dell'anima, analogamente a quello del corpo, deve essere riportato alla condizione di equilibrio perduta grazie all'attività tecnica e terapeutica del λόγος del filosofo. Come la rottura della ἰσωνομία del corpo produce la μοναρχία,<sup>33</sup> causa dello stato patogeno, così le passioni, disgregando l'equilibrio della ψυχή, si trasformavano in una malattia richiedente l'intervento del «medico dell'anima».

Questa estensione del concetto di malattia dal corpo all'anima non è un'esclusiva della tradizione atomistica: si consideri, per esempio, il seguente passo del *Timeo* di Platone, autore al quale non si possono certo rimproverare simpatie meccanicistiche o riduzionistiche! E tuttavia, è proprio Platone che riprende chiaramente il parallelismo tra corpo, passioni e malattia intesa come στάσις:

Per altro verso, rispetto ai dolori, l'anima incorre allo stesso modo in grandi malvagità a causa del corpo. Infatti, quando i flegmi acidi e salati e tutti gli umori amari e biliosi, vagando per il corpo, non trovano una via di uscita verso l'esterno, ma, rivolti all'interno del corpo, mescolano e confondono le proprie esalazioni con il movimento dell'anima, producono varie malattie dell'anima, più o meno gravi, più o meno numerose, che, trasportate nelle tre sedi dell'anima, in base alla sede in cui finiscono, ciascuna, per trovarsi, suscitano ogni genere di scontentezza e di afflizione, di temerarietà e di viltà e, ancora, di oblio e insieme di pigrizia intellettuale.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> D. Lanza, *op. cit.*, p. 1150.

<sup>30</sup> M. Vegetti, *Tra passioni e malattia*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>31</sup> E. Spinelli, *Le affezioni dell'anima. Psicopatologia e riflessione morale nel mondo greco (da Democrito a Crisippo)*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1996, n. 156. [http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159\\_spinelli.htm](http://lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159_spinelli.htm)

<sup>32</sup> D.K., 68, B, 31.

<sup>33</sup> Il medico e filosofo, di estrazione pitagorica, Alcmeone di Crotona affermò che la salute è l'«armonia» degli elementi opposti del corpo. Si legga il seguente fondamentale frammento (D.K. 24, B, 4): «Ciò che mantiene la salute è l'equilibrio (*isonomia*) di forze: umido secco, freddo caldo, amaro e così via. invece il predominio (*monarchia*) di una di esse genera malattia, perché micidiale è il predominio di un opposto.»

<sup>34</sup> Platone, *Timeo*, 86e-87a, a cura di Fronterotta, Rizzoli, Milano 2006, pp. 441-413.

Esiste quindi, secondo Platone, un netto rapporto causale tra umori del corpo e patologie dell'anima (νοσήματα ψυχῆς): le affezioni che riguardano la parte desiderativa dell'anima (ἐπιθυμητικόν) causano scontentezza, quelle concernenti l'anima irascibile (θυμοειδές) provocano viltà, e, infine, quelle dell'anima razionale (λογιστικόν) generano pigrizia intellettuale.<sup>35</sup> È questo un chiaro esempio della concezione 'medicalizzata' del πάθος, anche se, in questo caso, il paradigma si inserisce all'interno di una divisione tripartita delle componenti dell'anima.

Una suddivisione analoga rimane operante anche nella successiva teorizzazione aristotelica, in cui la ἐπιθυμία e il θυμός, facenti parte della δύναμις appetitiva dell'anima (τὸ ὀρεκτικόν),<sup>36</sup> continuano a rappresentare le attività irrazionali (ὀρέξεις καὶ παθήματα)<sup>37</sup> della ψυχή sulle quali la ragione (τὸ διανοητικόν), onde evitare l' 'abbruttimento' morale del φαῦλος, deve esercitare il suo comando. La facoltà appetitiva dell'anima, dunque, pur partecipando sia delle parti (μέρη) irrazionali, sia di quelle razionali – per Aristotele, come del resto per lo stesso Platone,<sup>38</sup> esiste nell'anima un desiderio peculiare della sua parte/funzione razionale (βούλησις) – rimane comunque tematizzata all'interno dello schema tripartito della ψυχή di matrice platonica. Si consideri, ad esempio, il seguente passo:

E certo è assurdo dividerla [la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν)], giacché nella parte razionale (λογιστικόν) si avrebbe la volontà (βούλησις) e in quella irrazionale (ἄλογον) il desiderio (ἐπιθυμία) e l'impulso (θυμός). Se poi l'anima sarà formata da tre parti, la tendenza (ὀρεξις) ci sarà in ciascuna di esse.<sup>39</sup>

Un'analisi dei fenomeni passionali legata a un paradigma alternativo a quello analizzato precedentemente è esposta, pur con alcune riserve da parte dell'autore, nel dialogo *De finibus bonorum et malorum*, nel quale Cicerone descrive le contrapposte posizioni delle scuole stoica ed epicurea riguardo al problema di come determinare la natura del sommo bene:

Ma non è che i turbamenti dell'anima ovvero passioni, che rendono infelice e dolorosa la vita degli ignoranti, e che in greco hanno nome πάθη (avrei potuto, traducendo letteralmente, chiamarli 'malattie', ma il termine non risulterebbe adatto a tutti i casi; chi infatti suol definire come malattia la compassione o la stessa collera? eppure essi dicono *pathos*: diciamo dunque turbamento, che dal termine stesso risulta indicato come difetto) [...]. Le passioni d'altra parte non sono provocate da

<sup>35</sup> Platone, *ivi*, n. 436 p. 412.

<sup>36</sup> Aristotele, *De anima*, II, 414b2, a cura di Movia, Bompiani, Milano 2008, pp. 127-129. Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 1219b25, a cura di Plebe, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 105.

<sup>37</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, *op. cit.*, 1220a1: «E la ragione non comanda alla ragione, ma all'appetito e alle passioni». Cfr. J. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton 1999, p. 251.

<sup>38</sup> Cfr. Platone, *Carmide*, 167e, a cura di Centrone, Rizzoli, Milano 2009, p. 275, passo in cui sono tematizzati tre tipi di desideri che si differenziano in base alla natura del proprio oggetto specifico: la ἐπιθυμία (diretta verso il piacere), la βούλησις (concernente il bene), ed infine l'ἔρος (che persegue le cose belle).

<sup>39</sup> Aristotele, *De anima*, *op. cit.*, 432b4 ss.

nessuna forza naturale: si tratta in ogni caso di *opinioni e di giudizi dettati da leggerezza*. Pertanto il sapiente ne sarà sempre esente.<sup>40</sup>

Sono chiaramente leggibili in questa parte di testo – pur viziata da un’esposizione alquanto contorta, causata forse da una probabile interpolazione<sup>41</sup> – da una parte il radicamento e il permanere della visione greca delle passioni come patologie, dall’altra il nucleo tematico portante della riflessione stoica su questo argomento, ossia l’interpretazione delle passioni come manifestazione di distorsioni di natura cognitiva. Secondo Zenone, infatti, la passione può essere considerata «un moto irrazionale dell’anima e contro natura, oppure un impulso spinto all’eccesso».<sup>42</sup> Questa impostazione propone con forza il tema, profondamente innovativo rispetto alla già accennata tradizione platonico-aristotelica, della *volontarietà* del giudizio (κρίσις) che, centrandosi sull’opinione, si pone all’origine dei πάθη.<sup>43</sup> Essendo il λόγος l’unica δύναμις esistente nella ψυχή, non è più possibile, in analogia alla tassonomia elaborata da Platone, riferire l’irrazionalità della ψυχῆς κίνησις alle eventuali componenti psichiche disomogenee presenti nell’anima del soggetto.<sup>44</sup>

Eviterò di affrontare la *vexata questio* riguardante la presunta differenza tra le teorizzazioni di Zenone – passioni come effetti dei giudizi distorti sull’anima – e quelle di Crisippo – totale identificazione dei predetti giudizi con le passioni – per concentrarmi su quelli che si possono considerare come due degli elementi portanti della dottrina stoica delle passioni: l’intellettualismo etico e la concezione – funzionale alla comprensione della genesi delle passioni come effetti delle rappresentazioni di presunti beni o mali esterni sul *logos* astenico del soggetto – della passione/malattia come πόλεμος.

Ciò che per il momento è importante sottolineare è il fatto che, per la Stoa, le passioni non sono connaturate all’anima umana<sup>45</sup> perché, se esse lo fossero, non sarebbero estirpabili dalla personalità dell’agente morale, rendendo in questo modo impossibile concepire la piena libertà di decisione e di azione dell’uomo.<sup>46</sup> L’influenza che ciò che è altro dall’anima esercita su questa è interpretata dunque dagli Stoici come una minaccia all’autonomia razionale della ψυχή: questo fatto implica una contrapposizione netta tra la dinamica razionale del *logos* e le possibili opinioni irrazionali professate dal soggetto sulla natura del bene e del male. Si legga, a questo riguardo, la conferma proveniente dalla seguente testimonianza ciceroniana:

E mentre gli antichi sostenevano che le passioni (*perturbationes*) sono conformi a natura, ma diverse dalla ragione – tant’è che ponevano le passioni in una certa parte dell’anima e la ragione in un’altra – Zenone non condivideva queste posizioni. Pensava infatti che le passioni fossero

<sup>40</sup> Cicerone, *De Finibus*, III, 10, 35, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di Marinone, UTET, Torino 2010, pp. 259-261.

<sup>41</sup> Cicerone, *ivi*, n. 6, p. 259.

<sup>42</sup> Diog. Laert. VII 110: «ἄστυ δὲ ἀπὸ τῆς πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ βολητικὸς καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἡ ἄρμη πλεονάζουσα». Cfr. Cicerone, *Tuscolane*, IV 47: «*aversa a ratione contra naturam animi commotio*».

<sup>43</sup> Cicerone, *Varro*, 39 (S.V.F. I, 207); cfr. Cicerone, *tusc. disp.* IV 14 (S.V.F. III, 380). Cfr. A. M. Ioppolo, *L’OPMH ΠΛΕΟΝΑΖΟΥΣΑ nella dottrina stoica delle passioni*, «Elenchos», I (1995), pp. 25-55, p. 27.

<sup>44</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. plac.* V 5, (S.V.F. III 257).

<sup>45</sup> Vedremo nelle prossime pagine un’importante eccezione a questa impostazione teoretica.

<sup>46</sup> M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, op. cit., p. 226.

volontarie, e che traessero origine da un giudizio di opinione: era inoltre convinto che all'origine di tutte le passioni ci fosse una certa quale intemperanza e mancanza di misura.<sup>47</sup>

Se dunque si vuole seguire la legge del *logos* universale, la quale governa tutta quanta la realtà, si deve estirpare dal proprio animo ciò che le si contrappone:

Ricorda che il principio dirigente (τὸ ἡγεμονικόν) diviene invincibile quando, raccolto in sé, è pago di non fare ciò che non vuole, anche se non ha ragione di opporsi. Che dire poi, quando giudica di qualcosa con scrupoloso raziocinio (μετὰ λόγου περιεσκεμμένως)? Per questo la mente libera da passioni è un'acropoli (διὰ τοῦτο ἀκρόπολις ἐστὶν ἢ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια): l'uomo infatti non ha nulla di più saldo in cui possa rifugiarsi per divenire per sempre imprendibile.<sup>48</sup>

Se le passioni sono interne al *logos* e hanno a che fare con l'*assenso* (συγκατάθεσις) errato (poiché concesso a ciò – oggetto o azione – che si presenta come un bene o un male *presunto*) della ragione alle rappresentazioni che la 'aggrediscono' dall'esterno, allora le affezioni e i turbamenti, che conducono necessariamente all'infelicità dell'agente morale, sono da mettere in relazione con una distorsione (διαστροφή) dello stesso pensiero razionale. All'interno di questa argomentazione è presente una chiara riemersione del paradigma del πόλεμος. Come corollario di queste tesi, gli Stoici tematizzano che nel momento in cui concediamo l'*assenso*, considerato da Zenone «interiore a noi stessi e volontario (*in nobis positum et voluntariam*)»,<sup>49</sup> rendiamo le nostre azioni e passioni disponibili alla valutazione morale secondo le categorie della lode e del biasimo.<sup>50</sup>

Come si può comprendere da questi brevi cenni, l'etica stoica, riprendendo la tradizione intellettualistica socratica, si differenzia completamente dalla μετριοπάθεια di matrice accademico-peripatetica, dottrina che vede nella moderazione delle passioni secondo una giusta misura il fulcro della vita buona. L'impostazione stoica, invece, partendo dall'assunto che i giudizi che causano le passioni – e che riguardano il valore dell'oggetto verso il quale si rivolgono – hanno un contenuto cognitivo falso,<sup>51</sup> necessariamente implica la conclusione che una volta corretti i predetti giudizi, le passioni si dovranno dissolvere.<sup>52</sup> Dunque, se si postula questa strutturale continuità tra ragione e

<sup>47</sup> Cicerone, *Acad. Post.* I, 38, (*S.V.F.*, I, 207).

<sup>48</sup> Marco Aurelio, *A se stesso*, VIII, 48, a cura di Maltese, Garzanti, Milano 1993, p. 155. Crf. J. Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good*, Princeton University Press, Princeton 2004, pp. 361 e ss.

<sup>49</sup> Cicerone, *Acad. post.* I, 40, (*S.V.F.*, I, 61).

<sup>50</sup> Per quanto riguarda il tema della responsabilità morale – e i corrispondenti contesti all'interno dei quali acquistano valore, positivo o negativo, le correlative nozioni di lode e biasimo – rimando a Epitteto, *Diatribes*, *op. cit.*, II, 16, 6-9; IV, 4, 44.

<sup>51</sup> Le passioni sono infatti prodotte da credenze che predicano il bene o il male di cose che invece sono «moralmente indifferenti» ossia ἴδιάφορα. Per esempio, tutto ciò che è relativo al corpo, sia che nuoccia, sia che non nuoccia al corpo stesso, è un indifferente. Oppure, a causa di un giudizio errato che sopravvaluta il valore della ricchezza, il soggetto potrebbe formarsi la falsa opinione che i beni esterni vadano comunque perseguiti: questo fatto produce la brama di ricchezza e la corrispondente passione dell'avarizia.

<sup>52</sup> T. Brennan, *Stoic Moral Psychology*, in B. Inwood (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 257-294, p. 269.

passioni,<sup>53</sup> l'unica strategia disponibile al soggetto per dominare i πάθη sarà quella di ricorrere all'ausilio del *logos*. Vediamo, a questo riguardo, un'altra testimonianza di Cicerone:

Zenone dunque definisce la passione – che egli chiama πάθος – come un moto dell'anima contro natura, in direzione opposta a quella della vera ragione. Alcuni, più brevemente, definiscono la passione come un impulso troppo violento, e per troppo violento intendono quello che si allontana troppo dall'equilibrio della natura. A loro avviso poi, la suddivisione delle passioni deriva da due presunti beni e da due presunti mali; così si hanno quattro tipi: dai beni derivano la bramosia [desiderio] e la gioia [piacere], dove la gioia riguarda i beni presenti, la bramosia quelli futuri; dai mali la paura e l'afflizione [dolore], la paura per i mali futuri, l'afflizione per quelli presenti. Ora, l'ambito della gioia e della bramosia è l'opinione di beni [...]. Per natura infatti, tutti sono attratti da ciò che appare come un bene e rifuggono dal contrario.<sup>54</sup>

Ricapitolando, la tassonomia stoica delle passioni si basa sulle due seguenti grandi categorie polari: piacere (ἡδονή)/dolore (λύπη) e desiderio (ἐπιθυμία)/paura (φόβος). Queste quattro passioni fondamentali sono prodotte dall'attribuzione, da parte del soggetto, di giudizi errati riguardo al valore morale di oggetti che in realtà non sono né buoni (beni), né cattivi (mali). Il desiderio si fissa quindi su un *presunto* bene futuro, mentre la paura si collega all'attesa di un *presunto* male futuro. D'altro canto, il dolore dipende da un'opinione erronea sulla presenza di un male presente, mentre il piacere da un giudizio opposto. Si consideri il seguente schema:

*praesentis* – *laetitia* (ἡδονή)

*boni*

*absentis* – *libido* (ἐπιθυμία)

*perturbationes* (πάθη)

*praesentis* – *aegritudo* (λύπη)

*mali*

*absentis* – *metus* (φόβος)<sup>55</sup>

Dalle quattro passioni di base, gli Stoici sviluppano un'approfondita fenomenologia della vasta gamma di passioni «composte»: rancore, vergogna, ecc.<sup>56</sup>

L'analogia istituita tra le malattie del corpo e le passioni dell'anima non è né occasionale, né epidermica, bensì strettamente intrecciata alle esigenze di determinazione delle cause profonde dei

<sup>53</sup> Plutarco, *De virtute morali*, (S.V.F., III, 459 [2]).

<sup>54</sup> Cicerone, *Tuscolane*, IV, 6, 11-12, a cura di Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1997, p. 367.

<sup>55</sup> J. Sellars, *op. cit.*, p. 66.

<sup>56</sup> Stobeo, *ecl.* II, 92, 18, (S.V.F., III, 394 [1]).

*pathe* e dei corrispondenti interventi terapeutici. Si attua, quindi, una «sistematica medicalizzazione della passione psichica considerata perfettamente analoga, anche sul piano eziologico, alla malattia somatica». <sup>57</sup> Una testimonianza a sostegno di questa tesi può essere rintracciata in Diogene Laerzio:

Come si parla di alcune infermità del corpo, come la gotta e l'artrite, così pure ci sono infermità dell'anima, come l'amore della gloria e la ricerca del piacere, e simili. L'infermità è una malattia legata con la debolezza, la malattia è l'immaginare che una cosa sia fortemente desiderabile, mentre in realtà non lo è. E come si parla di indisposizioni in cui cade facilmente il corpo, come il catarro e la diarrea, così anche l'anima è facilmente corriva all'invidia, alla misericordia, alle contese e simili. <sup>58</sup>

Ritorna prepotentemente l'analogia, precedentemente analizzata, tra stato morboso corporeo e affezioni dell'anima che, sommata all'ontologia monistico-materialistica della Stoa, permette il parziale trasferimento del linguaggio diagnostico medico a quello moralistico-filosofico. Questo nesso si esplica chiaramente nella teoria dello *pneuma*. Secondo la Stoa, il mondo era permeato da una sostanza dinamica responsabile, a un primo livello della *scala naturae*, della coesione degli oggetti materiali, mentre nei livelli successivi essa si presentava come l'agente del metabolismo e della riproduzione degli organismi viventi, della percezione degli animali superiori, e infine delle attività logiche e cognitive degli esseri umani. <sup>59</sup> Lo *pneuma* era costituito di una mistura di aria e fuoco, <sup>60</sup> identificantesi, da Crisippo in poi, <sup>61</sup> con il principio divino immanente che tutto quanto trasforma e compenetra. Più in particolare, nel caso degli esseri umani, il soffio divino razionale si situava nel cuore, <sup>62</sup> nella parte più alta dell'anima sede della ragione, ossia lo ἡγεμονικόν. <sup>63</sup> Grazie a questa concezione fisica e corporea dello *pneuma*, Crisippo, almeno secondo le seguenti testimonianze di Galeno, cercava di dimostrare la completa coincidenza dell'anima – e quindi delle sue affezioni – con lo *pneuma* <sup>64</sup> che, partendo dal cuore, s'irora in tutte le parti del corpo:

L'anima altro non è che il nostro *pneuma* naturale [...] Le parti del *pneuma* sono presenti in ciascun organo del corpo e il suo scorrere nell'arteria tracheale noi lo chiamiamo voce, nelle narici olfatto, nella lingua gusto; quando invece è diffuso in tutta la carne prende il nome di tatto, e negli organi genitali, secondo la medesima legge, di *pneuma* seminale; ma il fine di tutto ciò si trova nel cuore ed è la parte egemonica dell'anima. <sup>65</sup> [...] Come nel corpo si possono riscontrare stati di forza e di debolezza, la sensazione d'essere su o giù di tono, e inoltre salute e malattia [...] così qualcosa di analogo a tutte queste condizioni esiste e ha una sua propria denominazione anche nell'anima razionale. [...] È facile che la sostanza dell'anima si dissolva in coloro che hanno un

<sup>57</sup> M. Vegetti, *Tra passioni e malattia*, op. cit., p. 224.

<sup>58</sup> D. L. VII, 115.

<sup>59</sup> Galeno, *introductio s. medicus* 9 ed. Bas. IV 375. K. XIV 697. (S.V.F., II, 716 [1]). Cfr. R. J. Hankinson, *Stoicism and Medicine*, in B. Inwood, op. cit., pp. 295-309, pp. 298-299.

<sup>60</sup> Alessandro di Afrodisia, *de mixtione* p. 224, 14 Bruns., S.V.F., II, 442.

<sup>61</sup> M. Isnardi Parente, *Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 85.

<sup>62</sup> M. Isnardi Parente, *ivi*, p. 91.

<sup>63</sup> Nemesio, *de nat. hom.* p. 96, (S.V.F. I, 143 [2]). Sul cardiocentrismo di Crisippo, il quale localizzava lo ἡγεμονικόν nel cuore, cfr. M. Isnardi Parente, op. cit., p. 92.

<sup>64</sup> D.L., VII, 158.

<sup>65</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. Plac.* III 1 (112), (S.V.F. II, 885).

tono (τόνος) vitale debole e, per mancanza di educazione, sono esposti a intense passioni dell'anima (πάθη ψυχικὰ).<sup>66</sup>

Come nel corpo si trova una tensione (τόνος) dei suoi elementi costituenti (muscoli, nervi ecc.) che assicura la coesione e il buon funzionamento dell'organismo, così il vigore e la forza 'fisica' dell'anima coadiuvano il retto giudizio, permettendo in questo modo al saggio di vivere una vita virtuosa e, quindi, felice. Ciò permette agli Stoici di adottare parzialmente, per le proprie teorizzazioni sulla malattia/salute dell'anima, l'ottica fisiologica e patologica del paradigma medico ippocratico.

Riepilogando, vorrei ancora una volta sottolineare due tematiche di fondo presenti nella speculazione stoica sulla natura dei πάθη: 1) La persistenza del modello medico<sup>67</sup> che, interpretando le passioni come patologie dell'anima strutturalmente parallele a quelle del corpo, vincolerà in parte la figura del filosofo a quella del medico dell'anima<sup>68</sup>: la filosofia diventa, quindi, l'arte (τέχνη) di prendersi cura della ψυχή – ciò che Cicerone appropriatamente definisce *Socratica medicina*.<sup>69</sup> Come vedremo nelle prossime pagine, questo modello di filosofia ritornerà ancora nella riflessione cartesiana – per esempio, nei consigli terapeutici del filosofo francese finalizzati all'attenuazione dei disturbi depressivi della principessa Elisabetta. 2) Poiché i πάθη sono in qualche modo collegati ai giudizi errati del logos, essi non devono essere moderati bensì completamente eliminati. È questa l'apatia del saggio stoico: se ogni forma di passione è sempre un male, allora la felicità risiede nella radicale eliminazione del negativo per mezzo del retto giudizio.<sup>70</sup> Per quanto riguarda questo punto specifico, Cartesio stimerà necessario elaborare un approccio diverso.

Per rendere ancora più chiara la complessità dell'impostazione stoica del problema delle passioni, è a questo punto necessario accennare brevemente alle 'dissonanze' prodotte della posizione teorica eterodossa di Posidonio di Apamea rispetto alla tradizione che è stata finora cursoriamente esposta. La prima cosa da dire su questo filosofo è un *caveat* concernente la natura delle testimonianze a nostra disposizione sulla sua teoria dei πάθη. La maggioranza delle informazioni in nostro possesso, infatti, proviene da un'unica fonte – quindi da un unico punto di vista: il *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno. In questa opera si possono trovare ampie citazioni verbali del Περὶ Παθῶν, l'opera perduta di Posidonio che rappresenta un importante punto di riferimento per la comprensione della speculazione morale dell'autore. La dipendenza da un'unica fonte, però, può

<sup>66</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. decr.* V 2 (158), (S.V.F. III, 471).

<sup>67</sup> Secondo Vegetti (*L'etica degli antichi*, *op. cit.*, p. 239) esiste una certa ambiguità nell'atteggiamento della scuola stoica riguardo al carattere causale o esclusivamente metaforico del rapporto tra patologie del corpo e malattie dell'anima.

<sup>68</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. decr.* V 2 (158), (S.V.F., III, 471).

<sup>69</sup> Cicerone, *Tuscolane*, *op. cit.*, IV, 11, 24, p. 377. È forse superfluo ricordare che la figura di Socrate, insieme con quella di Eracle e di Diogene di Sinope (Cfr. Epitteto, *Diatribes*, *op. cit.*, IV, 1, 152, p. 265.), ha svolto un ruolo paradigmatico all'interno dello Stoicismo. Gli Stoici, infatti, hanno attinto dall'insegnamento socratico alcune delle loro più importanti cognizioni filosofiche, come, per esempio, l'identificazione del bene dell'uomo con il bene dell'anima, la priorità di quest'ultimo su qualunque altra cosa, l'unità della virtù, l'assimilazione di questa alla ἁπλοσύνη ecc. Cfr. A. A. Long, *The socratic imprint on Epictetus' philosophy*, in S. Strange e J. Zupko (a cura di), *op. cit.*, pp. 10-30, pp. 10 ss.; A. A. Long, *Socrates in Hellenistic philosophy*, in A. A. Long (a cura di), *Stoic studies*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1996, pp. 1-34.

<sup>70</sup> Cicerone, *Tuscolane*, *op. cit.*, IV, 26, 57, p. 415. Cfr. *Hieronymus ep.* 132 (*ad Ctesiphontem*), (S.V.F. III, 447).

essere a volte un limite difficile da superare, soprattutto se le tesi contenute nei testi citati appartengono a una tradizione concettuale alla quale l'autore della testimonianza si contrappone. Esiste la possibilità, infatti, che Galeno, esagerando e strumentalizzando gli influssi platonici e aristotelici presenti nel pensiero di Posidonio, intenda utilizzare gli scritti di quest'ultimo per sottolineare i limiti e le aporie insiti del monismo psicologico crisippeo.<sup>71</sup> Galeno, infatti, essendo convinto che il mancato riconoscimento del pluralismo delle parti e delle funzioni dell'anima non potesse spiegare una molteplicità di fenomeni passionali legati all'intrinseca conflittualità della ψυχή, considerò necessario – alla luce sia dei suoi studi di anatomia, sia della preesistente letteratura medica – riattivare la cifra di fondo della psicologia platonica: la tripartizione dell'anima.<sup>72</sup> Il modello tripartito di Galeno, quindi, radicava organicisticamente<sup>73</sup> le tre parti dell'anima rispettivamente nel cervello, cuore e fegato, considerati come centri motivazionali ben distinti tra loro.

Torniamo adesso alle innovazioni apportate alla teoria delle passioni dallo stoico 'dissidente',<sup>74</sup> Posidonio:

Posidonio, in ogni caso, rifiuta entrambe le posizioni [quelle di Zenone e di Crisippo]. Secondo lui le passioni (τὰ πάθη) non sono né giudizi né le conseguenze di giudizi (οὔτε γὰρ κρίσεις οὔτε ἐπιγινόμενα κρίσεις), bensì sono determinate dalla facoltà irascibile e da quella concupiscibile (ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως) – in ciò seguendo completamente la posizione degli antichi.<sup>75</sup>

I punti caratterizzanti l'approccio di Posidonio sembrano, dunque, innanzitutto i seguenti: 1) le passioni, in quanto ἄλογα πάθη, sono interne al soggetto in quanto situate in due partizioni irrazionali dell'anima; 2) queste ultime – ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές,<sup>76</sup> di chiara ispirazione platonica – sono funzionalmente connotate: Posidonio, infatti, non utilizza i termini μέρη o εἶδη in riferimento alla separazione spaziale dei componenti dell'anima,<sup>77</sup> ma tematizza esclusivamente l'esistenza di differenti δυνάμεις afferenti all'unica sostanza materiale proveniente dal cuore<sup>78</sup>; 3) le varie capacità sono connesse a specifiche ὀρέξεις, ognuna di queste orientata, rispettivamente, verso il piacere, il successo (si consideri che questi due appetiti sono la causa delle passioni) e la scienza (ἐπιστήμη); 4) le passioni, quindi, sono prive del costitutivo legame postulato da Crisippo con le credenze intenzionali proposizionali – ossia linguisticamente formulabili e dotate di valenza

<sup>71</sup> Cfr. I. G. Kidd, *Posidonius on Emotions*, in Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London 1971, pp. 200-215, p. 201; C. Gill, *Galen and the Stoics: mortal enemies or blood brothers?*, «Phronesis», 52 (2007), pp. 88-120, p. 111; M. Graver, *Stoicism and Emotions*, University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 10.

<sup>72</sup> Galeno, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, in Galeno, *Opere scelte*, a cura di Garofalo e Vegetti, UTET, Torino 1978, pp. 969-995.

<sup>73</sup> Almeno per quanto riguarda l'impostazione presente nel *Quod animi mores*.

<sup>74</sup> Così definito dalla Nussbaum nel suo libro *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 313.

<sup>75</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. Plac.*, A 197, IV, 377-379, in *Posidonio, Testimonianze e frammenti*, a cura di Vimercati, Bompiani, Milano 2004, pp. 219 ss.

<sup>76</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. Plac.*, A 189, VIII, 652-653, *Testimonianze, op. cit.*, p. 215.

<sup>77</sup> I. G. Kidd, *op. cit.*, p. 203. Cfr. Galeno, *de Hipp. et Plat. Plac.*, A 194, VI, 515, *Testimonianze, op. cit.*, p. 217.

<sup>78</sup> Galeno, *ibidem*.

cognitiva<sup>79</sup> – e sono determinate da una reazione istintiva e impulsiva non razionalmente connotata. In questo modo Posidonio riporta lo stato di tensione che caratterizza l'esperienza del tumulto delle passioni dal conflitto esterno – cognitivamente controllabile (e, al limite, eliminabile) – a quello interno, ove la pressione (παθητική κίνησις) delle istanze irrazionali dell'anima può produrre facilmente uno sbandamento della ragione dal suo retto assenso morale.

Come vedremo nelle pagine seguenti, anche Cartesio inserirà l'origine fisiologica dei fenomeni passionali all'interno di una sfera extrarazionale a loro peculiare. E pur essendo la cornice della speculazione del filosofo costituita da una nuova *Weltanschauung* dominata dal meccanicismo della rivoluzione scientifica, Cartesio riuscirà nondimeno a tematizzare interessanti rimandi e fertili intrecci con la tradizione antica precedente.

### III. Cartesio: il corpo, l'anima e l'uomo.

Durante tutto il corso della sua vita, Cartesio rimase profondamente convinto di due cose: la non-fisicità dell'anima e la concezione della filosofia come discorso razionale non dedito esclusivamente alla costruzione di sistemi teorici astratti, ma utile anche al conseguimento di una vita piena e felice.<sup>80</sup> La filosofia dunque *informa* sulla struttura della realtà e contestualmente *forma* gli animi degli uomini. Affronterò questa seconda problematica nelle prossime pagine. Per quanto riguarda invece il primo punto – l'immaterialità dell'anima e la distinzione reale tra *mens* e corpo –, si può prendere in considerazione ciò che Cartesio scrisse nelle sue *Regole per la direzione dell'ingegno*: «[...] si deve concepire che quella forza mediante la quale conosciamo propriamente le cose [l'anima] è puramente spirituale (*pure spiritualem*) e distinta da tutto il corpo non meno di quanto lo sia il sangue dall'osso o la mano dall'occhio».<sup>81</sup> Anche nella stessa Sesta meditazione metafisica – luogo principe ove la questione del rapporto anima-corpo acquisisce una connotazione rivalutante gli effetti dell'unione radicale della *mens* con il proprio corpo particolare e individuale – il nostro autore continua a rilevare che «è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso».<sup>82</sup> Anche all'altro estremo del percorso filosofico di Cartesio, nella sua ultima fatica – *Le passioni dell'anima* – egli continuò a sostenere che la mente «è di una natura che non ha alcun rapporto con l'estensione, né con le dimensioni, o altre proprietà della materia di cui il corpo è composto [...]».<sup>83</sup> La tesi dell'incorporeità della mente/anima e del dualismo ontologico tra il livello del pensiero e quello della materia, è, dunque, una vera e propria costante del sistema cartesiano.<sup>84</sup> E tuttavia, sia nella Sesta meditazione appena citata, sia nella quinta parte del *Discorso sul metodo*,<sup>85</sup> il filosofo si schiera contro il dualismo anima-corpo di matrice platonica,<sup>86</sup> già criticato sia da Tommaso nella *Summa theologiae* (I, 76, 1), sia dallo stesso Aristotele: per lo

<sup>79</sup> Galeno, *de Hipp. et Plat. Plac.*, IV, 397-403, *Testimonianze*, op. cit., p. 225: «[Posidonio] continua: “È un errore supporre che una persona sia stata mossa in accordo con la sua *stima degli eventi* [corsivo mio], in maniera tale che l'abbandono della ragione manifesti una grande passione [...]».

<sup>80</sup> J. Cottingham, *Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science*, in J. Cottingham (a cura di), op. cit., pp. 236-257, p. 236.

<sup>81</sup> Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, 415, in *Opere Postume 1650-2003*, a cura di Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 753.

<sup>82</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, AT, VII, 78, a cura di Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 129.

<sup>83</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XXX, AT, XI, 351, p. 161.

<sup>84</sup> J. Cottingham, *Cartesian dualism*, op. cit., p. 237.

<sup>85</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, AT, VI, 59, a cura di Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2003, p. 203.

<sup>86</sup> Platone, *Alcibiade primo*, 130c, a cura di Puliga, Rizzoli, Milano 1995, p. 137.

Stagirita, infatti, l'anima non è «atto del corpo (έντελέχεια τοῦ σώματος) come il pilota (πλωτήρ) lo è della nave»,<sup>87</sup> ossia entità presente non sostanzialmente nel corpo, dal quale può quindi staccarsi per tornare nel suo luogo di provenienza, l'Iperuranio. La decisa presa di distanza dalla tradizione filosofica platonico-agostiniana è dettata a Cartesio dal timore che il proprio dualismo delle sostanze possa essere interpretato come un platonismo radicale, all'interno del quale si corre il rischio di dissolvere sia l'unità, sia la sostanzialità del concetto di *persona*. Questa soluzione 'massimalista' era, evidentemente, foriera di pericolose conseguenze di natura teologica, prontamente portate alla ribalta dalla posizione oltranzista ed entusiastica di Regius, il discepolo 'eretico' di Cartesio che insegnava all'Università di Utrecht, secondo il quale «il nesso tra due realtà distinte con rigore cartesiano non potrebbe intendersi se non quale nesso accidentale, cosicché l'uomo stesso dovrebbe definirsi "*ens per accidens*"».<sup>88</sup> In breve, secondo Regius è presente in Cartesio un'apertura conoscitiva sulla totalità della persona considerata come *unio accidentaria* di due sostanze eterogenee, mente e corpo, le quali sarebbero quindi prive di un collegamento reciproco intrinseco. Per gli scolastici, invece, l'anima, essendo la forma sostanziale del corpo, riusciva a caratterizzare l'essere umano come unità genuina. Le azzardate affermazioni di Regius avevano creato scompiglio tra i suoi colleghi, i quali, sotto la guida del rettore Voetius, cercarono di allontanare dall'insegnamento universitario lo scomodo discepolo di Cartesio. La riflessione di Regius diventerà con il tempo sempre più radicale: nel mese di luglio del 1645, infatti, egli elaborò

new theses affirming that the spiritual nature of the soul could not be demonstrated, and defining the soul as a «mode of the body» – a worse error, in Descartes' eyes, than the earlier one. Regius accused Descartes of dissimulating his true views, at which Descartes hotly protested [...]. At the end of 1647 Regius issued a broadsheet (*Programma*) listing twenty-one anti-Cartesian theses; Descartes replied in detail in the Comments on a certain broadsheet (*Notae in programma* AT VIII B 349-69). And in the *Lettre-Préface* to the 1647 French translation of the Principles he added a formal disavowal of the views of his former disciple.<sup>89</sup>

Cartesio, prendendo le distanze dalle speculazioni di Regius – che poneva, come abbiamo appena letto, l'anima come un *modus corporis*, aprendo così le porte a pericolose derive materialistiche – esclude la possibilità che l'unione *mens/corpus* possa essere considerata estrinseca. Egli, invece, grazie alla formulazione della nozione di *ens per se*,<sup>90</sup> riconduce la reciprocità delle due sostanze metafisiche all'interno di un rapporto di congiunzione essenziale:

<sup>87</sup> Aristotele, *De Anima*, II, 413a, 8-9, a cura di Movia, Bompiani, Milano 2008, p. 119.

<sup>88</sup> G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1980, p. 234.

<sup>89</sup> G. Rodis-Lewis. *op. cit.*, p. 43.

<sup>90</sup> Si consideri il seguente estratto della lettera di Cartesio a Regius datata fine gennaio 1642, AT, III, 493, p. 1589: «Ad esempio, asserendo che l'uomo è ente per accidente, so che non intendete altro che quel che tutti ammettono, ossia che esso è composto di due cose realmente distinte [...] Ovunque se ne presenti l'occasione, sia in privato sia in pubblico, dovete dichiarare di credere che l'uomo è un vero ente per sé e non per accidente, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente: non per situazione o disposizione, [...] bensì per vera unione, quale comunemente tutti riconoscono, benché nessuno spieghi quale essa sia e, quindi, non siate neppure voi tenuto a farlo. Potete tuttavia spiegarla come ho fatto io nella *Metafisica*, in questo modo: percepiamo che la sensazione del dolore, e tutte le altre, non sono puri pensieri della mente distinta dal corpo, bensì confuse percezioni di essa che al corpo è realmente unita; infatti se un angelo si trovasse dentro il corpo umano, non sentirebbe come noi, ma percepirebbe solo i movimenti causati dagli oggetti esterni, e in questo si distinguerebbe da un vero uomo».

Ora la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore, ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via: e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse sensazioni di dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito, non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello [...].<sup>91</sup>

È la natura stessa, dunque, che ci mostra che la relazione che si stabilisce tra la mente e il corpo non è di semplice giustapposizione e di estrinseca utilizzazione del secondo da parte della prima, perché, in realtà, l'anima sente il corpo come il *proprio* corpo, gli appetiti di questo (sete, fame, ecc.) sono, infatti, appetiti che ineriscono all'anima *dall'interno*.<sup>92</sup>

Se l'uomo è un *ens per se*, «sintesi metafisica indissolubile, spirito incarnato e corpo pensante»,<sup>93</sup> allora esiste un'interazione causale profonda tra le due sostanze che produce da un lato, per quanto riguarda la direzione corpo → mente, le sensazioni,<sup>94</sup> le immaginazioni involontarie<sup>95</sup> e le passioni,<sup>96</sup> mentre dall'altro (mente → corpo), i movimenti volontari.<sup>97</sup> È evidente, a questo punto, la tensione che s'instaura tra il presupposto metafisico delle due sostanze tra loro incommensurabili (distinzione reale) e la connessione intrinseca esistente tra anima e corpo spiegata in termini di interazione causale (*unio essentialis*); come ha già accennato nella premessa, sarà infatti proprio questa problematica ad attirare l'attenzione della principessa Elisabetta e a innescare il suo successivo intenso scambio epistolare con il filosofo. Se esiste una 'barriera ontologica' tra la *res cogitans* e la *res extensa*, allora questo stato di cose comporta l'impossibilità di una loro causalità reciproca, concepibile solamente all'interno di ciascuna sostanza (pensiero con pensiero, corpo con corpo). Tuttavia, per Cartesio la coppia concettuale mente/corpo si esplica in un complesso e articolato modello interattivo globale che vede nella loro unione un «insegnamento della natura», un'innegabile esperienza quotidiana,<sup>98</sup> dotata di una fisionomia decisamente multidimensionale garantita dalla veracità di Dio. Sussumendo e contemporaneamente superando sia il modello platonico (l'anima che si serve di un corpo come se questo fosse uno strumento), sia quello aristotelico (anima come forma sostanziale del corpo), Cartesio giunge a tematizzare l'esistenza di una *terza nozione primitiva*,<sup>99</sup> leggendo dunque in questa chiave l'unione intrinseca del complesso

<sup>91</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., AT, VII, 102, p. 133.

<sup>92</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., AT, VII, 75, p. 125.

<sup>93</sup> G. Canziani, op. cit., p. 236.

<sup>94</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articoli XXIII e XXIV, AT, XI, 346-347, pp. 151-153.

<sup>95</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XXI, AT, XI, 344-345, pp. 147-149.

<sup>96</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XXV, AT, XI, 347-348, pp. 153-155.

<sup>97</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XVIII, AT, XI, 342-343, pp. 143-145.

<sup>98</sup> Descartes ad Arnauld, 29 luglio 1648, AT, V, 222, p. 2579.

<sup>99</sup> Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643, AT, III, 665, p. 1749. «In primo luogo considero che vi sono alcune nozioni primitive, che sono come gli originali sul cui modello formiamo tutte le nostre altre conoscenze. [...] per l'anima e il corpo insieme, non abbiamo che la nozione della loro unione, dalla quale dipende quella della forza che l'anima ha di muovere il corpo, e il corpo di agire sull'anima, causandone sentimenti e passioni». Per un approfondimento del rapporto tra le tre nozioni cfr. Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, AT, III, 691-692, p. 1781: «In primo luogo, dunque, noto una grande differenza tra questi tipi di nozioni per il fatto che l'anima non è concepita che tramite l'intelletto puro; anche il corpo, cioè l'estensione, le figure e i movimenti, si possono conoscere tramite il solo intelletto, ma molto meglio attraverso l'intelletto soccorso dall'immaginazione; e infine le cose che appartengono all'unione

psicosomatico. Infatti, come egli scrive nel § 48 della I parte dei *Principi di filosofia*, noi sperimentiamo, oltre al pensiero e alla materia, «anche altre cose, che non si debbono riferire né alla sola mente, e neanche al solo corpo, e che [...] provengono dalla stretta e intima unione della nostra mente col corpo; cioè gli appetiti della fame, della sete, eccetera».<sup>100</sup>

Vediamo ora come la linea della riflessione cartesiana sul tema della stretta congiunzione delle due sostanze influenzi la sua concezione della sfera emotiva dell'essere umano: Cartesio, infatti, tematizzando il tipo di soggetto unitario appena descritto, tenta di salvare il rinvio alla dimensione corporale, alla facoltà che la mente ha di percepire *involontariamente*.<sup>101</sup> Non essendo, quindi, l'uomo nella sua interezza un *ens per accidens*, ma un *unum per se* – privo quindi di una frattura ontologica interna che contrappone frontalmente le due sostanze – l'analisi delle passioni (ossia delle sollecitazioni causate sull'anima dall'azione del corpo) diventa di fondamentale importanza per qualificare pienamente la natura del soggetto cartesiano: le passioni e le loro definizioni, cause, classificazione, mutamenti corporei associati, relazioni con la virtù e la felicità, effetti sul comportamento e, infine, i metodi per controllarle, saranno infatti al centro dell'attenzione dell'ultima parte della vita del nostro filosofo.

Gli automatismi corporei causano le passioni dell'anima: è quindi compito della fisiologia cartesiana analizzarle. Si noti che la sfera semantica del termine «fisiologia», durante il XVII secolo, era ormai codificata dai seguenti due ambiti di significato, entrambi eredità della tradizione medico-filosofica antica: il primo, direttamente proveniente dall'iniziale speculazione dei Presocratici, riguardava la scienza della natura in generale<sup>102</sup> comprendente, nel caso degli Stoici, per esempio, anche la teologia, mentre il secondo aveva a che fare con quella parte del sapere medico che analizzava la natura del corpo umano, inserendola però all'interno della più generale e onnicomprensiva φύσις del cosmo. In questo modo, la fisiologia tentava di render conto delle funzioni degli organismi viventi, soprattutto di quello umano, utilizzando la speculazione sui quattro elementi naturali (acqua, terra, aria e fuoco) e i quattro umori fondamentali (sangue, flemma, bile gialla e bile nera) di matrice ippocratica. In questa seconda accezione, quindi, la fisiologia era usualmente definita, alla fine del XVI secolo, come lo studio della natura dell'uomo, delle funzioni degli elementi che costituivano il suo corpo, della formazione del feto e di tutto ciò che si rivelava per mezzo della dissezione di un cadavere.<sup>103</sup> Anche se Cartesio raramente utilizza il termine fisiologia, la sua riflessione sulle funzioni degli organi corporei è ben presente in molti dei suoi lavori, come, per esempio, si può evincere dallo stesso titolo de *La description du corps humain et de toutes ses fonctions*.

La centralità della struttura e del funzionamento del corpo come punti di avvio della riflessione cartesiana sul tema delle passioni è ben esemplificata dal *definiens* dell'articolo XXVII de *Le passioni dell'anima*, ove Cartesio introduce la nozione capitale di *spiriti animali*<sup>104</sup>: «Dopo aver

---

dell'anima e del corpo si conoscono solo oscuramente tramite il solo intelletto, e anche tramite l'intelletto soccorso dall'immaginazione; ma si conoscono molto chiaramente tramite i sensi».

<sup>100</sup> Cartesio, *I principi della filosofia*, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>101</sup> N. Allocca, *op. cit.*, p. 13.

<sup>102</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 20, a cura di Calcante, Rizzoli, Milano 2007, p. 59. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A, 8, 989b, 24-26, a cura di Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 47.

<sup>103</sup> G. Hatfield, *Descartes' physiology and its relation to his psychology*, in Cottingham, *op. cit.*, pp. 335-370, p. 338.

<sup>104</sup> Cartesio ha trattato diffusamente la natura degli spiriti animali in molti suoi scritti, dai *Principes* al *Traité de l'homme*, alla *Description du corps humaine*. Si consideri il seguente celeberrimo passo del *Discorso sul metodo*, AT,

considerato in che cosa le passioni dell'anima si differenziano da tutti gli altri pensieri, mi pare che si possa generalmente definirle: Percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, che riferiamo in particolare ad essa, e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti».<sup>105</sup> Il progetto fisiologico di Cartesio può dunque essere considerato una ripresa e un'articolazione equilibrata e sistematica del suo approccio meccanicistico alla filosofia della natura. Mentre la speculazione fisiologica precedente postulava l'esistenza di facoltà, forme e altri agenti incorporei per definire e illustrare il vivente e i suoi fenomeni – come, per esempio, le facoltà teorizzate dalla medicina galenica per spiegare le varie funzioni fisiologiche, dalla *vis pulsifica* a quella *ritentiva* – il filosofo francese, sin dai tempi del *L'Homme*<sup>106</sup> e del *Discours*, ha tentato di spiegare le varie attività degli organismi per mezzo di riferimenti alla materia in movimento organizzata in macchine di natura esclusivamente corporea.<sup>107</sup>

Tutto ciò permette a Cartesio di organizzare la propria riflessione intorno a due linee di tendenza fondamentali, ottenendo così un duplice ordine di effetti: il primo riguarda l'eliminazione della nozione di *causa finale*, principio fondamentale che era ancora dominante nell'ambito della medicina d'ispirazione galenica, mentre il secondo concerne la trasformazione di un concetto fondamentale come quello di *vita* – e del suo correlativo, *morte*. Questi erano stati definiti, fino a quel momento, dalla presenza/assenza dell'anima,<sup>108</sup> mentre adesso, sulla base della nuova filosofia cartesiana, potevano essere considerati dipendenti esclusivamente dalla corretta disposizione degli organi corporei,<sup>109</sup> dal flusso del sangue e dall'acquisizione/privazione del calore corporeo.<sup>110</sup>

La forza vitale diventa dunque un retaggio del passato e l'anima entra nel discorso fisiologico solamente per quanto riguarda gli stati mentali di consapevolezza cosciente delle sensazioni corporee. Ci troviamo di fronte a una contrapposizione frontale con il precedente paradigma biologico-psicologico aristotelico, secondo il quale esistevano tre domini di fenomeni ritenuti effetti dell'attività causale delle facoltà dell'anima: quello vegetativo (θρεπτικόν), sensitivo (αισθητικόν) e intellettuale (νοητικόν).<sup>111</sup> Il primo, la δύναμις vegetativa, è presente in tutti i viventi e svolge le funzioni vitali minime (nutrizione, crescita e riproduzione), il secondo riguarda invece la percezione e il movimento, mentre il terzo, l'intellezione, presiede al pensiero e alle attività razionali. Il quadro di riferimento cartesiano, riguardante il funzionamento dei fenomeni vitali corporei, assume movenze e profili teoretici meccanicistici, ben esemplificati dalla nozione di *spiriti animali*.

Già nella medicina tardo antica, di ispirazione galenica, le funzioni vitali dell'organismo si organizzavano intorno alla nozione di πνεῦμα, il quale si differenziava in πνεῦμα ψυχικόν

---

VI, 54 p. 193: «Ed infine quello che c'è di più notevole in tutto ciò, è la generazione degli spiriti animali, che sono come un vento sottilissimo, o piuttosto come una fiamma purissima e vivissima che, salendo continuamente in grande abbondanza dal cuore nel cervello, da lì va a collocarsi attraverso i nervi nei muscoli, e dà il movimento a tutte le membra».

<sup>105</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XXVII, AT, XI, 349, p. 157.

<sup>106</sup> Cartesio, *L'Uomo*, in *Opere Postume*, op. cit., AT, XI, 202, p. 507. «Di modo che non bisogna concepire in essa [la macchina del corpo], quando sopravvivono, alcuna altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, ad eccezione del sangue e dei suoi spiriti, agitati dal calore che brucia continuamente nel suo cuore e che è della stessa natura di tutti i fuochi che sono nei corpi inanimati».

<sup>107</sup> Cartesio, *La descrizione del corpo umano*, in *Opere Postume*, AT, XI, 226, p. 515. Cfr. G. Hatfield, op. cit., pp. 340 ss.

<sup>108</sup> Aristotele, *De anima*, op. cit., 412a, 20, p. 115.

<sup>109</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XXX, AT, XI, 351, p. 161.

<sup>110</sup> Cartesio, *ivi*, articolo V, AT, XI, 330, p. 119.

<sup>111</sup> Aristotele, *De anima*, op. cit., II, 4, 415a, 15, p. 133.

(strumento delle facoltà animali e razionali allocato nelle cavità cerebrali) e πνεῦμα ζωτικόν (spirito vitale insito nel cuore e nelle arterie).<sup>112</sup> Questa concezione è creativamente rielaborata da Cartesio in senso meccanicistico: il corpo, come abbiamo già visto, non è altro che una mera macchina costituita di strutture semplici, e tutto ciò che accade all'interno del cervello o del cuore – comprese le loro interazioni con gli spiriti animali – può essere riportato al tipo di operazioni svolte dai meccanismi e dagli ingranaggi di un mulino o orologio. Gli spiriti animali sono mera materia in movimento – «un'aria o vento sottilissimo» – costituita dalle parti più sottili e attive del sangue che, uscendo dal cuore, giunge al cervello attraverso i piccoli varchi che permettono l'accesso alle cavità cerebrali. Soltanto le parti più piccole e veloci del sangue, dunque, riescono ad accedere all'interno dell'organo cervicale,<sup>113</sup> ove esse svolgono la tripla operazione di trasportare le 'informazioni' sensoriali provenienti dal corpo alla ghiandola pineale, di determinare nel corpo i movimenti voluti dall'anima, e infine di mantenere in tensione i filamenti interni dei nervi. Gli spiriti animali, quindi, fluendo fuori dalla ghiandola pineale (luogo principale dell'interazione psicofisiologica) ed entrando nei numerosissimi pori – cioè le parti terminali dei nervi – che riempiono la superficie interna delle cavità cerebrali, procedono precipitosamente giù attraverso i nervi di forma tubolare fino ai muscoli, accorciandoli e allungandoli, permettendo così il movimento della macchina corporea.<sup>114</sup> L'impianto speculativo meccanicistico è ormai chiaro ed evidente e non credo sia possibile esagerarne la novità e la dirompenza rispetto alla tradizione precedente. Si ricordi solamente il fatto che secondo la riflessione cartesiana, la distribuzione degli spiriti nei pori dipende da fattori eminentemente ed esclusivamente fisici: la maggiore o minore vivacità degli spiriti animali, gli effetti che l'attività sensoriale ha sull'apertura degli stessi pori e, infine, la struttura della materia che costituisce il cervello – quest'ultima a sua volta determinata da un lato dalla costituzione fisica del soggetto, dall'altro dalle sue passate esperienze sensoriali.<sup>115</sup>

Tutte queste dinamiche fisiche (spiriti animali – cioè materia e movimento) hanno effetti triplici sull'anima: le passioni si possono configurare, infatti, come percezioni che riferiamo sia agli oggetti esterni,<sup>116</sup> sia al corpo<sup>117</sup> e sia all'anima<sup>118</sup>; queste ultime sono definite da Cartesio passioni *stricto sensu*, esplicanti nei confronti della *mens* una funzione fondamentale motivazionale<sup>119</sup>: gli stati passionali, facendoci *sentire* la presenza e le necessità del corpo, riescono a indicarci cosa è buono e cosa è cattivo per il complesso psicofisico, *muovendo* l'anima e fornendo a essa gli 'indizi' necessari per determinare l'azione dell'individuo.<sup>120</sup>

La riflessione cartesiana sulla natura dell'affettività non rimane, però, relegata solamente all'ambito fisiologico, ma si avventura anche lungo una linea interpretativa differente, perseguendo un'analisi

<sup>112</sup> V. Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2004, p. 234.

<sup>113</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, *op. cit.*, articolo X, AT, XI, 334-335, pp. 127-129.

<sup>114</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XI, AT, XI, 335-336, p. 129-131. In base a criteri analogici, Cartesio (*L'uomo*, *op. cit.*, AT, XI, 165, p. 439) propende per l'assimilazione delle funzioni svolte dagli spiriti animali con le operazioni meccaniche di un organo a canne: «Se avete mai avuto la curiosità di vedere da vicino gli organi delle nostre chiese, sapete come i mantici vi spingono l'aria in certi ricettacoli [...] e come quest'aria entra da lì nei tubi, a seconda di come l'organista muove i tasti. Ora voi potete qui concepire che il cuore e le arterie che spingono gli spiriti animali nelle concavità del cervello della nostra macchina sono come i mantici di questi organi [...]».

<sup>115</sup> G. Hatfield, *op. cit.*, 346.

<sup>116</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, *op. cit.*, articolo XXIII, AT, XI, 346, p. 151.

<sup>117</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XXIV, AT, XI, 346-347, pp. 151-153.

<sup>118</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XXV, AT, XI, 347-348, pp. 153-155.

<sup>119</sup> Cartesio, *ivi*, articolo LII, AT, XI, 372, pp. 203.

<sup>120</sup> Cartesio, *ivi*, articolo LXXIV, AT, XI, 383, p. 225.

delle passioni di natura fenomenologica. Il trattato *Le passioni dell'anima* (composto in totale di 212 articoli) si suddivide, infatti, in tre parti principali: dal primo al cinquantesimo articolo le passioni sono analizzate, come abbiamo visto, da una prospettiva anatomo-fisiologica; nella seconda parte (articoli 51-148), invece, il punto di vista si sposta sulla classificazione delle passioni e sulla trattazione di quelle primarie; nella terza parte (articoli 149-212), infine, abbiamo un approfondimento delle passioni particolari. Per quanto riguarda i molteplici stati affettivi della *res cogitans*, Cartesio determina sei passioni «primitive» – due coppie polari opposte (Amore/Odio, Gioia/Tristezza), e due singole – prive di contrario – (Meraviglia e Desiderio)<sup>121</sup>; tutte queste entrano nella composizione delle altre passioni «derivate», come, ad esempio, Stima, Orgoglio, ecc.

Le passioni, però, oltre alle utili funzioni già viste, possono svolgere anche un ruolo dannoso e distruttivo, poiché esse, a volte, «rafforzano e conservano [nell'anima] dei pensieri più del necessario; oppure [...] ne rafforzano e conservano altri, sui quali non è bene soffermarsi».<sup>122</sup> Ciò significa che cose dannose al corpo spesso provocano Gioia, spingendo così la volontà a cercarle nuovamente per riappropriarsene, come del resto, inversamente, altri eventi utili possono invece far nascere nella nostra anima la passione della Tristezza.<sup>123</sup> Cartesio è comunque fiducioso nelle possibilità di un intervento costruttivo e correttivo sugli effetti deleteri delle passioni: egli scrive, infatti, che «non c'è un'anima tanto debole, che non possa, se ben guidata, acquisire un potere assoluto sulle proprie passioni».<sup>124</sup> Ma per raggiungere quest'obiettivo, occorre possedere sia una conoscenza approfondita del funzionamento fisiologico della «*machine du corps*», sia la volontà di sottoporsi a un allenamento quotidiano che ricombini e rieduchi il rapporto di influenza reciproca esistente tra la pressione dell'azione corporea (spiriti animali) e i pensieri dell'anima, «esercitandosi così a separare in sé i movimenti del sangue e degli spiriti, dai pensieri ai quali sono solitamente uniti [...]».<sup>125</sup> L'azione sulle passioni da parte della volontà, non potendo essere diretta – la volontà non può intervenire sui processi somatici annullando i movimenti disposizionali degli spiriti animali in base ad un semplice atto di natura intellettuale – deve necessariamente esercitarsi indirettamente tramite l'utilizzo della facoltà immaginativa. Questa, creando – in analogia con i casi di aggiustamento della pupilla durante la visione di oggetti vicini o lontani – alcune rappresentazioni collegate alle passioni di cui si desidera fare esperienza, permette di contrastare le conseguenze debilitanti degli affetti che si vuole scacciare.<sup>126</sup> La trattazione cartesiana della natura umana si intreccia strettamente con l'interrogativo sulla dose di plasticità posseduta dal soggetto psicofisico, il quale, pur subendo la pressione della forza d'inerzia causata dal movimento fisiologico-meccanico degli spiriti animali, è comunque dotato di un grado di adattamento che lo rende manipolabile con tecniche di *dressage* simili a quelle con cui si addestrano i cani da caccia.<sup>127</sup>

Questo per quanto riguarda il lato fisiologico e fenomenologico delle passioni. Tuttavia, è bene sottolineare il fatto che esiste anche un'altra faccia della medaglia – riguardante il rapporto tra passioni, comportamento morale e azione della volontà –, ben rappresentata dal ruolo centrale svolto del Desiderio: questo è, infatti, la forza motrice che permette al soggetto di agire,

<sup>121</sup> Cartesio, *ivi*, articolo LXIX, AT, XI, 380, p. 219.

<sup>122</sup> Cartesio, *ivi*, articolo LXXIV, AT, XI, 383, p. 225.

<sup>123</sup> Cartesio, *ivi*, articolo CXXXVIII, AT, XI, 431, p. 321.

<sup>124</sup> Cartesio, *ivi*, articolo L, AT, XI, 368-370, pp. 195-199.

<sup>125</sup> Cartesio, *ivi*, articolo CCXI, AT, XI, 485-488, pp. 429-435. Cfr. articoli CVII, AT, XI, 407-408, pp. 273-275 e CXXXVI, AT, XI, 428-429, pp. 315-317.

<sup>126</sup> Cartesio, *ivi*, articoli XLI, AT, XI, 359-360, pp. 177-179 e XLV, AT, XI, 362-363, pp. 183-185.

<sup>127</sup> Cartesio, *ivi*, articolo L, 368-370, pp. 195-199.

determinando così le sue scelte pratiche quotidiane. La moderazione del Desiderio, dunque, ottenuta tramite la sua canalizzazione verso fini adeguati, eviterà eccessi pericolosi per la salute fisica e mentale del soggetto causati dall'uso irrazionale di questa passione. Si ha così un graduale passaggio dalla psicologia-fisiologia della prima parte del trattato, alle tematiche morali della seconda e terza parte. Nell'articolo CXLIV rientra addirittura in gioco l'opzione stoica che aveva già assunto una notevole rilevanza nella terza massima della morale *par provision* della terza parte del *Discorso sul metodo*, la quale affermava che i desideri, insieme alle opinioni, sono nostre attività, mentre la fortuna (la reputazione, il patrimonio, ecc.) non lo sono<sup>128</sup>: «E mi sembra che l'errore che si commette più di frequente, a proposito dei Desideri, è che non distinguiamo abbastanza le cose che dipendono interamente da noi, da quelle che non ne dipendono».<sup>129</sup> È forse superfluo far presente come questa diaresi cruciale, tipica dell'atteggiamento rigorista stoico-cinico, sia un'eco dello *incipit* del celeberrimo *Manuale* di Epitteto,<sup>130</sup> opera che nel Seicento fu molto letta e apprezzata.<sup>131</sup> La distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi (ἐφ' ἡμῖν/οὐκ ἐφ' ἡμῖν) inerisce a una scelta di vita tra ciò che ci riguarda e ciò che non ci riguarda, tra la virtù e il vizio.<sup>132</sup> Secondo Epitteto, la vita felice si identifica con quella vissuta dal saggio stoico il quale, pur conoscendo e accettando l'ordine che ci impone il Destino (ricchezza, malattia, ecc.), riesce a ritagliarsi una sfera di libertà esclusivamente interiore che coincide con la libertà di scelta morale tra il bene e il male.<sup>133</sup> Tutto ciò, d'altro canto, contrasta con le frequenti prese di posizione antistoiche presenti in molti luoghi degli scritti di Cartesio, dalla prima parte del *Discorso*<sup>134</sup> fino all'asse portante delle stesse *Passioni dell'anima*, le quali rivelano la presenza, all'interno del percorso diacronico della speculazione etica cartesiana, di un campo di tensioni tra il quadro passionale stoico (fondamentalmente inaccettabile per il nostro autore a causa del postulato che identifica passione, malattia ed errore di giudizio) e la rivalutazione prettamente cartesiana del ruolo costruttivo della sfera emotiva per l'attingimento dell'*eudaimonia*.

Si deve inoltre rilevare che esiste in Cartesio, per quanto concerne le problematiche fisiologico-morali, una parallela oscillazione diacronica: infatti, all'epoca del *Discorso sul metodo*, era sottolineata la possibilità di migliorare e prolungare la salute corporea del soggetto liberandolo contestualmente da ogni affanno morale ed esistenziale. Tutto ciò era considerato realizzabile perché «la mente dipende così fortemente dall'equilibrio e dalla disposizione degli organi del corpo, che se è possibile trovare qualche mezzo, che renda comunemente gli uomini più saggi e più capaci di quanto non siano stati finora, credo che è nella medicina che lo si deve cercare».<sup>135</sup> È inutile sottolineare come questa concezione della medicina – nell'accezione di terapia che curando le discrasie del corpo, guarisce le malattie dell'anima – sia una riemersione del modello della stasiologia della medicina galenica ben delineato, ad esempio, nel *Quod animi mores*.<sup>136</sup> Cartesio, comunque,

<sup>128</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, *op. cit.*, AT, VI, 25, p. 135. Cfr. Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, AT, IV, 265, p. 2059.

<sup>129</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, *op. cit.*, articolo CXLIV, AT, XI, 436-437, pp. 331-333.

<sup>130</sup> Epitteto, *Manuale*, I, 1, a cura di Hadot, Einaudi, Torino 2006, p. 143.

<sup>131</sup> Lo stoicismo più frequentato in questo torno di tempo fu quello moralizzante di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio. Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 232 ss.

<sup>132</sup> Sulla riflessione stoica riguardante la relazione tra ciò che è *eph' hemin*, l'azione morale e la scelta dei fini, rimando a H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di Spinelli, Nino Aragno Editore, Torino 2010, pp. 76 ss.

<sup>133</sup> Hadot, *Introduzione*, in Epitteto, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>134</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, *op. cit.*, AT, VI, 8, p. 101.

<sup>135</sup> Cartesio, *ivi*, AT, VI, 62, p. 209.

<sup>136</sup> N. Allocca, *op. cit.*, pp. 21-23.

iniziò, già nella lettera del 15 giugno 1646 indirizzata a Chanut, a prendere le distanze da questa impostazione strettamente intrecciata a una visione eccessivamente ottimistica delle possibilità terapeutiche della scienza medica : «[...] vi dirò in confidenza che la conoscenza della fisica, che ho cercato di acquisire, mi è molto servita per stabilire fondamenti certi in morale; e che ho trovato più soddisfazione su questo punto che in molti altri riguardanti la medicina, ai quali tuttavia ho dedicato più tempo. Di modo che, invece di trovare i mezzi per conservare la vita, ne ho trovato un altro, molto più facile e più sicuro, che è di non temere la morte [...]».<sup>137</sup> L'accantonamento del progetto di 'medicalizzazione' della morale non è evidentemente dettato da problematiche contingenti: la centralità dell'analisi dell'uomo inteso come terza nozione primitiva comporta un passaggio dalle idee chiare e distinte – le due sostanze metafisiche analizzate nella loro separatezza – a quelle oscure e confuse – unità sostanziale del complesso psicofisico – che impedisce la fondazione di una morale incontrovertibile e perfetta, basata sulle acquisizioni teoriche della fisica e della medicina. Questo diventa, in effetti, lo scopo ultimo del trattato cartesiano sulle passioni: la costituzione di un sistema sull'unione sostanziale in grado di specificare le tre dimensioni della natura umana (corpo, mente, e loro composizione unitaria) e i loro effetti intersecantisi continuamente tra loro. Ci troviamo quindi di fronte a tre ambiti di fenomeni: 1) dal dato della corporeità si genera la trattazione fisiologica della vita interpretata come fenomeno meccanico; 2) da quello della *mens* si arriva alle «emozioni interiori»<sup>138</sup> che, non derivando dall'azione degli spiriti animali, sono sganciate da ogni coinvolgimento corporeo; 3) se invece si considera il soggetto come unione intrinseca delle due sostanze, si ottiene l'ambito precipuo delle passioni in senso stretto, giudicate la controparte mentale degli automatismi corporei.

### III. Conclusioni.

Avendo la teoria delle passioni di Cartesio una portata (ontologica, antropologica, fisiologica e morale) molto ampia, è stato evidentemente impossibile in questo articolo provvedere a un'analisi dettagliata di tutte le implicazioni sottese a questa complessa problematica. I nodi che s'intrecciano nella tematizzazione cartesiana della natura, del valore e del ruolo delle passioni sono tra i più disparati e certamente non privi di alcuni aspetti controversi che affondano le proprie radici direttamente nello stato di tensione che si instaura tra il dualismo metafisico delle sostanze e l'unione intrinseca tra l'anima e il corpo. Ma questa dimensione schiettamente teoretica non ci deve indurre a sottovalutare il pieno valore dello scopo eminentemente pratico – la cura dell'anima – de *Les passions de l'âme*; il fine precipuo di questo trattato, infatti, non può non connettersi profondamente con un insieme complesso di considerazioni di natura morale e terapeutica che, per evitare lo sviluppo di comportamenti patologici e immorali, necessita della comprensione approfondita delle condizioni corporee associate alle varie affezioni dell'anima.<sup>139</sup>

<sup>137</sup> Cartesio, AT, IV, 442, p. 2225.

<sup>138</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XCI, AT, XI, 397, p. 253. Cfr. articolo CXLVII, AT, XI, 440, p. 339.

<sup>139</sup> S. Gaukroger, *Descartes' theory of the passions*, in Cottingham (a cura di), *Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 211-224, pp. 211-212.

Come abbiamo cursoriamente segnalato nelle pagine precedenti, pur essendo la corretta gestione – o radicale eliminazione – delle passioni da parte del soggetto morale un impegno di lunga durata della riflessione morale antica, Cartesio riesce a innestare, all'interno di questa tradizione speculativa, dei contributi originali organizzati intorno ai nuclei concettuali 'forti' del suo pensiero. Per aiutare il soggetto nel suo percorso di riadattamento dei meccanismi che producono la sfera dei fenomeni passionali, l'etica cartesiana si propone, dunque, il compito di attingere al 'serbatoio' di conoscenze fisiologiche già precedentemente elaborate dal filosofo.

In questo scritto ho cercato di analizzare solamente alcune delle molteplici e più consistenti innovazioni teorico-pratiche cartesiane riguardanti la natura delle passioni, articolando le problematiche e le conflittualità a esse inerenti su quattro piani distinti:

1) Per prima cosa, ho mostrato come Cartesio sia propenso ad applicare ai fenomeni passionali un modello 'perceptivo' che si discosta completamente dalle teorizzazioni delle tradizioni precedenti che consideravano i *pathe* dei moti (naturali o innaturali) dell'anima. Questo nuovo paradigma si origina dalla rivoluzionaria fisiologia dell'uomo cartesiano – considerato, però, nella sua accezione di unità intrinseca di *psiche* e *soma* – che dà luogo a un'identità fisica unitaria e autocosciente. Il nuovo modello così delineato permette al filosofo francese di postulare la netta dicotomia tra azioni (volizioni) e passioni (percezioni) dell'anima, di suddividere queste ultime in passioni causate dall'anima e dal corpo e di collocare le passioni *sic et simpliciter* all'interno della sfera dei fenomeni causati da quest'ultimo che hanno l'anima come loro riferimento.<sup>140</sup> Esiste quindi un rapporto di causalità efficiente tra elementi essenziali della fisiologia corporea – gli spiriti animali e la disposizione/consistenza degli organi corporei – e l'anima intesa come *paziente* e non solamente come *agente*. In questo modo Cartesio getta le basi per distaccare recisamente la propria riflessione da quella di una speculazione millenaria che aveva fino a quel momento condannato le passioni come un elemento potenzialmente destabilizzante dell'attività più propriamente umana: quella razionale. La scuola del Portico, per esempio, interpretava le passioni come giudizi errati della ragione<sup>141</sup> che, per debolezza intrinseca – per motivi cioè in parte legati alla mancanza di 'tonicità' fisiologica dello pneuma dell'anima<sup>142</sup> –, si perverte, deviando, per mezzo della διαστροφή, dalla retta norma. L'origine dei moti passionali è quindi interna alla sfera razionale, causata non dal conflitto intrapsichico esistente tra poli contrapposti (razionale e irrazionale) – com'era invece teorizzato nel modello platonico della στάσις – ma dalla contrapposizione *logos-doxa*. Tutto ciò comporta l'elaborazione di quello che presto si trasformerà in una sorta di 'marchio di fabbrica' dell'intera tradizione stoica, ossia la dottrina della ἀπάθεια. Non è così per Cartesio: le passioni, infatti, essendo il correlato mentale naturale dell'azione degli spiriti animali «contenuti nelle cavità del cervello»<sup>143</sup>, non richiedono il proprio annientamento. Cartesio, però, sente il bisogno di aggiungere un *caveat* alla considerazione precedente: a causa del modo in cui le passioni distorcono sistematicamente l'importanza e il valore degli oggetti che ci incitano a cercare,<sup>144</sup> è necessario combattere le false apparenze da esse prodotte per mezzo di un'etica definita come l'arte di ben

<sup>140</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XXV, p. 153-155.

<sup>141</sup> Per quanto riguarda la concezione delle passioni nel pensiero di Posidonio, cfr. *supra*.

<sup>142</sup> Cfr. *supra*. Vale la pena rilevare nuovamente la presenza del paradigma fisiologico medico all'interno della teoria stoica delle passioni.

<sup>143</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, op. cit., articolo XXXVII, AT, XI, 357, p. 173.

<sup>144</sup> Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645, AT, IV, 295, p. 2087.

amministrare e regolare le nostre passioni. È vero che, come tutto ciò che è stato creato da Dio,<sup>145</sup> le passioni sono fondamentalmente benefiche per l'essere umano, e perfino «talmente utili alla vita, che la nostra anima non avrebbe motivo di voler restare unita al suo corpo un solo istante, se non potesse provarle».<sup>146</sup> Esse sono, infatti, di estremo giovamento perché riescono a eliminare la patina di uniformità e d'indifferenza che, senza l'azione delle passioni, si stenderebbe sull'esperienza vitale e quotidiana degli uomini. Ma le passioni eccessive devono essere poste sotto la tutela di una saggezza capace di svolgere, quando richiesto, un'attività che, regolando e minimizzando gli effetti a volte perniciosi delle distorsioni del meccanismo fisiologico,<sup>147</sup> riesca a controllare indirettamente i moti passionali «attraverso la rappresentazione delle cose che sono solite essere unite con le passioni che desideriamo avere, e che sono contrarie a quelle che vogliamo respingere».<sup>148</sup> Per questo motivo Cartesio attua un riorientamento completo della nostra concezione del rapporto tra passioni e ragione appoggiandosi sulla solida base di un'adeguata e approfondita conoscenza fisiologica del corpo umano.

2) Non bisogna nondimeno dimenticare i punti di tangenza che il filosofo francese continua a condividere con la Stoa: uno di questi è sicuramente rappresentato dalla visione del *pathos* come *polemos* – ossia effetto di una rappresentazione/azione scatenante avente la propria origine all'esterno della sfera del pensiero razionale, già orientata, nel caso del filosofo francese, da uno schema funzionale estraneo alla sostanza pensante.<sup>149</sup>

3) Altre suggestioni giungono a Cartesio direttamente sia dall'antica concezione terapeutica della filosofia<sup>150</sup> che le scuole ellenistiche (ma non solo) condividevano tra loro, sia dalla prospettiva esclusivamente mondana – anche questa squisitamente ellenistica – all'interno della quale l'essere umano può realizzare, con le sue sole forze<sup>151</sup>, la «*souveraine félicité*».<sup>152</sup>

4) Un punto che segna uno scarto netto del cartesianesimo con tutta la tradizione filosofica precedente, è rappresentato dalla totale eliminazione del ruolo vitalistico – e, quindi, di principio organizzatore del corpo<sup>153</sup> – svolto fino a quel momento dal concetto di anima, fatto questo che lascia la gestione del *soma* a delle mere forze fisico-meccaniche, mentre l'ambito proprio della

<sup>145</sup> Cartesio non nega il fatto che, in presenza di alcune condizioni patologiche, il processo meccanico degli spiriti animali produce nell'anima delle indicazioni false che possono ingannare il soggetto, inducendolo, quindi, a mettere in atto dei comportamenti nocivi alla propria integrità. Questi processi psicosomatici, però, non contrastano con la fondamentale bontà dell'opera della natura. Cfr. G. Canziani, *op. cit.*, p. 247.

<sup>146</sup> Descartes a Chanut, 1 novembre 1646, AT, IV, 534-538, pp. 2321-2325.

<sup>147</sup> Cartesio, *Le passioni dell'anima*, *op. cit.*, articolo CCXII, AT, XI, 488, p. 435.

<sup>148</sup> Cartesio, *ivi*, articolo XLVI, AT, XI, 363-364, pp. 185-187.

<sup>149</sup> G. Canziani, *op. cit.*, p. 251.

<sup>150</sup> Cartesio, *Cogitationes Privatae*, in *Opere Postume*, *op. cit.*, AT, X, 215, p. 1063: «Chiamo vizi le *malattie* dell'animo, le quali non si riconoscono così facilmente come le malattie del corpo, poiché facciamo spesso esperienza della buona salute del corpo, mai di quella della mente.»

<sup>151</sup> Credo si debba ricordare che la fiducia riposta da Cartesio nelle possibilità di salvezza insite nell'uomo scatenò gli attacchi di Jacob Trigland, teologo riformato titolare della prima cattedra di teologia a Leida, il quale, basandosi sulla concezione della volontà libera sviluppata nelle *Meditazioni metafisiche*, accusò il filosofo francese di pelagianesimo. Cfr. Descartes ai Curatori dell'Università di Leida, 4 maggio 1647, AT, V, 1-15, pp. 2425-2435; N. Jolley, *The reception of Descartes' philosophy*, in Cottingham (a cura di), *op. cit.*, pp. 393-423, pp. 396-397.

<sup>152</sup> Descartes a Elisabetta, 21 luglio 1645, AT, IV, 252, p. 2051.

<sup>153</sup> Aristotele, *De Anima*, *op. cit.*, II, 4, 415b, 7-8: «L'anima è la causa e principio del corpo vivente (ἡστυ δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῴντος σώματος ἀρχὴ καὶ ἄρχή)».

*psiche* si restringe al puro pensiero, considerato però, in un senso largo, come sinonimo di «coscienza» (intelletto, volontà, immaginazione e sensazione).<sup>154</sup>

Grazie a questo radicale cambio di paradigma concernente la natura e il meccanismo causale delle passioni, Cartesio riesce a contrapporre frontalmente la sua posizione – tendente allo sviluppo di un modello di saggezza che faccia un uso equilibrato delle passioni – a quella della tradizione inaugurata da Zenone, il quale, secondo il filosofo francese, «ha rappresentato la virtù tanto severamente nemica della voluttà, rendendo uguali tutti i vizi, che non ci sono stati, mi sembra, che dei malinconici o degli individui completamente distaccati dal corpo, i quali abbiano potuto essere suoi seguaci».<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, *op. cit.*, p. 47: «So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente».

<sup>155</sup> Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, AT, IV, 276, p. 271.