

CENTRO DIPARTIMENTALE DI STUDI  
SU DESCARTES "ETTORE LOJACONO"

UNIVERSITÀ DEL SALENTO  
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

# Alvearium

## VITA E MORTE

Anno 12 - Numero 12  
Dicembre 2019

ISSN 2036-5020

**DIREZIONE:**

Jean-Robert Armogathe  
Giulia Belgioioso  
Carlo Borghero

**CONSIGLIO DI DIREZIONE:**

Igor Agostini  
Maria Cristina Fornari  
Francesco Fronterotta  
(Coordinatore)  
Fabio Sulpizio

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

Enrico Berti  
Giuliano Campioni  
Vincent Carraud  
Jean-François Courtine  
Costantino Esposito  
Dan Garber  
Hiroaki Yamada  
Jean-Luc Marion  
Steven Nadler  
Pasquale Porro  
Christoph Rapp

**REDAZIONE:**

Siegrid Agostini  
Chiara Catalano  
Maria Teresa Bruno  
(collaboratrice per questo  
numero)

**Saggi di:**

- Giovanni Casertano
- Claudia Lo Casto
- Franco A. Meschini
- Jean-Christophe Bardout
- Francesca Brezzi
- Luisella Battaglia
- Francesca Giuliano

*Alvearium* è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *Double Peer Review*.

Per i numeri dal 4 (2012) al 10 (2017) i referees sono stati:

Michele Abbate

Nadia Bray

Luc Brisson

Giuliano Campioni

Hervé Cavallera

Virgilio Cesarone

Jean-François Courtine

Antonella Del Prete

Carla Maria Fabiani

Adriano Fabris

Franco Ferrari

Laurence Renault

Andrea Sangiacomo

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com)

## INDICE

EDITORIALE .....pag. 5

## SAGGI

Giovanni Casertano

**Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici** .....pag. 7

Claudia Lo Casto

**Ζωή e βίος nella metafisica di Plotino** .....pag. 27

Franco A. Meschini

**Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo** .....pag. 39

Jean-Christophe Bardout

**Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche** .....pag. 53

Francesca Brezzi

**Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza** .....pag. 79

Luisella Battaglia

**In cerca di una nuova 'ars moriendi'. Il testamento biologico nel dibattito bioetico** .....pag. 91

Francesca Giuliano

**A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)** .....pag. 99

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

## Editoriale

Il tema della vita e della morte, con la loro specifica definizione e il loro ineludibile intreccio, costituisce naturalmente un oggetto di riflessione costante, nella sua immediatezza e problematicità, nel corso della storia della filosofia. Questo numero di *Alvearium* individua in tale contesto un percorso che prende le mosse dai pensatori presocratici e dalla concezione della morte che emerge nell'orizzonte fisico-naturalistico che essi delineano, con l'articolo di Gianni Casertano, per concentrarsi quindi al polo opposto, nel saggio di Claudia Lo Casto, sul significato e sulla funzione della nozione di "vita" e "vitalità" nella metafisica di Plotino. Nell'ambito della storia filosofia moderna, Franco A. Meschini e Jean-Christophe Bardout si interrogano sulla questione, rispettivamente, in riferimento a Descartes, e alla sua concezione del rapporto anima-corpo, e agli *Entretiens sur la mort* di Malebranche. Infine, a partire da alcuni suoi studi recenti, Francesca Brezzi offre una ricca analisi dell'ultima opera, uscita postuma nel 2007, di Paul Ricœur, *Vivant jusqu'a la mort. Suivi de Fragments*. In una prospettiva diversa, ma necessariamente complementare, si colloca il contributo di Luisella Battaglia, che presenta alcuni elementi, non solo di natura filosofica, del dibattito contemporaneo intorno al cosiddetto "testamento biologico". Come d'uso, il numero è completato da una sezione dedicata alla discussione storiografica e bibliografica, nella quale compare un saggio, di Francesca Giuliano, su alcuni orientamenti recenti negli studi cartesiani.

La Direzione e la Redazione di *Alvearium* si augurano che, come in passato, la composizione del volume riesca a soddisfare le aspettative dei propri lettori e di quanti in generale si accostano agli studi storico-filosofici e a contribuire nei limiti del possibile al progresso di queste ricerche.

La Direzione e la Redazione



r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Giovanni Casertano

## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici<sup>1</sup>

*Abstract.* In questo articolo viene presa in esame la concezione della morte che emerge via via nel corso della riflessione presocratica, con le diverse 'soluzioni' che di fronte a tale fenomeno vengono proposte dai più antichi pensatori greci.

*Abstract.* This article examines the representation and the conception of death that gradually emerge in the course of the Presocratic philosophy, with the different 'solutions' that are proposed by the most ancient Greek thinkers in the face of this phenomenon.

*Parole chiave:* Morte/ Vita/ Generazione/ Immortalità/ Presocratici

*Keywords:* Death/ Life/ Generation/ Immortality/ Presocratics

### 1. Premessa

La problematizzazione e la teorizzazione del fenomeno 'morte' conoscono fin dall'inizio, nella cultura filosofica greca antica, che è quella sola che qui esaminerò, una propria soluzione chiara e definitiva. Naturalmente, questo non significa che nell'apparente omogeneità delle risposte ad una delle domande perenni dell'uomo, che cos'è la morte, che cosa significa morire, per l'uomo come per gli altri esseri viventi, non si diano accentuazioni particolari, sottolineature dottrinali e psicologiche, a volte inquietanti, a volte rassicuranti. Nell'arco di tempo e di dottrine dai Presocratici a Platone si pongono le basi teoriche, i fondamenti sui quali, da allora ad oggi, più o meno consapevolmente, gli uomini hanno costruito le loro spiegazioni e le loro rassicurazioni.

E da Talete a Platone noi troviamo tutta la problematica, complessa e dialettica, che accompagna la riflessione sulla morte: la sistemazione teorica, apparentemente fredda, razionalistica, astratta, ma che in realtà costituisce l'indispensabile orizzonte concettuale per ogni ulteriore riflessione che non voglia essere una semplice e banale consolatoria (Ionici, Eleati, Atomisti); la relativizzazione dialettica, che può portare ad una visione drammatica della presenza dell'uomo nel mondo (Eraclito), oppure ad una ottimistica fiducia nell'operare umano che costruisce qualcosa che, solo trascendendo le singole individualità, si può chiamare 'immortale' (Empedocle); e infine una dottrina della morte e dell'immortalità che, facendo tesoro di tutte le lezioni precedenti, apre ad una grandiosa prospettiva, insieme drammatica ed ottimistica,

---

<sup>1</sup> Questo articolo riprende nella sostanza quanto detto nei primi paragrafi del mio volumetto *Morte (dai Presocratici a Platone: ovvero dal concetto all'incantesimo)*, Napoli, Guida, 2003.

GIOVANNI CASERTANO

in cui il pensare e l'agire dell'uomo trovano, debbono riuscire a trovare, una loro costruttiva composizione (Platone).

## 2. Gli Ionici

Apparentemente contraddittorie sono le due affermazioni con cui Senofane, il girovago poeta-filosofo di Colofone, vissuto tra la seconda metà del VI e la prima metà del V secolo a.C., teorizza e fissa i termini del problema morte: la prima dice che «tutto ciò che nasce è mortale (πᾶν τὸ γινόμενον φθαρόν ἐστι)»<sup>2</sup>; la seconda che «nulla nasce né muore (οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθαίρεται)»<sup>3</sup>. Ma le due affermazioni non sono in contraddizione, perché aprono a quella fondamentale distinzione metodologica nell'osservazione e descrizione della realtà che, fissata poi nella potente prospettiva parmenidea, rimarrà una costante della riflessione greca classica. La realtà è una<sup>4</sup>, e costituisce 'il tutto', non soggetto né a nascita né a morte e quindi eterno, esente da mutamento proprio perché considerato l'insieme di tutte le cose che si muovono; al suo interno c'è l'infinito nascere e morire delle cose, dei fenomeni particolari che cambiano continuamente.

«Tutto ciò che nasce è mortale», allora, è il riferimento al mondo cangiante delle cose, e ne esprime la legge eterna e indefettibile: ogni cosa che nasce, per il fatto stesso del suo nascere, deve morire; «nulla nasce né muore» è il riferimento alla stessa realtà, ma colta, con un movimento di astrazione del pensiero riflettente, come la totalità dell'essere, l'insieme di tutte le cose che vengono all'essere, considerato al di là dei limiti spaziali e temporali in cui ciascuna di esse nasce e muore. I termini greci in cui viene espressa questa concettualizzazione dell'uno-tutto, e che bene esprimono l'idea dell'immobilità e allo stesso tempo del movimento, dell'essere e del divenire, sono οὐσία e φύσις, 'realtà', essere, e 'natura': cioè qualcosa «che è» (οὐσία da εἶναι), al di là di ogni limite, di ogni caratteristica definita che lo particolarizzi; e allo stesso tempo qualcosa «che fluisce», e cioè una forza che genera e produce (φύσις da φύω) continuamente tutto ciò che acquista questa o quella qualità.

E che tutto questo costituisca la 'nascita' del pensiero filosofico, la concettualizzazione della realtà concreta di cui anche l'uomo fa parte, come fenomeno particolare, e non la nascita del pensiero metafisico, lo testimonia Aristotele in un passo fondamentale:

<sup>2</sup> DL IX 19 = DK21A1. I frammenti e le testimonianze dei presocratici sono citati da HERMANN DIELS-WALTER KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich 1968<sup>11</sup>, abbreviato in DK: DL indica l'opera di Diogene Laerzio *Le vite dei filosofi*. DK è stato tradotto da vari autori in italiano: GABRIELE GIANNANTONI (a cura di), *I Presocratici*, Bari, Laterza, 1969, 2 voll.; e G. Reale (a cura di), *I Presocratici*, Milano, Bompiani, 2015.

<sup>3</sup> Hippol. ref. I 14 (Dox. 565) = DK21A33.

<sup>4</sup> La considerazione dell'unità della realtà è motivo conduttore di tutta la filosofia presocratica (e rimarrà tale in Platone, Aristotele, e oltre: sarà solo la filosofia cristiana a 'spezzare' quest'unità): cfr., per esempio, prima di, e contemporaneamente a, Senofane, Talete (DK11A13b: «Talete e i suoi discepoli dicevano che uno è il cosmo» [ἓνα τὸν κόσμον]), Anassimandro (DK12A1: «Anassimandro [...] diceva che le parti mutano, ma il tutto è immutabile»), Anassimene (DK13A5: «Anassimene dice che una è la natura che costituisce la sostanza, infinita [μίαν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρον], e la chiama aria; da essa, per rarefazione e condensazione, si distinguono le singole realtà»).



### Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i soli principi di tutte le cose fossero nella specie della materia (ἐν ὕλης εἶδει): infatti ciò da cui tutte le cose hanno l'essere, da cui originariamente derivano, ed in cui alla fine si dissolvono, essendo stabile la realtà (τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης) ma cambiando nelle sue caratteristiche (τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης), questo essi dicono che è il principio elementare (τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν) delle cose che sono, e per questo ritengono che niente si produca e niente si distrugga (οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι), perché una natura (φύσις) siffatta si conserva sempre<sup>5</sup>.

Concetto pacifico, dunque, dicevamo, per la prima speculazione greca. Formulazioni analoghe le troviamo, sempre a cavallo tra il VI ed il V secolo a. C., in Anassimandro: «Le parti mutano ma il tutto è immutevole (τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον)»<sup>6</sup>, e in Anassimene: «Soggetto alla nascita e alla distruzione fanno l'unico mondo quanti sostengono che esso duri sempre, anche se non è sempre lo stesso, ma diviene ora in un modo ora in un altro, secondo determinati periodi di tempo»<sup>7</sup>.

### 3. Parmenide

Ma la prima formulazione rigorosa, che tra l'altro rappresenta anche la prima riflessione sul problema del linguaggio, la coscienza cioè della necessità di una formalizzazione linguistica rigorosa ad indicare i due livelli, la troviamo nei versi di Parmenide. Una cosa è τὸ ἐόν, «ciò che è», la realtà intesa come tutto, una cosa sono τὰ ἔόντα, «le cose che sono», la realtà intesa come molteplicità, tutte le cose particolari; questa fondamentale distinzione, che è metodologica e non ontologica, né tanto meno metafisica, è il fulcro della dottrina parmenidea, che così pone le basi e chiarisce i presupposti del pensiero filosofico e scientifico.

«La stessa cosa è pensare ed essere»<sup>8</sup>, «giacché senza l'essere, nei limiti del quale è espresso, non troverai il pensare»<sup>9</sup>. Questo è il postulato fondamentale di ogni discorso umano sulla realtà ed esprime appunto la condizione indispensabile per poter costruire un discorso conoscitivo su di essa. Ogni volta che l'uomo pensa, e costruisce un discorso, non può che pensare e parlare di «ciò che è» e di «cose che sono»: è la fiducia nell'immediata coincidenza tra essere, pensiero e discorso.

Ma il discorso sulla realtà, appunto, può essere duplice, e deve essere metodologicamente ben distinto: diversi sono i σήματα<sup>10</sup>, i «signi» che contraddistinguono i due oggetti del discorso conoscitivo dell'uomo, «ciò che è», appunto, e «le cose che sono».

Ciò che è, è ingenerato e indistruttibile. È infatti compatto nelle sue parti e immutabile e senza un fine a cui tendere: non era né sarà, poiché è ora un tutto omogeneo, uno, continuo. E infatti, quale origine gli cercheresti? Come e da dove potrebbe essere accresciuto? Da ciò che non è non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo: poiché ciò che non è non è né esprimibile né pensabile dal momento che non esiste. E quale necessità l'avrebbe spinto a nascere prima

<sup>5</sup> Aristot. *met.* 983b6sgg. = DK11A12.

<sup>6</sup> DL II 1 = DK12A1.

<sup>7</sup> *Simplic. phys.* 1121, 12 = DK13A11.

<sup>8</sup> DK28B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. La traduzione dei versi di Parmenide è mia.

<sup>9</sup> DK28B8.35-36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

<sup>10</sup> Cfr. DK28B8.2.

GIOVANNI CASERTANO

o dopo, se comincia dal nulla?<sup>11</sup>.

Neppure è divisibile, giacché è tutto uguale [...] Perciò è tutto continuo [...] Inoltre è immobile nei limiti di potenti legami, senza principio né fine, poiché nascita e morte sono state respinte lontano ad opera della vera certezza. E rimanendo sempre se stesso, nella propria identità, riposa in se stesso e così rimane saldo nel suo luogo<sup>12</sup>.

Così si eliminano i concetti incomprensibili di nascita e morte<sup>13</sup>.

Nulla infatti c'era o ci sarà al di fuori di ciò che è, dal momento che Moira lo ha costretto ad essere un tutto compatto e immobile. In rapporto ad esso sono stati dati tutti quei nomi che gli uomini hanno stabilito credendoli veri, e cioè nascere e morire, esistere e non esistere, cambiar luogo e mutare splendente colore<sup>14</sup>.

E questo cosmo, uno, per Parmenide è finito ed è simile ad una sfera:

Poiché inoltre esiste un limite estremo, è definito da ogni parte, simile alla massa di una sfera ben rotonda, in eguale tensione dal centro in ogni sua parte<sup>15</sup>.

Come si vede, Parmenide è pienamente inserito in questo filone di riflessione che potremmo chiamare 'presocratico', o 'naturalistico', o come si vuole, secondo il quale il cosmo, uno, è pensato come un tutto. Parmenide 'formalizza' anche linguisticamente questo concetto, definendolo con il nome di τὸ ἕόν, «ciò che è». E, logicamente e rigorosamente, gli nega le caratteristiche del nascere e del perire, perché il cosmo, per Parmenide, come per tutta la riflessione filosofica greca, ed in opposizione alle varie cosmogonie veicolate dalla poesia tradizionale, a partire dagli Orfici e da Esiodo, è eterno, non è nato né perirà. L'immagine di Parmenide come del filosofo di un 'essere' più o meno indeterminato ed ineffabile, sostenitore dell'immobilità di contro alla mutevolezza delle cose, anzi, addirittura negatore della molteplicità e del movimento delle cose, sostenitore di una netta contrapposizione tra la ragione, che ci dice il vero dicendoci dell'uno e della sua immutabilità, e l'esperienza, che ci dice il falso dicendoci della molteplicità e della mutevolezza, è in effetti una immagine costruita a partire da Platone ed Aristotele. Questi, per ragioni polemiche, o semplicemente di costruzione delle proprie dottrine, ragioni che qui sarebbe troppo lungo esaminare, hanno costruito quell'immagine di un Parmenide στασιότης, 'immobilizzatore' della natura<sup>16</sup>, che ha viaggiato per secoli, giungendo fino a noi: vuoi per il fascino e la potente prospettiva teorica in cui Platone ed Aristotele 'sistamarono' le dottrine precedenti, vuoi per certa tendenza della storiografia, dall'antichità alla modernità, a ripetere i loro schemi. È infatti solo a questo «ciò che è», in piena coerenza col pensiero precedente, che sono completamente inapplicabili i concetti ed i nomi di nascita e morte.

Viceversa, e proprio grazie alla chiara distinzione metodologica operata da Parmenide, le «cose che sono», i fenomeni particolari di questa realtà unica, cambiano, nascono e muoiono:

<sup>11</sup> DK28B8.3-10.

<sup>12</sup> DK28B8.22-30.

<sup>13</sup> DK28B8.21.

<sup>14</sup> DK28B8.36-41.

<sup>15</sup> DK28B8.42-44.

<sup>16</sup> Cfr. Aristot. p. f. fr. 9 Ross; Aristotele cita praticamente Plat. *Theaet.* 181a.

#### Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

Così dunque, secondo le esperienze degli uomini, queste cose nacquero, e ora sono, e poi cresceranno, ed avranno una fine: ad esse gli uomini posero un nome che distingue ciascuna da tutte le altre<sup>17</sup>.

La chiara distinzione metodologica parmenidea, dunque, si accompagna, deve accompagnarsi, anche ad una correttezza linguistica che non è dato eludere: i 'nomi', questi segni particolari che l'uomo usa per distinguere ciascuna cosa da tutte le altre, non possono essere usati indifferentemente per connotare il livello della realtà intesa come tutto o quello della realtà intesa come la molteplicità dei fenomeni che la compongono. Nascita e morte, allora, sono nomi incomprensibili se applicati a «ciò che è»; viceversa, nascita e morte diventano nomi non solo comprensibili, ma indispensabili per distinguere, e quindi conoscere, la terra, il sole, la luna, la galassia, gli uomini e le loro vicende<sup>18</sup>.

#### 4. La prospettiva parmenidea

La prospettiva parmenidea rimarrà alla base di tutto il primo pensiero filosofico e scientifico greco, da Empedocle ad Anassagora e a Democrito. L'eternità del cosmo di fronte alle nascite ed alle morti degli enti che lo compongono percorre tutta la storia del pensiero presocratico. Si veda, per esempio, Filolao, pitagorico della II metà del V secolo, per il quale il cosmo è uno, eterno ed incorruttibile, mentre la molteplicità delle cose nasce e muore: «Il cosmo è uno, e cominciò a formarsi dal mezzo, con distanze uguali dal mezzo all'alto e dal mezzo al basso»<sup>19</sup>.

Filolao dice che il cosmo è incorruttibile. Dice così nel libro *Sull'anima*: «Perciò anche rimane incorruttibile e infaticabile per l'eternità. Perché nessuna causa ci può essere più forte di esso, né nel suo interno né fuori di esso, che sia capace di distruggerlo. Ma da sempre fu questo cosmo, e per sempre durerà, uno [...] Il cosmo, uno e continuo e per natura animato in ogni sua parte e fin dall'eterno mosso circolarmente, ha in sé anche il principio del movimento e della trasformazione [...] Perciò anche si deve dire che il cosmo è attività eterna di dio e della genesi, la natura mutevole seguendo [il dio]. E l'uno rimane eternamente nella stessa condizione e resta com'è; il resto è molteplicità che nasce e muore»<sup>20</sup>.

E così anche in Melisso, che si vuole seguace della scuola di Parmenide; in lui infatti sono forti le influenze parmenidee, ma anche quelle della filosofia ionica. Aristotele ci testimonia autorevolmente questa sua dottrina del cosmo uno ed infinito:

il ragionamento di Melisso sull'infinità del tutto, che assume che il tutto sia ingenerato (infatti nulla può essere nato dal non essere) e che d'altra parte ciò che è nato è nato da un principio. Se dunque non è nato, il tutto non ha un principio, dunque è infinito<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> DK28B19.1-3: οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφθι τάδε καὶ νῦν ἔασι καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα τοῖς ὄνομα' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

<sup>18</sup> Si vedano i frammenti in DK28B10-B19.

<sup>19</sup> Filolao in DK44B17; la traduzione dei frammenti di Filolao e di Alcmeone è di A. Maddalena.

<sup>20</sup> Stobaeo, *ecl.*, I 20, 2 p. 172, 9 = DK44B21.

<sup>21</sup> Aristot. *soph. el.* 5. 167b13 = DK30A10. Le traduzioni di Melisso sono di P. Albertelli.

GIOVANNI CASERTANO

Ed in uno scritto di scuola aristotelica, o di tarda scuola megarica, che per lungo tempo fu attribuito ad Aristotele stesso, il *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, leggiamo anche quelle che probabilmente dovettero essere le giustificazioni melissiane:

Se è uno è del tutto omogeneo: se infatti non fosse omogeneo essendo molteplice non sarebbe più uno, ma molti. Se è eterno ed infinito e del tutto omogeneo, l'uno è immobile; infatti non può essere mosso se non procede verso qualcosa: ma è necessario che proceda o andando nel pieno o nel vuoto, dei quali l'uno non lo può accogliere, l'altro non è nulla<sup>22</sup>.

Ma abbiamo anche dei frammenti dell'opera di Melisso riportati da Simplicio, il grande commentatore delle opere di Aristotele, vissuto nel VI sec. d.C., uno degli ultimi Greci ad aver letto le opere dei Presocratici, per noi oggi perdute, delle quali anzi è prezioso testimone, in quanto ne cita ampi estratti.

Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla<sup>23</sup>.

Dal momento dunque che non è nato ed è e sempre era e sempre sarà, così anche non ha principio né fine, ma è infinito. Perché se fosse nato avrebbe un principio (a un certo punto infatti avrebbe cominciato a nascere) e un termine (a un certo punto infatti avrebbe terminato di nascere); ma dal momento che non ha né cominciato né terminato e sempre era e sempre sarà, non ha principio né termine. Non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutt'intero<sup>24</sup>.

La prospettiva parmenidea vige anche nella solare, allo stesso tempo lucida ed esaltata, visione di Empedocle, il medico-poeta-filosofo di Agrigento: 'immortali' ed 'ingenerate' sono le quattro 'radici' (ρίζώματα), i quattro elementi fondamentali di tutte le cose, acqua aria terra fuoco, e la forza bipolare, ἴσμις, che ora le mescola, e si chiama φιλία, Amicizia, ora le separa, e si chiama νεῖκος, Contesa.

Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose mortali, né fine alcuna di morte funesta, ma solo c'è mescolanza, e separazione [μίξις τε διάλλαξις] di cose mescolate; ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini<sup>25</sup>.

Per Empedocle, dunque, c'è un'eternità del cosmo, uno e sferico, come per Parmenide:

Ma dappertutto eguale <a se stesso> e assolutamente infinito è lo Sfero circolare, che gode della solitudine che tutto l'avvolge<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> [Aristot.] *de M.* X. G. c. 4-5 = DK30A5.

<sup>23</sup> Simplic. *phys.* 162, 24 = DK30B1.

<sup>24</sup> Simplic. *phys.* 29, 22; 109, 20 = DK30B2.

<sup>25</sup> Plutarch. *adv. Col.* 10 p. 1111 F sg. = DK31B8. La traduzione dei versi empedoclei è di G. Giannantoni, a volte modificata.

<sup>26</sup> DK31B28.



## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

Da ciò che infatti non è è impossibile che nasca ed è cosa irrealizzabile e non udita che l'ente (τὸ εἶν) si distrugga<sup>27</sup>.

E c'è un'eternità delle quattro radici che si contrappone ad una temporalità dei loro composti: eterni sono acqua aria terra fuoco, come eterna è la forza che li aggrega e li separa: per quelle radici, a rigore, non si può parlare di nascita e morte, ma appunto di mescolanza e separazione. Laddove nascita e morte sono, secondo la lezione parmenidea, i nomi che correttamente possiamo attribuire ai fenomeni particolari che risultano dalla loro composizione o scomposizione, che siano gli uomini, o le fiere, o le piante:

Essi, quando [le radici] mescolandosi in forma d'uomo sorgono all'etere o in forma di belve ferine, o di arbusti, o di uccelli, allora questo [gli uomini] dicono nascere, quando poi si disgiungono, questo disgraziata morte; le quali cose non è giusto chiamarle così, ma anche io parlo secondo il costume<sup>28</sup>.

Fanciulli: non certo solleciti sono i loro pensieri, essi che si aspettano che nasca ciò che prima non è o che qualcosa muoia e si distrugga del tutto<sup>29</sup>.

La lezione metodologica e linguistica parmenidea ritorna ancora nella lucida formulazione di Anassagora, nella quale si avverte ormai chiaramente quel distacco dalla concezione comune, dal linguaggio comunemente parlato dagli uomini, che già era stato di Parmenide e di Empedocle. Per Anassagora la realtà tutta è composta da 'semi', σπέρματα, eterni, regolati nel loro comporsi e scomporsi da una legge razionale ed eterna che è il νοῦς, l'intelletto: e dunque

I Greci non definiscono correttamente (οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν) il nascere e il morire, perché nessuna cosa nasce o muore, ma da cose esistenti ciascuna cosa si compone e si separa; e così dovrebbero correttamente chiamare il nascere "comporsi" (συνμίσησθαι) e il perire "scomporsi" (διακρίνεσθαι)<sup>30</sup>.

E così, anche in Democrito, il nascere e il suo contrario, il disgregarsi, sono caratteristiche non soltanto degli animali e delle piante, ma anche di mondi interi: il nascere è aggregazione di atomi e il dissolversi è disgregazione: nient'altro che ἀλλοίωσις, modificazione di stato di realtà eterne ed immutabili:

Democrito ritiene che la natura di ciò che è eterno consiste in piccole sostanze infinite di numero; e suppone che queste siano contenute in altro spazio, infinito per grandezza; e chiama lo spazio con i nomi di "vuoto" e di "niente" e di "infinito", mentre dà a ciascuna delle sostanze il nome di "ente" e di "solido" e di "essere"<sup>31</sup>.

Democrito dice che sostanze infinite di numero, indivisibili e senza differenze, e inoltre prive di qualità sensibili e inalterabili, si muovono nel vuoto in cui sono disseminate; e quando si avvicinano tra loro o si incontrano o si intrecciano, si formano delle aggregazioni di cui l'una si presenta come acqua, l'altra come

<sup>27</sup> DK31B12.

<sup>28</sup> Plutarch. *adv. Col.* 11 p. 1113 A-B = DK31B9. Ma si vedano anche i frammenti dal 10 al 16.

<sup>29</sup> Plutarch. *adv. Col.* 12 p. 1113 C = DK31B11. E Plutarco così commenta: «Questi sono i versi infatti di uno che grida forte a chi ha orecchie, che nega non la nascita, ma la nascita dal non essere, né la morte del tutto, ma quella che distrugge fino al non essere».

<sup>30</sup> *Simpl. phys.* 163, 18 = DK59B17. Le traduzioni di Anassagora sono di R. Laurenti.

<sup>31</sup> *Simpl. de cael.* p. 294, 33 = DK68A37. Ma cfr. anche A49, A57-59. Le traduzioni degli atomisti sono di V. Alfieri.



GIOVANNI CASERTANO

fuoco, l'altra come pianta, l'altra come uomo. E tutto costituiscono le "forme indivisibili" (τὰς ἀτόμους ἰδέας), com'egli le chiama, e non esiste null'altro che queste: perché non vi è generazione dal non essere<sup>32</sup>.

## 5. La spiegazione fisiologica: sonno e morte

All'interno di questa che potrebbe apparire solo una lucida e fredda 'sistemazione' teoretica, che spiega la vita e la morte dell'uomo solo in quanto è uno fra i tanti fenomeni particolari che riempiono lo scenario della natura, troviamo nelle dottrine dei presocratici, da un lato, interessanti spunti di spiegazione 'fisiologica' della morte, e, dall'altro, tutta la complessità potremmo dire 'emotiva' delle riflessioni che accompagnano quell'atto alla fine sempre coraggioso che è per l'uomo il suo pensare la morte.

Per quanto riguarda il primo di questi due aspetti, vorrei sottolineare che anche nelle riflessioni coscienti dei primi filosofi-scienziati greci, così come nelle prime culture della specie umana, la morte viene vista naturalmente come la 'sorella' del sonno, secondo la bella espressione di Gorgia da Leontini<sup>33</sup>. Questo vuol dire appunto che c'è uno stesso meccanismo fisiologico che spiega sonno e morte, e le differenze tra i due stati sono quantitative e non qualitative. Del resto, ancora nei nostri modi di dire, noi chiamiamo la morte 'il sonno eterno'.

Alcmeone, il filosofo-medico di Crotona, fu legato agli ambienti della prima scuola pitagorica, costituitasi in Magna Grecia dopo che Pitagora, andato via da Samo, vi fondò le prime comunità pitagoriche. Ebbe una concezione orgogliosa del sapere umano contrapposto a quello divino, perché, a differenza di questo, che è composto solo di certezze assolute, quello umano si costruisce faticosamente, con l'esperienza e le congetture con le quali l'uomo si sforza di 'comprendere' il mondo<sup>34</sup>. Alcmeone ci offre una prima spiegazione unitaria di sonno e morte.

Il sonno viene quando il sangue si raccoglie nelle vene; ci si sveglia quando il sangue si sparge; si muore quando si ritira del tutto<sup>35</sup>.

Questa spiegazione si riallaccia a tutta la visione medica e biologica del Crotoniate, secondo la quale la fisiologia dell'uomo è tutta riconducibile ad un rapporto tra quegli elementi contrari, come umido/secco, caldo/freddo, che concorrono a determinare le singole percezioni, come, più in generale, la salute e la malattia, che Alcmeone chiama, con linguaggio mutuato dalla politica, ἰσωνομία e μοναρχία<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Plutarch. *adv. Col.* 8 p. 1110 F = DK68A57.

<sup>33</sup> Aelian. *var. hist.* II 35 = DK82A15: «Gorgia da Leontini, giunto al termine della vita, e colto, per l'estrema vecchiezza, da una specie di languore, giaceva, scivolando a poco a poco nel sonno. Avvicinatosi a osservarlo uno dei familiari, e chiestogli che facesse, Gorgia rispose: "Ecco che già il sonno comincia a consegnarmi alla sua sorella"».

<sup>34</sup> Cfr. DL VIII 83 = DK24B1: «Delle cose visibili e delle invisibili soltanto gli dèi hanno conoscenza certa; gli uomini possono soltanto congetturare». Il verbo usato da Alcmeone è τεκμαίρεσθαι, che comprende appunto sia il senso del «fare esperienza», sia del «congetturare». Si veda anche il fr. 1a (= Theophr. *de sens.* 25): «l'uomo differisce dagli altri animali perché esso solo comprende (ξυνίησι); gli altri animali percepiscono (αἰσθάνεται), ma non comprendono».

<sup>35</sup> Aët. V 24, 1 = DK24A18.

<sup>36</sup> Aët. V 30, 1 = DK24B4: «La salute dura fintantoché i vari elementi, umido secco, freddo caldo, amaro dolce, sono in una situazione

## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

La spiegazione fisiologica arricchisce, ma non travalica i limiti di quella che abbiamo chiamata la fondamentale distinzione metodologica tra i due livelli della realtà. Ci sono processi individuali che sono costituiti appunto da nascite e morti, da definizioni spaziali e temporali all'interno di un tutto che non conosce altra caratterizzazione se non quella di 'essere'. Il frammento 2 di Alcmeone suggerisce appunto, all'interno di quest'orizzonte, il perché gli uomini muoiono: «Per questo muoiono gli uomini, ché non possono unire il principio con la fine»<sup>37</sup>. In termini moderni, il metabolismo umano, a differenza di quello cosmico, è un processo irreversibile, senza ritorni né recuperi. E tuttavia il metabolismo umano è legato a quello cosmico, e la morte non è altro che l'interruzione di questo rapporto.

Altre spiegazioni, in parte diverse, ma legate comunque alla stessa metodologia del mettere in relazione in certo modo i due fenomeni del sonno e della morte, le troviamo in Empedocle: «Il sonno deriva da un moderato raffreddamento del caldo che è nel sangue, la morte da un raffreddamento assoluto»<sup>38</sup>.

La morte deriva da una separazione dell'elemento igneo, di quello aereo, di quello umido e di quello terrestre, per la cui unione sussiste l'uomo; cosicché per ciò comune è la morte del corpo e dell'anima; il sonno invece deriva dalla separazione dell'elemento igneo<sup>39</sup>.

Anche Diogene di Apollonia, un filosofo cretese del V sec. a.C., che riprese temi dell'ambiente culturale ionico, in particolare di Anassimene, ma li combinò in una sintesi che risentiva anche dell'influenza di Anassagora e delle prime scuole mediche della Grecia, spiegava unitariamente i due fenomeni del sonno e della morte:

Se il sangue, diffondendosi dappertutto, riempie le vene e respinge l'aria in esse contenuta verso il petto e di sotto nel ventre, si produce il sonno e il tronco diventa più caldo; se poi tutta l'aria si ritira dalle vene, sopraggiunge la morte<sup>40</sup>.

Per Diogene l'aria è l'elemento principale che costituisce tutte le cose: tutte le cose, infatti, risultano dall'alterazione (έτεροιοϋσθαι) dell'aria, che è «l'identico che si muta in molte forme e si altera (τὸ αὐτὸ ἐὼν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ έτεροιοϋτο)». Essa è dunque anche l'elemento che dà vita a tutte le cose, uomo compreso. Anche l'anima e il pensiero dell'uomo sono alterazioni dell'aria, per cui la morte non è che l'allontanarsi definitivo dell'aria dall'uomo:

Gli uomini e le altre creature vivono respirando l'aria. Essa è per loro anima e pensiero, come si dimostrerà chiaramente in quest'opera, e se essa s'allontana, l'uomo muore e il pensiero l'abbandona<sup>41</sup>.

di assoluto equilibrio (ισονομία), le malattie vengono quando uno prevale sugli altri (μοναρχία) [...] La salute è l'armonica mescolanza (σύμμετρος κράσις) delle qualità». Per le spiegazioni delle varie percezioni si vedano le testimonianze da 5 a 10; per la biologia e l'embriologia, le testimonianze da 13 a 17 ed il frammento 3.

<sup>37</sup> [Aristot.] *probl.* 17, 3. 916a33 = DK24B2.

<sup>38</sup> Aët. V 24, 2 = DK31A85.

<sup>39</sup> Aët. V 25, 4 = DK31A85.

<sup>40</sup> Aët. V 24, 3 = DK64A29. Le traduzioni di Diogene sono di R. Laurenti.

<sup>41</sup> *Simplic. phys.* 151, 28 = DK64B4.

GIOVANNI CASERTANO

Quest'idea della stretta unità, e quindi dell'interdipendenza, tra il singolo ente e la natura tutta, è una nota costante dell'antico pensiero greco, e si riverbera anche nel nostro problema. C'è uno 'scambio' continuo tra l'essere umano, più in generale tra l'essere vivente, e l'ambiente nel quale è inserito: finché questo rapporto è proporzionale ed armonico, l'ente, l'uomo, vive; quando si altera, si interrompe, muore. Questo è chiaramente suggerito anche dalle dottrine atomistiche, per le quali lo scambio continuo è quello di atomi, tra l'uomo, l'animale in generale, e l'ambiente nel quale vive, e questo scambio avviene mediante la respirazione. Il metabolismo, la funzione della respirazione, è appunto la caratteristica della vita.

Perciò il segno caratteristico della vita è dato dalla respirazione. Infatti, siccome l'aria ambiente comprime il corpo e ne espelle parte di quegli atomi che danno all'essere vivente il movimento, tanto più facilmente in quanto essi non stanno neppure un momento fermi, viene un aiuto dal di fuori, poiché mediante la respirazione penetrano nel corpo altri atomi della stessa forma; e così questi impediscono che vengano espulsi gli altri atomi sferici che si trovano all'interno del vivente, facendo resistenza, insieme, a ciò che tende a comprimerli [*per espellerli*] e a ciò che tende a condensarli; e gli animali vivono finché possono compiere questa funzione<sup>42</sup>.

Nell'inspirazione e nell'espirazione, cioè, si immettono e si emettono atomi dall'esterno ed all'esterno del corpo vivente, per cui l'aria che circonda il corpo lo comprime e ne espelle parte di quegli atomi che danno all'essere vivente il movimento (espirazione), mentre altri atomi penetrano nel corpo e impediscono che vengano espulsi gli atomi sferici che si trovano all'interno del vivente (inspirazione); gli animali vivono appunto finché riescono a compiere questa funzione. Aristotele ci testimonia in vari luoghi questa dottrina atomistica:

Nell'aria, infatti, c'è gran numero di quegli atomi che egli [*Democrito*] chiama intelletto e anima: quindi, allorché si respira e l'aria penetra in noi, gli atomi di questo genere, entrando insieme con essa e opponendosi alla compressione, impediscono all'anima, che è contenuta negli esseri viventi, di dissolversi. E di conseguenza, dall'inspirazione ed espirazione dipendono la vita e la morte: infatti, quando prevalga l'azione dell'aria ambiente che comprime gli atomi dell'anima e l'aria che entra dal di fuori non è più in grado di respingerli dentro, allora, divenuta impossibile la respirazione, avviene negli animali la morte: perché la morte non è altro che la fuga di questi atomi [*leggeri e sferici*] dal corpo per la pressione esercitata dall'aria ambiente<sup>43</sup>.

Ed anche la dinamica sonno-morte è spiegata con questo rapporto interno-esterno del vivente con il suo ambiente: il sonno avviene quando escono atomi sottili in maggior quantità di quelli che vi entrano; la morte quando ne escono eccessivamente:

Il sonno si produce nel corpo quando ne escono particelle sottili in maggiore quantità del calore vitale che vi entra; e quando ne escono eccessivamente, ciò è causa di morte<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Aristot. *de anim.* A 2. 404a1 = DK 67A28.

<sup>43</sup> Aristot. *de respir.* 471b30 = DK68A106.

<sup>44</sup> Aët. V 25, 3 = DK67A34.

Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

## 6. La dimensione emotiva della morte

Ma questa considerazione ‘naturalistica’ della morte, che lega fortemente uomo e natura in una visione unitaria, si accompagna anche, nelle dottrine dei Presocratici, a riflessioni che sottolineano la specificità del morire umano. L'uomo è l'unico animale che ‘pensa’ non solo la morte, ma anche e principalmente la propria morte; e pensare la propria morte significa prima di tutto darsi un modello di vita. Abbiamo così una maniera ‘alta’ di intendere la morte, e quindi la vita, e quindi il modo, per l'uomo, di gestire la propria vita. Ma non per tutti gli uomini, bensì solo per quelli che praticano la filosofia: si determina qui, forse, una prima spaccatura tra coloro che riescono a pensare la ‘propria’ morte, pochi, e quindi riescono ad impostare la propria vita su certi parametri, e coloro, molti, che di fronte al pensiero della ‘propria’ morte non provano altro che angosce e paure.

È in questo orizzonte che nasce, potremmo dire, la ‘negazione della morte’, o per meglio dire, ‘una’ negazione della morte; che non è, ovviamente, la negazione della prospettiva del proprio dover morire, ma la sua insignificanza rispetto alla vita che si conduce. E che a sua volta può avere due connotazioni, una eroica, pubblica, ed una quotidiana, privata.

Come esempio della prima, citerei Zenone di Elea, l'allievo di Parmenide, uomo eminentissimo in filosofia e in politica<sup>45</sup>, che, sottoposto a torture per aver tentato di abbattere il tiranno Nearco e di far insorgere Lipari, ed interrogato sarcasticamente dal tiranno su quale fosse il pregio della filosofia, rispose «il disprezzo della morte»<sup>46</sup>. Interrogato ancora sui suoi complici, denunciò tutti gli amici del tiranno, ed infine, mozzatasi la lingua coi denti, la sputò in viso a Nearco<sup>47</sup>.

Come esempio della seconda, citerei Democrito, la cui etica della misura, dell'equilibrio, è una valorizzazione dell'εὐθυμία. Questa è l'aver il proprio θυμός in una buona condizione, in un buono stato: θυμός è tutto il complesso dell'essere emozionale, affettivo, dell'uomo; εὐθυμία è lo stato di pienezza e di soddisfazione che deriva dal dispiegarsi e dall'armonizzarsi di tutte le proprie tensioni, pulsioni, desideri e volontà. Perciò εὐθυμία è detta da Democrito anche εὐεστώ (da εὖ ἐστάναι), cioè ben/essere<sup>48</sup>. Ma questo stato è raggiungibile solo da chi riesce a conquistare la σοφίη ἄθραμβος, la «sapienza imperturbabile», che è il bene più prezioso<sup>49</sup>. All'εὐθυμία infatti si contrappone l'ἐπιθυμία, anzi l'ἐπιθυμία τοῦ πλέονος, il desiderio di avere sempre di più, che ci fa perdere anche quel che già possediamo<sup>50</sup>.

In Democrito è quanto mai evidente l'indissolubile connessione tra ben/essere, ben/agire e ben/pensare: solo chi non ha nessuna idea della natura mortale dell'uomo, e caso mai ha coscienza del suo

<sup>45</sup> Cfr. DL IX 26 = DK29A1.

<sup>46</sup> Tertull. *apol.* 50 = DK29A19.

<sup>47</sup> DL IX 27 = DK29A1. In realtà vi sono varie versioni della congiura antitirannica e della morte di Zenone: altri dicono che la congiura avvenne ad Elea, dopo la morte di Parmenide, che aveva dato le leggi alla città, sconvolte appunto dalla tirannide, e che Lipari costituì solo una base d'appoggio logistico. Catturato e torturato, Zenone fece avvicinare il tiranno col pretesto di volergli rivelare i nomi dei complici all'orecchio, e quando quegli si avvicinò, gli afferrò l'orecchio (o il naso) tra i denti e non mollò la presa finché le guardie non furono costrette a trafiggerlo. Altri dicono che fu gettato in un mortaio e stritolato: cfr. le testimonianze DK29A1-9.

<sup>48</sup> Cfr. DK68A1, A166, A167, B2c, B4, B140.

<sup>49</sup> Stob. III 7, 74 = DK68B216.

<sup>50</sup> Stob. III 10, 68 = DK68B224.



GIOVANNI CASERTANO

male agire nella vita, è agitato per tutta la durata della sua esistenza tra angosce e paure, e si foggia nella propria mente favole menzognere (ψεύδεα... μυθοπλαστέοντες) sul tempo dopo la morte<sup>51</sup>. Da un lato dunque la σοφία, che è anche σωφροσύνη, sapienza come «sanità della mente», dall'altro la stoltezza; da un lato colui che ama la sapienza, dall'altro gli stolti. Ma amare la sapienza non significa, nell'ottica eudaimonistica di Democrito, rinunciare ai piaceri della vita nella mortificazione del proprio corpo e della propria anima. Esattamente al contrario, «la σωφροσύνη (sanità di mente, saggezza) fa godere di più cose e rende maggiore il piacere nostro nell'averle»<sup>52</sup>; mentre gli stolti, la cui condotta di vita è governata dalla fortuna, da τύχη, e non dalla sapienza<sup>53</sup>, sono appunto coloro che non sanno godere della propria vita: «gli stolti (ἀνοήμονες), benché dicano di odiare la vita, desiderano di vivere perché hanno timore dell'oltretomba»<sup>54</sup>; «gli stolti vivono senza godere la vita»<sup>55</sup>; «gli stolti desiderano una vita lunga, senza saper godere di una vita lunga»<sup>56</sup>. E quindi «gli uomini, mentre fuggono la morte, la inseguono»<sup>57</sup>.

Tra Zenone e Democrito, collocherei Anassagora, per il quale la considerazione della morte come l'orizzonte della vita, cioè la lucida consapevolezza della fine di tutto ciò che riguarda il singolo individuo, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, i suoi sogni, non è la negazione della ragione della sua vita, quando si sappia darle una dimensione 'alta'. Anassagora distingue il sonno dalla morte, perché mentre nel sonno cessa l'attività (ἐνεργεια) del corpo ma non quella dell'anima, la morte, separazione del corpo dall'anima, è θάνατος sia per l'uno che per l'altra:

Anassagora dice che il sonno si produce in quanto cessa l'attività del corpo, e infatti è un'affezione del corpo, non dell'anima; e che la separazione del corpo dall'anima è morte anche dell'anima<sup>58</sup>.

Per Anassagora anzi il sonno è una maniera di 'imparare' la propria morte mentre si è ancora in vita: «Due cose insegnano (διδασκαλία) la morte, il tempo anteriore alla nascita e il sonno»<sup>59</sup>.

E con questa lucida consapevolezza l'uomo deve vivere, sempre, anche quando venga toccato nei suoi affetti. Posidonio, filosofo-scienziato mediostoico del I secolo a. C., intendeva la parola «preassuefarsi» (προενημεῖν) nel senso di usare le cose non ancora presenti come se fossero presenti, quasi un premodellare e un preformare in sé la cosa che può avvenire: produrre insomma in sé per mezzo dell'abitudine un atteggiamento nei suoi riguardi come se già fosse avvenuta. E perciò citava l'espressione di Anassagora, il quale, avendogli un tale annunziato che gli era morto il figlio, senza scomporsi osservò:

<sup>51</sup> Stob. IV 52, 40 = DK68B297.

<sup>52</sup> Stob. III 5, 27 = DK68B211. Cfr. anche Stob. III 5, 22 = 68B207: «Bisogna prendersi non ogni piacere, ma solo quello per ciò che è bello»; Stob. II 7, 3 = DK68A167: la felicità «deriva dal discernimento (διορισμός) e dalla sapiente scelta (διάκρισις) dei piaceri e consiste in ciò che vi è di più bello (κάλλιστον) e di più giovevole (συμφορώτατον) per gli uomini».

<sup>53</sup> Stob. III 4, 71 = DK68B197.

<sup>54</sup> Stob. III 4, 73 = DK68B199.

<sup>55</sup> Stob. III 4, 74 = DK68B200.

<sup>56</sup> Stob. III 4, 75 = DK68B201. A questi frammenti possono collegarsi altri due, che alludono alla prospettiva della vecchiaia, che per Democrito è peggiore della morte (cfr. Stob. IV 50, 76 = DK68B296: «La vecchiaia è una totale mutilazione: ha tutto eppure manca di tutto»): «Gli stolti desiderano di vivere, perché invece della vecchiaia temono la morte» (Stob. III 4, 79 = DK68B205); «Gli stolti, per timore della morte, desiderano diventar vecchi» (Stob. III 4, 80 = DK68B206).

<sup>57</sup> Stob. III 4, 77 = DK68B203.

<sup>58</sup> Aët. V 25, 2 = DK59A103.

<sup>59</sup> Stob. flor. IV 52b, 39 = DK59A34.



## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

«Sapevo di averlo generato mortale»<sup>60</sup>.

Ma se la morte come fine di tutto è l'orizzonte della vita dell'uomo, perché vivere? Aristotele ci riporta la risposta di Anassagora:

Dicono che un tale rimaneva incerto su tali questioni e chiedeva perché era preferibile il nascere al non nascere. Anassagora gli rispose: "Per contemplare il cielo e l'ordine che esiste nell'universo intero"<sup>61</sup>.

## 7. La dimensione drammatica della morte

Ma contemplare il cielo e l'ordine dell'universo, che vuol dire essere capaci di considerare anche la propria vita e la propria morte 'oggettivamente', essere capaci di tendere e di sollevarci, unici tra gli altri animali, sia pure solo per il tempo che ci è concesso, all'intelligenza delle cose, può portare non solo ad una visione serena e controllata come quella anassagorea, bensì anche ad una visione 'drammatica' del vivere/morire, ad una visione cioè che sposti l'accento sulla morte come legge della vita.

Comprendere gli scritti di Eraclito, come notava già Aristotele a poco più di cento anni dalla morte dell'Efesio, è impresa non da poco<sup>62</sup>. Una visione aristocratica della politica<sup>63</sup>, dell'etica<sup>64</sup> e della conoscenza<sup>65</sup> fa da sfondo alle sue riflessioni sulla morte. La morte è innanzi tutto ciò che comunemente chiamiamo così, lo sparire, il cessar d'essere. Esiste, è vero, per pochi, una 'morte bella': è quella gloriosa che l'eroe si conquista sul campo di battaglia, ottenendo così una sorte maggiore, o una ricompensa maggiore<sup>66</sup>, rispetto agli altri uomini; ma ciò che l'*aristos* ottiene, e che è negato alla maggioranza, è non un'altra vita dopo la morte, ma la gloria eterna, il κλέος ἀένανον:

Rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna (κλέος ἀένανον) rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come bestie<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Galen. *de plac. Hipp. et Plat.* IV 7 p. 392sg. = DK59A33.

<sup>61</sup> Aristot. *eth. Eud.* 1216a11 = DK59A30.

<sup>62</sup> Aristot. *rhet.* 1407b11 = DK22A4. Cfr. anche DL II 22 = DK22A4.

<sup>63</sup> Strab. XIV 25 p. 642, DL IX 2 = DK22B121: «Bene farebbero gli Efesi ad impiccarsi tutti, quanti sono nell'età adulta, e a consegnare la città ai fanciulli imberbi, essi che hanno esiliato Ermodoro, il più capace di tutti loro, con queste parole: tra noi nessuno sia eccellente per capacità, ma se vi è, vada altrove in mezzo ad altri». Le traduzioni da Eraclito sono di G. Giannantoni, a volte modificate. Cfr. anche il fr. 49: «Uno è per me diecimila, se è il migliore», ed il 33: «Legge è anche ubbidire alla volontà di uno solo».

<sup>64</sup> Clem. Alex. *strom.* V 60 = DK22B29: «Rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come bestie». Cfr. anche il fr. 125a: «Che la ricchezza possa non abbandonarvi mai, o Efesi, affinché possiate dar prova di quale infelice condizione è la vostra»; il fr. 4: «Se la felicità s'identifica con i piaceri del corpo, diremmo felici i buoi, quando trovano cicerchie da mangiare»; il fr. 110: «Che si avveri tutto quanto desiderano non è certo meglio per gli uomini».

<sup>65</sup> Procl. *in Alcib.* I p. 525, 21 = DK22B104: «Qual è infatti la loro mente e la loro intelligenza? danno retta agli aedi popolari e si valgono della folla come maestra, senza sapere che "i molti non valgono nulla e solo i pochi sono buoni"». Per la polemica contro gli ἀξύνετοι, gli uomini cioè che non intendono né conoscono il *logos* che è comune a tutte le cose, e che governa tutte le cose, si vedano i fr. 1, 17, 19, 34, 72, 107.

<sup>66</sup> C'è un gioco di parole tra μύθος e μοῖρα nel fr. 25.

<sup>67</sup> Clem. Alex. *strom.* V 60 = DK22B29.

GIOVANNI CASERTANO

Dèi ed uomini onorano coloro che sono morti in guerra<sup>68</sup>.

Ma la morte per Eraclito non è solo questo; essa è innanzi tutto, nell'ottica che abbiamo detto comune ai Presocratici, la misura dell'accadere delle cose, di tutte le cose: «Il fuoco vive la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra vive la morte dell'acqua»; «La morte del fuoco è nascita per l'aria e la morte dell'aria è nascita per l'acqua»<sup>69</sup>. «Per l'anima è morte diventare acqua, e per l'acqua è morte diventare terra; ma dalla terra nasce l'acqua e dall'acqua nasce l'anima»<sup>70</sup>.

Τροπαί, cambiamenti, trasformazioni; γένεσις e θάνατος, nascita e morte, come le misure dell'apparire e dello sparire dei singoli fenomeni. Quello che in Eraclito è nuovo è la sottolineatura della *contemporaneità* di nascita e morte, la loro completa relativizzazione. Che è la loro identità. Ma per coglierla dobbiamo abbandonare la semplicistica visione di un procedere temporalmente ordinato secondo un prima e un dopo; dobbiamo abbracciare la visione complessa, ambigua, 'filosofica' dell'essere, e 'vedere' quest'essere, ogni essere, nella sua costitutiva duplicità. E allora nascita e morte sono la stessa cosa: indicano la concretezza di ogni momento dell'essere; in esso, solo compiendo un'opera di astrazione, possiamo distinguere, separare e contrapporre i due momenti. «La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio»<sup>71</sup>. «Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morenti la loro vita»<sup>72</sup>.

Completa *relativizzazione* perché completa *generalizzazione* del concetto di morte: dunque caratterizzazione più autentica perché più complessa ed ambigua del concetto stesso di vita. Sì, tutto è in trasformazione perché muore e nasce in ogni istante, e la coesistenza di morte e vita è ancora la traduzione nei termini della nostra esperienza umana di un mondo che è eternamente stabile ma non è mai realmente lo stesso. Ma siamo di fronte ad una di quelle che Bruno Snell chiamava le 'metafore originarie' della mentalità e del linguaggio eraclitei: qui si allude a una zona più profonda dell'attività umana o animale, quella della vita universale che circola 'attraverso' tutte le cose. E perciò stesso non può che essere identità negata e riaffermata.

Eraclito vede l'ambiguo dove la scienza vede il semplice: γένεσις è l'inizio di una storia individuale, θάνατος segna la sua fine: c'è morte perché c'è nascita, così si misura e si definisce l'individuo. Tutti l'hanno detto e dimostrato con efficacia e rigore logico. La metafora eraclitea è la negazione di questo semplice assioma: la vita stessa è contrasto, è vita-morte. Quindi non tanto il contrasto tra l'apparire e lo sparire del singolo ente di fronte al permanere del tutto, bensì il contrasto come legge della vita, che vale e si manifesta *all'interno* di ogni singolo ente. Ed allora, la vita e la morte non sono che *un* aspetto duale, uno degli aspetti duali di quell'unico *logos* che parla agli uomini tutti, ma che solo pochi riescono ad ascoltare. Perché *logos* è contrasto, è *polemos*: padre di tutte le cose, tutte le governa, in tutte le cose si manifesta e

<sup>68</sup> Clem. Alex. *strom.* V 16 = DK22B24.

<sup>69</sup> Maxim. Tyr. XII p. 489, Plutarch. *de E* 18.392 C = DK22B76.

<sup>70</sup> Clem. Alex. *strom.* VI 16 = DK22B36.

<sup>71</sup> [Plutarch.] *cons. ad Apoll.* 10 p. 106 E = DK22B88.

<sup>72</sup> Hippol. *ref.* IX 10, p. 243 = DK22B62.

## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

tutte le caratterizza<sup>73</sup>. Contrasto e necessità costituiscono dunque la legge dell'accadere di tutte le cose:

Bisogna però sapere che la guerra è comune a tutte le cose, che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità (γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών)<sup>74</sup>.

E allora, nell'ottica eraclitea, non: «tutto ciò che nasce è destinato poi a morire», come si è detto da Senofane in poi, bensì: tutto ciò che nasce è morte, perché dire morte è dire vita, così come dire vita è dire morte.

Ma la metafora eraclitea va ancora più nel profondo, come il tuffatore delio<sup>75</sup>. E qui la morte, e il sonno, così come d'altra parte la veglia, diventano allora metafore di tipi diversi di vita. Il fr. 21 così recita: «Morte è quanto vediamo stando svegli, sonno è quanto vediamo dormendo»<sup>76</sup>. Si può vivere 'da svegli', ma solo nel senso di vivere ed agire in un certo stato fisiologico, quello della veglia, appunto, mentre in effetti si vive ed agisce come dei sonnambuli, che, pur compiendo certe azioni, continuano a dormire, perché non sono coscienti di ciò che sono e di ciò che fanno. Di questi uomini, la maggioranza degli uomini, testimonia il proverbio: «Assomigliano a sordi coloro che, anche dopo aver ascoltato, non comprendono; di loro il proverbio testimonia: presenti, essi sono assenti»<sup>77</sup>.

Da questo logos, con il quale soprattutto continuamente sono in rapporto e che governa tutte le cose, essi discordano e le cose in cui ogni giorno si imbattono essi le considerano estranee<sup>78</sup>.

Lo 'sveglio', invece, è colui che sa ascoltare, sa vedere, sa intendere il λόγος ξυνός, il *logos* comune che è la legge dell'accadere di tutte le cose. «Eraclito dice che "unico e comune è il mondo per coloro che son desti", mentre nel sonno ciascuno si rinchioda in un mondo suo proprio e particolare»<sup>79</sup>. «Il pensare è a tutti comune (ξυνός)». «È necessario che coloro che parlano adoperando la mente (ξὺν νῶ) si basino su ciò che è comune (ξυνός)<sup>80</sup> a tutti, come la città sulla legge, ed in modo ancora più saldo»<sup>81</sup>.

Insomma, l'uomo vive in un mondo che non si è dato da sé e che nessun dio gli ha regalato: lo trova già costituito ed organizzato nella serie degli accadimenti e dei fenomeni che si susseguono incessantemente secondo ritmi e misure che sono quelli che sono, e sono come erano e come saranno in eterno. Gettato in questo mondo, l'uomo può vivere la sua vita «dormendo», come fanno i più, «vivendo da morto», cioè consumando la serie dei suoi giorni senza un senso, un significato che dia un valore alla sua vicenda. Oppure, da 'sveglio', vive nel senso forte della parola, cioè organizzando e strutturando la sua vita in base a delle regole di comportamento etico e politico, regole a loro volta basate sulla lucida comprensione del

<sup>73</sup> Cfr. i fr. 30, 80, 53, 72.

<sup>74</sup> Orig. c. Cels. VI 42 = DK22B80.

<sup>75</sup> «Dicono che Euripide, dandogli il libro di Eraclito, chiedesse a Socrate: "Che te ne sembra?" e Socrate "Ciò che ho capito è eccellente, e penso che lo sia anche ciò che non ho capito; ma forse bisognerebbe essere un tuffatore delio": DL II 22 = DK22A4.

<sup>76</sup> Clem. Alex. *strom.* III 21 = DK22B21.

<sup>77</sup> Clem. Alex. *strom.* V 116 = DK22B34.

<sup>78</sup> Marc. Anton. IV 46 = DK22B72.

<sup>79</sup> Plutarch. *de superst.* 3 p. 166 C = DK22B89.

<sup>80</sup> Eraclito gioca su questa assonanza tra «comune» (ξυνός) e «con l'intelligenza» (ξὺν νῶ), perché solo chi usa la mente riesce a vedere questa legge comune delle cose.

<sup>81</sup> Stob. *flor.* I 179 = DK22B113-114.

GIOVANNI CASERTANO

*logos* che governa tutte le cose, e solo allora può essere non uno dei tanti, ma un *aristos*; e, se gioca bene la sua morte, conquista la sua gloria eterna: pur rimanendo mortale, θνητός, è come se fosse immortale, ἀθάνατος: riesce, morendo, a *vivere* la sua morte, proprio mentre sta *morendo* la sua vita<sup>82</sup>. E allora, solo da svegli vediamo θάνατος, la morte, la profonda e tragica realtà di noi e delle cose, mentre se dormiamo non vediamo altro che sonno: la confusione, l'indistinzione, l'apparenza, l'incoerenza. Compresa quell'incoerenza che ci fa scambiare la morte per la vita. Perché gli uomini si illudono di vivere mentre non fanno altro che morire, e si illudono di prolungare la loro vita con il generare dei figli, senza rendersi conto di prolungare invece la catena delle morti e di confermare così *la morte come la legge eterna della vita*:

Una volta nati, desiderano vivere, e avere così il loro destino di morte; e lasciano figli, in modo che altri destini di morte si compiano<sup>83</sup>.

«Morte è quanto vediamo da svegli» è allora la tragica e drammatica verità che possiamo vedere solo se «apriamo gli occhi» sull'ambiguità e la contraddittorietà di una realtà che il senso comune, da un lato, e la conoscenza scientifica, dall'altro, considerano semplice, lineare, non contraddittoria. Perché è proprio nel momento più alto del suo essere cosciente che l'uomo diventa cosciente del definitivo sparire della sua coscienza. La consapevolezza che il filosofo Eraclito ci indica è allora la consapevolezza che, per quanto le nuove scoperte si intreccino ai vecchi miti sempre vivi, per quanto scoperte e miti offrano i materiali alla poesia ed alla scienza, per quanto poesia e scienza rappresentino sempre in fondo lo sforzo più bello dell'uomo per dominare «con la mente e col pensiero» il mondo, questo mondo sfuggirà sempre in qualche sua parte alla 'presa' del pensiero, perché la sua legge eterna e universale potrà essere al massimo compresa, ma mai dominata, e questa legge è la legge della morte.

## 8. La dimensione serena della morte

Ma questa visione drammatica, che rappresenta comunque un filone costante della filosofia e della poesia greche<sup>84</sup>, costituisce solo uno degli aspetti della speculazione greca antica sulla morte. Con il poeta-filosofo-mago-scienziato di Agrigento ci troviamo di fronte ad una visione rasserenante della morte che, senza nulla concedere a miti consolatori, apre ad una considerazione della morte dell'uomo che la sdrammatizza, non solo inserendola in una vicenda cosmica che travalica i confini della ristretta vita del singolo, ma anche legandola ad una prospettiva di concreta attività della specie umana.

Anche per Empedocle, come abbiamo accennato, nascita e morte non sono che nomi non corretti che gli uomini usano per indicare i due processi dell'aggregazione e della disgregazione cui sono sottoposti tutti gli esseri particolari.

<sup>82</sup> Cfr. il fr. 62 sopra riportato.

<sup>83</sup> Clem. Alex. *strom.* III 14 = DK22B20.

<sup>84</sup> Mi piace ricordare qui, a puro titolo d'esempio, due bellissimi frammenti di Antifonte, il 53a: «Ci sono uomini che non vivono la vita presente, ma si preparano con grande cura a vivere un'altra vita e non quella presente; e intanto il tempo perduto fugge via da loro per sempre» (Stob. III 16, 20), ed il 50: «La vita somiglia ad un'effimera vigilia, la lunghezza della vita alla durata d'un sol giorno, in cui noi guardiamo alla luce per fare subito posto agli altri che ci seguono» (Stob. IV 34, 63).



## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

Fanciulli: non certo lungimiranti (δολιχόφρονες) sono i loro pensieri (μέριμναι), essi che si aspettano che nasca (γίγνεσθαι) ciò che prima non è o che qualcosa muoia (καταθνήσκειν) e si distrugga (ἐξόλλυσθαι) del tutto<sup>85</sup>.

I ῥιζώματα πάντων, le quattro radici fondamentali di tutte le cose<sup>86</sup>, conoscono un duplice processo, di aggregazione e di disgregazione, i cui nomi corretti sono μίξις e διάλλαξις, ma che gli uomini, per convenzione, per abitudine, chiamano nascere e morire, γίγνεσθαι ed ἐξόλλυσθαι<sup>87</sup>. Perciò essi, come dice con bella espressione Empedocle, hanno un 'pensiero corto' (δολιχόφρονες), che non vede al di là dell'immediato, cioè non sa riportare la vicenda particolare al quadro di una legge generale che vale non solo per l'uomo ma per tutte le cose. Ma questo eterno processo, lungi dal dar luogo ad un universo piatto ed incolore, determina quella varietà, policromia, ricchezza di risultati che l'accesa fantasia visiva di Empedocle ci disegna in un bellissimo frammento.

Ma come allorché i pittori dipingono le tavolette votive, uomini ben esperti nella loro arte grazie alla loro sapienza (μῆτις), i quali, dopo aver preso con le loro mani le tinte multicolori (πολύχροα φάρμακα), con armonia (ἀρμονίη) mescolandole le une in misura maggiore le altre in misura minore, da esse preparano forme (εἶδεα) simili a tutte le cose, componendo alberi, uomini, donne, fiere, uccelli e pesci che dimorano nell'acqua, e divinità che vivono a lungo e massime per il loro onore; così non lasciare che l'inganno (ἀπάτη) ti prenda la mente (φρένα) che diversamente sia l'origine degli esseri mortali, i quali in numero infinito sono diventati manifesti, ma chiaramente questo sappi ascoltando la parola che viene dalla divinità<sup>88</sup>.

Alberi, uomini, fiere, anche le divinità, tutti hanno quindi un'unica origine, sottostanno ad un'unica legge; e il saggio che parla ispirato dalla divinità stessa non può lasciarsi trarre in inganno dalla policromia multiforme del mondo fenomenico, perché in esso sempre chiaramente sa distinguerla e identificarla: egli è l'unico che «con i suoi pensieri veloci (φροντίσι... θοῆσι) si slancia per tutto il cosmo»<sup>89</sup>, e quando tende (ὀρέξαιτο) la sua intelligenza (πραπίδεσιν) facilmente scorge «ciascuna delle cose che sono, nessuna esclusa, come possono solo dieci o venti età di uomini»<sup>90</sup>.

Senza morte, eterni, sono i quattro elementi fondamentali: il fr. 17 ci mostra questo eterno ricongiungersi e dissolversi degli elementi ad opera di Amicizia e Contesa, che danno luogo all'eterna vicenda delle nascite (v. 3: γένεσις) e delle morti (v. 3: ἀπόλειψις)<sup>91</sup>. Il combinarsi di queste eternità dà luogo alla temporalità degli esseri viventi, di tutti gli esseri che abitano il mondo: questo combinarsi Empedocle lo chiama κρᾶσις, mescolanza: in essa l'immortale diviene mortale, l'eguale diverso. E come c'è una 'vita' delle cose mortali che passa attraverso la morte di altre cose mortali, così c'è una 'vita' del cosmo che si riforma dalla loro 'morte':

<sup>85</sup> Plut. *adv. Col.* 12 p.1113 C = DK31B11. Per lo stesso concetto, si vedano anche i fr. 9 e 12, già citati.

<sup>86</sup> Cfr. fr. 6.

<sup>87</sup> Lo stesso Empedocle, del resto, quando l'esigenza di farsi capire dagli uomini lo richiede, chiama il mescolarsi e il disgregarsi delle cose nascere e morire, parlando «secondo il costume» (νόμωι) degli uomini: fr. 9.5.

<sup>88</sup> *Simplic. phys.* 159, 27 = DK31B23.

<sup>89</sup> *Ammon. de interpr.* 249, 1 Busse = DK31B134.5.

<sup>90</sup> *Porph. v. Pyth.* 30 = DK31B129.4-6.

<sup>91</sup> *Simplic. phys.* 157, 25 = DK31B17: gli elementi sono tutti «eguali» (v. 27: ἴσα) perché della «stessa età» (v. 27: γένναν), ma hanno differente «prerogativa» (v. 28: τιμῆς) e «carattere» (v. 28: ἦθος), in un gioco che è sempre lo stesso, perché è «il tutto» (v. 32: τὸ πᾶν) al di là del quale non c'è nulla, perché nulla è «vuoto» (v. 33: ἔρημον) di essi che «divengono ora queste, ora quelle cose, sempre eternamente uguali (v. 35: ὁμοῖα)». Cfr. anche, sull'«immortalità» degli elementi, B 7, A28 (Aristotele; e Simplicio, che li chiama αἰδία ὄντα).



GIOVANNI CASERTANO

così come la 'morte' degli elementi nella loro forma propria è la 'nascita' dei composti nelle loro diverse forme. In questo, che è un ciclo ricorrente, i due concetti di nascita e morte conoscono la loro piena determinazione dialettica, al livello dei molteplici fenomeni che costituiscono il mondo, ed al livello del mondo stesso.

Come non è possibile pensare la 'nascita' degli uomini, degli animali, degli alberi, degli dèi, senza pensare contemporaneamente alla 'morte' degli elementi che entrano nella loro composizione, così non è possibile pensare alla nascita del cosmo 'uno' senza pensare contemporaneamente alla 'molteplicità' degli elementi che muoiono in esso; così non è possibile pensare alla nascita del molteplice senza pensare contemporaneamente alla morte dell'uno; e, infine, non è possibile pensare al continuo 'mutamento' senza pensare contemporaneamente a ciò che rimane 'immobile' durante il mutamento stesso. È quanto ci dice il fr. 26:

A vicenda predominano [gli elementi] nel ciclo ricorrente (περιπλομένοιο κύκλιο), periscono (φθίνει) l'uno nell'altro e si accrescono (αὔξεται) nella parte del loro destino. Questi soli, appunto, sono gli elementi, ma, precipitando l'uno nell'altro (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα);<sup>92</sup>, nascono gli uomini e le altre stirpi di fiere, una volta riuniti ad opera dell'Amicizia in un solo cosmo (εἰς ἓνα κόσμον), una volta separati ciascuno per sé ad opera dell'odio della Contesa, [...] E così, come l'uno ha appreso ormai a nascere (φύεσθαι) dal molteplice e il molteplice, di nuovo, dal dissolversi dell'uno (διαφύντος ἑνός), in tal modo essi divengono e il loro tempo non è saldo; e come non cessano di mutare (ἀλλάσσοντα) continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo (ἀκίνητοι κατὰ κύκλον)<sup>93</sup>.

Ma la dialettizzazione del concetto di morte in Empedocle non ha solo questa valenza cosmica: 'mortale' e 'immortale', nella colorata poesia empedoclea, stanno anche ad indicare condizioni della concreta ed agitata vita dell'uomo. «Ahimé, o infelice (δειλόν) stirpe dei mortali, o sventurata, da quali contese (ἐρίδων) e gemiti nasceste»<sup>94</sup>. «Contesa» è dunque non solo la forza cosmica che disgrega gli elementi, ma anche la causa delle discordie umane, di quelle che quotidianamente agitano e contrappongono gli uomini gli uni agli altri; che li spinge ad uccidersi tra di loro, a prestare falsi giuramenti, ad errare nel corso del tempo «mutando i penosi sentieri della vita»; che li allontana dagli dèi; che li getta in un vortice di odio che abbraccia mare e terra ed etere e che va al di là dello stesso ciclo della vita di un uomo<sup>95</sup>.

Così anche «Amicizia», «Amore», è non solo la forza cosmica che aggrega gli elementi, ma anche la forza che spinge, che deve spingere, gli uomini ad unirsi tra loro in un 'ordine' di pace. E se si dà ascolto ad Amicizia, allora nello spazio e nel tempo che agli uomini mortali è dato di vivere, è dato loro anche di essere immortali. C'è infatti una certa forma di immortalità concessa all'uomo, per lo meno all'uomo εἰδώς, all'uomo che riesce a conquistarsi un grande sapere e che sa tendere la sua intelligenza (ὀρέξαιτο πρᾶπίδεσσιν), riuscendo ad essere d'ausilio agli altri «in opere sagge d'ogni specie»<sup>96</sup>: e può essere «felice, colui che si è acquistato ricchezza di intelligenza divina (θειῶν πρᾶπίδων)<sup>97</sup>».

<sup>92</sup> Stessa espressione in B21.13.

<sup>93</sup> *Simplic. phys.* 33, 18 = DK31B26.

<sup>94</sup> *Clem. Alex. strom.* III 14 = B124.

<sup>95</sup> E lo stesso Empedocle confessa di essere uno di questi 'esuli', «per aver dato fiducia alla furente contesa (νείκει μαινομένωι πῖσυνος)»: B115. Cfr. anche B22.8-9: il dolore (λυγρὰ) che nasce dall'ordine imposto dalla Contesa.

<sup>96</sup> *Porphyr. v. Pyth.* 30 = B129; anche qui una vicinanza a Parmenide, a quell'εἰδώς φῶς che unico è degno di acquisire il sapere e di trasmetterlo agli uomini: DK28B1.

<sup>97</sup> *Clem. Alex. strom.* V 140 = B132.

## Le dimensioni della morte nelle dottrine dei presocratici

Un'immortalità che non è, naturalmente, né quella cristiana della sopravvivenza individuale, e neppure quella orfica di un'anima che va nell'Ade, come una lunga tradizione storiografica, ancor oggi dura a morire, pretende. Perché l'anima dell'uomo, per Empedocle, non è che l'espressione di quella specifica mescolanza che costituisce quel singolo uomo, è quella proporzione e connessione determinata (λόγω τινὶ καὶ συνθέσει) che esprime quel singolo individuo: è il suo λόγος τῆς μίξεως, la proporzione della sua specifica mescolanza, come testimonia chiaramente Aristotele, definendo nel contempo questa dottrina «assurda» (ἄτοπον)<sup>98</sup>.

Una immortalità tuttavia che è importante far balenare alla mente, al cuore ed all'immaginazione dei mortali, come il risultato di un faticoso percorso di conoscenza, che è al tempo stesso l'unico rimedio ai mali (φάρμακα κακῶν)<sup>99</sup> dell'uomo, ciò che gli permette, quasi come ad un dio immortale<sup>100</sup>, di escogitare ingegnosi stratagemmi ad agevolare il faticoso lavoro dei campi<sup>101</sup>, di alleviare le molte sofferenze che gli affliggono la vita<sup>102</sup>. La conoscenza, dunque, è il fine più alto che un uomo possa proporsi, fine che non può essere il desiderio di quelle «cose solite fra gli uomini», che subito lo abbandonano «con il volgere del tempo», che arrecano infiniti dolori (μυρία δειλά), che offuscano il pensiero (ἀμβλύνουσι μερίμνας).

Lo stare «saldamente appoggiato» (ἐρείσας) ad una forte intelligenza/sensibilità (ἀδινῆσις ὑπὸ πρᾶπίδεσσις), il contemplare le cose con «esercizio e sollecitudine puri, autentici», «per tutta la vita»<sup>103</sup>: sono appunto ciò che consente all'uomo saggio, ad Empedocle stesso, di elevarsi sugli altri mortali, «uomini dalle molte sofferenze»<sup>104</sup>. Sono, insomma, ciò che consente di aiutare gli uomini «da lungo tempo trafitti da aspri dolori»<sup>105</sup>, quegli uomini che, «turbati da gravi colpe», non sanno «alleggerire l'animo (θυμόν) dalle tristi angosce»<sup>106</sup>.

La conoscenza è ciò che consente ad Empedocle di γοητεύειν<sup>107</sup>, di «incantare» con la parola, il principale strumento di liberazione: βᾶξις εὐηκῆς è la parola che Empedocle sa pronunciare per guarire i dolori degli uomini<sup>108</sup>: βᾶξις, voce, parola, discorso, ma al contempo responso, oracolo; εὐηκῆς, che ascolta ed esaudisce volentieri, ma al contempo unico strumento, rimedio (ἄκος), per portar soccorso, guarire (ἀκέομαι).

La conoscenza è dunque ciò che rende immortale l'uomo che muore; ma essa da sola non basta: occorre anche amore. E Amore, allora, è non solo la forza cosmica che spinge gli elementi eterni ad unirsi, dando luogo al nascere di tutte le cose; Amore è anche la forza particolare del desiderio che spinge l'uomo e la donna ad unirsi, dando luogo al nascere di altri uomini; Amore è la forza che accomuna gli uomini tra di loro, dando luogo al nascere di pensieri e di opere di pace.

Empedocle dovette pensare probabilmente ad una κοινωμία tra gli uomini, tra tutti gli esseri

<sup>98</sup> Aristot. *de an.* 410a1 = 31B96; 408a13 = 31A78.

<sup>99</sup> DL VIII 59 = B111.1.

<sup>100</sup> DL VIII 62, Clem. *Alex. Strom.* VI 30 = DK31B112.4.

<sup>101</sup> B111.3-8.

<sup>102</sup> Sext. *Emp. adv. math.* I 302 = DK31B113.

<sup>103</sup> Hippol. *ref.* VII 29 p. 214 = DK31B110.

<sup>104</sup> B113.2.

<sup>105</sup> B112.12.

<sup>106</sup> Clem. *Alex. protr.* 2, 27 = DK31B145.

<sup>107</sup> DL VIII 59 = DK31A1.

<sup>108</sup> B112.10-12.

animati: ad una κοινωνία, una comunanza ancora lontana dalla concreta vita degli uomini, ma alla quale essa dovrebbe tendere. I frammenti 136 e 137 sono l'eco di questa sua polemica contro gli uomini che commettono ingiustizie ed empietà, che si 'divorano' reciprocamente, contro i padri che strappano la vita ai figli, contro i figli che uccidono i padri: contro questa assurda «cecità» (ἀκηδείησι)<sup>109</sup> della mente. E sogna di un mondo in cui predomina Amore, trasferendolo, come fa la maggior parte delle utopie greche, nel passato. Un mondo in cui non c'era né Ares, né Tumulto, né Zeus sovrano, né Crono, né Poseidone: ma sola regnava Afrodite, la Cipride regina, e vi erano uomini che vivevano in pace offrendole, invece di nobili tori, uccisi e mangiati sugli altari degli dèi, dipinti, e profumi dall'odore sottile, e biondo miele<sup>110</sup>; un mondo di concordia e di comunanza «illuminato» (δεδήει = δαίω) da φιλοφροσύνη<sup>111</sup>, cioè da sentimenti e pensieri di benevolenza e di amicizia.

---

<sup>109</sup> Sext. Emp. *adv. math.* IX 127 = DK31B136.

<sup>110</sup> Porphy. *de abst.* II 21 = DK31B128.

<sup>111</sup> Schol. Nicandr. *Ther.* 452 p. 36, 22 = DK31B130.

Claudia Lo Casto

## Zωή e βίος nella metafisica di Plotino

*Abstract.* La vita è un concetto che nel pensiero di Plotino attraversa tutta la compagine ontologica e appartiene, secondo gradazioni differenti, a ciascun essere. In questo senso essa è un πολλαχῶς λεγόμενον, ossia un termine che si dice in molti sensi. Nelle *Enneadi*, Plotino utilizza entrambi i termini greci per esprimere la nozione di vita: ζωή e βίος, rispettando nella maggior parte dei casi la tradizionale distinzione semantica. Tuttavia, ci sono dei casi in cui il filosofo si serve dei due termini in modo interscambiabile, chiarendo il contesto filosofico di riferimento.

*Abstract.* Life is a concept crossing the whole ontological structure of Plotinus' thought and, according to different gradations, it belongs to each being. In this sense, it is a πολλαχῶς λεγόμενον, a term that is said in many senses. In the *Enneads*, Plotinus uses both Greek terms to express the notion of life: ζωή and βίος, respecting in the most cases the traditional semantic distinction. However, there are situations in which the philosopher uses the two terms interchangeably, pointing out the philosophical context of reference.

*Parole chiave:* ζωή/ βίος/ Essere/ Plotino/ Metafisica

*Keywords:* Ζωή/ Βίος/ Being/ Plotinus/ Metaphysics

### 1. La polisemanticità della nozione di vita

Sebbene nessuno dei trattati delle *Enneadi*, se si eccettuano alcuni capitoli di III 8 [30]<sup>1</sup> e il terzo capitolo di I 4 [46], sia dedicato esclusivamente alla nozione di vita, questo concetto riveste un ruolo centrale nel pensiero metafisico di Plotino. Ciò è dimostrato non soltanto dalle numerose volte in cui tale nozione compare all'interno delle *Enneadi*, ma anche dal fatto che sembra essere l'unico termine che consente a Plotino di definire l'ipostasi dell'Intelletto, quella dell'Anima e, in un certo senso, anche il Principio Primo, facendone emergere il carattere originario.

La vita non è un'ipostasi metafisica, come l'Uno, l'Intelletto e l'Anima, bensì un concetto che attraversa tutta la compagine ontologica e che appartiene, secondo gradazioni differenti, a ciascun essere. Essa può riferirsi secondo differenze di intensità e di grado sia al Primo Principio, sia all'Intelletto, sia all'Anima; inoltre appartiene al mondo fenomenico, coinvolgendo sia gli esseri organici che gli esseri inorganici<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. *Enn.* III 8 [30] 9, 33-38.

<sup>2</sup> Per un maggiore approfondimento della nozione di vita in relazione alle tre ipostasi rimando a CLAUDIA LO CASTO, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press, 2017.



CLAUDIA LO CASTO

Plotino afferma infatti che 'vita' è un *πολλαχῶς λεγόμενον*, ossia un termine che si dice in molti sensi; questa affermazione andrebbe dunque ricondotta alle diverse valenze che essa assume in relazione all'essere cui di volta in volta si riferisce. Per spiegare come la vita non possa avere un significato univoco, Plotino attinge al concetto aristotelico di *πολλαχῶς λέγεσθαι*<sup>3</sup>, mostrando come essa non sia un termine sinonimico<sup>4</sup>, bensì un concetto omonimo che definisce l'essenza di ciascuna specie in modo differente.

La vita, infatti, si dice in molti modi e ha delle differenze, se essa sia di primo o di secondo livello e così di seguito. Così vita è un termine omonimo, con un'accezione diversa per la pianta e per l'animale privo di ragione; e poiché ciò che fa la differenza è la maggiore o minore chiarezza della vita, allora è evidente che anche il vivere bene proceda di pari passo. E se ogni realtà è immagine di un'altra, non c'è dubbio che anche un vivere bene sia immagine di un altro vivere bene<sup>5</sup>.

In queste righe Plotino esprime il carattere pervasivo della nozione di vita e, soprattutto, la sua funzione nella costruzione di una vera e propria gerarchia ontologica: esistono specie differenti di vita (*εἶδος ζωῆς*)<sup>6</sup> che non sono il risultato di una divisione logica<sup>7</sup>, bensì di una divisione ontologica che dà luogo ad una gerarchia di esseri disposti in sequenza ordinata, la cui relazione avviene secondo lo schema *πρότερον / ὕστερον*<sup>8</sup>. Questa relazione di anteriorità e di posteriorità sembra richiamare quella di origine platonica tra il modello e la sua immagine: poiché il grado di presenza della vita in una determinata realtà è direttamente proporzionale al grado di essere che le appartiene, l'essere in massimo grado, il *Nous*, dovrà possedere la vita nella forma più alta; le realtà derivate potranno, invece, dirsi 'vita' in un senso inferiore.

La diversa presenza della vita esprime, quindi, la relazione di partecipazione dell'immagine al suo modello, nella misura in cui se il modello possiede la vita nella sua massima perfezione, la realtà che da esso discende e di cui è immagine, avrà anche essa la vita tra i caratteri che la costituiscono. Sembra delinearsi la strategia esegetica di Plotino, il quale, pur attingendo ad Aristotele e alla sua concezione di gerarchia ontologica e di serie ordinata, inserisce elementi che non sono presenti nell'ontologia aristotelica<sup>9</sup> e che sono invece di matrice platonica. Nella distinzione aristotelica, infatti, i diversi tipi di vita sono legati alle diverse funzioni dell'anima e tra di essi non vi è distinzione né di grado, né di intensità<sup>10</sup>. Nel pensiero

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio *Metaph.* Z 1, 1028a 10-29.

<sup>4</sup> Per la distinzione tra sinonimi e omonimi, cfr. Aristot. *Cat.* 1a 1-8. Riguardo al concetto di omonimia riferito alla nozione di vita nel pensiero plotiniano, cfr. EUREE SONG, *Aufstieg und Abstieg der Seele*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 67-69.

<sup>5</sup> *Enn.* I 4 [46], 3, 18-24. Le traduzioni dei passi citati ove non specificato sono mie. Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δευτέρη καὶ ἐφεξῆς καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδροτήτι τὴν διαφορὰν ἐχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἰδῶλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἰδῶλον αὐτοῦ τοῦ εὖ. Si veda, anche, la traduzione e il commento di *Enn.* I 4 a cura di Mauro Bonazzi, *Plotino. Sulla Felicità (Enneadi I 4)*, Torino, Einaudi, 2016.

<sup>6</sup> Cfr. *Enn.* I 4 [46], 3, 16.

<sup>7</sup> *Enn.* I 4 [46], 3, 16-17.

<sup>8</sup> La regola del *πρότερον* e dello *ὕστερον* che governa la scansione ontologica dei livelli ipostatici della realtà è espressa in I 4 [46] 3, 17-19.

<sup>9</sup> Sull'interpretazione plotiniana di alcuni concetti aristotelici, cfr. RICCARDO CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

<sup>10</sup> Cfr. Aristot. *De an.* B2, 413a 20-b 13, trad. it a cura di G. Movia, 121-2: «[...] Diciamo che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive. E poiché vivere si dice in molti sensi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'Intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita [...]. Per ora ci si limiti ad affermare quanto segue: l'Anima è il principio delle facoltà menzionate ed è



*Zωή e βίος nella metafisica di Plotino*

plotiniano, invece, emerge con forza l'esigenza di porre una concezione gradualistica dell'essere e soprattutto di motivare la ragione della superiorità ontologica di una specie rispetto ad un'altra.

Per rendere manifesta la presenza più o meno intensa della vita nei singoli esseri, Plotino ricorre all'analogia della luce e al binomio chiarezza-oscurità: al massimo livello di chiarezza e di luminosità corrisponderebbe un essere pienamente tale e, di conseguenza, massimamente vitale; al contrario, l'oscurità si riferirebbe alla materia, e dunque, all' assoluta privazione di essere.

Servendosi dell'immagine della luce, Plotino esprime quindi il diverso grado di essere e di vitalità che ciascuna realtà possiede: il *Nous*, l'essere in massimo grado, è la realtà che gode della massima luce; l'Intelletto infatti è trasparente a tal punto che tutti gli esseri in esso compresi non soltanto si manifestano gli uni agli altri, ma si vedono riflessi gli uni negli altri<sup>11</sup>.

Il *Nous* è tutte le cose e ogni intelligibile è, nello stesso tempo, sé stesso e in potenza tutti gli altri esseri. L'Intelletto li contiene in sé tutti, in modo perfettamente unitario, in quanto è un'unità che non disperde la molteplicità, piuttosto la armonizza dentro di sé.

La ζωή dell'Intelletto è, infatti, una vita stabile che contiene e unifica in sé stessa l'alterità degli enti intelligibili in un movimento costante che permane identico e immutabile. Essa attraversa l'alterità di tutti gli esseri che genera, in un «peregrinare in tutte le direzioni [πλανηθέντος πᾶσαν πλάνην]» che è sempre lo stesso, poiché si ripete per ciascun essere. Il *Nous* è al contempo identico e diverso: diverso, in quanto il suo movimento incontra esseri sempre differenti; identico, poiché in questo movimento costante la sua natura, nell'incontro con l'essere nella sua molteplicità, non muta in alcun modo. L'essere è il movimento, in quanto l'essenza del *Nous* non è altro che l'atto del pensare; il pensiero è uno, ma è caratterizzato dalla relazione di due distinti poli: il pensato (l'essere) e il pensante (l'Intelletto) che si identificano nell'ambito della seconda ipostasi. È proprio il fatto di avere una natura uni-molteplice, completa e perfetta, a determinare l'originaria e intrinseca dinamicità della realtà intelligibile, rendendola un essere pienamente vitale.

La seconda ipostasi è la prima forma di vita, la vita dell'essere, ed è l'archetipo originario di tutte le altre forme di vita. La natura intelligibile, in questo senso, funge da paradigma per tutte le altre forme di vita, le quali esistono solo in quanto immagini imperfette di quella natura che, invece, è l'unica ad identificarsi con la vita secondo perfezione e verità.

L'essere in senso autentico è il luogo di questa perfetta identità del pensiero con la vita, la quale, invece, si indebolisce fino a scomparire, man mano che si scende in fondo alla scala gerarchica. L'Intelligenza è vita; il movimento e l'azione devono essere presenti nel *Nous*, perché l'Intelletto immobile non pensa:

Εἰ δ' ἔστηκεν, οὐ νοεῖ· ὥστε καί, εἰ ἔστη, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. Ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν, καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν, καὶ μετ' ἄλλο ἀεὶ ἄλλο [...].

definita da esse, ovvero dalla facoltà nutritiva, sensitiva, razionale e dal movimento».

<sup>11</sup> Cfr. *Enn.* V 8 [3], 4.

CLAUDIA LO CASTO

E se non pensa non esiste così anche, se non esiste, non pensa. Se [accade] ciò, [il pensiero] non è. E invece il pensiero esiste. C'è dunque un movimento intero che riempie l'Essere tutto, e tutto l'Essere, a sua volta, è il Pensiero tutto, avendo compreso la vita nella sua totalità, un essere dopo l'altro [...]¹².

Si profila, così, una concezione gradualistica della realtà, sulla base della maggiore o minore intensità di vita che appartiene a ciascun essere. L'essere ammette, quindi, la presenza in sé stesso di una gerarchia di gradi e quindi di una diversa concentrazione della forza vitale al suo interno. Per Plotino, in questo caso, la vita sembra identificarsi con la potenzialità causale di un essere, ossia, con la capacità che un essere ha di generare una realtà fuori di sé. Questa potenzialità causale attraversa ogni grado dell'essere, a partire da quello intelligibile, che possiede la vita in modo costitutivo, fino a giungere al grado più basso, occupato dalla materia informe, che, invece, è priva di qualsiasi forza causale¹³. Qui si inserisce uno dei nuclei tematici più significativi della filosofia plotiniana, ossia l'assunto secondo il quale quando un essere è in una condizione di perfezione non può non generare. In questo senso la generazione sarebbe una conseguenza della perfezione di ogni essere e quindi una condizione necessaria:

Ὅτι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦι, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν.

E noi vediamo che fra gli altri enti quello che perviene ad una condizione di perfezione e non sopportando più di essere chiuso in sé, dà alla luce un altro essere¹⁴.

Anche in questo caso, e cioè nell'elaborazione di una 'metafisica della luce'¹⁵, emerge la strategia esegetica di Plotino che si serve del testo platonico per elaborare la propria concezione metafisica; l'analogia della luce affonda, infatti, le sue radici in alcuni passi della *Repubblica*¹⁶, grazie ai quali Plotino sviluppa la sua concezione della perfetta corrispondenza dei gradi di realtà ai gradi di vita, con un'intuizione originale rispetto alla fonte alla quale attinge. La luce esprime non soltanto il grado di intensità della vitalità che ciascun essere possiede, ma anche il grado di conoscibilità di ogni realtà. Attraverso la metafora della luce e la nozione di vita, il filosofo neoplatonico sembra costruire una struttura metafisico-gerarchica governata da un vero e proprio dinamismo ontologico che attraversa tutte le realtà dall'alto verso il basso. La gerarchia ontologica andrebbe dunque letta in senso discendente, in quanto al vertice si colloca l'essere per eccellenza, il *Nous*, che funge da paradigma per tutti gli altri esseri, che esistono proprio in quanto 'immagini imperfette' (ἰνδάλαμματα)¹⁷ della natura intelligibile.

Plotino mediante il concetto di omonimia sottolinea la natura derivata degli enti sensibili che ricevono

¹² *Enn.* VI 7 [38], 13, 39-43.

¹³ Sulla generazione della materia, cfr. *Enn.* III 4 [15], 1, 5-17, passo in cui viene affrontata la generazione della materia da parte dell'Anima. Cfr. anche DENIS O'BRIEN, *Plotinus on Evil. A study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of human Evil*, «Downside Review», LXXXVII (1969), pp. 68-110.

¹⁴ Cfr. V 4 [7] 2, 27-30.

¹⁵ Sulla metafisica della luce, cfr. WERNER BEIERWALTES, *Die Metaphysik des Lichtes im der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XV (1961), pp. 334-362.

¹⁶ Cfr. *Resp.* VI 508 a ss.; 509 d; 511 E; VII 532 a ss.

¹⁷ I 4 [46], 3, 36.

*Zωή e βίος nella metafisica di Plotino*

l'essere, in virtù della partecipazione al modello intelligibile. Omonime si dicono pertanto soltanto le realtà inferiori che acquisiscono i caratteri da esso in modo assolutamente derivato.

Viene ripresa la concezione platonica dell'analogia del mondo sensibile con quello intelligibile, sottolineando la dimensione derivata della sfera sensibile e il tipo di relazione asimmetrica. Ogni livello inferiore sarà sempre in contatto con quello superiore e non soltanto in riferimento al momento di processione iniziale, e cioè alla fase di costituzione delle realtà, ma anche al movimento di ritorno (ἐπιστρέφειν)<sup>18</sup> che attraversa tutti i livelli inferiori, che conservano dentro sé stessi una tensione originaria verso il principio dal quale sono discesi.

Plotino colloca la vita perfetta al livello della seconda ipostasi, tanto da affermare l'originaria identità del pensiero con la vita, formulando l'assunto secondo il quale «ogni vita è un pensiero». Come esistono diverse forme di pensiero, alcune più chiare delle altre, così esisterebbero diverse specie di vita<sup>19</sup>. Alla chiarezza del primo pensiero corrisponde quindi una vita nella sua intensità maggiore. Per questo motivo, la τελεία ζωή è tale solo in virtù del pensiero che ne definisce l'essenza.

Plotino sviluppa la sua concezione della seconda ipostasi come identità dinamica e vitale di essere e pensiero a partire dalla interpretazione dei testi platonici e, in particolare, del celebre passo 248e-249a del *Sofista*<sup>20</sup>, in cui lo Straniero d'Elea attribuisce al παντελῶς ὄν, da Plotino inteso in senso intensivo, ossia come identico al mondo eidetico, movimento (κίνησις), vita (ζωή), anima (ψυχή) e pensiero (φρόνησις).

Il mondo intelligibile sarebbe così dotato di un dinamismo interno, di quel movimento immanente all'essere che si esprime nella forma della comunicazione tra le idee (κοινωνία τῶν γενῶν). In questo senso la dimensione intelligibile, intesa come la totalità armonico-relazionale delle idee, diviene il luogo in cui si manifesta la ζωή.

<sup>18</sup> I trattati in cui Plotino si sofferma sulla descrizione dell'esperienza di unificazione che l'Anima compie attraverso un viaggio di risalita, una vera e propria conversione alla sua autentica origine, sono VI 9 [9] e VI 7 [38].

<sup>19</sup> Cfr. *Enn.* III 8 [30], 8.

<sup>20</sup> Su questo importante passo cfr. LLOYD P. GERSON, *The 'Holy Solemnity' of Forms and the Platonic Interpretation of Sophist*, «Ancient Philosophy», XXVI (2006), pp. 291-304. Lo studioso propone una lettura intensiva del passo; per una diversa lettura, cfr. FILIP KARFIK, Pantelos on and megista gene (Plato, Soph. 242C-259B), in Ales Havlicek, Filip Karfik (ed.), *Plato's Sophist. Proceedings of the VII Symposium Platonicum Pragense*, Praha, OIKOYMENH, 2011, pp. 120-145; Francesco Fronterotta in PLATONE, *Sofista* (a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2007, pp. 379-381, n. 197) propone una traduzione estensiva dell'espressione παντελῶς ὄν, rendendolo con «totalità dell'essere» e intende con esso, non soltanto il mondo delle idee, ma l'insieme di tutto ciò che è, che comprende le realtà esistenti. Per una interpretazione intensiva del passo, cfr. FRANCO FERRARI, *L'anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A*, in L. Palumbo (a cura di), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione, Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, Loffredo, 2011, pp. 601-613. Sulla questione si vedano il recente studio di PIERRE-MARIE MOREL, *L'argomento della venerabilità dell'essere e la sua fortuna (Aristotele e Plotino, eredi di Platone, Sofista, 248E-249A)*, «Antiquorum Philosophia», XII (2018), pp. 11-26, che propone una interpretazione intensiva del passo, affermando che Platone attribuisce vita, anima e movimento all'essere intelligibile (p. 16), e quello di FRANCESCO FRONTEROTTA, *'Movimento, vita, anima e intelligenza': la σεμνότης del παντελῶς ὄν nel Sofista platonico: nota a margine di P.-M. Morel, l'argomento della 'venerabilità dell'essere' e la sua fortuna*, «Antiquorum Philosophia», XII (2018), pp. 27-36, il quale propone una lettura alternativa a quella di Morel, sostenendo che l'espressione παντελῶς ὄν vada interpretata in senso intensivo, ma con una sfumatura estensiva che implichi la considerazione che il παντελῶς ὄν abbia una struttura plurale e organica al suo interno, pp. 29-30. Secondo Fronterotta, inoltre, i termini 'anima', 'vita' e 'intelletto' all'interno dell'essere intelligibile sarebbero da intendere come una forma di specificazione del tipo di movimento che è incluso nell'essere, e non nel senso di una presenza dell'anima e dell'intelletto nel παντελῶς ὄν.



CLAUDIA LO CASTO

## 2. Ζωή e βίος

Plotino utilizza due termini greci per esprimere la nozione di vita: ζωή e βίος. Questi vocaboli nell'uso greco presentano delle differenze semantiche, in quanto con il primo si fa riferimento in generale all'atto di vivere che è comune a tutti gli esseri viventi, mentre il secondo indica il modo di vivere del singolo individuo, o di un gruppo.

Pierre Hadot<sup>21</sup> individua una vera e propria contrapposizione nell'uso dei due vocaboli: mentre βίος si riferisce alla vita degli esseri razionali e può essere utilizzato per descrivere la durata della vita e dunque per riferirsi all'esistenza di un individuo, ζωή allude alla descrizione degli aspetti funzionali dell'organismo e della vita degli esseri irrazionali (animali e piante) e, inoltre, viene usato per lo più quando ci si riferisce alla vita in senso metafisico.

A ben vedere, la questione sembra essere molto più complessa, poiché già in Platone e in Aristotele non è possibile individuare una precisa distinzione nell'utilizzo dei due termini, tanto che qualche volta essi vengono utilizzati in modo interscambiabile<sup>22</sup>: βίος per esprimere le funzioni biologiche dell'essere umano e ζωή, invece, per descrivere la vita in senso biografico.

Dall'analisi di alcuni passi delle *Enneadi*, mi sembra, tuttavia, che in Plotino la tradizionale distinzione semantica venga pressoché rispettata. Infatti, in alcuni trattati, come ad esempio in III 7 [45], il filosofo sembra seguire il criterio tradizionale. Nel cap. 11, il tempo viene definito:

la vita di un'Anima in movimento nel passaggio da una vita ad un'altra<sup>23</sup>.

Analizzando queste linee è possibile notare come Plotino, per indicare il movimento dell'Anima del mondo, e dunque la sua attività creatrice, utilizzi il termine ζωή, mentre per descrivere il tipo di vita che si genera dall'attività dell'Anima del mondo, e quindi il passaggio dalla vita del *Nous*<sup>24</sup> a quella dell'Anima, caratterizzata dalla scansione temporale, si serva del termine βίος.

In questo caso, il significato standard dei due termini sembra essere rispettato, e cioè l'utilizzo del primo in riferimento alla vita in senso metafisico, mentre il secondo per designare un determinato genere di vita e cioè una nuova specie di vita, in questo caso appartenente all'Anima.

In III 7 [45], 11, Plotino, riferendosi all'Anima, definisce la vita come «irrequieta creatività» (φύσις πολυπράγμων), per indicare il processo di generazione dell'Anima dal *Nous*. L'Anima desiderosa di

<sup>21</sup> Cfr. PIERRE HADOT, *Leben*, «Historisches Wörterbuch der Philosophie», Bd. V, Basel (1980), pp. 52-56. In merito ai significati di ζωή e βίος, cfr. anche GIORGIO AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>22</sup> In riferimento all'utilizzo aristotelico dei due termini, cfr. GA 736b13, 753b28, EN 1170b2 ed EE 1217b 25.

<sup>23</sup> ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωῆ εἶναι. III 7 [45], 11, 43-44. Per una analisi e un commento più dettagliato del trattato 45, cfr. FRANCO FERRARI-MARIO VEGETTI, *Plotino, l'eternità e il tempo*, Milano, Egea, 1991; STEVEN K. STRANGE, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in Lawrence P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1994, pp. 23-53; ALESSANDRO TROTTA, *Il Problema del Tempo in Plotino*, (introduzione di W. Beierwaltes), Milano, Vita e Pensiero, 1997; RICCARDO CHIARADONNA, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in M. Bonazzi-F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 221-250.

<sup>24</sup> Plotino ricava da *Timeo* 37 e-38a la tesi secondo cui a ciò che è essere autenticamente, alla realtà intelligibile, può riferirsi solo il presente, che da Plotino è interpretato in senso atemporale. Alla realtà intelligibile, compiuta ed eterna, appartiene l'eterno presente, ossia un presente che si colloca oltre la durata temporale. Cfr. *Enn.* III 7 [45], 3, 13-17.



*Zωή e βίος nella metafisica di Plotino*

appartenere a sé stessa e dunque di avere una sua propria identità, si stacca dal suo principio originario, l'Intelletto, e inizia a muoversi in modo costante. Con questo movimento, caratterizzato dal transitare da una fase ad un'altra, la vita dell'anima irrompe nella quiete del mondo intelligibile, dando vita al tempo<sup>25</sup>. La tradizionale differenza semantica dei due termini sembra essere rispettata anche in I 4 [46], 4, 23, dove Plotino afferma:

La vita di chi vive in questo modo è autosufficiente.

Queste linee si inseriscono all'interno del trattato plotiniano sulla felicità<sup>26</sup>, dove Plotino si interroga sulla possibilità dell'uomo di raggiungere e di realizzare la vita perfetta. La felicità consiste, infatti, nella ricerca e nel possesso del Bene, ossia nella riconquista da parte dell'Anima della vita più autentica, e cioè di quella intelligibile. Il nucleo centrale di questo passo è dunque rappresentato dalla descrizione della condizione di colui che si trova già in possesso della vita autentica e originaria, quella intelligibile, e quindi in prossimità del Bene. Pertanto, egli è assolutamente autosufficiente, non ha bisogno di cercare altro, trovandosi al di sopra di tutti gli eventi che sono connessi alla dimensione sensibile. Plotino utilizza quindi il termine ζωή per indicare la vita in senso metafisico, ossia la vita intelligibile e perfetta che l'uomo, che vuole essere felice, deve necessariamente raggiungere. Invece, con il secondo termine, βίος, si fa riferimento alla dimensione etico-antropologica, ossia ad un tipo particolare di vita che appartiene all'uomo che vive secondo il Bene.

Anche in I 4 [46], in linea con il primo passo (III 7 [45], 11) analizzato, Plotino sembra rispettare il tradizionale uso dei due termini: infatti, in III 7 [45], 11, ζωή è utilizzato per indicare l'attività essenziale dell'ipostasi psichica, la sua forza vitale e generativa; in I 4 [46], 4, 23, invece, per introdurre la vita intelligibile, in senso metafisico. Il termine βίος, in entrambi i passi, indica le modalità di un determinato genere di vita, nel primo caso di quella psichica, che implica la produzione del tempo e la generazione del cosmo sensibile e, nel secondo, di quella intelligibile, la quale, invece, è caratterizzata dall'eternità e dalla perfezione.

Plotino sembra, quindi, sottolineare che la vita umana (βίος), per essere in una condizione di 'autarchia', e quindi di felicità, deve necessariamente raggiungere la sua forma migliore e più elevata, quella intelligibile (ζωή).

Dall'analisi di questi due passi emerge già il significato che il termine vita (ζωή / βίος) assume nella metafisica di Plotino. La vita descrive infatti:

1. l'attività propria dell'essere, in riferimento alla capacità di muoversi da sé e di fungere da principio di movimento per tutti gli altri esseri, l'Anima;
2. la potenza causale associata all'essere più perfetto, il *Nous*;
3. uno specifico genere di vita che si distingue da un altro.

<sup>25</sup> Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζῶντι ἔχοντι. Cfr. *Enn.* III 7 [45], 11, 15-24. Sulla generazione dell'Anima e sui caratteri della sua vita, cfr. anche III 2 [47], 4, 12-16, passo in cui Plotino descrive la vita psichica come «respiro vitale della vita in quiete».

<sup>26</sup> Per l'analisi e il commento del trattato I 4 [46], cfr. M. Bonazzi, *op. cit.*.

CLAUDIA LO CASTO

In riferimento al primo punto, mi sembra utile analizzare III 7 [45], 4, 27-29, dove il filosofo neoplatonico distingue tra le realtà che hanno in sé stesse il principio di vita e che quindi, non essendo soggette a corruzione, sono eterne, e gli esseri che, invece, essendo generati non hanno l'essere in sé stessi, ma per via dell'azione di un principio esterno. Questi esseri hanno una durata limitata, sono soggetti alla dimensione temporale e possono essere privati in qualsiasi momento della loro esistenza.

Dopo aver definito il grado di vita proprio dell'essere intelligibile, la cui essenza è caratterizzata dall'eternità, Plotino delinea per contrasto la natura degli esseri sensibili:

[...] Il loro essere è un "è", e se qualcuno li privasse di ciò, la loro vita (βίος) ne sarebbe ridotta e così anche l'essere.<sup>27</sup>

Anche in queste linee il sostantivo βίος è utilizzato per descrivere uno stato ben preciso della vita, in riferimento al grado di vita che appartiene agli esseri generati. Plotino sembra rispettare il significato tradizionale del termine greco, esprimendo una precisa modalità del vivere che è propria degli enti sensibili.

Anche in III 7 [45], 12, 2-3, il vocabolo βίος è utilizzato per indicare la durata temporale della vita e, quindi, facendo riferimento alla vita del cosmo sensibile e al suo movimento prodotto dall'Anima del mondo. L'Anima cosmica, in virtù della sua incessante attività, si rivolge alla realtà sensibile e genera contemporaneamente il tempo, riproponendo nel cosmo sensibile l'ordine proprio del cosmo intelligibile, attraverso il procedere costante e progressivo della dimensione temporale.

La vita del cosmo sensibile ha origine grazie al manifestarsi di una nuova vita, rispetto alla precedente, quella dell'Anima:

La durata di questa vita che si sviluppa in trasformazioni progressive e in evoluzioni regolari, grazie ad un'attività incessante.<sup>28</sup>

Il termine βίος indica, in questo caso, la caratteristica specifica della vita psichica, e cioè, il movimento di estensione che finisce per attraversare il cosmo sensibile, nella sua interezza, conferendogli un procedere ordinato. La vita dell'Anima è necessaria, poiché proprio dal suo manifestarsi dipende tanto la realtà del movimento che subentra all'immobilità del cosmo intelligibile, quanto la realtà della dimensione temporale che è generata proprio dal passaggio da una fase all'altra. Il termine greco sembra essere utilizzato da Plotino per descrivere le caratteristiche che appartengono ad uno specifico modo di vita e la dimensione temporale, ossia la durata, di questa vita.

Tuttavia, dall'analisi di altri passi<sup>29</sup>, sembra emergere che Plotino si serva del termine βίος anche con una connotazione morale, ovvero, per descrivere i diversi modi di vivere e il grado di moralità ad essi connesso. In I 4 [46], 12, 1, con il termine βίος Plotino indica il grado di moralità che è proprio della vita dell'uomo saggio (περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ), il quale non conoscendo alcun eccesso, è in grado

<sup>27</sup> [...] τοῦτο δὴ τὸ «ἔστιν» εἶναι, καὶ εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἡλαττώσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι.

<sup>28</sup> τὸ τοιοῦτου μήκος βίου ἐν μεταβολαῖς προῖον ὁμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀψοφητῆ προϋούσαις, συνεχῆς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχον.

<sup>29</sup> Cfr. I 2 [19], 7, 13; I 4 [46], 12, 1; II 9 [33], 8, 45; III 2 [47], 9, 13; III 4 [15], 2, 17.

*Zωή e βίος nella metafisica di Plotino*

di raggiungere la vera εὐδαιμονία.

La nozione di felicità è strettamente connessa a quella di vita, nella misura in cui per raggiungere una condizione di autentico benessere, è necessario che l'individuo conduca una vita virtuosa, attraverso l'esercizio delle facoltà razionali. La concezione plotiniana della felicità presenta degli influssi aristotelici e, in particolare, dei libri I e X dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele connette il concetto di εὐδαιμονία a quello di ἐνέργεια, per affermare che soltanto colui che è capace di agire secondo virtù (ἐνέργεια κατ' ἀρετήν)<sup>30</sup>, o meglio, secondo la più alta forma di virtù di cui può disporre, l'attività teoretica, è felice. La felicità ha quindi sede nella parte razionale dell'Anima, che se viene esercitata e alimentata eleva il βίος dell'uomo.

In riferimento a questo concetto, non si può non fare menzione del trattato II 9 [33], ed in particolare del capitolo 9, nel quale Plotino distingue due specie di βίος: quella degli uomini saggi (ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις), e quella che appartiene alla maggior parte degli uomini (ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων). Soltanto la vita dei primi è rivolta al raggiungimento dei beni superiori e all'ascesa verso la realtà intelligibile; il βίος dei molti, invece, presenta una divisione al suo interno tra coloro che hanno conservato il ricordo della virtù e che per questo motivo partecipano in qualche misura del bene e coloro che si occupano, invece, soltanto di procurare ciò che serve ai migliori. Pertanto, la maggior parte degli uomini non riuscirebbe secondo Plotino a liberarsi dei beni esteriori e a raggiungere il vero e autentico Bene, che finisce per oltrepassare anche la dimensione intelligibile<sup>31</sup>.

Nei passi appena analizzati, si evince che il termine greco è utilizzato per distinguere le diverse forme di vita e, soprattutto, per definire quella migliore e più autentica, l'unica a rendere possibile il raggiungimento di una condizione di felicità, la vita buona. Questa forma di vita ha sede nella seconda ipostasi e si identifica con l'essere.

La vita buona si assimila quindi all'attività intellettuale, ossia noetica, che consiste nel pensare i propri contenuti intelligibili da parte dell'Intelletto. La tensione verso il Bene si realizza per l'uomo attraverso un lungo cammino che passa per l'attività noetica fino a giungere alla visione del Principio stesso. Ecco perché, nel trattato 38, Plotino afferma che il vero oggetto del nostro desiderio siamo in primo luogo noi stessi, nel momento in cui desideriamo riappropriarci della nostra parte migliore, della vita intellettuale<sup>32</sup>, per raggiungere il βίος θείων, una vita completamente assimilata al divino.

Particolare attenzione merita ancora il trattato I 4 [46], nel quale Plotino affronta la questione relativa alla possibilità che anche per gli altri viventi (animali e piante) si possa in qualche modo parlare di vita buona e del raggiungimento di una condizione di felicità.

Procedendo dall'affermazione che l'attività propria dell'uomo non può appartenere anche alle

<sup>30</sup> Cfr. Aristot. *EN* I 6 1098a 12 ss.

<sup>31</sup> Cfr. VI 9 [9], 7-11 e VI 7 [38], 34, 35, 36. Si fa riferimento alla concezione plotiniana dell'ἔκστασις, dell'uscita dell'anima fuori di sé, ossia dell'abbandono della propria individualità, per identificarsi completamente con l'Uno. L'Anima per assimilarsi al principio deve compiere un cammino che prevede una duplice fase: in un primo momento essa deve rinunciare a conoscere le realtà sensibili e rivolgersi a sé stessa, attraverso l'esercizio della facoltà razionale; in un secondo momento essa deve, invece, oltrepassare anche la sua attività intellettuale, la conoscenza di sé e dell'oggetto fuori di sé.

<sup>32</sup> *Enn.* VI 7 [38], 30, 36-40.

CLAUDIA LO CASTO

piante e agli animali, in quanto ad essi appartiene soltanto il semplice vivere (ἀπλῶς ζωῆ)<sup>33</sup>, il filosofo neoplatonico nega la possibilità che anche gli esseri irrazionali possano in quale modo possedere una vita buona e raggiungere la felicità; essi non potranno, infatti, in alcun modo esercitare l'attività fondamentale e cioè quella intellettuale. Coerentemente con questo pensiero, quando in I 4, 2, si fa riferimento alla vita delle piante, l'espressione utilizzata è φυτική ζωή e lo stesso dicasi per la vita degli animali che è indicata sempre dal termine ζωή.

Anche qui Plotino non sembra attribuire ai termini greci un valore diverso da quello consueto, in quanto con il sostantivo ζωή indica la vita degli esseri irrazionali, distinguendola dalla λογική ζωή, propria degli esseri razionali. È opportuno, forse, soffermarsi sull'espressione λογική ζωή, ossia 'vita razionale', e sulla ragione per cui, in questo contesto, Plotino per indicare un tipo particolare di vita, quella di ordine più elevato, si serva del vocabolo ζωή e non di βίος. Egli afferma, infatti, che in merito al vivere bene:

E quanti affermano che si trova nella vita razionale, non semplicemente nella vita, neppure se accompagnata dalla sensazione, direbbero con ogni probabilità ugualmente bene<sup>34</sup>.

Non è forse un caso che Plotino all'interno di questo contesto, nel quale sta distinguendo la vita degli esseri irrazionali da quella degli esseri razionali, per descrivere il modo di vivere di questi ultimi, utilizzi anche il sostantivo ζωή. Il termine viene fatto seguire, necessariamente, dall'espressione λογική<sup>35</sup>, per indicare che non si sta parlando né della vita in senso metafisico, né di quella propria degli esseri irrazionali, ma del βίος dell'uomo.

Nel caso in cui i due termini vengano usati in modo interscambiabile, Plotino sembra servirsi di un'ulteriore espressione che permette di chiarire subito l'ambito di riferimento. A dimostrazione di ciò, in alcuni passi delle *Enneadi*, si trova, invece, il vocabolo βίος per indicare la vita degli animali, ma quando ciò accade il termine greco viene sempre seguito da un aggettivo che ne specifica la natura, come nel caso di βίος θήρειος<sup>36</sup>, per sottolinearne la diversità dalla vita divina (θεῖος βίος)<sup>37</sup>.

Dall'analisi dei passi esaminati, nei quali sono presenti uno dei due o entrambi i termini greci, sembra che Plotino abbia la tendenza a seguire la distinzione semantica tradizionale dei due termini, utilizzando ad esempio βίος per descrivere la vita razionale dell'individuo e le sue diverse modalità, e ζωή, invece, con riferimento alla vita in senso metafisico e a quella organica. Tuttavia, allorché non si segua la distinzione tradizionale, come ad esempio negli ultimi passi analizzati, non sembra difficile riuscire a comprendere il valore semantico ed il contesto di riferimento. Quando i vocaboli sono utilizzati in modo interscambiabile,

<sup>33</sup> Cfr. *Enn.* I 4 [46], 2, 32-34.

<sup>34</sup> Καὶ ὅσοι δὲ ἐν λογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ζωῆ, οὐδὲ εἰ αἰσθητικῆ εἶη, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν. *Enn.* I 4 [46] 2, 30-33.

<sup>35</sup> Cfr. anche *Enn.* VI 7 [38] 4, 33: «L'uomo dunque è vita razionale (Ζωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος)».

<sup>36</sup> Cfr. III 4, 3, 16-17: Ταύτη καὶ ὁ κακὸς ἐπὶ τὸ χειρὸν βρῖσαντος πρὸς τὴν ὁμοίτητα τοῦ ἐνεργήσαντος ἐν τῇ ζωῇ εἰς βίον θήρειον.

<sup>37</sup> Cfr. *Enn.* III 4 [15], 3, 1 seg.: «Chi dunque è il demone? Colui che lo è stato qui. Chi è il dio? Colui che lo è stato anche qui (Τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα. Τίς δὲ θεός; ἢ ὁ ἐνταῦθα)».



*Ζωή e βίος nella metafisica di Plotino*

Plotino stesso pare preoccuparsi di chiarire il contesto filosofico.

Egli, in questo senso, si mostra interessato non tanto a riproporre la tradizionale distinzione semantica di ζωή e di βίος, quanto a chiarire piuttosto il contesto ed il modo in cui l'uno o l'altro termine sono utilizzati e ad elaborare la sua concezione vitalistica della realtà, nella misura in cui la vita pervade secondo differenti gradi tutti i diversi livelli ontologici, i quali si trovano disposti in uno specifico ordine (ἐφεξῆς)\*.

**Bibliografia:**

- G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005
- W. BEIWERWALTES, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins* in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XV (1961), pp. 334-362
- M. BONAZZI, *Plotino. Sulla Felicità (Enneadi I 4)*, Torino, Einaudi, 2016
- R. CHIARADONNA, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002
- R. CHIARADONNA, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi-F. Trabattoni, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 221-250
- F. FERRARI, M. VEGETTI, *Plotino, l'eternità e il tempo*, Milano, Egea, 1991
- F. FERRARI, *L'anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A*, in L. Palumbo (a cura), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione, Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, Loffredo, 2011, pp. 601-13
- F. FRONTEROTTA (a cura di), *PLATONE, Sofista*, Milano, Bur, 2007
- F. FRONTEROTTA, *'Movimento, vita, anima e intelligenza': la σεμνότης del παντελῶς ὄν nel Sofista platonico: nota a margine di P.-M. Morel*, l'argomento della 'venerabilità dell'essere' e la sua fortuna, «Antiquorum Philosophia», XII (2018) pp. 27-36
- L.P. GERSON, *The 'Holy Solemnity' of Forms and the Platonic Interpretation of Sophist*, «Ancient Philosophy» XXVI (2006), pp. 291-304
- P. HADOT, «Leben», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Basel 1980, pp. 52-103
- F. KARFIK, *Pantelos on and megista gene (Plato, Soph. 242C-259B)*, in A. Havlicek, F. Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the VII Symposium Platonicum Pragense*, Praha 2011, pp. 120-45
- C. LO CASTO, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press 2017
- P.-M. MOREL, *L'argomento della venerabilità dell'essere e la sua fortuna (Aristotele e Plotino, eredi di Platone, Sofista, 248E-249A)*, «Antiquorum Philosophia» XII (2018), pp. 11-26
- D. O'BRIEN, *Plotinus on Evil. A study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of human Evil*, «Downside Review» LXXXVII (1969), pp. 68-110
- E. SONG, *Aufstieg und Abstieg der Seele*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- S.K. STRANGE, *Plotinus on the Nature of Eternity and Time*, in L.P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1994, pp. 23-53
- A. TROTTA, *Il Problema del Tempo in Plotino*, introd. di W. Beierwaltes, Milano, Vita e Pensiero, 1997

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Franco A. Meschini

## Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo\*

a Tullio Gregory, *in memoriam*.

*Abstract.* L'unione di anima e corpo occupa Descartes per un arco di tempo che va da *L'Homme* alla *Description*. Qui si accenna ad alcuni aspetti meno noti o meno valutati, in cui il filosofo considera l'inizio dell'unione e la sua fine, l'importanza dell'anima nel recupero della salute e la desiderabilità della morte allorché l'anima è attaccata ad un corpo che la priva della libertà.

*Abstract.* *The union between soul and body has been a question of interest for Descartes in the period of time from L'Homme to Description. Here some lesser known or less valued aspects are mentioned. The philosopher considers the beginning of the union and its ending, the importance of the soul in recovering health and the desirability for the death when the soul is attached to a body that deprives it of its freedom.*

*Parole chiave:* Anima/ Corpo/ Vita/ Morte/ Salute/ Malattia

*Keywords:* Soul/ Body/ Life/ Death/ Health/ Disease

### 1. L'inizio dell'unione dell'anima e del corpo

Descartes non determina esplicitamente il momento in cui Dio *infonde* l'anima nell'infante allorché esso è ancora nel seno materno, tuttavia non mancano indizi, disseminati nei suoi scritti, che ci aiutano a chiarire il suo pensiero anche su questo punto. Come in altri casi, infatti, in cui questioni postegli di

---

\*Per la citazione degli scritti di Descartes sono stati usati i seguenti criteri, sigle e abbreviazioni:

AT, seguita dal numero romano del volume e dall'indicazione della pagina, per RENÉ DESCARTES,

*Œuvres*, éd. par Ch. Adam, P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974.

BLet, seguita dal numero della lettera e dall'indicazione della pagina, per RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini *et al.*, Milano, Bompiani, 2009.

BOp I per RENÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

BOp II per RENÉ DESCARTES, *Opere Postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

Davanti alle singole opere di Descartes (*Discours, Principia, Monde, L'Homme, Description du corps humain, Les Passions de l'âme*) l'indicazione dell'autore non è ripetuta.

FRANCO A. MESCHINI

volta in volta dai suoi interlocutori lo indussero ad affrontare o a sfiorare temi che per ragioni diverse non avevano o non avrebbero trovato altrimenti posto nelle sue opere, edite o postume, così accade, sia pure in maniera non immediatamente perspicua, anche per questa questione.

La sua embriologia, infatti, che per vari aspetti poteva candidarsi a ospitare una simile questione è, come si sa, incompiuta. Assente ne *L'Homme*<sup>2</sup>, per i motivi ben noti espressi nella quinta parte del *Discours*<sup>3</sup>, essa è ad uno stato solo frammentario nelle *Cogitationes privatae circa generationem animalium*, d'altro lato la *Description du corps humain* sia pure con ben altra maturità si arresta troppo presto, ad una fase dell'embriogenesi per la quale, vedremo, non si può ancora parlare di unione di anima e corpo.

Argomento classico delle trattazioni medievali e coincidente con la questione dell'animazione<sup>4</sup>, la questione circa l'infusione dell'anima giunge in epoca moderna attraverso i testi filosofici, soprattutto i commenti ad Aristotele, e quelli medici, con più certezze nei primi rispetto ai secondi<sup>5</sup>.

Descartes, come è ben noto, è chiamato dai suoi interlocutori ad affrontare soprattutto un'altra questione, quella riguardante le operazioni dell'anima nel seno materno e, quindi, a rispondere alla domanda se l'anima pensa sempre anche nel grembo materno, questione che si imponeva, una volta posta l'essenza dell'anima nel pensiero, dal momento che l'anima non conserva alcuna memoria di quei pensieri. Evochiamo qui questo dibattito, che prende il via con le *Objectiones et responsiones*, solo perché è proprio nel corso di questo dibattito che cade un abbozzo di risposta alla questione del cominciamento dell'unione di anima e corpo. Così scrive nella risposta alla lettera inviatagli dall'*Hyperaspistes*:

[...] nulla è più ragionevole che supporre che la mente da poco unita al corpo dell'infante sia tutta occupata a percepire confusamente, ossia sentire, quelle sole idee di dolore, piacere, calore, freddo e simili, che derivano da quella sua unione e quasi mescolanza con il corpo.<sup>6</sup>

...*mens corpori infantis recenter unita*: la mente appena, da poco, unita al corpo dell'infante. Descartes si riferisce, dunque, al momento in cui l'unione è appena (*recenter*) avvenuta. Non è detto molto, ma quanto basta per *congetturare* (*si quid liceat de re non perspecta conijcere*) il momento in cui la *mens* — la quale ha già in sé ciò che le è proprio in quanto *mens* creata da Dio — inizia a *pensare* in quanto unita al corpo. Qual è, dunque, questo momento, quello che gli scolastici chiamavano *punctum temporis*? Non è specificato in termini di tempo, di giorni, si tratta piuttosto di ricavarlo o stabilirlo a partire da un'ipotesi verosimile

<sup>2</sup> Un breve cenno nell'art. XIII (AT XI 128 / BOP 374); vi ha richiamato l'attenzione V. Aucante, in R. DESCARTES, *Écrits physiologiques et médicaux*, présentation, textes, traduction, notes et annexes de V. Aucante, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 178; cfr. anche il mio *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*, Milano, Mimesis, 2013, p. 139.

<sup>3</sup> *Discours* V parte (AT VI 45 / BO 77); si veda anche la lettera a Mersenne del giugno 1638 (AT I 254-255 / BLet 234).

<sup>4</sup> Cfr. BRUNO NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 12-24; ROMANA MARTORELLI VICO, *Anima e corpo nell'embriologia medievale*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, *Atti del V convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995)*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 95-106; Ead., *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Milano, Guerini, 2002.

<sup>5</sup> VINCENT AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006. alla pp. 355-356 ha fornito un elenco significativo di testi di riferimento al riguardo, cui ci siamo attenuti.

<sup>6</sup> Lettera di Descartes ad anonimo dell'agosto del 1641 (AT III 424 / BLet 324, p. 1516: «[...] nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quæ ex ista unione ac quasi per mixtionem oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari»).



Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

(*nihil magis rationi consentaneum est*) che è costruita su un ragionamento che Descartes sviluppa nelle righe immediatamente precedenti a quelle citate sopra:

[...] poiché facciamo esperienza del fatto che le nostre menti sono congiunte ai corpi in modo tale da patire quasi sempre da essi; e, inoltre, benché l'animo desto, in un corpo adulto e sano, possa godere di una qualche libertà di pensare a cose diverse da quelle che i sensi gli offrono, tuttavia di una tale libertà non dispongono i malati, né coloro che dormono, né gli infanti [...].<sup>7</sup>

Se la mente, lo sperimentiamo, è talmente unita al corpo da essere quasi sempre condizionata da esso, tanto è vero, con una gradualità che va dall'adulto al bambino in tenera età, passando per il malato e per colui che dorme, raramente essa riesce a pensare ad alcunché che non le sia imposto dal corpo stesso, a maggior ragione la mente nel grembo materno, appena unita al corpo, sarà talmente confusa con il corpo che non potrà percepire o sentire confusamente se non le idee di dolore, di piacere, di caldo, di freddo e simili. Ora, tralasciando qui la questione della memoria che esula da questo discorso, non si mancherà di notare che Descartes, nel mentre individua il livello di pensiero proprio della *mens* nel grembo materno, quello confuso della sensazione, fissa anche il momento in cui l'anima viene unita al corpo, che corrisponde precisamente al momento in cui movimenti del corpo possono essere tradotti in sensazioni. Il corrispettivo fisiologico corporeo delle funzioni dell'anima non andrà cercato, quindi, nell'inizio della vita (tra vita e morte, come si dirà, c'è un'asimmetria nei testi cartesiani, l'anima infatti abbandona il corpo, quando il corpo è privo di vita, mentre viene unita a lui quando il corpo possiede già la vita), ma piuttosto nella disposizione delle parti del corpo a trasmettere i movimenti al cervello. È solo allora che l'anima verrà unita al corpo.

Del resto è ciò che Descartes aveva adombrato all'inizio di quella che Clerselier nella sua edizione de *L'Homme* indicherà come terza parte:

Ora vi dirò che, quando Dio unirà a questa macchina un'anima razionale, così come pretendo dirvi qui di seguito, le darà la sua sede principale nel cervello e la farà di natura tale che essa avrà sensazioni diverse a seconda dei diversi modi in cui le entrate dei pori che sono nella superficie interna di questo cervello saranno aperte per il tramite dei nervi<sup>8</sup>.

Certo, qui il discorso è tutto condotto all'interno della *supposition* della *statue ou machine de terre*, espressamente formata dalle mani di Dio e, quindi, in un contesto non embriologico (la *machine* è per l'appunto già formata), ma si dovrà comunque prestare attenzione al fatto che è solo in questo momento, quando cioè Descartes prende a parlare della sensazione, che viene introdotto il riferimento all'anima.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*: «cum experiamur mentes nostras corporibus ita esse adjunctas, ut fere semper ab iisdem patiantur; et quamvis in adulto et sano corpore vigens animus nonnulla fruatur libertate cogitandi de aliis, quam quæ ipsi a sensibus offeruntur, eandem tamen non esse libertatem in ægris, nec in dormientibus, nec in pueris, et solere esse eo minorem, quo ætas est tenerior».

<sup>8</sup> *L'Homme*, III, 28 (AT XI 143 / BOp II 400): «Or je vous dirai que quand Dieu unira une Ame Raisonnable à cette machine, ainsi que je prétends vous dire ci-après, il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature, que selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentiments».

FRANCO A. MESCHINI

D'altro lato, una conferma di ciò che stiamo dicendo ce la offre lo stesso Descartes nella famosa lettera a Chanut del 1° febbraio del 1647, con uno sviluppo ulteriore e più articolato, rispetto alla risposta all'*Hyperaspistes*. Si tratta della spiegazione *genetica* delle passioni della gioia, dell'amore, dell'odio e della tristezza, quattro di quelle che nelle *Passions* saranno indicate come passioni primitive:

[...] ritengo verosimile che, sin dal primo momento in cui è stata unita al corpo, la nostra anima abbia provato gioia, e subito dopo amore, poi forse anche odio e tristezza; e che le medesime disposizioni del corpo, che hanno allora causato in essa queste passioni, ne hanno in seguito naturalmente accompagnato i pensieri<sup>9</sup>.

... *dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps*... Descartes ritiene, anche in questo caso, di poter indicare l'inizio dell'unione, non in termini temporali, ma di disposizione del corpo, precisando anche che la prima passione sia la gioia:

Ritengo che la sua prima passione sia stata la gioia, perché non è credibile che l'anima sia stata messa nel corpo, se non quando era ben disposto e che, quando è così ben disposto, ciò ci dà naturalmente gioia<sup>10</sup>.

Sono due o tre gli aspetti da considerare. Il primo, l'azione di cui si parla è un'azione dall'esterno, *ex extinseco*: «l'âme [a] été mise dans le corps». Descartes ha qui in mente l'*infusione* dell'anima nel corpo da parte di Dio. In un testo più filosofico, le risposte alle quarte obiezioni di Arnauld, non aveva esitato a ricorrere a una terminologia più tecnica: «Non ho quindi dubbi sul fatto che la mente inizi a pensare, non appena è infusa nel corpo dell'infante[...]»<sup>11</sup>. Nel *Discours* il richiamo alla dottrina dell'infusione, pur in assenza del termine, è ancora più completo giacché Descartes, fornendoci una sintesi de *L'Homme*, fa anche riferimento alla creazione dell'anima ricordando d'aver «supposto che Dio abbia creato un'anima razionale e che la abbia unita a questo corpo in un certo modo che avevo descritto»<sup>12</sup>. È chiaro, qui, come Descartes tagli di netto con l'annosa questione della successione delle forme, ancora sempre presente nei commentari aristotelici, in due momenti, con l'eliminazione dell'anima vegetativa e con l'assorbimento (in parte) dell'anima sensitiva nell'âme *raisonnable*. Il secondo aspetto riguarda il tempo: rispetto al testo de *L'Homme*, citato sopra, ma anche rispetto alle righe immediatamente precedenti, l'azione qui descritta è anteriore, non riguarda, infatti, l'unione ma il momento che la precede, meglio, le condizioni corporee che la rendono possibile: «il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé». Il corpo, dunque, deve essere *ben disposto* perché l'anima vi sia infusa. *Ben disposto* per ricevere

<sup>9</sup> *Descartes a Chanut*, 1 febbraio 1647 (AT IV 604 / BL 600, p. 2386): «[...] je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elles ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées». Il corsivo non è nel testo.

<sup>10</sup> *Loc. cit. Descartes a Chanut*, 1 febbraio 1647 (AT IV 604-605 / BL 600, p. 2386): «Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie».

<sup>11</sup> AT VII 246 / BOp I 1010. Il corsivo non è nel testo: «Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare».

<sup>12</sup> Cfr. *Discorso*, V, BOp I 78 (AT VI 46): «supposé que Dieu créât une âme raisonnable, et qu'il la joignît à ce corps en certaine façon que je décrivais». Di creazione dell'anima parla anche a Regius, fine gennaio 1642 (sulla quarta tesi) in AT III 505 / BL 343, p. 1600.

Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

la passione della gioia, quindi, di nuovo, la disposizione corporea atta a inviare gli spiriti al cervello, dove avviene la *traduzione* dei movimenti in passioni. A rigore, cioè alla luce del suo meccanicismo, l'affermazione di Descartes appare eccessiva, perché lega l'inizio dell'unione ad una *buona* disposizione corporea laddove, quantomeno l'esperienza della malattia, da cui non è immune il feto<sup>13</sup>, rende problematico l'ordine genetico delle passioni qui tracciato; detto altrimenti, in un feto affetto da una qualche malattia e quindi *non ben disposto*, l'unione, stando a questo testo, finirebbe col non verificarsi. Due testi, mi pare, possono l'uno giustificare l'altro correggendo la lettera a Chanut. Il primo è una missiva del 20 febbraio 1639 indirizzata a Mersenne, in cui cade incidentalmente una distinzione tra normale e patologico. È una lettera significativa anche da un punto di vista biografico, perché rivela un Descartes particolarmente soddisfatto delle proprie conoscenze anatomiche, acquisite attraverso lo studio dei trattati anatomici, certo, ma, principalmente, grazie ad una pratica dissettoria più che decennale; soprattutto, egli non solo ribadisce la piena validità della spiegazione meccanica della complessità del vivente (su cui l'interlocutore aveva avanzato, lo si arguisce dalla risposta del filosofo, in prima persona o per conto di altri, delle perplessità), ma confessa anche di essere ormai in grado di spiegare la *formazione* dell'animale, problema che, l'abbiamo ricordato, aveva lasciato irrisolto ne *L'Homme* e che l'accompagnerà per tutta la vita, trovando una parziale soluzione solo nella *Description du corps humain*<sup>14</sup>:

[...] se mi accingessi a ricominciare il mio Mondo, dove ho supposto il corpo di un animale tutto formato e mi sono accontentato di mostrarne le funzioni, indicherei anche le cause della sua formazione e della sua nascita<sup>15</sup>.

Ebbene, a fronte di un tale ottimismo, Descartes conclude la lettera con un'ammissione di ignoranza, schernendosi con il suo corrispondente di non saper curare ancora neanche una febbre:

Ma, pur sapendo questo, non so ancora abbastanza da poter guarire anche solamente una febbre. Penso, infatti, di conoscere l'animale in generale, che non vi è affatto soggetto, e non ancora l'uomo in particolare, che vi è soggetto.<sup>16</sup>

In questo caso, come nella lettera a Elisabetta della fine gennaio del 1648, ove è riproposto lo scarto tra animale in generale e uomo in particolare («Dico l'animale in generale, perché per l'uomo in particolare non oserei assumermene l'impresa, non avendo sufficiente esperienza al riguardo»)<sup>17</sup> l'opposizione non è tanto tra il genere animale e la specie uomo, ma piuttosto tra il genere animale e le sue specie di cui una è l'uomo. A meno che non si voglia pensare che qui Descartes intenda riferirsi all'uomo singolo. È un dato di fatto, comunque si voglia sciogliere la questione, che a fronte di un'anatomia generale non è data una

<sup>13</sup> Per un cenno sulle malattie fetali in Descartes si veda V. AUCANTE, *La philosophie médicale*, pp. 346-347.

<sup>14</sup> Dell'importanza dell'embriologia nella cartesiana scienza del vivente e dell'embriologia della *Description*, ho trattato nel citato *Materiali per una storia della medicina cartesiana*, pp. 139-144; cfr. anche il mio *...je n'en avais pas encore assez de connaissance, pour en parler du meme style que du reste...* (*Discours*, AT VI 45), in *Dal pensiero alla formazione*, a cura di Gabriella Armenise, Scritti in onore di Hervé A. Cavallera, Lecce, Pensa Multimedia, 2017, I tom., pp. 423-438, e, da ultimo, *Esitazioni cartesiane: embriologie e anti-finalismo*, in «Physis», Rivista Internazionale di Storia della Scienza, LIII/1-2 (2018), pp. 59-75.

<sup>15</sup> Lettera a Mersenne del 20 febbraio 1639 (AT II 525-526 / BL 204, p. 1000).

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> *Descartes a Elisabetta*, 31 gennaio 1648 (AT V 112 / BL 642, p. 2512).

FRANCO A. MESCHINI

patologia generale<sup>18</sup>. Da questo punto vista, dunque, la risposta a Chanut sulla gioia e, di conseguenza, sul momento in cui l'anima viene unita al corpo, riguarda una situazione generale, normale, in cui il patologico è escluso perché fuori o, ancora fuori, dalla portata conoscitiva. È certo, peraltro, che nelle *Passions*, negli articoli 107-111, dove la genesi delle passioni è ripresa con ampiezza maggiore, viene meno la successione e per ciascuna passione è detto genericamente *quelquefois*, sicché le passioni primitive sono messe tutte sullo stesso piano, fatta eccezione per il desiderio (assente nella lettera a Chanut) che, per sua stessa natura, è destinato a venire *dopo*:

[...] Mi sembra infatti che le prime passioni provate dalla nostra anima, quando ha All'inizio della nostra vita, è pure a volte accaduto che il sangue contenuto nelle vene fosse un alimento abbastanza adatto per conservare il calore del cuore e che esse ne contenessero in quantità tale che il cuore non aveva bisogno di trarre alcun nutrimento da altrove. Ciò ha suscitato nell'anima la passione della Gioia, [...] Talvolta, al contrario, è accaduto che il corpo non abbia avuto sufficiente nutrimento e ciò deve aver fatto sentire all'anima la sua prima Tristezza, per lo meno quella che non è congiunta all'Odio. [...] Infine, tutti i primi Desideri che l'anima può aver avuto, quando era da poco congiunta al corpo, sono stati accogliere le cose che le erano consone e respingere quelle che le erano nocive<sup>19</sup>.

Alla luce dei testi qui richiamati e ordinati, sia pure in assenza di un intervento sistematico ed esplicito da parte di Descartes, non sembra possano sussistere dubbi sul fatto che il filosofo abbia una sua convinzione sulla questione del cominciamento dell'unione di anima e corpo e che tale cominciamento egli faccia coincidere con il momento in cui è raggiunta quella disposizione che rende il corpo capace di comunicare, attraverso i nervi (e gli spiriti animali), i movimenti al cervello, che per l'anima saranno sensazioni e passioni.

## 2. Fine dell'unione di anima e corpo

Se, negli scritti cartesiani, la questione del cominciamento dell'unione delle due sostanze resta sullo sfondo, diverso è il discorso che riguarda la fine dell'unione. Descartes, come è noto, l'affronta in maniera esplicita e polemica negli articoli 5 e 6 delle *Passions*.

---

<sup>18</sup> Della febbre, che Descartes com'era normale nel suo tempo considera una malattia accanto alle altre, Descartes ne discute con Plempius nella lettera del 15 febbraio 1638 (in risposta ad una lettera del professore di Lovanio del gennaio dello stesso anno) in AT I 532-533 / BL 146, p. 524; cfr. AUCANTE, *op. cit.*, pp. 336-345.

<sup>19</sup> Le *Passions* (AT XI 407-410 / 2428-2432): «[...] il me semble que les premières passions que notre âme a eues, lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps, ont dû être, que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le coeur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire, pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie: ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire, l'aimait; [...] Quelquefois, au contraire, il venait quelque suc étranger vers le coeur, qui n'était pas propre à entretenir la chaleur, ou même qui la pouvait éteindre: ce qui était cause que les esprits, qui montaient du coeur au cerveau, excitaient en l'âme la passion de la Haine. [...] Il est aussi quelquefois arrivé, au commencement de notre vie, que le sang contenu dans les veines était un aliment assez convenable pour entretenir la chaleur du cœur, et qu'elles en contenaient en telle quantité, qu'il n'avait point besoin de tirer aucune nourriture d'ailleurs. Ce qui a excité en l'âme la passion de la Joie, [...] Quelquefois, au contraire, il est arrivé que le corps a eu faute de nourriture, et c'est ce qui doit avoir fait sentir à l'âme sa première Tristesse, au moins celle qui n'a point été jointe à la Haine. [...] En n tous les premiers Désirs que l'âme peut avoir eus, lorsqu'elle était nouvellement jointe au corps, ont été, de recevoir les choses qui lui étaient convenables, et de repousser celles qui lui étaient nuisibles». I corsivi sono miei.



Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

[...] si è creduto, senza ragione, che il calore cessa e gli organi che servono a muovere i corpi si corrompono [...] la morte non giunge mai per colpa dell'anima, ma solo perché una delle principali parti del corpo si corrompe<sup>20</sup>.

La vita, dunque, non dipende dall'anima e la fine dell'unione è messa tutta in carico alla corruzione del corpo. La polemica (esplicita già nel primo articolo del trattato) è nei confronti degli antichi e dei loro commentatori ed epigoni e rappresenta per certi versi la resa dei conti di uno scontro campale, iniziato già con *L'Homme*, proseguito nel *Discours*, nei *Principia*, nelle *Passions*, appunto, fino alla *Description du corps humain*, puntellato da numerosi interventi nelle lettere; la posta in gioco è, fin da principio, la definizione della vita, nodo nevralgico della filosofia cartesiana (e aristotelica). Dunque, da un lato, la riduzione dell'organismo, di ogni organismo, a macchina e, dall'altro, la grande questione della distinzione affrontata nelle *Meditationes*. Detto altrimenti, Descartes si trova a dover far fronte a due questioni: come poter fare a meno dell'anima e perché, nel contempo, essa è necessaria per dar ragione dell'uomo, che, non si dirà mai abbastanza, per Descartes è un *unicum*. La questione dell'unione (com'è possibile l'unione?), poi, ha sì grande rilevanza, ma è successiva, indotta; in gran parte essa, paradossalmente, esula dalla filosofia<sup>21</sup>.

Tanti e tutti ben noti sono i testi in cui Descartes definisce la vita perché sia ora necessario richiamarli. Basterà ricordare come essa coincida, per il filosofo francese, con la disposizione delle parti e come assai rilevante, non solo nel sistema ma anche nella strategia comunicativa e apologetica, sia la riduzione dell'animale a macchina. Qui sarà importante, semmai, notare come il riferimento alla disposizione delle parti non sia affatto generico e come Descartes instauri una gerarchia 'vitale' a partire dalla funzione del sangue, degli spiriti e del calore innato nel cuore. Il riferimento alla conclusione de *L'Homme* è d'obbligo:

[...]io desidero, dico, che consideriate che queste funzioni seguono tutte naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa, seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che non bisogna concepire in essa, quando sopravvengono, alcun'altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, ad eccezione del suo sangue e dei suoi

<sup>20</sup> *Passions*, I, art. 5-6 (AT XI 330-331/BOp I 2336). Passo analogo in *Description*: «Et encore que tous ces mouvements cessent dans le Corps, lorsqu'il meurt, et que l'Âme le quitte, on ne doit pas inférer de là, que c'est elle qui les produit; mais seulement que c'est une même cause, qui fait que le Corps n'est plus propre à les produire, et qui fait aussi que l'Âme s'absente de lui» (AT XI 101 / BOp I 512).

<sup>21</sup> Mi riferisco soprattutto a ciò che Descartes scrive alla principessa Elisabetta nelle prime due lettere del carteggio del maggio e del giugno del 1643 a proposito della terza nozione primitiva, ove il filosofo chiede alla sua corrispondente di porsi nella giusta posizione, di acquisire il giusto atteggiamento per *apprendre à concevoir* l'unione, in particolare va letta la seconda lettera: «Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'un qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées Métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps» (AT III 691-692 / BLet 404, p. 780), il corsivo è mio. Ho discusso questo testo, con riferimenti anche alla sesta meditazione e a *Principia* I, 48, nel mio *La mente in Descartes*, in *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, a cura di Stefano Gensini e Antonio Rainone, Roma, Carocci, 2008, pp. 45-65: 54-60.

FRANCO A. MESCHINI

spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore e che è della stessa natura di tutti i fuochi che sono nei corpi inanimati<sup>22</sup>.

È, tuttavia, soprattutto il calore del cuore, a costituire il vero fulcro della macchina vivente, come è chiaro dalla *Description* («Et afin qu'on ait d'abord une générale notion de toute la Machine que j'ai à décrire; je dirai ici que c'est la chaleur qu'elle a dans le Coeur, qui est comme le grand Ressort, et le Principe de tous les mouvements qui sont en elle»)<sup>23</sup> ove si dovrà leggere il riferimento al *grand Ressort*, una parte precisa dell'orologio, non come mera metafora, ma come un'analogia, per dirla con Aristotele, sicché, nella macchina vivente, il calore *sta in luogo* del *grand Ressort* nell'orologio, il grande meccanismo senza il quale la macchina si ferma. È grazie a quel calore, infatti, che il sangue viene rarefatto nel cuore provocandone così il movimento.

[...] è così tanto importante conoscere la vera causa del movimento del cuore, che senza ciò è impossibile sapere qualcosa sulla teoria della Medicina, perché tutte le altre funzioni dell'animale ne dipendono [...]<sup>24</sup>

Se principio della vita e del movimento è, dunque, il calore che si trova nel cuore da cui dipende la circolazione del sangue, la vita si caratterizza come continuo cambiamento: le parti di tutti i corpi che hanno vita, e che si conservano attraverso il nutrimento, cioè gli animali e le piante, sono in perpetuo cambiamento<sup>25</sup>.

... *les parties de tous les Corps qui ont vie...* in poche battute Descartes delinea qui il suo *de partibus*, meglio l'indirizza verso quella che sarà in seguito conosciuta come *anatomia animata*. È significativo a questo riguardo che la prima divisione che introduce, non a caso inserita nella trattazione dedicata alla nutrizione, sia quella tra parti fluide e parti solide, una divisione dinamica, quindi, che già aveva fissato nel *Monde*<sup>26</sup> e ampiamente ribadito nei *Principia*<sup>27</sup>; così come dinamica e genetica è l'impostazione delle ultime due parti della *Description* (dalle cause agli effetti)<sup>28</sup>. La vita, dunque, è crescita continua e la vecchiaia è caratterizzata da un arresto della crescita che porta alla morte:

---

<sup>22</sup> AT XI 202 / BOp II 506: «je désire, dis-je, que vous considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement en cette Machine, de la seule disposition de ses organes; ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre Ame végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses Esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre Nature que tous les feux qui sont dans les Corps Inanimés» Il corsivo è mio.

<sup>23</sup> *Description* (AT XI 226 / BOp II 514).

<sup>24</sup> *Description* (AT XI 245 / BOp I 541): «il importe si fort de connaître la vraie cause du mouvement du Coeur, que sans cela il est impossible de rien savoir touchant la Théorie de la Médecine, parce que toutes les autres fonctions de l'Animal en dépendent»

<sup>25</sup> *Description* (AT XI 247 / BOp I 542): «les parties de tous les Corps qui ont vie, et qui s'entretiennent par la nourriture, c'est-à-dire des Animaux et des plantes, sont en continuel changement»; Cfr. FABRIZIO BALDASSARRI, *I moti circolari nella meccanica della vita in Descartes: embriologia e nutrizione nella medicina e nella botanica*, «Physis», Rivista Internazionale di Storia della Scienza, a. 53, 2018/1-2, pp. 77-94. Di continuo cambiamento, sia pure in un contesto diverso di quello della *Description*, Descartes parla anche nella lettera a Elisabetta del 1 settembre 1645 (AT IV 286 / BLet 519, p. 2078) e nella lettera a Mesland del 9 febbraio 1645, a proposito dell'Eucarestia, con importanti considerazioni sul corpo e sulla sua unitarietà (AT IV 166-167 / BLet 482, p. 1964).

<sup>26</sup> *Le Monde*, cap. III (AT XI 10-16 / BOp II 222-230).

<sup>27</sup> Cfr. *Principia*, II, 54-64.

<sup>28</sup> *Description* (AT XI 252 / BOp II 552): «On pourra encore acquérir une plus parfaite connaissance de la façon dont toutes les parties du corps sont nourries, si on considère en quelle sorte elles ont premièrement été produites de la semence».

Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

E poiché, via via che si invecchia, i piccoli filamenti che compongono le parti solide si comprimono e si attaccano sempre più gli uni agli altri, essi giungono, alla fine, ad un tale grado di durezza che il corpo smette del tutto di crescere e che persino non può più neanche nutrirsi, cosicché si determina una tale sproporzione tra le parti solide e quelle fluide, che la stessa vecchiaia spegne da sé la vita<sup>29</sup>.

Se in Aristotele, che certo non aveva trascurato di indagare le cause naturali della morte<sup>30</sup>, il fatto, tuttavia, che il principio della vita, al quale era demandata l'attuazione della potenza insita nella materia (organica), fosse d'altro genere, rendeva il cadavere altro dall'uomo<sup>31</sup>, per Descartes, ed anche in questo caso non si tratta di mera metafora, tra corpo vivo e corpo morto non c'è altra differenza di quella che si dà tra un orologio funzionante ed uno rotto.

### 3. La malattia

Allontanamento della vecchiaia (e prolungamento della vita), conservazione della salute e affrancamento dalle malattie costituiscono, è noto, il fine dichiarato del suo interesse per la medicina, dal cui studio riteneva lecito attendersi progressi tali al cui confronto la medicina in uso sarebbe apparsa ben poca cosa:

È vero che quella [scil. la medicina] attualmente in uso contiene poche cose la cui utilità sia così degna di nota: ma, senza volerla disprezzare, sono certo che non vi è nessuno – anche tra coloro che la professano – che non ammetta che tutto quel che si sa di essa è quasi nulla in confronto a quanto resta da sapere e che ci si potrebbe affrancare da una infinità di malattie, sia del corpo sia dello spirito, e forse anche dall'indebolimento della vecchiaia, se si conoscessero a sufficienza le loro cause e tutti i rimedi di cui la natura ci ha provvisto<sup>32</sup>.

Così nel *Discours*, in quella sesta parte che, letta nella sua interezza, appare come un vero manifesto di una politica della scienza pubblica e meglio sarebbe dire di una scienza etica in quanto alla sua base c'è l'obbedienza alla «legge che ci obbliga a favorire, per quanto possibile, il bene generale di tutti gli

<sup>29</sup> *Ivi* (AT XI 250 / BOp II 546): «Et parce qu'à mesure qu'on vieillit, les petits filets qui composent les parties solides, se serrent et s'attachent de plus en plus les uns aux autres, ils parviennent enfin à tel degré de dureté, que le Corps cesse entièrement de croître, et même aussi qu'il ne peut plus se nourrir; en sorte qu'il arrive tant de disproportion entre les parties solides et les fluides, que la vieillesse seule ôte la vie». Anche ne *L'Homme* (I, art. IX: AT XI 126-127 / BOp II 370-372), come ha fatto giustamente notare Grmek, Descartes pone come conclusione della crescita l'indurimento delle membrane, tuttavia occorre aggiungere che la conclusione dell'accrescimento non coincide con la vecchiaia e la morte, ma semplicemente con *un homme plus âgé* che ha superato, diremmo noi, l'età della crescita o dello sviluppo. Su tutto ciò cfr. MIRKO DRAGO GRMEK, *La première révolution biologique. Réflexions sur la physiologie et la médecine du XVIIe siècle*, Paris, Payot, 1990, pp. 150 ss., nonché, ora, le importanti considerazioni di F. BALDASSARRI, *op. cit.*, con un esaustivo corredo di testi cartesiani.

<sup>30</sup> Cfr. F. BALDASSARRI, *op. cit.* p. 59.

<sup>31</sup> Cfr. *De parribus*, 640b.

<sup>32</sup> *Discours VI* (AT VI 62 / BOp I 98): «Il est vrai que celle qui est maintenant en usage, contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable; mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la Nature nous a pourvus»..



FRANCO A. MESCHINI

uomini»<sup>33</sup>. Qui interessa cogliere, accanto al riferimento all'utilità, quale discrimine tra un sapere valido e uno pletorico (del resto la medicina nell'albero della filosofia rappresenta uno dei rami: Ora, come non è dalle radici, né dal tronco degli alberi, che si colgono i frutti, ma soltanto dalle estremità dei loro rami, così la principale utilità della filosofia dipende da quelle sue parti che non si possono apprendere che per ultime<sup>34</sup> il richiamo ippocratico alla Natura *medicatrix*, che ritroviamo più volte nel corso degli anni, accanto all'altro (fatto risalire all'imperatore Tiberio) di essere medici di sé stessi.

... *une infinité de maladies*... Aucante ci ha fornito un utilissimo elenco delle malattie citate nel *corpus cartesiano*<sup>35</sup>, Descartes da parte sua non manifesta mai un interesse nosologico e tassonomico e si limita a parlare di quelle malattie o fastidi o segni dell'età<sup>36</sup> che nota in sé stesso o che l'esperienza quotidiana gli mette sotto gli occhi o di cui i suoi interlocutori gli parlano anche chiedendogli consigli. D'altro lato, l'incontro con la malattia è anche una tappa del suo *iter* metafisico, basterà pensare alla follia nella prima meditazione e all'idropisia nella sesta. Ma è nel carteggio con Elisabetta che Descartes affronta in modo più esauriente la malattia per il ruolo che la sua corrispondente di fatto gli riconosce di vero e proprio direttore di coscienza, all'interno di una visione unitaria della *persona*<sup>37</sup>, ben definita nelle due lettere del maggio e giugno del 1643. Qui non mi soffermerò sui consigli e pareri che il filosofo elargisce alla sua corrispondente né sui giudizi che esprime riguardo alle cure prescritte alla principessa dai medici di corte o, in generale, sui rimedi chimici ed empirici (verso i quali resta molto critico)<sup>38</sup> e neppure sui rimedi cui accorda una sicura efficacia (*diète e exercice*), mi limiterò piuttosto a sottolineare la posizione, meglio, l'atteggiamento che Descartes assume nei confronti della malattia, soprattutto in due lettere, quella dell'8 luglio del 1644 e nella lettera del primo settembre 1645.

Nella lettera a Elisabetta dell'8 luglio 1644, Descartes, in tema di salute e malattia, ricorre ad un concetto, quello di *architecture de nos corps*, che apre ad una medicina dell'unione. Ho già trattato di questa lettera in un mio lavoro precedente<sup>39</sup>, qui sarà sufficiente presentarne i punti salienti. 1) I rimedi dell'anima, che ha molta forza sul corpo (come mostrano i grandi cambiamenti indotti dalle passioni) sono migliori di rimedi quali la *diète et l'exercice*, prescritti alla principessa che pure sono validi e sono secondi

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

<sup>34</sup> AT IX-2 15/BOp I 2330: «Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières»; cfr. Lettera a Mersenne del gennaio 1630: «Je suis marri de votre érysipèle, et du mal de M. M.; je vous prie de vous conserver, au moins jusqu'à ce que je sache s'il y a moyen de trouver une Médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant» (AT I 105-106 / BLet 26, p. 114); la lettera allo stesso padre minimo del 23 novembre dello stesso anno: «je suis en résolution d'étudier pour moi et pour mes amis à bon escient, c'est-à-dire de chercher quelque chose d'utile en la médecine, sans perdre le temps à écrire pour les autres [...]» (AT I 180 / BLet 36, p. 174); al Marchese di Newcastle: «La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études» (lettera dell'ottobre 1645 AT IV 329 / BL 525, p. 2098); cfr. anche *La description du corps humain*: «Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit, qu'à tâcher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance, ne regarde pas seulement la Morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Médecine; en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de Préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies, que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse [...]» (AT XI 223-224 / BOp II 518).

<sup>35</sup> Cfr. V. AUCANTE, *op. cit.*, pp. 349-351. L'autore non solo fornisce l'elenco delle malattie e i luoghi in cui ricorrono nel *corpus*, ma dà anche, generosamente, per ciascuna malattia, il riferimento di trattati coevi, fornendo così un'ottima base per uno studio delle fonti.

<sup>36</sup> Cfr. M.D. GRMEK, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>37</sup> Il termine è di Descartes nella lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643 (AT III 694 / BLet 404, p. 1782)

<sup>38</sup> Cfr. V. AUCANTE, *op. cit.*, pp. 400-406.

<sup>39</sup> Cfr. *Considerazioni sulla malattia in Descartes*, in *Sapientia Veterum. Scritti di storia della filosofia dedicati a Marta Fattori*, a cura di Massimo L. Bianchi e Riccardo Pozzo, con la collaborazione di Samantha Maruzzella, Firenze, Olschki, 2017, pp. 141-152.



Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

solo a quelli dell'anima. 2) L'anima non può agire direttamente sugli spiriti indirizzandoli laddove possono essere utili o nocivi, ma solo pensando o volendo qualche altra cosa. Detto altrimenti la costruzione del nostro corpo è tale che certi movimenti seguono *naturalmente* a certi pensieri. 3) Il pensiero più proprio per la conservazione della salute consiste in una forte persuasione e ferma credenza che

[...] l'architettura del nostro corpo va così bene che, una volta che si è sani, non ci si può tanto facilmente ammalare, a meno che non ci si abbandoni a qualche grave eccesso, oppure se l'aria o altre cause esterne ci aggrediscono; e che, avendo una malattia, ci si può facilmente rimettere grazie alla sola forza della natura, soprattutto quando si è ancora giovani<sup>40</sup>.

Ci troviamo di fronte ad una duplice architettura, da un lato, infatti, il nostro corpo è *costruito* in modo tale che certi suoi movimenti seguano naturalmente a certi pensieri, d'altro lato, abbiamo un pensiero, sotto forma di *forte persuasione e ferma credenza*<sup>41</sup>, secondo cui l'*architettura del nostro corpo*, date certe condizioni, tende a mantenere la salute e a recuperarla. Come le sensazioni (esterne e interne) e come le passioni, che hanno, entrambe, un ruolo fondamentale nella conservazione del composto<sup>42</sup>, anche questo pensiero ha dunque una funzione decisiva nella salvaguardia dell'unione. Descartes non fornisce ulteriori spiegazioni su questa che potremmo considerare una terza fonte posta (dalla natura) a tutela dell'unione di anima e corpo<sup>43</sup>. Basterà qui ricordare come nella stessa lettera fornisca una prova *e contrario* della forza di un tale pensiero allorché racconta di persone che si sono ammalate o sono addirittura morte per aver dato fiducia ad un medico o ad un astrologo:

Questa convinzione è senza dubbio più vera e più ragionevole di quella di alcuni che, in base al responso di un astrologo o di un medico, si lasciano persuadere che devono morire in un determinato momento, e per questo solo si ammalano e, come ho visto capitare a diverse persone, assai spesso addirittura ne muoiono<sup>44</sup>.

Qui importa notare come, da un lato, la *persuasion* che l'architettura del corpo sia in vista della salute venga considerata *sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable* rispetto a quella indotta dalla previsione del medico e astrologo in questione; dall'altro, come anche un pensiero falso possa influire sulla salute. È

<sup>40</sup> Lettera a Elisabetta, dell'8 luglio 1644 (AT V 65 / BLet 458, p. 1921): «l'architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n'est qu'on fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures nous nuisent; et qu'ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune».

<sup>41</sup> Sul valore che Descartes attribuisce a *forte persuasion* e *ferme creance* rinvio al mio *Considerazioni sulla malattia in Descartes*, pp. 146-148.

<sup>42</sup> Per le passioni si veda in particolare l'art. 52 delle *Passions*; per le sensazioni basterà rinviare alla sesta meditazione.

<sup>43</sup> Sulle questioni che l'introduzione di un tale pensiero pone sia in rapporto all'uso delle cause finali, sia alla differenza tra macchina vivente (sia in riferimento all'uomo sia in riferimento all'animale) e macchina artificiale rinvio al mio *Considerazioni sulla malattia in Descartes*, p. 149.

<sup>44</sup> Lettera a Elisabetta, dell'8 luglio 1644 (AT V 65-66 / BLet 458, p. 1922): «Cette persuasion est sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable, que celle de certaines gens, qui, sur le rapport d'un Astrologue ou d'un Médecin, se font accroire qu'ils doivent mourir en certain temps, et par cela seul deviennent malades, et même en meurent assez souvent, ainsi que j'ai vu arriver à diverses personnes». Qui Descartes è probabile si riferisca in particolare ad alcuni fatti riguardanti il matematico Martin Hortensius, il figlio di Daniel Heinsius, Nicolas, e un suo amico, risalenti al 1639-1640, di cui aveva scritto a Mersenne in una lettera del 29 gennaio 1640 (AT III 15 / BL 241, p. 1142). Sui consigli terapeutici nelle lettere scambiate tra Descartes ed Elisabetta tra il 1644 e il 1645 cfr. GIULIA BELGIOIOSO, *La causa più comune della febbre persistente è la tristezza: la terapia di Descartes nelle lettere ad Elisabetta del 1644-1645*, in Carlo Borghero, Antonella Del Prete (a cura di), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le Lettere, 2016, pp.155-171.

FRANCO A. MESCHINI

ciò che afferma anche in un'altra lettera scritta alla principessa, del maggio o giugno del 1645, che può a buon diritto rappresentare un'esemplificazione di ciò che le aveva scritto nella lettera del luglio del 1644. Descartes, rispondendo ad una lettera in cui la principessa l'aveva messo a parte delle sue condizioni di salute ritorna, spintovi dalla sua interlocutrice che si affida a lui per guarire il corpo insieme all'anima, a sottolineare da un lato l'influenza negativa che un'anima preda dell'immaginazione può esercitare sul corpo, dall'altro l'importanza che pensieri sereni e gioiosi hanno nel recuperare la salute:

[...] una persona che avesse un'infinità di motivi veri di dispiacere, ma che si sforzasse con molta cura di distrarre la propria immaginazione in modo da non pensarci se non quando richiesto dalla necessità degli affari, e che impiegasse tutto il resto del tempo a considerare soltanto quegli oggetti che potessero apportarle serenità e gioia, a parte la grande utilità che ne ricaverebbe per giudicare più correttamente le cose che le stanno a cuore, dato che le guarderebbe senza passione, non dubito che solo con questo possa rimettersi in salute, anche se milza e polmoni fossero già malridotti per la cattiva complessione del sangue causata dalla tristezza<sup>45</sup>.

Tanto più questa pratica mentale sarà efficace se sarà accompagnata dai rimedi della medicina, nel caso specifico le acque di Spa, la cui assunzione sarà a sua volta più efficace se si seguiranno i consigli che i medici hanno l'abitudine di raccomandare:

[...] che bisogna liberare interamente la mente da ogni pensiero triste, e, anche, da ogni seria meditazione sulle scienze, occupandosi solo di imitare coloro che, guardando la vegetazione di un bosco, i colori di un fiore, il volo di un uccello e cose che non richiedono alcuna attenzione, si persuadono che non pensano a niente. Ciò non significa perdere tempo, bensì impiegarlo bene: si può infatti, nel frattempo, essere contenti nella speranza che con questo mezzo si ritroverà quella perfetta salute che è il fondamento di tutti gli altri beni che si possono avere in questa vita<sup>46</sup>.

## 4. Conclusione

Il tema della malattia, sia pure da angolatura diversa, continua a essere centrale nel carteggio con Elisabetta, tra il 4 agosto e il primo settembre del 1645. Descartes aveva suggerito da poco, nella lettera del 21 luglio, la lettura del *De vita beata* di Seneca. Nella lettera del 4 agosto, parlando di appagamento di sé come soddisfacimento dei propri desideri regolati dalla ragione, il filosofo concludeva: non dubito che i più poveri e i più maltrattati dalla fortuna e dalla natura possano essere del tutto felici e soddisfatti

---

<sup>45</sup> Lettera a Elisabetta, maggio o giugno 1645 (AT IV 219-220 / BLet 498, p. 2020): «une personne qui aurait une infinité de véritables sujets de déplaisir, mais qui s'étudierait avec tant de soin à en détourner son imagination, qu'elle ne pensât jamais à eux, que lorsque la nécessité des affaires l'y obligerait, et qu'elle employât tout le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie, outre que cela lui serait grandement utile, pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, parce qu'elle les regarderait sans passion, je ne doute point que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse».

<sup>46</sup> Loc. cit.: «qu'il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer; car on peut, cependant, se satisfaire par l'espérance que, par ce moyen, on recouvrera une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie». In una lettera di poco successiva, del giugno 1645, Descartes, rispondendo probabilmente ad una lettera non pervenutaci, concede ad Elisabetta lo svago dello studio: «je ne doute point – le scribe – que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche» (AT IV 238 / BLet 501, p. 2032).

Descartes su vita, morte e malattia. In margine alla questione del rapporto di anima e corpo

quanto gli altri, sebbene non godano di altrettanti beni<sup>47</sup>. Ove, tra *les plus disgraciés de la fortune ou de la nature*, erano da annoverare *malsains* e *contrefaits*. E proseguiva: «il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode»<sup>48</sup>. Dalla terza regola del *Discours* Descartes ricavava un'applicazione, secondo la quale ciascuno dovrà considerare che i beni che non si possiedono sono completamente al di fuori del suo potere in tal modo si abituerà a non desiderarli, tra questi beni poneva anche la salute giacché le malattie e le sfortune non sono meno naturali per l'uomo della prosperità e della salute. La risposta di Elisabetta (16 agosto 1645) non nascondeva una certa insoddisfazione per l'analisi del filosofo:

Così, non so ancora liberarmi dal dubbio che si possa arrivare alla beatitudine di cui parlate senza l'assistenza di ciò che non dipende dalla volontà, poiché ci sono malattie che impediscono totalmente la capacità di ragionare e, in conseguenza, quella di godere di una soddisfazione ragionevole, e altre che ne diminuiscono la forza e impediscono di seguire le massime che il buon senso ha forgiato e rendono l'uomo il più moderato, soggetto a lasciarsi trascinare dalle sue passioni e meno capace a sbrogliarsi dagli imprevisti della fortuna, che richiedono una pronta decisione. Quando Epicuro, nei suoi attacchi di renella, cercava di assicurare ai suoi amici che non si sentiva male, invece di gridare come tutti, conduceva una vita da filosofo, non quella di principe, di capitano o di cortigiano, e sapeva che nessun evento esterno gli avrebbe fatto dimenticare il suo ruolo o gli avrebbe impedito di vivere secondo le regole della sua filosofia<sup>49</sup>.

Le obiezioni della principessa, che rivelano una non comune finezza e una rara capacità introspettiva, permettono a Descartes di apportare alcune precisazioni, che fanno della lettera del primo settembre 1645 uno dei suoi più importanti scritti di morale, uno scritto sul discernimento. Qui basterà soffermarsi sugli aspetti legati alla malattia. Descartes fa proprie e sviluppa le considerazioni della sua corrispondente. Ciò che aveva sostenuto nella lettera del 4 agosto pecca, lo riconosce, per estensione; non può essere, infatti, applicato a tutti gli uomini, ma vale solo per coloro «qui ont l'usage libre de leur raison et avec cela qui savent le chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude». Allo stesso tempo, riprende la distinzione della sua corrispondente tra malattie che tolgono del tutto la capacità di ragionare e, quindi, la stessa capacità di «jouir d'une satisfaction d'esprit raisonnable», e malattie che di quella capacità diminuiscono solamente la forza<sup>50</sup>. Ebbene se le indisposizioni, che alterano soltanto gli umori, facendoci inclinare

<sup>47</sup> Lettera di Descartes a Elisabetta del 4 agosto 1645 (AT IV 264-265 / BLet 514, p. 2056): «je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens».

<sup>48</sup> Lettera di Descartes a Elisabetta del 4 agosto 1645 (AT IV 266 / BLet 514, p. 2058).

<sup>49</sup> AT IV 269 / BLet 515, p. 2064: «Et c'est ainsi que je ne saurais encore me débarrasser du doute, si on peut arriver à la béatitude dont vous parlez, sans l'assistance de ce qui ne dépend pas absolument de la volonté, puisqu'il y a des maladies qui ôtent tout à fait le pouvoir de raisonner, et par conséquent celui de jouir d'une satisfaction raisonnable, d'autres qui diminuent la force, et empêchent de suivre les maximes que le bon sens aura forgées, et qui rendent l'homme le plus modéré, sujet à se laisser emporter de ses passions, et moins capable à se démêler des accidents de la fortune, qui requièrent une résolution prompte. Quand Epicure se démenait, en ses accès de gravelle, pour assurer ses amis qu'il ne sentait point de mal, au lieu de crier comme le vulgaire, il menait la vie de philosophe, non celle de prince, de capitaine ou de courtisan, et savait qu'il ne lui arriverait rien de dehors, pour lui faire oublier son rôle et manquer à s'en démêler selon les règles de sa philosophie».

<sup>50</sup> Una breve digressione sul dormire e sul sognare (come esempio di una situazione in cui il corpo impedisce alla volontà di essere libera), che gli permette di riferire la sua esperienza di *igiene mentale* («posso dire che i miei sogni non mi rappresentano mai niente di spiacevole e che forse è un lungo vantaggio essersi da lungo tempo abituati a non avere pensieri tristi»), in realtà non approda a nulla nell'economia di questo discorso e fa sorgere il dubbio (anche per il riferimento al *temperamento*) che essa sarebbe stata più congrua nella seconda parte della lettera.



eccezionalmente verso una qualche passione, senza sconvolgere del tutto i sensi, non possono *entièrement ôter le moyen de nous rendre heureux*, allorché, invece, non possiamo rispondere completamente di noi stessi (perché non siamo più in noi), non possiamo neppure essere felici. Allora la conclusione è severa e tuttavia non senza speranza:

[...] non possiamo rispondere completamente di noi stessi se non quando siamo in noi, ed è meno grave perdere la vita che perdere l'uso della ragione; infatti, anche senza gli insegnamenti della fede, la filosofia naturale da sola fa sperare alla nostra anima, dopo la morte, uno stato più felice di quello presente; e non le fa temere nulla di più doloroso di essere congiunta a un corpo che le toglie del tutto la sua libertà<sup>51</sup>.

Pagina di estrema lucidità, in cui il cono d'ombra che avvolge nel suo fondo l'unione di anima e corpo sbarra la strada, ora, non solo all'intelletto, ma anche alla vivente esperienza umana: il corpo da *mio* corpo diventa *un* corpo a cui l'anima («*notre âme*») è *attachée* in una vera e propria estenuazione dell'unione;<sup>52</sup> e con ciò pone i limiti della medicina e precede quell'altra pagina non meno intensa che il filosofo scrisse un giorno a Chanut:

[...] vi dirò, in confidenza, che la conoscenza stessa 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 ho tuttavia 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, senza tuttavia per questo essere rattristato, come lo sono generalmente coloro la cui saggezza è ricavata interamente dagli insegnamenti degli altri e basata su fondamenta che dipendono solo dalla prudenza e dall'autorità degli uomini<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> AT IV 282 / BLet 519, p. 2074: «nous ne pouvons répondre absolument de nous-mêmes, que pendant que nous sommes à nous, et c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison; car, même sans les enseignements de la foi, la seule philosophie naturelle fait espérer à notre âme un état plus heureux, après la mort, que celui où elle est à présent; et elle ne lui fait rien craindre de plus fâcheux, que d'être attachée à un corps qui lui ôte entièrement sa liberté». Sul confronto tra malattia e morte (a favore della seconda) in un contesto tuttavia diverso, la lettera contiene una consolatoria per la morte di Carlo I d'Inghilterra, zio materno della principessa, cfr. la lettera a Elisabetta del 22 febbraio 1649 (AT V 281-285 / BLet 679, p. 2628).

<sup>52</sup> L'uso di *attacher* (nelle varie forme) va segnalato perché è assai raro nel vocabolario cartesiano dell'unione, per lo più, infatti, è usato per indicare un rapporto tra corpo e corpo tanto nella medicina quanto nella fisica, in particolare la meccanica o nella geometria. Nel vocabolario dell'unione ricorre in un'altra circostanza significativamente assai simile a quella qui esaminata, precisamente nella lettera già citata del primo febbraio del 1647 a Chanut, per indicare la situazione di asservimento alla materia in cui versa l'anima nell'utero materno: «Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance; et je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses; parce que l'âme était tellement *attachée* à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions» (AT IV 604-605 / BLet 600, p. 2386: il corsivo è mio). In altre parole il participio *attachée* denota l'unione di anima e corpo a libertà zero. In questo senso equivale al latino *affixa* (*affingo*) usato da Arnauld nelle *quarte Objectiones* (AT VII 204/ BOp I 955) per indicare, in certi casi, l'unione della vis cogitandi con gli organi corporei (nella fattispecie il riferimento è alla situazione prenatale e alla follia), cui Descartes risponde con lo stesso lessico (AT VII 228 / BOp I 989). Clerselier tradurrà *affixa/am* con *attachée* (AT IX-1, 159; 177); ugualmente nelle *seste risposte* (AT VII 441 / BOp I 1236; AT IX-1, 239). In un ambito diverso e meno tecnico, *attaché* designa l'atteggiamento di chi è / non è ostinatamente legato alle proprie abitudini (cfr. a Elisabetta, 22 febbraio 1649: AT V 285 / BL 679, p. 2632) o agli oggetti dei sensi (cfr. AT IX-2, 4 / BOp I 2216) o ai propri pensieri, così il De Luynes traduce «*manebo obstinate in hac meditatione defixus*» (AT VII 23 / BO 710) della prima meditazione con «*Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée*» (AT IX-1, 18, corsivo mio).

<sup>53</sup> Lettera di Descartes a Chanut del 15 giugno 1646 (AT IV 441 / BL 563, p. 2224): «je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la Physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la Morale; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la Médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes». Il corsivo non è nel testo. Cfr. anche la lettera a Pollot del 1648 (AT V 557-558 / BLet 641, p. 2510).



Jean-Christophe Bardout

## Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

*Abstract.* Les *Entretiens sur la mort*, que Malebranche ajoute à ses *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* en 1696, représentent une des méditations les plus originales de la mort à l'époque moderne. Malebranche ne cherche pas simplement à démontrer l'immortalité de l'âme par la métaphysique, ou à garantir l'espérance chrétienne en une vie éternelle. De manière plus originale, sa théorie de la connaissance, fondée sur l'illumination de l'esprit par les idées divines seules agissantes, et le refus de la causalité des corps sur les esprits, lui permet de penser la mort comme la condition d'un parfait accomplissement de la philosophie. La mort n'est donc pas un néant, mais ouvre l'accès à une vie plus intense et achève ce que la métaphysique prépare en séparant l'esprit d'un corps impuissant et inutile. Si philosopher c'est apprendre à mourir, mourir, c'est désormais philosopher en toute liberté.

*Abstract.* *The Entretiens sur la mort*, which Malebranche added to his *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, in 1696, represent one of the most original meditations on death in modern times. Malebranche does not simply seek to demonstrate the immortality of the soul through metaphysics, or to guarantee Christian hope in eternal life. In a more original way, his theory of knowledge, based on the enlightenment of the mind by divine ideas, and the deny of the causality of bodies over souls, allows him to consider death as the condition for the perfect accomplishment of philosophy. Death, therefore, is not a nothingness, but opens the way to a more intense life and completes what metaphysics prepares by separating the mind from a helpless and useless body. If to philosophize is to learn to die, to die is now to philosophize in complete freedom.

Mots clés : Esprit/ Idées efficaces/ Néant/ Philosophie

Keywords: Mind/ Efficient ideas/ Nothingness/ Philosophy

La philosophie peut-elle, comme le pensait Descartes, nous apprendre à ne pas craindre la mort, à défaut de savoir prolonger la vie<sup>1</sup> ? Or, pour ne pas craindre la mort, encore faut-il être en mesure d'en parler. Cependant, qui ne le sait, la mort n'est pas un objet comme les autres ; en réalité et au sens strict, elle

---

<sup>1</sup> Voir *Descartes à Chanut*, 15 juin 1646, RENÉ DESCARTES, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (désormais AT), IV, p. 442 ; RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere. 1619-1650*, éd. par G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005 (désormais BLet), p. 2224.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

n'est pas un objet du tout, si, par objet, on entend ce qui fait le corrélat ou la matière d'une représentation quelconque. Je ne puis jamais penser et moins encore expérimenter ma mort. C'est en un sens pourquoi on a pu dire qu'elle n'était rien (Epicure), ou qu'elle est un pur anéantissement. On ne peut, en définitive, que penser la mort des autres ; et encore, cette mort en troisième personne se manifeste tout d'abord comme la disparition d'un corps. Tout au plus, elle se manifeste et se phénoménalise (pour ainsi dire négativement) dans l'expérience du manque ou de l'absence de l'autre. Mais jamais je n'apprendrai d'autrui (qui pourtant meurt comme moi) ce qu'il en est de ma propre mort<sup>2</sup>. La mort d'autrui ne me dit rien ou presque sur la mienne. Si la mort de l'autre est douloureuse, la mienne devient proprement angoissante en tant que je l'envisage comme pouvant inéluctablement m'advenir, alors que, dans le même temps, je n'en puis rien savoir. Parce que, sans la pouvoir penser, j'imagine la mort comme néant, c'est-à-dire que je ne l'imagine pas, la crainte se révèle comme le mode propre de notre rapport à elle, ce qu'illustre l'attitude constante d'un des protagonistes des *Entretiens sur la mort*. Parce qu'il ne peut la viser en elle-même, Ariste devient le jouet d'une angoisse persistante devant ce que son imagination lui représente en guise de mort, ou comme son substitut métaphorique.

Mais précisément, peut-on penser la mort et, si tel est le cas, quel sens peut bien revêtir une telle question ? Au moment même où elle s'y confronte, la philosophie de Malebranche manifeste combien il est difficile de penser la mort. De prime abord, l'oratorien développe une thèse à la fois banale et conforme aux orientations directrices d'une eschatologie chrétienne, en soutenant que la mort n'est rien, à proprement parler. Contrairement aux suggestions de l'imagination, elle n'est pas un retour au néant, mais se pense comme le passage d'une vie à une autre, autrement dit comme la continuation de la vie, sous une modalité nouvelle. La mort se réduirait ainsi, à une limite sans épaisseur, à l'instant évanescent qui sépare (sans solution de continuité) la vie terrestre et son cortège de maux, de la vie céleste, heureuse ou malheureuse<sup>3</sup>. Pour le meilleur ou le pire, nous sommes condamnés à être. L'hypothèse d'un anéantissement est une chimère que récuse la métaphysique, sans parler des promesses de la religion. L'originalité (mais aussi la limite) du traitement malebranchiste du problème de la mort est ailleurs. Elle ne tient pas à la solution apportée, mais bien plutôt à l'usage qui est fait de la métaphysique, telle que Malebranche en a, au préalable, retravaillé le concept et étendu le champ de compétence, en pensant la métaphysique comme théorie de la connaissance, conduisant à l'établissement de ce qu'on peut nommer une théorie univociste du savoir. C'est du moins l'orientation directrice qui gouverne notre relecture des *Entretiens* malebranchistes. Nous risquerons trois hypothèses.

1) L'apparente banalité du propos masque une articulation originale du thème de la mort à la philosophie. Un simple constat l'illustre, qui permettra de préciser une orientation constante des *Entretiens*.

---

<sup>2</sup> C'est ce que Malebranche a pu vouloir dire en reprenant ce topos familier : « Nous n'avons nulle idée de l'état de l'âme après sa consommation », *Entretiens sur la mort*, I, p. 977. Et de citer la première épître aux Corinthiens (2, 9), pour sceller définitivement le caractère inobjectivable de la mort. Nous citons les *Entretiens sur la mort* (désormais EM) d'après G. Rodis-Lewis (éd.), *Nicolas Malebranche. Œuvres philosophiques*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1979 et 1992, vol. II. Nous citons les autres textes d'après A. Robinet (éd.) *Nicolas Malebranche. Œuvres complètes*, 20 voll., Paris, Vrin-CNRS, 1958-1984 (désormais OC) suivi du tome et de la page. Nous utilisons les abréviations suivantes : CC, *Conversations chrétiennes* ; Ecl., *Eclaircissements* ; EMR, *Entretiens sur la métaphysique et la religion* ; MCM, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* ; RV, *De la recherche de la vérité* ; TNG, *Traité de la nature et de la grâce*.

<sup>3</sup> La mort n'est qu'un « passage », donc n'est rien en elle-même, EM I, p. 976.

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

Les *Entretiens sur la mort*, que Malebranche ajoute, en 1696, à la deuxième édition de ses *Entretiens sur la métaphysique et la religion* de 1688, frappent par la diversité, voire l'hétérogénéité des sujets abordés, d'autant que nombre d'entre eux entretiennent une relation pour le moins ténue et peu explicite au problème de la mort. De nombreux thèmes cardinaux du malebranchisme s'y retrouvent et font, pour certains d'entre eux, l'objet d'une élaboration nouvelle. Que l'on songe aux développements relatifs à la hiérarchie des attributs en Dieu, à la question de l'âme des bêtes, à la nature de l'union psycho-somatique, à la théorie de la connaissance, à la nature et à l'efficacité des idées, au statut de la perception, à la distinction entre corps matériel et corps sensible, ou encore aux fondements de la cité juste. Comment comprendre ce caractère foisonnant et un peu disparate ? Faut-il voir dans cette profusion thématique l'indice d'un manque de maîtrise dans la composition du texte, ou d'une tendance intempestive à la digression que la forme dialoguée des entretiens ne saurait excuser tout à fait ? La nature du projet malebranchiste suggère une hypothèse à la fois plus charitable et plus féconde au plan théorique : traiter de la mort pour démontrer qu'on ne saurait la craindre<sup>4</sup>, requiert de la penser dans un cadre strictement métaphysique. Autrement dit, la mort ne saurait être l'impensé ou l'impensable, mais, à l'inverse, ce que la métaphysique doit penser à fond et jusqu'au bout. A cet égard, il n'est pas indifférent que les *Entretiens sur la mort* soient publiés à la suite des *Entretiens sur la métaphysique*, auxquels ils font de fréquents renvois. Les pages qui suivent entendent montrer comment l'oratorien contourne pour ainsi dire l'interdit épistémique (en soi anxigène) qui pèse sur la mort. A l'avertissement de La Rochefoucauld, suivant qui le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement<sup>5</sup>, fait écho, tel un leitmotiv qui scande les entretiens, l'injonction malebranchiste de nous « familiariser avec elle »<sup>6</sup>, ou encore de la « regarder de près »<sup>7</sup>. Reste à déterminer si c'est là penser la mort.

2) D'où une seconde hypothèse. L'apologétique malebranchiste le conduit à une conclusion paradoxale. Penser la mort en chrétien, la « regarder de près », c'est prendre acte du fait qu'elle est proprement inobjectivable, à l'imagination comme à l'entendement<sup>8</sup>. Plus radicalement, penser la mort revient à la nier comme mort. Les trois entretiens sont ainsi des dialogues sur la vie d'avant ou d'après la mort, sans jamais qu'il soit possible de la considérer face à face et qu'il y ait en définitive un sens à la faire. Le christianisme de Malebranche est une pensée de la destruction de la mort<sup>9</sup>.

3) Le recours à la métaphysique pour penser la mort n'est pas sans risque, pour un motif qui tient à la nature de la connaissance. On l'a dit, ma mort est un événement que rien ne peut anticiper. Sa teneur est

<sup>4</sup> Voir EM I, p. 971. On ne confondra pas la manière dont la philosophie doit nous délivrer de la crainte de la mort, et la posture des stoïciens qui, pour ainsi dire, ne la prennent pas au sérieux. Plus exactement, le stoïcisme s'arrête au milieu du chemin, privé qu'il est des lumières de la Révélation : il nous apprend à mépriser la mort, mais non à la désirer, EM II, p. 998.

<sup>5</sup> F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions morales*, 26 : éd. J. Lafond, Paris, Gallimard, 1976, p. 48. On trouve une reformulation de ce thème (mais précisément provisoire et non assumée) au début du II<sup>ème</sup> *Entretien*, qui évoque un monstre qu'on ne peut regarder sans terreur : EM II p. 993.

<sup>6</sup> EM II, p. 999, 1020.

<sup>7</sup> EM II, p. 998, 1020. L'opposition à la maxime précitée est ici patente, nous y revenons en conclusion.

<sup>8</sup> L'imagination, en définitive, opère par substitution et ruse avec l'inimaginable : ainsi la mort, jusqu'à l'entame du III<sup>ème</sup> *Entretien*, est-elle pensée comme « l'entrée d'une solitude affreuse où l'on ne peut avoir de société avec personne » (EM II, p. 1021), c'est-à-dire, paradoxalement mais inévitablement, comme un mode (pénible et angoissant) de la vie elle-même : on ne peut penser la mort qu'à partir de ce qui en est l'exact opposé.

<sup>9</sup> Voir II Tm 1 10, cité en EM I, p. 997.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

inimaginable, et peut-être inconcevable, si ce n'est (comme on va voir) qu'on la pense comme transition entre deux modalités de la vie. Ce faisant, la mort échappe aux prises de la métaphysique. On le sait, celle-ci promeut une théorie de la connaissance par idées archétypes dotées de trois caractères propres : ces idées sont universelles, éternelles et nécessaires. A cette seule condition, l'intersubjectivité est assurée, puisque tout esprit est identiquement illuminé des mêmes idées divines. Or, ainsi qu'on l'a suggéré ailleurs<sup>10</sup>, semblable théorie de la connaissance éprouve une difficulté persistante dès lors qu'il s'agit de penser une connaissance claire et distincte des entités singulières. En effet, si l'idée vue en Dieu a pour objet l'essence (du reste toujours générale) de la créature, l'existant, en sa contingence, est manifesté par une « révélation naturelle », un sentiment toujours confus, qui présente des caractères opposés terme à terme aux idées : tout sentiment produit par Dieu en l'esprit sera singulier, muable et contingent. La connaissance par idée semble donc aveugle à ce qui relève de l'événement, parce que tout événement est, par nature, insusceptible d'une universalisation quelconque. A supposer que la mort puisse être expérimentable, elle se présente comme un fait à la fois absolument singulier, tout à fait privé, qui, à l'inverse de l'idéal cognitif défendu par l'oratorien et de l'intersubjectivité de la connaissance authentique, constitue le plus extrême repli sur la subjectivité. La mort, à l'instar de l'existence dont elle est l'interruption, est invisible, inobjectivable. Ainsi, penser la mort en métaphysique, ne serait-ce pas s'aviser, en dernière analyse, de n'y point penser ?

## 1. La mort comme néant imaginé

Les trois entretiens relèvent d'une pédagogie soigneusement méditée, qui commande la progression des analyses. On passe ainsi du problème de la pertinence de la crainte de la mort, à la démonstration de son caractère hautement désirable, en tant qu'elle ouvre la possibilité de la vie céleste.

Pour faire évanouir la crainte de la mort, Malebranche montre que celle-ci est de nature essentiellement imaginative. Arrêtons-nous un instant à cette thèse, dans la mesure où la relation (qu'il faut distendre) entre mort et imagination détermine en profondeur toute l'attitude d'Ariste, l'apprenti philosophe, bel esprit à la religion encore hésitante et dominé par la puissance d'une imagination trop féconde. Peut-on imaginer la mort ? En toute rigueur, on ne l'imagine pas plus qu'on la conçoit, voire moins encore, sauf à la réduire à une destruction corporelle. De la mort en effet, il n'est pas d'image. Seules des procédures discursives de contournement ou de figuration (comparaisons, métaphores, allégories littéraires ou picturales) prétendent y toucher, sans la voir ni la faire voir. Dans cette perspective, comment l'imagination engendre-t-elle une crainte dont l'entendement seul peut nous libérer ? Risquons une hypothèse. Le livre II de la *Recherche de la vérité* a établi que si l'imagination est un mode de l'esprit, son activité requiert le corps : elle se présente comme la faculté qui mobilise la plus étroite union des deux substances qui nous constituent. Au titre des lois de l'occasionalisme, les traces formées dans la matière cérébrale par les esprits animaux sont cause

---

<sup>10</sup> Voir notre article *Toute-puissance et singularités*, in B. Pinchard (éd.), *La légèreté de l'être. Études sur Malebranche*, Paris, Vrin, 1998, pp. 95-119.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

occasionnelle de la production des idées imaginatives<sup>11</sup>. Autrement dit, les idées de l'imagination ont toujours un substrat corporel, la trace cérébrale qui en est la cause occasionnelle. On ne saurait donc, en dépit de l'image d'un Malebranche spiritualiste voire 'idéaliste', trop souligner l'importance déterminante des phénomènes somatiques sur la quasi totalité du psychisme humain. Les traces cérébrales sont associées aux idées selon des lois diverses (instaurées par la nature, ou conventionnelles)<sup>12</sup>. Or ces associations, pour naturelles et constantes qu'elle soient, postulent une relation arbitraire entre deux séries de faits hétérogènes (l'idée et son substrat matériel cérébral), ce qui explique les nombreuses erreurs auxquelles est sujette l'imagination, mais aussi les processus de figuration de l'irreprésentable<sup>13</sup>. Nous pouvons dès lors mieux comprendre pourquoi l'imagination engendre une représentation anxiogène de la mort. En premier lieu, si celle-ci n'est pas visée en elle-même, l'imagination se la représente en associant son idée à d'autres, selon une liaison des traces naturelle et permanente, précisément instituée pour la conservation de la vie<sup>14</sup>. L'idée de la mort (entendons la pensée de sa survenue éventuelle) est donc liée à celle du danger vital, selon une liaison instituée pour susciter les mouvements de protection ou de fuite requis à notre conservation.

En raison de son enracinement corporel, l'imagination se présente pour ainsi dire comme une pensée du corps et pour le corps<sup>15</sup>. A ce titre, elle s'avère incapable de penser convenablement l'éventuelle subsistance de l'esprit pur, qui est précisément unimaginable. Dépendante du corps pour opérer, l'imagination pense la mort comme cessation de la vie corporelle, et reste, ce faisant, littéralement aveugle à une vie de l'esprit, indépendante du corps. Conformément au geste constitutif de sa métaphysique, la stratégie de Malebranche consistera donc à disjoindre entendement et imagination, pour nous conduire à penser la mort selon l'entendement et à récuser les représentations imaginatives, qui, toujours, la pensent comme néant de la vie.

## 2. L'immortalité démontrée par la métaphysique

S'énonce alors un thème séminal, qui impose les développements ultérieurs : contrairement aux suggestions imaginatives, la mort n'est pas retour au néant, mais conditionne le passage à une vie plus intense<sup>16</sup>. Pour l'établir, Malebranche use de deux arguments principaux.

<sup>11</sup> RV II, I, ch. I, OC I, pp. 192-193. Pour ce qui touche à la solidarité entre corps et esprit, requise au bon fonctionnement de l'imagination, voir *ibid.* pp. 194-195, RV II, I, ch. IV, § 3, p. 211.

<sup>12</sup> RV II, I, ch. V.

<sup>13</sup> Ainsi en va-t-il de la mort, représentée plus ou moins inadéquatement par une image.

<sup>14</sup> Voir le texte fondamental en RV II, I, ch. V, § II, OC I, p. 223 : « Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie ; et leur liaison ne peut se rompre, [...] parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessus de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite, et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, que nous avons dès notre naissance ». On voit cependant mal en quoi peut consister la trace liée à la représentation de la mort.

<sup>15</sup> Elle produit ainsi des représentations confuses, dues aux corps : EM I, p. 971.

<sup>16</sup> Cf. EM II, p. 1018 ; voir encore le début de l'*Entretien* III, avec la thématique de notre retour en notre vraie patrie, alors que nous

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

En premier lieu, on donne à penser que, tout compte fait (c'est-à-dire sans céder aux prestiges de l'imagination), le néant est préférable à une existence faite de mille maux (EM I, p. 976). En outre et par une argumentation qui mobilise cette fois la métaphysique<sup>17</sup>, on montre que l'anéantissement d'une substance est naturellement inconcevable, parce qu'il est impossible (EM I, pp. 976-977).

Considérons le premier argument. La stratégie malebranchiste vise donc tout d'abord à produire une inversion de la hiérarchie ordinaire entre notre existence et le prétendu néant de la mort : en dépit de notre attachement presque invincible au monde sensible, c'est bien la vie présente, et ses multiples maux, qu'il faut disqualifier (EM I, p. 976). Malebranche use alors d'une expression singulièrement paradoxale, en qualifiant la vie d'ici-bas d'« état pire que le néant » (EM I, pp. 975-976). Pour récuser le primat qu'Ariste accorde à une vie de plaisir et de divertissement et argumenter rationnellement l'inversion du regard évaluateur, l'oratorien fait intervenir un premier philosophème d'importance, qui structure en profondeur son anthropologie. Si, en l'homme, corps et esprit sont substantiellement distincts, ils n'en sont pas moins essentiellement unis, selon des lois fixées par leur commun créateur. Or il se trouve qu'un fait contingent, le péché originel, a changé cette union en une dépendance unilatérale, un assujettissement de l'esprit à son corps (EM II, p. 1004). Cette historicité de la nature humaine fait émerger le paradoxe à démontrer : l'état présent, qui voit l'esprit soumis au corps et aux passions qu'il suscite, est pire que l'anéantissement, parce qu'il est contre-nature<sup>18</sup>.

En second lieu, il convient, quoi qu'il en soit, de déplacer le débat, puisque l'anéantissement naturel d'une substance est impossible. Cette fois, il s'agit bien de recourir à la métaphysique, pour dissiper la crainte de la mort, dès lors qu'on persiste à la penser (du moins à se la figurer) comme anéantissement. La démonstration se déploie en trois moments principaux, d'inégale longueur. 1) il faut démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme ; 2) celle du corps ; 3) répondre à une double objection, que suscite une certaine conception de la toute-puissance divine d'une part, les contraintes d'une véritable union de l'âme au corps d'autre part.

1) S'agissant de l'immortalité de l'âme, sa démonstration repose sur deux prémisses : a) l'âme est une substance réellement distincte du corps, conformément à un acquis des *Entretiens sur la métaphysique* notamment<sup>19</sup> ; b) l'anéantissement d'une substance est naturellement inconcevable, tout comme sa création : en d'autres termes, Dieu ne peut positivement vouloir anéantir un étant qu'il a une fois créé<sup>20</sup>. En raison de la distinction des substances d'une part et de l'inconcevabilité qui s'attache à l'idée de cessation de l'être d'autre part, la substance spirituelle doit continuer d'exister, quand bien même le corps auquel elle est unie serait anéanti. Le discours de l'imagination est irrecevable, parce que cette faculté ne parle, pour ainsi dire, que dans son propre intérêt, celui du corps. Bien qu'elle soit une faculté mentale, on a rappelé

---

sommes aujourd'hui en exil.

<sup>17</sup> Certes, on peut imaginer la mort comme anéantissement ; mais précisément, imaginer n'est pas concevoir. Or, conformément à une thèse déjà cartésienne, la connaissance métaphysique d'entendement s'abstrait du sens et de l'imagination. L'effort malebranchiste consiste à récuser une imagination néantisante de la mort : « ARISTE : je m'imagine toujours qu'après la mort je ne serai plus. THÉODORE : Vous vous l'imaginez ; mais le concevez-vous bien ? » : EM I, p. 977.

<sup>18</sup> Voir notamment EM I, p. 978.

<sup>19</sup> EM I, III, OC XII, pp. 34-35.

<sup>20</sup> Notons que l'argument présuppose qu'on puisse statuer sur la volonté divine, qui cesse d'être insondable, nous y reviendrons.

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

que l'imagination est fonctionnellement liée au corps.

A l'opposé de la prudente réserve cartésienne, un déplacement important s'opère ici. Il ne s'agit pas simplement d'établir l'immatérialité de l'âme (qui, pour Descartes déjà, relève de la compétence du métaphysicien), mais, directement, son immortalité (dont l'affirmation positive n'est donc plus réservée à la seule Révélation)<sup>21</sup>.

2) Au vu de la seconde prémisse dégagée plus haut (l'inconcevabilité de l'annihilation des substances), l'incorruptibilité n'est pas affirmée du seul esprit, mais vaut désormais pour toute substance. En d'autres termes, après avoir établi l'immortalité de l'esprit, on peut assurer l'incorruptibilité du corps<sup>22</sup>. Là encore, l'imagination nous égare et confond trop vite la substance et ses modes. Si les modalités varient, passent et se détruisent, le substrat substantiel qui les soutient demeure invariable et subsistera tant que Dieu ne voudra pas positivement l'anéantir. L'organisation actuelle de notre corps peut bien se dissoudre, pas un atome de sa substance ne sera perdu. Incapable de penser la substance, l'imagination prend donc pour un retour au néant, ce qui doit s'analyser comme un simple changement d'état corporel<sup>23</sup>.

3) Cependant, ce que Dieu ne peut faire naturellement, il le peut sans doute surnaturellement : par sa puissance, qui dépasse par principe ce que prescrivent les lois de la nature tout comme les bornes de notre entendement, il peut anéantir les substances, les esprits comme les corps. Notre anéantissement redevient possible. De surcroît, à supposer qu'il ne détruise aucune substance, la théorie occasionnaliste de l'union psycho-physique impose de conjecturer que l'âme unie à un corps mort subira des modifications insupportables, liées à son état de cadavre (EM I, p. 978). Notre anéantissement devient souhaitable.

La solution de cette double objection mobilise quatre philosophèmes cardinaux du malebranchisme : a) la conception occasionnaliste de l'union psychophysique ; b) la subordination de la puissance à la raison ou à ce que Malebranche nomme l'ordre ; c) la critique de l'hylémorphisme ; d) le rejet de l'âme des bêtes.

a) La réponse de Théodore à la deuxième objection présentée par Ariste, relative aux modifications éprouvées par l'âme unie à un cadavre, envisage un cas limite et fournit l'occasion d'une précision utile touchant la modalité des lois naturelles. L'union de l'esprit et du corps obéit à des lois qui, pour être constamment observées, n'en sont pas moins partiellement arbitraires. Donc, si la cause occasionnelle matérielle des états mentaux vient à changer, rien n'implique que Dieu continuera de produire dans l'esprit des sentiments similaires à ceux qu'il produisait auparavant. Or la putréfaction modifie physiquement l'état du corps, et donc la nature de la cause occasionnelle des états mentaux ; ce qui conduit à suspendre (au titre de la justice et de l'ordre)<sup>24</sup>, la loi naturelle qui assure l'union psycho-physique, tant que le corps est vivant (EM I, p. 978). On perçoit ici le gain théorique que représente la conception occasionnaliste de l'union,

<sup>21</sup> Voir RV IV, ch. II, § IV, OC II, p. 25.

<sup>22</sup> EMR I, III, OC XII, p. 35. Voir RV IV, ch. II, § IV, OC II, p. 23 : on ne confondra pas anéantissement et destruction de la configuration actuelle d'un corps.

<sup>23</sup> L'affirmation de l'immortalité (on dirait plutôt l'incorruptibilité) s'étend donc au corps et prépare ainsi l'eschatologie déployée dans le troisième *Entretien*.

<sup>24</sup> La supériorité ontique de l'esprit sur le corps constitue le principe métaphysique implicite de la démonstration. Dieu se conformant à l'ordre des perfections qu'il trouve en son Verbe, lesquelles sont en même temps les idées qui lui représentent chaque type d'étant créable, restaurera la liberté de l'esprit à la mort du corps, auquel il n'est lié que par une loi révocable.



JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

au regard de l'hylémorphisme aristotélicien<sup>25</sup>, dénoncé dès la préface de la *Recherche de la vérité*. Puisque l'âme est une substance distincte du corps et que le corps n'agit pas réellement sur elle (au contraire de ce que soutient l'hylémorphisme) rien n'interdit de penser à nouveaux frais la liberté retrouvée de l'âme après la dissolution d'un corps sans efficace.

b) Revenons à la première objection d'Ariste, fondée sur un usage pour ainsi dire cartésien de l'attribut d'incompréhensibilité. De quel droit osons-nous assurer que Dieu ne voudra pas ce que sa toute-puissance lui permet ? Ses desseins ne nous sont-ils pas inconnus et ses voies impénétrables ? La réponse engage, cette fois, la conception des relations entre puissance et raison en Dieu<sup>26</sup>, et donc une thèse centrale de la théologie naturelle de l'oratorien. S'il peut certes anéantir une âme, Dieu ne le fera pas, car une telle action est contraire à l'ordre qui prévaut entre ses attributs comme entre les idées constitutives de son Verbe. L'ordre qui régit les relations entre les attributs, tout d'abord, soumet la puissance à la sagesse<sup>27</sup>, c'est-à-dire à la raison universelle, « en un sens plus indépendant que Dieu même », selon l'expression spectaculaire du Xème *Eclaircissement* (OC III, p. 131)<sup>28</sup>. La destruction d'une âme est irrationnelle pour Dieu comme pour nous, qui accédons à la raison universelle.

c) La doctrine de la vision en Dieu, qui suppose que nous ayons accès aux idées divines, fournit un nouvel argument contre l'hylémorphisme, qui, selon son interprétation malebranchiste, suppose l'ignorance de la véritable destination de l'esprit et une sorte de perversion ontologique<sup>29</sup>. La sagesse divine contient les idées archétypes de toutes les créatures, avec leur degré de perfection correspondant. Dans la mesure où l'esprit est a priori tenu pour ontiquement « plus noble » que le corps<sup>30</sup>, Dieu ne peut avoir assujéti le premier au second (EM I, p. 981). Unie au corps, l'âme n'en dépend ni en son être, ni en ses opérations, ce que garantit la conception occasionnaliste de l'union des substances. Détruire l'âme à la mort du corps, reviendrait à agir en méconnaissant la perfection supérieure de l'âme.

d) A titre de confirmation, on examine alors une objection que peut susciter la présence d'une âme dans les animaux (EM I, p. 982-986)<sup>31</sup>. L'objection part de la critique de l'hylémorphisme. En raison de sa perfection intrinsèque, l'âme, dont l'essence est et reste la pensée<sup>32</sup>, n'est pas faite pour vivifier le corps, ou en être la forme : elle n'est pas le principe de la vie du corps, laquelle est réglée par un pur mécanisme.

<sup>25</sup> Malebranche développe sa critique de l'hylémorphisme, EM I, pp. 979-980. Poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, celui-ci conduit inévitablement à l'affirmation de la mortalité de l'âme.

<sup>26</sup> Elle est en outre sous-tendue par la critique, articulée dès le Xème *Ecl.*, de la théorie de la création des vérités éternelles. Sur cette critique, voir notamment A. LEMOINE, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, Vrin, 1936 ; J.L. MARION, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 2002, p. 197 sq.

<sup>27</sup> Ce primat de la sagesse sur la puissance est, après quelques hésitations dans les premières éditions de la *RV*, acquis définitivement depuis les 1ères éditions du *TNG*, notamment I, art. I, add; XXXVIII, add., qui vont jusqu'à tenir que la sagesse rend Dieu « pour ainsi dire impuissant », au grand scandale d'Arnauld.

<sup>28</sup> La dévaluation de la puissance au profit de la raison n'est pas dépourvue d'enjeux politiques (critique de toute forme d'absolutisme), comme le suggère le *TM*, I, II, § XIII.

<sup>29</sup> En pensant l'âme comme forme du corps, on se contraint à soutenir qu'elle existe seulement en vue du corps et de sa conservation.

<sup>30</sup> C'est là une thèse aussi constante qu'indémontrée en elle-même. Le principal argument (en soi très classique) qui vient l'appuyer tient à son indivisibilité, condition de son incorruptibilité, laquelle s'oppose à la divisibilité du corps.

<sup>31</sup> L'exposé le plus détaillé de la question figure en *RV* VI, II, ch. VII, OC II, pp. 392-396. Voir déjà *RV* IV, ch. XI, § III, OC II, pp. 105-106 ou encore *CC* VI, OC IV, pp. 140-141. Voir F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, 1974, pp. 49-54.

<sup>32</sup> Malebranche reprend ici à son compte un acquis fondamental du cartésianisme : l'âme n'est pas un principe vital, expliquant les opérations corporelles ; elle est un pur esprit, dont la nature tient dans la seule pensée.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

Or la présence d'un principe animateur dans les bêtes paraît constituer un double démenti aux précédents acquis, en dépit d'un accord de fond sur la hiérarchie des perfections : en effet, bien qu'elle soit plus noble que la matière, l'âme des bêtes est la forme d'un corps, et périt ainsi avec lui<sup>33</sup>. Or, par analogie, ce qui vaut de l'âme des bêtes peut valoir de la nôtre. C'est précisément cette fausse analogie que la suite du texte va détruire : « Ne jugez point des bêtes par le sentiment que vous avez de ce qui se passe en vous » (EM I, p. 984). Comme toujours en site cartésien, une conception correcte de l'âme des bêtes confirme *a contrario* la transcendance de l'esprit humain. L'analogie consiste à penser qu'il y a un même rapport entre l'âme et le corps de l'animal qu'entre ces deux substances en l'homme. Le principe d'une telle analogie réside dans le sentiment intérieur : on juge de l'animal par ce qu'on sent en soi-même, (EM I, p. 982). Véridique en sa sphère, un tel sentiment doit être soigneusement circonscrit. Le comportement animal peut induire en erreur et faire l'objet d'une mauvaise interprétation, fondée sur la supposition sous-jacente que l'animal a une âme analogue à la nôtre. Ce faisant, on l'humanise et on en fait, selon la truculente expression de Malebranche, « un petit homme à grandes oreilles et à quatre pattes » (p. 982). Le mouvement argumentatif vise à montrer que l'animal n'a tout simplement pas d'âme et que tous les phénomènes observables en lui sont justiciables d'un mécanisme particulièrement élaboré. On relèvera notamment l'analyse de la honte, qui accable l'homme mais épargne l'animal. Par la honte qu'il éprouve, l'homme témoigne qu'il a besoin d'un Réparateur, ce que Malebranche indique en une séquence aux accents quasi pascalien : sans supposer l'intervention de l'homme-Dieu, la nature est contradictoire (EM I, p. 983). A l'occasion d'une analyse des motifs de la honte, Malebranche énonce un principe central de son apologétique, à l'œuvre depuis la Vème *Conversation chrétienne* notamment.

Après ce qui se présente explicitement comme une digression, le texte en vient à la question de l'âme des bêtes. On trouve en premier lieu un argument par l'absurde qui repose sur la nécessité de trancher une alternative (pp. 983-984) : si l'âme des bêtes est supérieure à leur corps, c'est que la finalité d'une telle âme est proportionnée et elle aussi supérieure, distincte de la pure jouissance sensuelle. Les animaux seront donc, à l'instar de l'homme, susceptibles de la connaissance des vérités générales et de l'amour de l'ordre, donc de mériter ou de faillir, et partant d'être jugées. Si, en revanche, on admet que leurs âmes périssent entièrement, la vie corporelle repose sur le seul mécanisme. C'est pour trancher cette alternative qu'il faut raisonner sur des idées claires et distinctes et éviter l'analogie, qui nous fait attribuer le sentiment de la douleur au chien qu'on pique. Le fait et l'explication de la douleur animale constitue précisément la pierre de touche ; son interprétation décide de tout. On peut conclure du spectacle de la souffrance animale à la présence d'une âme en lui, qui souffre lorsqu'on le blesse. Mais on peut aussi nier la douleur, qui n'a plus alors que l'apparence d'un fait, et conclure à l'absence de tout principe animé et sentant dans l'animal. On assiste alors à une neutralisation de l'analogie, à partir de l'analyse des comportements réflexes en l'homme : nous autres, hommes, retirons le bras quand on nous pique avant tout acte de la volonté. La consécution immédiate et indélébile de la lésion du bras et de son retrait souligne notre capacité à opérer selon

<sup>33</sup> On notera du reste que cette dernière affirmation est largement dictée par des impératifs théoriques liés à la Révélation : sauf exceptions, il paraît en effet inconcevable d'accorder l'immortalité, et donc le salut, aux animaux.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

des processus réflexes et purement mécaniques. Un esprit, ignorant des processus musculaires requis pour effectuer le geste est inutile à son explication, dans l'homme comme dans l'animal<sup>34</sup>. Le réflexe de retrait met en évidence une véritable « pensée du corps », hétérogène à la pensée proprement dite : si le corps peut tout sans l'esprit, ce dernier ne peut rien sans le corps : on ne peut retirer le bras si un quelconque accident corporel s'y oppose : « Et une âme sans ces ressorts, ou lorsque ces ressorts sont gâtés, ne peut retirer son bras, quand même on le couperait » (EM I, p. 984). Mais qu'en est-il dès lors de la douleur, si le chien n'a pas d'âme, et que la douleur se définit comme un mode de l'esprit ? Prenant alors par son faible le mondain Ariste, passionné de chasse, les deux autres protagonistes (ici rigoureusement cartésiens), lui opposent que cette activité lui est interdite, puisque rien n'autorise à éliminer des créatures spirituelles. C'est bien à la métaphysique qu'il faut recourir, n'en déplaise à Ariste, qui, désinvolte, la récuse d'une formule<sup>35</sup>. L'incapacité de la métaphysique à nous persuader tient à un motif subjectif, un défaut d'attention, dû au caractère abstrait du sujet traité. A défaut d'âme raisonnable, les animaux n'auraient-ils pas ce qu'Ariste, reprenant la terminologie scolaire héritée d'Aristote, nomme une âme sensitive, périssable avec leur corps ? L'hypothèse est immédiatement rejetée par Théodore, dans la mesure où l'âme sensitive reste une substance distincte du corps et, à ce titre, impérissable. Une âme mortelle est en effet une contradiction dans les termes.

Quoi qu'il en soit, et à supposer qu'on ne puisse trancher la question de l'utilité de la survie d'âmes sensibles, Théodore fait évoluer le débat vers une solution qui mobilise un nouvel axiome : il récuse l'existence d'âmes sensibles chez l'animal, qui ne sent ni plaisir ni douleur, au titre du fait que sous un Dieu juste, ce qui est incapable de mérite ou démerite, l'est aussi de bonheur ou de malheur<sup>36</sup>. Il convient donc de récuser tout dualisme substantiel dans l'animal : ce qu'on appelle âme se réduit au mouvement des esprits animaux et du sang (EM I, p. 985)<sup>37</sup>.

### 3. Métaphysique et fins dernières

Revenons au devenir de l'âme humaine. On peut confirmer son immortalité (déjà acquise au titre de l'indestructibilité des substances, par un autre argument, fondé sur la nécessité de rendre raison d'un fait empiriquement constatable : le juste est malheureux ici-bas, quand, trop souvent, le méchant triomphe. La perfection de l'essence divine, dont la justice est un des principaux attributs<sup>38</sup>, impose de postuler une autre vie en compensation de ce qui ne peut être qu'une injustice passagère (EM I, p. 986). En d'autres termes,

---

<sup>34</sup> Malebranche fait ici usage de l'axiome dit « quod nescis » (qui sera aussi mobilisé par Geulincx), reposant sur l'ignorance de l'anatomie : on ne fait pas véritablement ce dont on ignore comment cela se fait. Cf. MCM VI, xi, OC X, pp. 62-63. Voir S. NADLER, « Connaissance et causalité chez Malebranche et Geulincx, esquisse d'une histoire », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1999, 2, pp. 335-346.

<sup>35</sup> D'où son exclamation : « Raisons métaphysiques » : *ibid.* EM I, p. 985.

<sup>36</sup> Sur l'usage de ce principe chez un cartésien comme Nicolas Poisson, voir H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, pp. 114-115.

<sup>37</sup> Voir RV VI, II, ch. VII, OC II, p. 395.

<sup>38</sup> L'attribut de justice va revêtir une place déterminante dans l'argumentation qui s'ouvre, comme dans les textes de la même période. Voir sur ce point A. ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p. 195 sq.

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

la contradiction entre ces deux vérités (métaphysique d'une part, expérimentale de l'autre) ne sera levée que par la postulation d'une vie future, où les maux d'ici-bas seront compensés par un bonheur éternel. Les craintes d'Ariste (qui restent le fil conducteur des échanges d'arguments) trouvent alors un nouveau sujet de s'exacerber. Comment, sans contrevenir à sa propre justice, Dieu peut-il sanctionner par des peines éternelles des fautes temporelles ? La question des récompenses éternelles et celle des peines éternelles, en quelque sorte symétriques, devront être résolues simultanément.

Or si la foi nous révèle que Dieu récompense éternellement des mérites limités et punit éternellement des fautes passagères, il revient à la métaphysique de le démontrer, suivant les exigences constantes du rationalisme malebranchiste<sup>39</sup>. La considération de l'idée de l'être infiniment parfait, et l'assurance que l'essence divine détermine a priori la nature de ses opérations (Dieu agit selon ce qu'il est), gouverne l'argumentation qui suit (pp. 986-988). Recueillons ses principaux résultats avant de revenir sur ses enjeux implicites et la mutation du concept de métaphysique qu'elle engage. Les malheurs du juste imposent, on l'a dit, une vie future : outre les impossibilités métaphysiques déjà évoquées, la destruction des âmes paraît contraire aux attributs divins. Mais la même justice qui contre-balance le malheur du juste doit conduire Dieu à détruire l'âme du méchant, plutôt que de lui faire expier des fautes passagères par des peines éternelles. Mais la justice doit s'appliquer dans les deux sens. Si Dieu comble le juste (qui a mérité temporellement) par un bonheur éternel, il peut, au titre de la même justice, punir le méchant (qui a certes fauté temporellement) par un malheur éternel.

La solution de cette question engage un certain nombre de thèses proprement métaphysiques et, au-delà, une modification significative du concept même de la métaphysique, au regard de sa détermination cartésienne<sup>40</sup>.

1) L'idée de l'être infiniment parfait représente non seulement les attributs divins, mais l'ordre qui détermine leur hiérarchie interne et qui, de surcroît, a pour Dieu force de loi<sup>41</sup>. Il est donc possible de déduire a priori le mode selon lequel Dieu agit à partir de l'idée de son essence<sup>42</sup>.

2) L'objection d'Ariste relative à l'éternité des peines repose sur le privilège unilatéral accordé à l'attribut de bonté. Considérée seule, la bonté divine devrait faire conclure à l'hypothèse d'une sanction limitée dans le temps, voire à la destruction des âmes des méchants. Or, à la bonté, Théodore oppose la justice, pour des motifs qui tiennent à l'usage original de l'infini. La page que nous analysons introduit en effet un double usage inédit de l'infini, contenu dans l'idée de Dieu. En premier lieu, l'infini est, pour ainsi dire, un attribut au second degré, que Malebranche nomme son attribut essentiel, parce que sa considération doit déterminer l'usage de tous les autres. L'infini annule toute forme d'analogie entre les considérations qui déterminent l'agir divin et les motifs qui gouvernent les évaluations d'un agent humain. Ariste est

<sup>39</sup> « Chacune de ses [de Dieu] démarches porte le caractère de l'attribut qui lui convient, et que sa sagesse lui prescrit. Et c'est à cette même sagesse à nous en instruire », *EM I*, p. 987.

<sup>40</sup> La mention du « travail de l'attention », (*EM I*, p. 987) n'est pas anodine : rappelons que l'attention est la cause occasionnelle de la connaissance intellectuelle et de l'illumination par les idées divines, opératrices de la connaissance métaphysique.

<sup>41</sup> Voir encore le début de l'*Entretien II* : *EM II*, p. 994.

<sup>42</sup> On se souvient que, dans le IX<sup>ème</sup> *EMR* notamment (§ X, *OC XII*, pp. 214-215), Malebranche entend prouver a priori la validité du principe de la simplicité des voies. Cf. *De la prédestination*, *OC XVII-1*, pp. 558-559.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

donc amené à comprendre que Dieu doit équilibrer la bonté (qui, considérée toute seule, conduirait Dieu à anéantir les méchants plutôt que de les damner, avec la justice, et implique la punition du méchant à hauteur de son crime. L'action salvifique repose sur la hiérarchie des attributs, par laquelle la bonté se soumet à la justice. En second lieu, l'infini devient le principe d'explication de la punition des damnés selon le principe suivant lequel l'offense faite à Dieu par le pécheur est infinie, puisque l'offensé est lui-même infini (p. 988)<sup>43</sup>.

3) Le traitement de l'infini connaît une évolution majeure au regard de sa situation cartésienne. Alors que l'incompréhensibilité en est, pour Descartes, la raison formelle<sup>44</sup>, l'infini malebranchiste devient intelligible. Cette soumission de l'infini à une forme d'intelligibilité se traduit par l'introduction d'une forme de pluralité en lui : il y a plusieurs infinis, caractérisés par des propriétés différentes<sup>45</sup>.

4) Ces quelques rappels donnent à comprendre en quoi Malebranche confère à la métaphysique une extension inédite, tant au regard de la tradition scolastique que de sa définition cartésienne. Il ne s'agit plus d'interroger l'étant en tant qu'étant, ni de prouver l'existence de Dieu et ses principaux attributs, ainsi que l'immatérialité de l'esprit. La métaphysique, science générale au principe des sciences particulières, dont fait désormais partie la religion, détermine a priori les principes de la conduite divine dans l'économie générale du salut à partir d'une idée claire et distincte. Ainsi s'accomplit le projet d'une véritable intelligence des vérités révélées que vient servir une noétique originale<sup>46</sup>.

## 4. Disproportion et médiation

Sommes-nous désormais libérés de la crainte de la mort ? Pour Ariste, pas le moins du monde (EM I, p. 989). Une fois assurés de la vie éternelle, l'éternité des peines fait de nouveau craindre la mort, pour un motif opposé au premier : la mort est redoutable, non pas parce qu'on peut être anéanti, mais parce qu'on est certain de ne pas l'être. Pire encore que le néant, se profile le spectre de notre damnation. Cependant, comment être assuré qu'on peut se compter au nombre des chrétiens ? Comment une créature finie entrera-t-elle en relation ou pour ainsi dire en société avec l'infini ? La question suscite une brève reprise de deux ensembles théoriques constitutifs de l'apologétique malebranchiste : la théorie du vrai culte d'une part, la définition très particulière de l'adoration d'autre part.

1) La Révélation fournit le point de départ d'une élaboration qui se veut cependant proprement rationnelle. Le culte par lequel la créature peut glorifier son créateur se pense comme la mise en

<sup>43</sup> Rappelons que seul l'homme-Dieu sera en mesure de réparer une offense infinie, selon un principe apologétique qui trouve sa première expression dans la Vème *Conversation chrétienne*, OC IV, p. 113 sq. L'Incarnation rentre ainsi dans l'orbite d'une intelligibilité métaphysique, puisque celle-ci procède des contraintes théoriques contenues dans l'idée de Dieu.

<sup>44</sup> V<sup>me</sup> *Responsiones*, AT VII 368 ; BOp I 1170.

<sup>45</sup> Certains textes n'hésitent pas à évoquer des infinis inégaux, MCM IV, § 11, OC X, p. 40. Cette pluralité permet de penser des infinis supérieurs à d'autres : ainsi des perfections en Dieu, ou de ses propres attributs, tous infinis, mais subordonnés les uns aux autres. Sur la question de l'infini, voir notamment S. MALLET, *L'infini indéfini de Malebranche*, B. PINCHARD, *La légèreté ...*, cit., p. 121 sq.

<sup>46</sup> L'éternité des peines apparaît alors parfaitement conforme à la raison, « consubstantielle » à Dieu : EM I, p. 988.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

relation de l'homme (créature finie et donc équivalente au néant)<sup>47</sup>, avec Dieu, étant infini. En d'autres termes, il s'agit de penser la relation entre deux termes évidemment hétérogènes et absolument disproportionnés : du fini à l'infini, la distance est infinie et le rapport nul<sup>48</sup>. Seule une réalité à la fois finie et infinie sera en mesure d'effectuer la relation. Telle est l'une des fonctions du Christ<sup>49</sup>, considéré ici comme le seul médiateur possible entre l'homme et Dieu<sup>50</sup>. Penser ainsi, c'est adorer Dieu comme il entend l'être : or, loin de s'épanouir dans une effusion du cœur, voire une extase mystique, cette adoration prend la forme d'une représentation abstraite et d'un jugement univoque, dans la mesure où il est identique en Dieu et en l'homme. Parce que nous accédons aux idées divines, le vrai chrétien en vient à penser comme Dieu pense<sup>51</sup>. Malebranche donne donc un sens épistémologique fort, voire littéral, aux versets johanniques sur l'adoration en esprit et en vérité<sup>52</sup>. Cette univocité cognitive (penser comme Dieu pense)<sup>53</sup>, commande l'univocité des volontés humaines et divine. La vraie adoration impose de vouloir ce que Dieu veut, mais aussi comme il le veut, c'est-à-dire (dans le contexte d'une pensée qui assimile volonté et amour), d'aimer comme Dieu aime (*EM I*, p. 990).

## 5. Une religion rationnelle ?

Un mouvement déductif comparable anime les premières pages du second entretien. Une question relative à l'efficacité des sacrements donne prétexte à une sorte de déduction de la religion. Ce faisant, les *Entretiens sur la mort* prolongent le programme déjà mis en œuvre dans les *Entretiens sur la métaphysique*, tel qu'il est défini au début du sixième : « Je suis persuadé, Ariste, qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi, et que plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus est-on ferme dans les vérités de la religion » (*EMR VI*, II, OC XII, p. 133).

Les sacrements renouvellent uniquement ce que Malebranche nomme l'homme intérieur, en laissant cependant subsister les mauvaises habitudes engendrées par notre concupiscence, c'est-à-dire les inclinations aux plaisirs corporels<sup>54</sup>. Cependant, on ne peut s'en tenir à une telle explication factuelle, pour dissiper les incompréhensions suscitées par cette apparente impuissance des sacrements. Il convient d'accéder au principe métaphysique de la théodicée malebranchiste, afin de manifester le caractère parfaitement

<sup>47</sup> Devant l'infini, le fini est comme un néant : *De l'adoration*, OC XVII-1, p. 425 ; *Abrégé du TNG*, OC IX, p. 1099.

<sup>48</sup> Voir *Traité de morale*, II, v, § 10, OC XI, p. 191 ; *EMR XIV*, § viii, OC XII, pp. 342-343 ; *Abrégé du TNG*, OC IX, p. 1099.

<sup>49</sup> CC II, OC IV, p. 51.

<sup>50</sup> « Il n'y a que l'Homme-Dieu qui divinise son ouvrage, et qui mette quelque rapport entre la créature et le Créateur » : *EM II*, p. 995 ; cf. *De l'adoration*, OC XVII-1, p. 426. Bon résumé de l'ensemble de cette doctrine dans les *Réflexions sur la prémotion physique*, OC XVI, xix, pp. 106-107.

<sup>51</sup> *EM I*, p. 990. Cette univocité tangentielle de la connaissance humaine et divine, consécutive à la mise en place de la thèse de la « vision en Dieu » des idées, est affirmée depuis la *Recherche*, V, ch. V, OC II, p. 168-169 : il s'agit de « connaître comme Dieu connaît ».

<sup>52</sup> Jn 4, 23-24. La reprise de cette formule pour définir l'adoration est fréquente : *EM I*, p. 990 ; *RV II*, III, ch. V, OC I, p. 363 ; *IV*, ch. XII, OC II, p. 110 ; *XV<sup>e</sup> Ecl.*, OC III, p. 250 ; *MCM XI*, ix, OC X, p. 119 ; *EMR VII*, xvi, OC XII, p. 170, etc.

<sup>53</sup> CC VI, OC IV, pp. 132-133.

<sup>54</sup> *EM II*, p. 993-994. L'analyse du mécanisme de cette contamination de l'imagination est occasion d'un bref rappel de la théorie psychophysique, héritée du livre II de la *Recherche de la vérité*.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

rationnel de la conduite divine. Pourquoi Dieu n'annule-t-il pas les effets de la concupiscence et pourquoi permet-il un péché qu'il peut éviter ? Avant tout, rappelons que sa conduite est dite entièrement conforme à la raison et « clairement déduite de l'idée que nous avons de la divinité » (EM II, p. 996).

Une fois encore, la considération de l'infini, loin de limiter les prétentions rationalistes du métaphysicien, oriente et gouverne ses déductions. Une conception hâtive et trop humaine de l'omniscience suggère un Dieu préoccupé du moindre détail, jusqu'à la chute de tel de nos cheveux<sup>55</sup>. On sait à quelles polémiques la doctrine du *Traité de la nature et de la grâce* avait conduit l'oratorien, notamment en ce qui touche à la négation des volontés particulières. La providence ne peut être que générale, parce que la sagesse qui en supporte l'exercice est infinie et parce qu'une providence attachée aux singularités serait contraire à la perfection divine. En conséquence, Dieu n'a pas de volontés particulières, mais agit par des lois générales dont les créatures sont instituées causes occasionnelles. Ainsi de la loi par laquelle Dieu produit dans l'âme les sentiments et les affections occasionnés par le corps et, inversement, les mouvements du corps à l'occasion de certaines déterminations psychiques. La perfection divine implique donc ce qu'il nomme simplicité des voies. Dieu choisit et produit le monde le plus parfait en considération des voies les plus simples, qui exigent qu'il déroge le moins possible aux lois générales. Or, dans la question qui nous occupe, une autre loi prescrit que les enfants naissent semblables à leurs parents, et en conséquence, qu'ils soient tous marqués du péché originel<sup>56</sup>. Au titre de l'immutabilité divine et de la simplicité des voies, tout homme devient pécheur, sans que Dieu doive suspendre, par exemple, la loi de l'union psycho-somatique pour éviter à tel homme de commettre tel péché. Seule la considération de l'infini permet de comprendre une attitude qui paraît tout d'abord opposée à la sollicitude attendue de Dieu pour sa créature. Or l'infini intervient, une seconde fois et de manière plus originale, pour expliciter le fondement de l'immutabilité divine face au péché : ainsi qu'on l'a déjà appelé, l'infini ne doit rien au néant. Or, selon son être naturel, ou, si on préfère, son existence purement physique, l'homme est fini, donc placé à une distance ontique infinie de l'être infini en tout sens. Selon un topos déjà cher à Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France, l'homme confine donc au néant. On objectera qu'il existe cependant, et qu'il n'est donc pas un néant. La position malebranchiste impose, en définitive, de distinguer deux figures du néant : le néant ontique et pour ainsi dire naturel (auquel l'homme échappe certes par le seul fait d'être créé), et le néant de sainteté, au regard du don surnaturel de la grâce, dont le Christ est la cause à la fois occasionnelle et distributive. Sans que Malebranche ait cru devoir développer cette distinction de ces deux figures du néant<sup>57</sup>, observons qu'elle semble appeler la distinction corrélatrice d'un néant qui ne soit pas ontique, ou si on veut, existentiel.

Dieu ne saurait donc déroger à la généralité des lois naturelles en faveur d'une créature qui n'est rien par rapport à lui ; il ne peut agir en faveur de l'homme que dans la mesure où ce dernier est divinisé par sa

<sup>55</sup> Lc 12, 7 ; Mt 10, 30. Malebranche considérera ces expressions scripturaires comme des « anthropologies » : *Réponses aux Réflexions...*, OC VIII, p. 707 ; cf. TNG I, LVIII, OC V, p. 62.

<sup>56</sup> On sait que celui-ci se transmet par le corps et plus spécialement par les traces cérébrales, RV II, I, ch. VII, § v, OC I, pp. 247-248.

<sup>57</sup> Sur la figure malebranchiste du néant, nous nous permettons de renvoyer aux indications données dans l'introduction à notre édition de N. MALEBRANCHE, *Méditations sur l'humilité et la pénitence*, in *Conversations chrétiennes*, Paris, Vrin, 2010, pp. 298-316.

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

relation au Verbe incarné. Le Christ, par son Incarnation, assure la médiation entre le néant et l'infini. Dieu a donc permis la corruption de la nature et le péché pour rendre possible l'action salvatrice du Christ<sup>58</sup>. Le cadre ontologique que dessine l'opposition entre néant et infini fournit ainsi la matrice rationnelle d'une véritable tentative de déduction de l'économie du salut. Ajoutons que, dans cette perspective, la création ne peut se comprendre comme un don, une effusion purement gratuite. Dieu en effet ne peut en définitive se complaire qu'en lui-même<sup>59</sup>, c'est-à-dire en un monde divinisé par l'incarnation d'une personne de la Trinité. C'est ainsi qu'on a pu parler, à propos de Malebranche, d'une forme d'égoïsme divin.

## 6. Du néant de l'être au néant cognitif

Un troisième motif de crainte vient alors à l'esprit d'un Ariste désormais convaincu qu'il vivra éternellement et qu'il lui est permis d'espérer s'il adore convenablement. Mondain et bel esprit, Ariste persiste à craindre la mort, qui va le séparer pour jamais des douceurs de la vie terrestre (EM II, p. 998). Gouvernée par son imagination, sa crainte le conduit à une formulation provisoirement matérialiste du problème<sup>60</sup>: avec la mort du corps, l'âme perd ses facultés et ses idées ; elle ne pense plus, et peut craindre une sorte d'anéantissement cognitif<sup>61</sup>. En réalité, une telle pensée de la mort reste bien gouvernée par l'imagination<sup>62</sup>.

La comparaison du sommeil et de la mort permet une avancée significative. Proches en apparence, ces deux états vont se révéler tout à fait opposés. Alors que le sommeil assujettit l'esprit aux caprices du corps, ce dont témoigne le rêve<sup>63</sup>, la mort libère l'esprit, en tant qu'elle le sépare du corps<sup>64</sup>. Il faut donc recourir à la métaphysique et s'abstraire de l'imagination, pour se donner le moyen d'accéder à une pensée de la mort qui soit authentiquement libératrice, et non annihilatrice.

Tirons toutes les conséquences des précédents acquis, spécialement de la démonstration de la substantialité de l'esprit, acquise en particulier au début du 1er entretien sur la métaphysique. Conformément à la définition déjà cartésienne de la substance comme être existant par soi<sup>65</sup>, l'esprit peut subsister sans le corps auquel il n'est lié que par un système de lois contingentes, dont la suspension n'affecte nullement son

<sup>58</sup> Le projet de nous lier au Christ est un dessein « réglé sur la loi, sur l'ordre immuable de ses attributs » : EM II, p. 996.

<sup>59</sup> EMR XII, § xxi, OC XII, p. 305 ; XIV, § v, p. 340.

<sup>60</sup> La position qu'il défend désormais sera du reste récusée au titre d'illusion de l'imagination, à laquelle la raison n'a aucune part, p. 999 ; d'où l'injonction de philosopher « plus sérieusement », c'est-à-dire de faire retour à une analyse proprement métaphysique des conséquences prétendues de la mort.

<sup>61</sup> « Je m'imagine toujours qu'à la mort [...] l'âme n'a plus aucun sentiment, qu'elle perd en un mot avec le corps toutes ses facultés et toutes ses idées » : EM II, p. 998.

<sup>62</sup> Ariste tente d'exploiter les principes de l'occasionnalisme pour accréditer sa thèse : la mort nous prive de tout sentiment, puisque le corps et ses organes sensoriels (causes occasionnelles de la production par Dieu des sentiments de l'esprit) sont détruits (EM II, p. 999).

<sup>63</sup> Les rêves s'expliquent par la persistance des traces cérébrales, plus ouvertes au passage des esprits animaux, RV II, II, ch. II, OC I, p. 277.

<sup>64</sup> On verra en quel sens il faut entendre cette séparation, car telle n'est pas la position ultime de Malebranche (puisque nous demeurons unis à un certain corps), voir *infra* (EM II), p. 1011 sq.

<sup>65</sup> Voir notamment *Principia philosophiae*, I, art. 51 : AT VIII-1 24 ; BOp I 1744.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

essence spirituelle. S'ensuit une inversion du parallèle entre mort et sommeil : alors que le sommeil asservit l'âme au corps en neutralisant la volonté, la mort nous libère de ce dernier, parce qu'elle rend l'âme à sa dignité, qui consiste en son autonomie ontique et fonctionnelle. En ce sens, la mort vient contrebalancer les effets du péché, qui a changé l'union en dépendance.

A supposer que l'on repousse l'espèce de matérialisme imaginatif qui gouvernait la formulation initiale d'Ariste, il ne semble pas qu'on puisse pour autant conclure que la mort n'ait rien d'effrayant. Développons l'objection, dont la solution ne se satisfera pas d'une simple critique de l'imagination, mais engagera un exposé détaillé de l'occasionnalisme perceptif. Puisqu'elle nous sépare de notre corps, et par lui du monde<sup>66</sup>, la mort anéantit la nature pour nous, dans la mesure où les organes sensoriels, causes occasionnelles de nos connaissances et de nos plaisirs, ne pourront plus assurer leur fonction (EM II, p. 1001). En ce sens, l'occasionnalisme suppose la corrélation de certains faits corporels (l'affection organique) et des phénomènes mentaux (les sensations correspondantes). Dès lors, en quoi le dualisme substantiel et l'occasionnalisme psycho-physique représentent-ils une assurance contre l'angoisse suscitée par l'hypothèse d'une sorte d'annihilation cognitive ? Certes, l'occasionnalisme a détruit la chimère de l'hylémorphisme et d'une véritable union substantielle, et en définitive l'illusion anxiogène de la communauté de destin des deux substances constituant l'homme (corps et esprit) après la mort. Cependant, si la cause occasionnelle est détruite (en l'occurrence le cerveau support des traces qui occasionnent les sensations), Dieu cessera d'agir dans l'esprit pour l'affecter de sentiments agréables. Dans ces conditions, la mort conserverait-elle, sous le regard de la vraie philosophie, les caractères que lui conférerait l'imagination ? C'est ici que l'occasionnalisme, interprété jusqu'en ses ultimes conséquences, va donner toute sa mesure apologétique. La réponse consiste à retourner l'objection et à montrer que l'esprit ne sera pas séparé de son seul véritable bien. Corrélativement, la séparation d'avec le corps est, en définitive, sans effet réel. Indiquons dès maintenant que l'ensemble de l'argumentation déployée dans les pages qui suivent présuppose que les lois instituées par Dieu, pour constantes qu'elles soient, n'en restent pas moins contingentes et, partant, révocables<sup>67</sup>.

Après l'exposé de trois arguments préparatoires d'inégale importance, Malebranche convoque sa théorie de l'idée efficace (pp. 1006-1010), qui libère la possibilité d'une théorie du corps intelligible (pp. 1011 sq.).

1) Dieu n'agit pas en vain ni pour rien. Puisqu'il est acquis qu'il conserve les substances, ce n'est pas pour les laisser sans affections, si tant est qu'on puisse concevoir une substance sans modifications, à l'instar d'une étendue sans figure. Les principes de la théologie naturelle rappelés plus haut, notamment l'étroite subordination de la puissance à la sagesse, imposent de concevoir un usage rationnel de la puissance créatrice, laquelle n'est jamais dépourvue de toute finalité assignable<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> C'est par le corps que nous sommes en rapport avec les corps qui nous environnent, EM II, p. 999.

<sup>67</sup> Cf. EM III, pp. 1031-1032, à propos des lois de l'union qui prévaudront après la fin des temps, lorsque notre corps sera devenu incorruptible.

<sup>68</sup> Les *Entretiens* X et XI notamment ont montré que l'univocité cognitive autorise le rétablissement des causes finales, y compris dans l'explication des phénomènes en physique.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

2) Si l'union de l'âme au corps est au principe des plaisirs sensibles qu'Ariste craint de perdre à la mort, elle est tout aussi bien cause de souffrances sans nombre. Le corps étant le principe de notre présence au monde, la souffrance physique affecte notre rapport à tout ce qui est<sup>69</sup>.

3) La mort rétablit l'homme dans sa condition première et le restaure pour ainsi dire dans sa propre essence. Par suite du péché, l'homme n'est plus tel que Dieu l'a fait et voulu (EM II, p. 1001). Après la mort, Dieu agira en nous pour nous réunir à lui, selon une modalité que la suite du deuxième entretien explicite longuement. Or, à cette fin, la séparation de l'âme et du corps s'impose comme un prérequis. Tant que dure la vie terrestre, les sentiments ne sont produits en nous qu'en conséquence et à l'occasion des lois de l'union psycho-physique, d'où l'effroi suscité par leur abrogation. Mais après la mort, rien n'interdit de postuler que d'autres causes occasionnelles régiront la production de sentiments différents, probablement plus agréables et intenses<sup>70</sup>. La conception occasionnaliste de l'union psycho-physique va manifester ici sa plasticité et sa capacité d'adaptation. Notons en effet la modalité conférée à ces nouvelles lois : à la différence de celles qui gouvernent actuellement les relations des deux substances, marquées par une forme d'arbitraire et donc de contingence<sup>71</sup>, les nouvelles lois régissant l'union de l'esprit à Dieu seront nécessaires et immuables. Autrement dit, les traces cérébrales, qui ne sont instituées causes occasionnelles que pour la conservation du corps, ne sont pas, en droit, les seules causes occasionnelles de la production des affections de l'esprit. Il est du reste permis d'exhiber présentement d'autres causes occasionnelles de certaines d'entre elles<sup>72</sup>. Ces pages, peu commentées, présentent donc au moins deux enjeux. En premier lieu, la réflexion sur l'état de l'âme après la mort permet de compléter l'occasionnalisme et de souligner l'arbitraire de ses lois actuelles. On peut y lire une contribution relative au débat sur les modalités des lois de la nature. Sans entrer ici dans le détail ni prétendre trancher un débat complexe et subtil, rappelons qu'au titre du principe de la simplicité des voies, principe imposé par la perfection de sa propre essence, Dieu crée, en définitive, le seul monde véritablement possible. Les lois de la nature qui le gouvernent sont donc les meilleures, ou du moins les seules que Dieu pouvait (ou devait) choisir. En ce sens, on peut les tenir pour nécessaires (au moins *ex hypothesi* pour parler comme Leibniz), puisqu'aucunes autres ne pouvaient être retenues. Mais, dans le même temps, ces lois gouvernent une nature que Dieu pouvait ne pas décider de créer, sans déchoir de sa perfection infinie. La création, répète Malebranche, est arbitraire : entendons que le monde n'est pas une émanation de la substance divine, mais le résultat d'un libre décret. En ce sens, les lois de la nature, comme la nature dont elles déterminent le cours, sont et restent contingentes.

En second lieu, une spéculation d'apparence proprement théologique (il s'agit d'un état de l'esprit dont la seule Révélation accrédite la plausibilité) permet la relance d'une élaboration philosophique,

<sup>69</sup> Quand l'âme est mal avec son corps, elle est mal avec toute la nature, EM II, p. 1000. On soulignera la puissance phénoménologique de cette notation : notre affectivité détermine le mode d'être du monde pour nous.

<sup>70</sup> Malebranche croit pouvoir localiser la cause occasionnelle requise à la production de ces sentiments dans nos bonnes œuvres, EM II, p. 1002.

<sup>71</sup> XVI<sup>e</sup> Ecl., OC III, p. 259 ; MCM V, § vii ; EMR VI, § v, OC XII, p. 138. Plus largement, rappelons qu'une forme d'arbitraire frappe la totalité de l'existant, en tant même qu'il est créé librement et qu'il n'est donc pas nécessairement déductible du Verbe, lieu des idées-archétypes : voir notamment EMR VI, § V, OC XII, p. 137.

<sup>72</sup> La connaissance que l'homme juste (qui a résisté aux passions) a de lui-même, est ainsi cause occasionnelle d'un sentiment de contentement, EM II, p. 1002.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

relative au statut des lois naturelles : la nécessité de penser une situation nouvelle du composé humain permet de manifester, comme en contre-point, la relativité des lois en vigueur. Plus largement, à l'occasion d'un développement sur la manière dont le feu de l'enfer brûlera les damnés (pp. 1003-1005), Malebranche reprend les linéaments de sa théorie de la perception, notamment pour souligner le caractère toujours arbitraire du lien entre les événements physiques et les perceptions sensibles. Une thèse philosophique permet alors d'élucider rationnellement une question théologique (qui peut certes paraître marginale), savoir la manière dont le feu infernal agira sur les démons. Mais il est significatif de voir Malebranche replier ce qui relève d'une intervention surnaturelle de Dieu, sur un dispositif explicatif parfaitement naturel : « Or il n'est pas plus difficile de comprendre que les démons souffrent des douleurs très vives par le mouvement du feu, que notre âme par tel ou tel ébranlement du cerveau » (EM II, p. 1003). Précisons : Ariste se demande comment le feu peut agir sur les démons, puisque ces purs esprits n'ont pas de corps et que le feu n'est pas un élément organisé, à la différence de nos organes sensoriels, spécialement adaptés à leurs fonctions. La réponse de Malebranche permet d'insister sur le caractère arbitraire de la relation qui unit modification somatique et état psychique (pp. 1004-1005). De même en effet que la modification cérébral (purement matérielle) est cause occasionnelle de la perception, qui est sans rapport avec elle (il n'y a aucun rapport naturel entre un mouvement et une sensation), de même, le feu peut être cause occasionnelle du tourment des démons, si Dieu l'institue cause occasionnelle du sentiment douloureux qu'il suscite.

## 7. Vers l'idée efficace

C'est toujours le mode opératoire du feu infernal qui fournit la matière du problème initial. Les démons sont-ils actuellement, qu'ils sont en l'air, tourmentés des douleurs du feu ? Comment le feu de l'enfer les brûle-t-il alors qu'ils ne sont pas localement en enfer (p. 1005) ? Les esprits ne sont pas dans le lieu ; mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient dans un lieu déterminé pour être tourmentés comme ils le sont. Cette remarque fait l'objet d'une généralisation, qui conduit à une reformulation de la noétique malebranchiste en son ensemble (pp. 1006-1010). L'élucidation du mode opératoire du feu implique que la cause de la douleur ne soit pas localement en contact avec l'esprit souffrant. Il en va de même, en réalité, pour toute perception. Conformément aux principes constants de la théorie malebranchiste de la connaissance, il n'est pas requis que l'esprit soit localement en contact avec son objet. De même qu'il est impossible que l'esprit soit pour ainsi dire répandu sur la surface du corps perçu, de même il n'est pas nécessaire qu'il soit dans le corps où il souffre de la douleur. Couleur et douleur sont en effet deux modifications de l'esprit qui relèvent d'une même analyse et d'une commune origine : la causalité divine. C'est pour expliciter cette continuité entre la perception d'une couleur et le sentiment de douleur que Malebranche rappelle les acquis de la doctrine dite de l'idée efficace, qui s'est élaboré progressivement depuis la Réponse à Régis de

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

1693<sup>73</sup>. Certes, l'esprit est là où est la couleur ; mais, en raison de la subjectivité des qualités sensibles, la couleur vue n'est pas celle qui, comme on le croit naïvement, se trouve sur la fleur physiquement existante. On rappellera qu'en raison de l'impuissance des corps à nous affecter immédiatement, le monde extérieur est en lui-même invisible. En conséquence, la fleur vue n'est pas la fleur regardée<sup>74</sup>, existant dans le monde matériel. Dieu seul exerçant la causalité qui est à l'origine de nos perceptions, nous pourrions voir le même monde, fût-il anéanti par lui<sup>75</sup>. C'est ainsi par l'efficace accrue de l'idée divine sur l'esprit (et non plus par l'action des choses elles-mêmes, que le monde devient existant pour nous<sup>76</sup>. Un corps n'est présent à l'esprit que par l'intermédiaire de l'idée, dont le pouvoir affectant (l'efficace) est suscité par une cause occasionnelle déterminée à cet effet<sup>77</sup>.

Nous ne sommes donc ni dans les corps, ni en nous-mêmes<sup>78</sup>, mais en Dieu.

Appliquons dès lors cet ensemble théorique à notre question : la mort peut-elle encore anéantir la nature ? (p. 1010). La doctrine de l'efficace de l'idée va permettre de récuser une conception séparatrice de la mort.

## 8. Deux corps pour un esprit

En dernière analyse, la mort ne nous sépare pas de notre véritable corps, du corps qui nous importe, parce qu'il est le seul effectif. En d'autres termes, il faut distinguer le corps matériel, par lui-même insensible parce qu'il est causalement impuissant à affecter l'esprit auquel il est « uni », et le corps intelligible ou sensible, ce corps de chair, dont la phénoménalité (et en définitive la réalité) est constituée par l'affection de l'idée divine<sup>79</sup>. Le corps physique est insensible et en quelque sorte irréel pour nous ; le corps sensible est immatériel, donc indestructible.

Malebranche investit alors ces acquis pour élaborer, avec ce dédoublement du corps, une des thèses les plus déroutantes de sa philosophie. Ses enjeux sont clairs : tout d'abord, confirmer la théorie de la perception rappelée dans les pages qui précèdent ; plus encore, établir que la mort ne sépare pas du corps ; notre vrai corps, avant d'être glorieux (l'*Entretien* III y reviendra), est d'ores et déjà éternel, puisque sa

<sup>73</sup> Voir encore les modifications importantes apportées à la III<sup>ème</sup> *Conversation chrétienne* dans sa 5<sup>ème</sup> édition en 1695, ou la lettre posthume à Arnauld du 19 mars 1699, publiée au tome IX des OC. Sur cette théorie typique des pensées de la maturité, voir les analyses classiques de A. Robinet, *op. cit.*, pp. 259-284.

<sup>74</sup> On reconnaît la distinction mise en place dans le VI<sup>ème</sup> *Ecl.*, OC III, p 62-63 : « Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons ? ».

<sup>75</sup> Cf. EMR I, § vi, OC XII, p. 39.

<sup>76</sup> Le mode opératoire du feu de l'enfer sur les démons s'analyse donc comme un cas particulier de la théorie générale de la perception, telle que Malebranche la reformule au moyen du concept d'idée efficace : « Ils [les démons] sont plongés dans le feu en ce sens, qu'à l'occasion de cet élément ils sont brûlés ou terriblement tourmentés par l'efficace des idées divines », EM II, p. 1008. Les démons n'ont donc pas besoin d'être dans le feu, localement, pour en être tourmentés.

<sup>77</sup> A propos de l'âme, Malebranche écrit : « c'est dans l'idée qui la pénètre qu'elle est véritablement, et non pas dans l'objet qui répond à cette idée » : EM II, p. 1006.

<sup>78</sup> EM II, p. 1007 ; Malebranche synthétise les longues analyses des premiers chapitres (II-V) de la deuxième partie du livre III de la *Recherche*, qui préludent à la position de la thèse dite de la vision en Dieu au chapitre VI.

<sup>79</sup> Sur l'ensemble de cette doctrine, voir Fr. AZOUVI, « Les paradoxes de l'existence corporelle selon Malebranche », in *Le dualisme de l'âme et du corps*, éd. J.-L. Vieillard-Baron, Vrin, 1991, pp. 159-176.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

teneur phénoménologique est purement idéale<sup>80</sup>.

Conformément à une manière d'argumenter dont l'évocation du feu infernal a fourni un exemple, l'exception va confirmer la règle<sup>81</sup>. Partons du cas bien connu de l'amputé, victime de l'illusion de la persistance du membre coupé. Quel doigt fait mal au manchot, alors que ce qui lui semble bien être son véritable doigt n'existe plus ? On ne saurait se satisfaire de l'invocation de la puissance divine. C'est le doigt qui fait mal, non la puissance divine, en elle-même insensible. Il faut donc déterminer ce qu'est ce doigt douloureux, puisque on ne saurait percevoir le néant, et que ce doigt conserve sa nature et sa localisation<sup>82</sup>. Il faut alors exposer la théorie de l'étendue intelligible efficace (autrement dit les évolutions récentes de cette doctrine assez ancienne dans l'œuvre de l'oratorien), pour décrire la genèse de l'illusion de l'amputé. On va établir qu'il s'agit d'une illusion révélatrice du mode normal de présence du corps (pp. 1013-1015)<sup>83</sup>. L'idée archétype de l'étendue ou étendue intelligible, à l'origine de nombreuses difficultés, va se trouver investie de plusieurs tâches en fonction de la manière dont Dieu s'en sert pour affecter l'esprit. Rappelons que, dans les textes de la maturité, une représentation quelconque (qu'elle soit purement intellectuelle ou sensible), requiert toujours l'activité différenciée de l'idée, qui en est à la fois la cause et l'objet direct : à l'opposé des premières formulations de la théorie dans la *Recherche* ou les premières éditions des *Eclaircissements*, Malebranche cherche visiblement à unifier sa théorie de la connaissance. On le sait, les premiers dispositifs opposent la connaissance par idée (l'idée est vue en Dieu et n'affecte que très légèrement l'esprit) et la connaissance par sentiment (qui ne fait rien voir en Dieu, mais affecte l'esprit). Alors que l'idée représente une essence nécessaire et universelle, le sentiment dévoile (ou révèle) l'existant, contingent et particulier. Dans les textes contemporains de nos *Entretiens*, l'idée prend sur elle toutes les formes de la connaissance, de l'intellection la plus abstraite et générale, à l'affection la plus singulière et intime<sup>84</sup>. Dieu affecte l'esprit par l'intermédiaire de ces idées, en fonction de la situation actuelle du sujet percevant par rapport aux objets du monde qui l'entoure, ou en fonction de l'attention de l'esprit. L'étendue intelligible, idée-archétype dotée d'une efficace sui generis et donc d'un potentiel affectant (et affectif) variable<sup>85</sup>, donne à connaître (ainsi des idéalités de la géométrie) mais aussi à sentir, lorsque nos organes sensoriels sont affectés. La connaissance sensible d'un corps physique (invisible directement) consiste ainsi en une affection plus forte de son idée sur l'esprit<sup>86</sup>. De l'intellection la plus abstraite d'une essence aux sentiments les plus vifs, la

<sup>80</sup> « La mort ne corrompra que ce corps qui ne peut jamais nous faire ni bien ni mal » : EM II, p. 1012.

<sup>81</sup> Pour anticiper, précisons que l'analyse de l'illusion de l'amputé, qui peut passer pour un cas pathologique et donc limite, va, en réalité, révéler la véritable nature de l'union psycho-physique et montrer concrètement que Dieu seul en est la cause, EM II, p. 1015.

<sup>82</sup> « Ce doigt n'est pas rien. Car le manchot aurait une perception de rien, et par conséquent il ne sentirait ou n'apercevrait point. Cependant il sent ou aperçoit un doigt qu'il distingue de toute autre chose : et ce n'est pas le doigt coupé, car il n'est plus, il est pourri il y a longtemps » : EM II, p. 1013. On notera le réalisme un peu cru de l'évocation (le membre pourri) dont l'efficace pédagogique est évidente : il s'agit de faire prendre conscience que le doigt physique disparu subsiste, sous le mode d'une présence purement sensible, ce qui suffit à la manifestation du corps.

<sup>83</sup> On ne saurait rappeler ici l'ensemble des thèses et des difficultés relatives à la doctrine de l'étendue intelligible ; nous nous limitons à son rôle dans la constitution du corps phénoménal.

<sup>84</sup> Voir VIème *Ecl.*, OC III, p 64-65.

<sup>85</sup> Les Perfections divines sont à la fois les archétypes des créatures et les idées connues par les esprits « lorsqu'elles agissent en eux, et qu'elles les éclairent » : EM II, p. 1013 ; on soulignera la consécution qui passe de l'activité de l'idée, à sa fonction illuminatrice : pour éclairer, il faut au préalable toucher et affecter.

<sup>86</sup> « on ne voit point les corps en eux-mêmes. Ils ne sont visibles que par des couleurs différentes dont l'étendue intelligible affecte notre âme en conséquence des lois naturelles » : EM II, p. 1014.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

même idée est à l'œuvre. Si la même étendue intelligible voit encore son pouvoir d'affection augmenté par Dieu, elle devient le principe des affections agréables ou douloureuses, suscitées à l'occasion de la situation des corps qui nous entourent.

S'esquisse alors une étonnante théorie du corps propre, dont la phénoménalité ne doit pour ainsi dire plus rien à l'existence de notre corps matériel, frappé, comme tous les autres, d'une invisibilité sans retour. C'est en définitive l'expérience du plaisir et de la douleur qui semble être à l'origine de la constitution de mon corps perçu. Je considère cette main comme mienne, en raison de l'accroissement de l'affection d'une partie de l'étendue sur mon esprit<sup>87</sup>. Ainsi, l'expérience du plaisir ou de la souffrance dessine les contours du corps comme phénomène. Bien que l'idée d'étendue reste à l'origine de la représentation de notre corps, notre rapport à celui-ci perd toute dimension proprement objective : notre corps n'est pas pour nous un objet, offert à la science, une partie d'étendue aux contours nettement dessinés ; il se donne à sentir sous la forme d'une série d'affections diverses, sans cesse renouvelées. L'infinie diversité des plaisirs et des douleurs dessinent la frontière du monde extérieur et du corps qui est nôtre.

On saisit alors la conclusion que ces analyses préparaient : « l'âme n'est unie immédiatement ni à son corps ni à ce monde matériel, mais à l'idée de son corps et au monde intelligible, en un mot à Dieu, à la substance intelligible de la Raison universelle, qui seule peut éclairer les intelligences, et agir dans nos esprits en mille manières différentes » (EM II, p. 1015). Si nous sommes immédiatement unis à Dieu et à l'idée qu'il nous procure de nous-même, nous ne sommes qu'indirectement unis à un corps, instituée arbitrairement cause occasionnelle de sensations qui pourraient parfaitement advenir (et adviendront) sans lui.

Il n'est donc pas à craindre que la mort nous prive des douceurs de la vie, pour reprendre l'expression initiale d'Ariste (p. 998), puisque nous ne sommes à notre corps, comme au monde dit extérieur, que par l'office et l'efficace d'une idée opératrice de toute la phénoménalité du monde. Or, en vertu de l'éternité de cet idée-archétype toujours efficace, la théorie de la connaissance fonde l'espérance d'une vie éternelle : il est en effet permis d'espérer que la vie se continue après la disparition du corps physique, et que cette vie consiste après comme avant la mort, à expérimenter les divers sentiments produits en nous par l'activité de l'idée. La mort ne nous sépare donc pas du seul corps qui nous importe, lequel ne saurait se corrompre : « Donc la mort qui sépare l'âme du corps, de ce corps insensible, de ce monde par lui-même invisible, n'est nullement à craindre » (EM II, p. 1016).

---

<sup>87</sup> « Enfin, lorsqu'on nous touche la main, par exemple, qu'on nous brûle, qu'on nous pique, qu'on nous chatouille, alors, cette même étendue intelligible devient pour ainsi dire, ou douloureuse ou agréable. Elle frappe encore l'âme bien plus vivement que par les couleurs qui ne sont que des perceptions assez indifférentes. [...] Et c'est en partie pour cela qu'on regarde la main comme étant à soi » : EM II, p. 1014.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

## 9. Où est le vrai monde ?

A supposer qu'elle soit efficace, l'idée du corps n'agit qu'en fonction de causes occasionnelles déterminées. Or, rien n'assure qu'après la mort, elle produira en nous des sentiments aussi agréables que ceux qu'Ariste dit éprouver ici-bas en philosophant, entouré de ses amis. Ce dernier mobilise, pour en inverser le sens, l'image traditionnelle de la prison au service de ses craintes persistantes : la vie mondaine est une prison douce qu'on ne saurait quitter sans regret ni appréhension, pour plonger dans l'inconnu de la mort<sup>88</sup>. La réplique de Théodore va, une fois encore, mobiliser la théorie de la connaissance pour produire deux arguments, qui reposent l'un et l'autre sur une déréalisation du monde existant.

Le premier conteste la réalité des amitiés terrestres et prend la forme d'un paradoxe : nous n'avons jamais vu nos amis et nous ne les connaissons qu'à peine (pp. 1016-1017)<sup>89</sup>. De nos amis, nous ne connaissons en définitive que le visage, donc une configuration de matière, mais rien de leur esprit<sup>90</sup>. Après une séquence quelque peu convenue sur l'instabilité des amitiés d'ici-bas, qui sont principalement fondées sur les passions humaines, la déréalisation du monde existant confine à l'hyperbole, avec la fiction d'une tromperie sur la personne : à supposer que nous connaissions nos amis (entendons que nous conjecturons bien de leur esprit au travers du langage et de la communication qu'il instaure), comment nous prémunir de l'éventuelle illusion de la contre-*façon* du véritable ami, illusion que pourrait bien renforcer la confusion inhérente à la connaissance sensible<sup>91</sup> ?

Le second argument questionne la valeur des divertissements dont Ariste va devoir se priver. La manière dont Malebranche investit le thème (lui aussi assez banal) du caractère vain et trompeurs des divertissements de ce monde (p. 1018) est significative de l'orientation générale de son argumentation apologétique, qui délaisse les considérations morales, au profit de l'exploitation des potentialités de sa noétique. L'analyse du caractère trompeur des divertissements implique deux affirmations distinctes mais convergentes.

a) Ceux-ci sont trompeurs, parce qu'ils ne sont que pour le corps et nous font méconnaître la véritable origine des affections qui constituent le monde sensible lui-même. Les divertissements, qui impliquent toujours notre union au corps, sont en quelque sorte irréels. Cette irréalité du monde repose sur l'impuissance causale de la matière à notre égard. Le divertissement nous fait ainsi plonger dans un monde dont la vraie philosophie nous démontre qu'il est invisible et inconsistant. La vie authentique est ailleurs, dans l'union à celui qui nous affecte véritablement. D'où l'inversion qui commande l'argumentation malebranchiste

---

<sup>88</sup> La vie nouvelle est ainsi comparée à une terre étrangère dont on ignore tout, puisque nul ne sait ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. Ce thème scripturaire (1 Co 2, 9) revient à plusieurs reprises : EM I, p. 977, II, p. 1001, III, p. 1039.

<sup>89</sup> Les hommes qui nous entourent « nous sont inconnus », EM II, p. 1020.

<sup>90</sup> N'oublions pas la manière dont la *Recherche* traite déjà de la connaissance d'autrui, appréhendé par une conjecture dont la connaissance de soi est le fondement (RV III, II, ch. VII, § V).

<sup>91</sup> EM II, p. 1017. Le III<sup>ème</sup> *Entretien* ira plus loin encore, en soutenant que la mort n'est pas une véritable séparation d'avec nos amis, puisqu'en vertu des principes de l'occasionalisme, aucune créature ne peut faire le moindre bien à une autre, pp. 1021-1022. Dieu seul mérite donc d'être aimé d'un amour d'union (on n'aimera les autres d'un simple amour de bienveillance), ce qui est l'occasion d'une reprise du commentaire de l'Épître de Jacques (1, 17, tout don descend du Père des lumières), et d'une récapitulation de la vision en Dieu. L'affirmation suivant laquelle nous n'avons aucun vrai ami terrestre est ainsi démontrée à partir de la distinction entre le maître unique et les simples moniteurs, thème central de la noétique établie dans la *Recherche* ou dans les premières *Méditations chrétiennes*.

Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

depuis le début des entretiens : le moment de la mort est le commencement de la vie. La mort qui ferme les yeux ouvre l'esprit (p. 1018).

b) Les divertissements impliquent toujours les sens, parce qu'ils nous sont donnés pour la conservation du corps et la satisfaction de ses intérêts<sup>92</sup>. Les sens nous enferment dans la sphère du corps<sup>93</sup>, et nous rendent incapables des connaissances abstraites (métaphysiques notamment). Pour le dire en termes pascaliens, l'ordre des sens et du corps est proprement d'un autre ordre que celui de l'esprit et de ses connaissances propres. La sensibilité, exacerbée par les divertissements, nous ferme donc à la recherche d'un bien hétérogène au corps. Le dualisme substantiel et les biens qui sont appropriés à chacune des deux substances qui nous constituent, conduit à un dédoublement des modes d'existence : à l'existence pour et dans le corps, dont l'imagination constitue la tonalité ontologique majeure, longuement décrite dans les livres II et IV de la *Recherche*, on préférera, l'existence de ce qu'on peut nommer, aux limites du pléonasme, le moi spirituel : « Ma vie, la vie d'un esprit, car mon corps n'est pas moi, c'est la lumière qui m'éclaire, et qui me réjouit » (p. 1017).

Quoi qu'il en soit, la vision béatifique sera sans commune mesure avec l'union au corps<sup>94</sup>, fût-elle médiatisée par l'idée divine efficace (p. 1019)<sup>95</sup>. La thèse d'une absolue disproportion du fini à l'infini se retrouve une fois encore, mobilisée pour développer un topos chrétien classique touchant la vacuité de cette vie et la vanité des biens qui passent (*EM II*, p. 1020). En effet, le rapport entre les deux unions (au corps et à Dieu) étant nul en raison de la disproportion du fini à l'infini, la mort ne nous fait rien perdre, parce que tout bien fini s'égalise au néant et s'annule devant l'infini.

## 10. Métaphysique et politique

En dépit des arguments accumulés, Ariste n'en continue pas moins de craindre la mort, par une sorte d'habitude, qui tient en premier lieu à la conformation de l'imagination. Celle-ci lui fait appréhender la mort comme l'entrée en une solitude rigoureuse, et la fin de toute société. C'est à dissiper cette ultime crainte, qui affleure à la fin du deuxième entretien, que s'attache le troisième. Il s'agit, une dernière fois, de susciter la conversion du regard et l'inversion des évaluations initiales : la mort ne marque pas la fin de toute société ; mieux, elle nous fait nourrir l'espoir d'entrer en une société parfaite<sup>96</sup>.

Malebranche n'a pas écrit de politique. Tout juste peut-on trouver quelques indications éparses dans

<sup>92</sup> Le développement d'Ariste est ainsi l'occasion de rappeler quelques thèses importantes, notamment celle d'une finalité biologique des sens ; développant une thèse cartésienne, Malebranche pense la connaissance sensible comme instinct, comme la voie courte et abrégée du sentiment, qui nous avise de l'utilité des corps pour la conservation du nôtre, *EM II*, p. 1018.

<sup>93</sup> « et s'ils [les corps] nous paraissent bons, c'est que nos sens nous sont donnés pour la conservation d'un corps, auquel on peut dire que les autres corps sont bons » : *ibid.*

<sup>94</sup> Notons que ce *théologoumène* central qu'est la vision fruitive de l'essence divine réservée à l'intellect des Bienheureux s'inscrit dans le prolongement d'une théorie de la connaissance qui, dès cette vie, fait de l'idée divine l'unique objet immédiat et naturel de l'entendement humain.

<sup>95</sup> L'argumentation présente ici une difficulté : Malebranche mentionne « la moins lumineuse » des idées divines, pour évoquer l'étendue intelligible, représentative des corps, ce qui ne va pas sans difficulté, en raison de la simplicité et de l'unité de l'essence divine, qui devrait donc être toujours également lumineuse.

<sup>96</sup> Après l'Écriture et à la suite du *De civitate Dei* d'Augustin, Malebranche va traiter du régime de la cité sainte (*EM III*, p. 1021), ce qui fournit l'occasion d'un développement qui peut être lu comme l'esquisse (certes inchoative) d'une politique.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

la deuxième partie du *Traité de morale* (notamment au chapitre VI)<sup>97</sup>. Mais on a cherché à reconstituer les principes d'une politique à partir d'indications dispersées<sup>98</sup>. Or il est peut-être moins connu que le *troisième entretien* sur la mort fournit l'occasion d'articuler les thèses métaphysiques précédemment acquises aux principes généraux d'une politique. En effet, les premières pages dessinent les fondements de la société céleste. Ainsi qu'on l'a déjà noté à propos de plusieurs assertions relevant ordinairement de la théologie, la description de la cité sainte ne s'explique ni par une curiosité littéraire, ou le goût des spéculations exotiques : en l'espèce, l'examen des principes qui régissent la cité céleste (par essence parfaite puisqu'il s'agit d'une pure « théocratie ») fournit l'esquisse des principes qui devraient gouverner les sociétés politiques.

Certes, une république sera chrétienne ou ne sera pas. Mais si elle doit être chrétienne, c'est que la cité céleste est parfaitement raisonnable, voire rationnelle (EM III, p. 1023). Cette précision, développée dans les pages suivantes, permet de faire l'hypothèse que l'idéal politique de Malebranche est gouverné par l'avènement d'une rationalité qui est déjà à l'œuvre au plan individuel. La détermination des principes directeurs d'une politique relève de la raison, opératrice des connaissances claires et distinctes, qui font la matière de la métaphysique. On pourrait donc risquer que, jusqu'à un certain point<sup>99</sup>, la politique compte au nombre de ces sciences particulières que fonde la science générale, selon la typologie esquissée au début du VI<sup>ème</sup> *Entretien sur la métaphysique*<sup>100</sup>. Plusieurs indices de cette orientation peuvent être relevés.

1) Le monarque de cette parfaite cité ne sera pas un roi philosophe<sup>101</sup>, mais Dieu lui-même, identifié à la souveraine raison<sup>102</sup>, à la raison universelle et tout simplement à la sagesse. La politique parfaite ne se définit pas comme le gouvernement de l'homme en proie à ses passions, et comme l'art de tirer de celles-ci le meilleur moyen de conserver la cité. Du moins une telle stratégie ne peut-elle valoir que pour les cités humaines, traversées par les rapports de force et déchirées par les conflits de toute sorte. Dans la cité céleste, les passions n'auront plus cours, et n'affecteront donc plus le jeu normal des relations entre citoyens. L'idéal politique implique le règne sans partage de la raison. Avant d'être un monarque tout-puissant, Dieu est le premier et le plus sage des législateurs.

2) La société ne se pense pas comme un champ traversé par des forces et des intérêts contradictoires. Plus exactement, lorsque tel est le cas, il s'agit des sociétés particulières, minées par le péché et la concupiscence (p. 1026-1027). Les sociétés terrestres entrent nécessairement en conflit, tant qu'elles poursuivent des biens divisibles, en quantité finie, qui sont par conséquent cause de jalousie et de compétitions sans fin. La vraie société, irréalisable ici-bas, se définit par l'accord des esprits et des cœurs (p. 1024). Un tel accord des esprits en passe lui-même par « la vue claire de l'immuable vérité » et la démonstration du fait que Dieu seul est notre véritable bien. Or il revient précisément à la métaphysique de déterminer les conditions

<sup>97</sup> Le *Traité* ne présente qu'une seule occurrence du terme « politique », assez peu signifiante par elle-même, TM I, vi, § 2.

<sup>98</sup> Voir notamment M.-F. PELLEGRIN, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006, pp. 220-256.

<sup>99</sup> Sans pouvoir ici développer, rappelons cependant que la limite de la fondation exercée par la métaphysique serait à chercher dans le caractère proprement contingent et muable de la matière politique : les relations interhumaines singulières, ainsi que les rapports de subordinations entre le souverain et les sujets par exemple, semblent échapper au type d'intelligibilité produit par une vision des idées-archétypes en Dieu.

<sup>100</sup> En ce sens, l'association politique et la sociabilité sont naturelles et ne proviennent d'aucun contrat initial.

<sup>101</sup> L'analogie de Dieu et du roi est du reste largement critiquée, en raison de la dévaluation de la puissance au profit de la sagesse, comme le note M.-F. PELLEGRIN, *op. cit.*, p. 248 sq.

<sup>102</sup> Cf. EM II, p. 1026 : le souverain de la cité céleste est la raison même.



Penser la mort. Une lecture des *Entretiens sur la mort* de Nicolas Malebranche

auxquelles il est possible d'atteindre une telle connaissance, en démontrant la validité de la vision en Dieu des idées, puis en se fondant sur elle. La philosophie de la connaissance détermine donc les conditions de possibilités (ou du moins l'idéal) de la politique parfaite.

3) Par contraste, les sociétés actuelles, qui se constituent par crainte de la violence consécutive au péché originel, ne sont pas de vraies sociétés, c'est-à-dire d'authentiques républiques, au sens défini par Cicéron, suivi (selon Malebranche) par s. Augustin : Rome ne fut jamais une république, parce qu'elle fut incapable de faire régner la justice, condition de possibilité du véritable régime républicain<sup>103</sup>. Il y a du reste lieu de distinguer une justice rétributive (proportionnant strictement les récompenses aux mérites et les peines aux démérites), et la justice politique, qui, en dépit de lois justes, peut conduire l'innocent à la mort<sup>104</sup>. Pour des motifs qui tiennent en partie à l'opacité du monde existant et des relations interhumaines qui constituent les sociétés terrestres, le souverain humain, parce qu'il est fini, est comme forcé d'être injuste<sup>105</sup>.

4) La réflexion politique de Malebranche illustre, une fois encore, la continuité de la nature et du surnaturel. Si la cité céleste, dont l'Église représente l'anticipation terrestre, est surnaturelle, elle l'est en tant qu'elle constitue l'accomplissement intégral de la nature et des possibilités inscrites en elle. Ce caractère naturel permet précisément de la faire valoir comme un modèle à imiter.

Il s'agit alors d'explorer la condition du citoyen de cette cité sainte, autant qu'il est possible. C'est pourquoi s'ouvre alors un bref examen des différentes propriétés des corps glorieux, tels qu'ils existeront après leur résurrection (pp. 1031 sq.). Ainsi qu'il en allait pour l'évocation de la cité sainte, l'examen des propriétés des corps glorieux ne se réduit pas à une curiosité théologique. Suivant une méthode constante de nos entretiens, leur évocation offre l'occasion de revenir sur un certain nombre de philosophèmes importants.

1) Les corps glorieux présentent plusieurs propriétés contraires à la physique ordinaire et aux lois actuelles de la nature. Fidèle à une thèse cartésienne décisive<sup>106</sup>, l'occasionalisme pense les lois de la nature, qui unissent l'occasion à la cause efficiente, comme des volontés efficaces et constantes du Créateur (p. 1033-1034). En d'autres termes, la théorie du corps glorieux implique que les lois actuelles soient révocables et donc contingentes.

2) L'affirmation de la visibilité propre aux corps glorieux constitue une sorte d'exception aux thèses les plus déterminantes de la noétique malebranchiste, dans la mesure où cette visibilité surnaturelle contrevient à l'affirmation de l'unicité de la lumière divine : Dieu seul étant lumière, lui seul est à proprement parler visible par lui-même. Or, pour visibles et lumineux qu'ils soient, les corps glorieux ne sont vus que par l'intermédiaire des idées divines efficaces. Seule la cause occasionnelle de cette efficace sera changée, puisqu'elle ne sera plus localisée dans la lumière des astres (soleil et lune, p. 1034). Ainsi donc, un fait qui

<sup>103</sup> Voir EM II, p 1024-1025 et les références au *De civitate Dei* données par l'oratorien.

<sup>104</sup> C'est le cas de l'erreur judiciaire prise en exemple, p. 1025. Notons que Malebranche semble considérer la torture comme légitime, du moins conforme à la loi civile.

<sup>105</sup> A cela s'ajoute une forme d'impuissance à rendre ses sujets véritablement heureux, EM II, p. 1026.

<sup>106</sup> L'affirmation du caractère institué des lois de la nature remonte au moins aux trois lettres à Mersenne du printemps 1630 ; voir notamment à Mersenne, 15 avril 1630, AT I 145 ; BLet 30, p. 146.

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

est pour nous surnaturel et dépendant de la Révélation (la luminosité du corps glorifié) reste cependant susceptible d'une interprétation conforme au paradigme de la loi naturelle qui régit le système des causes occasionnelles dans le champ cognitif. En effet, la visibilité de nos corps glorifiés sera toujours déterminée par une cause occasionnelle, quelle qu'en soit la nature exacte, pour nous inaccessible.

3) La théorie du mouvement des corps glorieux exploite au mieux les potentialités théoriques de la création continuée. En effet, si Dieu crée un corps en un lieu puis en un autre (ce que postule l'hypothèse de la création continuée), sans devoir le créer dans tous les lieux intermédiaires, il est possible de rendre compte d'une translation instantanée des corps glorieux d'un lieu très éloigné vers un autre, même si une telle translation ne s'impose pas comme l'hypothèse la plus probable (EM III, pp. 1037-1038). Là encore, on observera que la rapidité du mouvement de translation<sup>107</sup>, est liée à la nature d'une cause occasionnelle, qui suscite le mouvement. Les paradigmes causaux à l'œuvre dans l'explication des faits naturels restent donc opératoires dans l'analyse des faits proprement surnaturels.

## 11. Conclusion

Malebranche a-t-il réussi dans son entreprise ? La réponse dépend de ce qu'on voudra entendre par réussir. Si on s'en tient au niveau de l'apologétique, les *Entretiens sur la mort* s'inscrivent dans la longue tradition des exhortations à l'espérance chrétienne du salut. A condition d'opérer son salut, la mort n'est pas à craindre, mais à désirer avec la plus grande ardeur. On a tenté d'analyser les étapes de la stratégie malebranchiste : se familiariser avec la mort, pour la réduire à une transition entre deux modalités de la vie. Dans cette vue, l'oratorien mobilise les ressources d'une métaphysique qui disjoint, le plus radicalement qu'il est possible, le monde existant du monde pour nous effectif.

Mais, demandera-t-on peut-être, à quel prix ce résultat est-il obtenu au regard d'une véritable philosophie de la mort ? Autrement demandé : une métaphysique de l'idée claire et distincte peut-elle prendre en charge le fait de la mort sans le dissoudre et finalement le manquer, fût-ce pour parvenir à ses propres visées ?

Malebranche opère une véritable réduction de la mort, ce que met en évidence la divergence manifeste avec La Rochefoucauld. A la saturation du regard, qui, pour le grand moraliste, constitue la teneur phénoménologique de la mort, invisible parce qu'elle est absolument étrangère à la condition de l'objet, s'oppose la visibilité modérée que lui confère Malebranche, laquelle n'offusque pas le regard par excès, et la fait rentrer sous le régime commun de l'objectivité, ce que traduit l'injonction de la regarder de près. On objectera peut-être (ce que nous avons du reste déjà reconnu), que la mort n'a par principe aucun archétype en Dieu et qu'elle ne peut, à ce titre, s'inscrire dans l'espace de visibilité circonscrit par l'idée. Mais précisément, la philosophie (accomplissant sa fonction apologétique), contourne la difficulté en réduisant la mort à une simple condition nécessaire de la vie éternelle. Si la métaphysique fonde une espérance, elle manque ce qu'on peut, aux limites de l'oxymore, nommer le phénomène de la mort.

---

<sup>107</sup> Malebranche se replie sur une hypothèse moins coûteuse, en postulant qu'il est plus plausible de conjecturer que ces corps franchiront tous les espaces intermédiaires.

Francesca Brezzi

## Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

*Abstract.* Il saggio analizza un piccolo libro postumo di un grande filosofo del Novecento, Paul Ricœur: libro costituito di appunti e frammenti, la cui interpretazione è ardua. Anche i temi affrontati sono complessi: il soggetto davanti alla morte, sua o dei propri cari. L'argomento rinvia poi, per un pensatore credente, pensatore della finitudine, al religioso. Ricœur auspica il lavoro del lutto, il distacco, intrecciato a una certa gaiezza. Affermazione chiave: essere vivo fino alla morte, fiducia nella memoria di Dio la memoria-cura di Dio, un Dio che si ricorda di me.

*Abstract.* The essay analyzes a posthumous book of one of the greatest thinkers of our time, Paul Ricœur. The book consists of notes and fragments which are hard to interpret. The topics dealt with in the book are also very complex: one's own experience of death and mortality. As a believer, Ricœur wishes the mourning to be connected to a certain gaiety. Key statement: living up to death, faith in the memory of God, God that remembers me, takes care of me.

*Parole chiave:* Ricœur/ Pensare e 'Dire' la morte/ Lutto e Gaiezza

*Keywords:* Ricœur/ Thinking and Talking about Death/ Grief and Gaiety

«Carte, carte postume, carte rinvenute, carte smarrite», così Kierkegaard in *Enten-Eller*, attraverso le parole di Victor Eremita, conclude la narrazione di successive scoperte e di «segreti svelati», in cui questi ha voluto mostrare/nascondere il suo pensiero<sup>1</sup>.

Parole labirintiche che possono caratterizzare l'ultimo piccolo libro postumo di un grande filosofo del Novecento, Paul Ricœur: *Vivo fino alla morte* seguito da *Frammenti*<sup>2</sup>.

Opera anomala, forse inaspettata, che giunge a noi dopo gli ultimi grandiosi contributi di Ricœur, tuttavia testo prezioso, che restituisce ai lettori e agli studiosi l'immagine umana del pensatore e insieme il suo profondo sforzo teoretico, pur nella frammentarietà e brevità del lavoro.

Caterina Goldstein, cui si deve l'edizione francese, racconta nella sua empatica postfazione la strana

<sup>1</sup> SOREN KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, Milano, Adelphi, 1976-1989, p. 67. Vari i passaggi kierkegaardiani: da Victor Eremita, 'curatore' di *Enten-Eller*, ad un manoscritto da lui scoperto per caso in un *secrétaire*, ancora ai due diversi autori di tale manoscritto, il cultore di estetica e il magistrato che scrive tre lettere di contenuto etico, infine a Joannes, l'autore del *Diario del seduttore*, con un'ulteriore epistola-predica di un pastore amico del magistrato.

<sup>2</sup> PAUL RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Ed. du Seuil, 2007; trad. it. *Vivo fino alla morte*, seguito da *Frammenti*, Cantalupa (TO), Effatà, 2008.

FRANCESCA BREZZI

storia della prima parte di questo saggio – che richiama Kierkegaard –: venticinque pagine manoscritte con mano ferma, dimenticate in una cartellina, e solo dopo la morte di Ricœur ritrovate. Le pagine non hanno una data precisa, ma presentano un titolo emblematico: *Vivo fino alla morte. Del lutto e della gaiezza*, e sono riconducibili alla fine estate 1995 e agli inizi del 1996, mentre il filosofo era dolorosamente coinvolto assistendo al declino della moglie, che sarebbe poi morta nel gennaio 1998. Giustamente Goldstein afferma: «La meditazione sulla morte è iniziata allora, portata avanti in modo solidale» con una persona cara, malata (p. 106).

I *Frammenti* (che costituiscono la seconda parte di questo scritto) sono posteriori di otto anni, ma nel periodo intercorso Ricœur è stato impegnato nella redazione di volumi fondamentali come *La Memoire, l'histoire et l'oubli* (2000) e i *Parcours de la reconnaissance* (2004)<sup>3</sup> – attivismo di uno studioso più che ottantenne –, e è stato presente in tante parti del mondo, riconosciuto come uno degli ultimi grandi Maestri del Novecento.

La modalità frammentaria del testo conduce il lettore all'interno del travaglio stesso di un pensiero, nell'officina del filosofo, e consente di sfiorare quasi i suoi strumenti concettuali, le intuizioni, gli abbozzi, i riferimenti appena accennati, talvolta anche polemici, la vicinanza e la distanza con altri autori come Derrida, per esempio. Scorrendo le pagine troviamo, suggestivamente riprodotto con la sua scrittura, uno schema molto dettagliato di argomenti da sviluppare sulla Resurrezione. La storia di una genesi così complessa spiega e giustifica pertanto una impervietà anche per la lettura: la scrittura risulta continuamente spezzata, interrotta, corredata da appunti e rinvii a testi letti, e nelle annotazioni finali testimonia la difficoltà stessa di un uomo lucido, ma malato nel fisico.

Giustamente Daniella Iannotta, che ha egregiamente curato l'edizione italiana, lo definisce «pensiero sofferto» (p. 6), ma altresì pensiero in movimento, mai pago, che richiama *l'inachèvement* con cui era terminata *La memoria, la storia e l'oblio*.

Libro unico, dunque, singolare e insieme meditazione per tutti, esclusivo e sintomatico, che per i temi toccati costringe all'interpretazione. Del resto lo stesso Ricœur nella prefazione all'opera postuma del collega (e amico) Enrico Nicoletti aveva scritto: «Interrotto il dialogo faccia a faccia con un autore, resta la significativa presenza-assenza della sua opera, e da parte nostra il compito della lettura»<sup>4</sup>.

Aggiungiamo che dalla morte di Ricœur sono passati più di dieci anni, quindi il tempo consente un ulteriore approfondimento e una rinnovata comprensione; pertanto, non solo inizia il lavoro dell'ermeneutica, ma noi interpreti siamo di fronte all'ultima parola di un autore, di cui si sono seguiti lunghi *detours*, dalle sorgive speculazioni ai successivi arricchimenti del campo speculativo<sup>5</sup>. E se in varie occasioni Ricœur con modestia ha ribadito la sua volontà di affrontare sempre problemi particolari quindi discontinui, mai le grandi domande<sup>6</sup>, e insieme di essere costantemente spinto dai 'resti', dal momento che

<sup>3</sup> PAUL RICŒUR, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000 (tr. it. Milano, Raffaello Cortina, 2002); id., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004 (tr. it. Milano, Raffaello Cortina, 2005).

<sup>4</sup> P. Ricœur in Enrico Nicoletti, *Fenomenologia e interpretazione*, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 11.

<sup>5</sup> Ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *Introduzione a Ricœur*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

<sup>6</sup> P. RICŒUR, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann Levy, 1995 (tr. it. a cura di Daniella Iannotta, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book, 1997, p. 122).



Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

ogni libro lascia un residuo dal quale egli prende lo slancio per una nuova o adeguata riflessione, si può dire che in questo saggio, pur nella sua esiguità, egli elabora le domande essenziali ed esistenziali che ognuno si pone intorno alla vita, alla morte e al loro misterioso intreccio.

Come essere vivi fino alla morte si chiede e ripete – sereno e drammatico *refrain* – il Nostro? Come far fronte alla morte dell'altro, di una persona cara e come immaginare «il lutto che faranno di noi i nostri cari e poi il differimento del nostro desiderio di vivere?» secondo le parole di Olivier Abel, amico e filosofo egli stesso, nella *Prefazione*, in cui ribadisce più volte come la sua lettura ricœuriana di questo testo sia dettata soprattutto dalla *philia*.

Ritroviamo pertanto l'argomentare ricœuriano sul pensare e 'dire' la morte, già iniziato in alcuni passi de *La Critica e la Convinzione*, su cui torneremo, ma che in questo testo assume una pregnanza speculativa ed emotiva particolare, direi di più, raggiunge le vette e gli abissi di una difficile teoreticità, rinviando altresì, specie nei *Frammenti*, con l'esplicita domanda: «Sono ancora cristiano?» alla complessa autocaratterizzazione di Ricœur nei confronti del cristianesimo e della sua fede personale, che richiederebbe uno sviluppo più ampio, e su cui dobbiamo brevemente soffermarci.

### Critica e convinzione: filosofia e ragione

Nel complesso itinerario di Ricœur 'il pensare Dio' rappresenta uno dei fili sotterranei che legano tutta la sua produzione pur con significativi mutamenti e si deve sottolineare la preveggenza del procedere ricœuriano nella scelta di questo argomentare in un'epoca come la nostra, in cui pensatori anche diversi tra loro definiscono la «religione questione inquieta, ma anche questione delle questioni»<sup>7</sup>. Il filosofo inizia da 'un complesso di aporie', e termina ancora con altri interrogativi, ma in mezzo si svolge tutto uno sforzo di pensiero, il 'pensare più, o altrimenti', che negli ultimi testi si può porre sotto il titolo di «critica e convinzione», modo altro di dire gli intrecci di filosofia e religione, poiché i due termini, esprimono un *idem* e un *novum*, o meglio un approfondimento ulteriore di tale lungo percorso<sup>8</sup>.

Si possono sintetizzare i vari passaggi che caratterizzano tale 'pensare Dio' nella proposta filosofica ricœuriana: dapprima sotto l'influenza di Karl Barth, si attua «una sorta di divieto di soggiorno di Dio in filosofia», descritto anche come rifiuto di ogni amalgama ontoteologico; successivamente si realizza una sorta «d'armistizio»<sup>9</sup>; infine il riconoscimento delle radici o motivazioni profonde del proprio filosofare, quindi l'accettazione della esistenza personale e comunitaria, in altre parole qualcosa che non si padroneggia, ma si riceve; e Ricœur afferma conclusivamente «le mie due dipendenze mi sfuggono sempre, anche se talvolta si fanno reciprocamente cenno»<sup>10</sup>.

Ricœur ha inizialmente scelto la cautela, «l'ascetismo della argomentazione», convinto di non dover

<sup>7</sup> J. DERRIDA, in *La religione*, Laterza, Bari, 1995, p. 43.

<sup>8</sup> Assumiamo il titolo stesso dell'opera ricœuriana, cui si è già fatto cenno.

<sup>9</sup> *La critica e la convinzione*, cit., p. 210; p. 227.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 211.

FRANCESCA BREZZI

impropriamente mescolare i generi e preoccupato di evitare intrecci inopportuni; esempio paradigmatico è da ritrovare proprio nella struttura di *Soi même comme un autre*, in cui il filosofo non ha incluso le parti delle *Gifford Lectures* dedicate al rapporto fede-ragione, pubblicate successivamente, motivando la sua scelta proprio con la necessità di offrire ai suoi lettori «un discorso filosofico autonomo», di argomentare senza chiamare in causa la fede, sia come accettazione che rifiuto: affermazioni che ribadiscono quanto già sostenuto anche in opere precedenti, come *Il conflitto delle interpretazioni*, in cui aveva evidenziato la differenza fra il «compito del filosofo da quello del teologo delineando tra l'astrazione e la capitolazione, lo spazio autonomo che io chiamerei approccio filosofico»<sup>11</sup>.

Secondo l'ultimo Ricœur l'ascetismo della riflessione è richiesto altresì dalla fede biblica che non volendosi presentare sotto le vesti di una criptofilosofia, non deve fornire risposte ai problemi della speculazione; pertanto essa è da porre sotto il segno della risposta a un appello, nell'ambito di una economia del dono, come si vedrà, e richiede, a chi lo accoglie, di «corrispondere con una maniera di esistere».

Tuttavia ascetismo non significa per Ricœur indifferenza o sordità a certe tematiche, ma distinzione e inizio di un «lavoro di prossimità»: pertanto i suoi interessi giovanili lo hanno avvicinato ad autori come Gabriel Marcel e Karl Jaspers, tra i contemporanei, a Pascal e Kierkegaard tra i filosofi del passato. Questi ultimi sono individuati come paradigmi di un pensare situato «aux frontières de la philosophie», ai quali Ricœur ha dedicato sottili analisi in una serie di articoli degli anni Cinquanta. Successivamente l'espressione è diventata il sottotitolo di *Lectures 3*, testo che si può definire di filosofia della religione<sup>12</sup>.

La seconda tappa di questo cammino è caratterizzata dallo stesso Ricœur come una sorta di armistizio ed è il periodo – sono gli anni Settanta, Ottanta – in cui, impegnato nella comprensione del soggetto alla ricerca di sé, affronta la complessa relazione tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica – nodo problematico essenziale – riuscendo a dimostrare «le jeu de rapports inverses».

Da un lato, l'interpretazione teologica sembra un ambito ristretto e regionale dell'ermeneutica filosofica, dall'altro, le caratteristiche specifiche di quella consentono un rovesciamento del legame, sicché l'ermeneutica filosofica appare come *organon* dell'ermeneutica teologica<sup>13</sup>.

Infine il tema è ripreso con altrettanti passi in avanti nel testo *La critica e la convinzione*, in particolare nel saggio, esemplare al riguardo, che, presentato con un titolo minimizzante quale *Letture e meditazioni bibliche*, affronta tematiche decisive.

Ricœur afferma che, pur partendo da situazioni antinomiche, si deve ancora compiere un tragitto di avvicinamento, e in nome della pluralità o della polifonia sostiene pertanto un alternativo intreccio e osmosi fra l'ambito religioso e quello filosofico. Il Nostro riconosce di aver modificato il suo precedente atteggiamento in cui rifiutava ogni «amalgama ontoteologico», come detto. Si tratta di pensare la religione (e a questo proposito Ricœur chiama Kant il suo autore privilegiato in riferimento alla filosofia della

<sup>11</sup> P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 394.

<sup>12</sup> P. RICŒUR, *Lectures 3*, Paris, Ed. du Seuil, 1994.

<sup>13</sup> I testi di riferimento sono: P. Ricœur, *Du Texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1986 (tr. it. Milano, Jaca Book, 1989); P. RICŒUR, E. JUNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia, Queriniana, 1974, oltre il già citato *Il conflitto delle interpretazioni*.

Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

religione)<sup>14</sup>, in un momento in cui le difficoltà sono accresciute per l'intreccio profondo della crisi di ragione e fede, che, come egli ripete, quali bestie ferite si esauriscono in una lotta fra di loro, invece di combattere il nemico comune, cioè la perdita di senso. Emerge la autoriflessione del credente filosofo che tenta di costruire una ermeneutica filosofica della fede cristiana, e si tratta del credente che vive nell'età della ragione secolarizzata, situazione inquieta di chi non può utilizzare le alternative una volta codificate (religione *contra* ragione o scienza), né abbandonarsi all'irrazionalismo, cioè abdicare al significato; tantomeno vuole aderire alle ubriacature di senso di coloro che hanno riempito il Pantheon reso vuoto dalla morte di Dio con nuovi dèi, ebbrezze tipiche dei fondamentalismi religiosi.

Ricœur, dunque, richiamandosi a Jean Nabert e a Léon Brunschvicg usa l'espressione «cristianesimo del filosofo», dal momento che pensare la religione, e non solo confutarla, è forse la sfida più urgente del nostro tempo, sfida carica di drammaticità, di conflitti e di armistizi, poiché spesso il credente e il filosofo coesistono nella stessa persona.

In una delle due lezioni delle *Gifford Lectures*, non comprese in *Soi même comme un autre*, ma pubblicate successivamente<sup>15</sup>, si possono rinvenire affermazioni significative in riferimento a quel tragitto di approssimazione: il filosofo delinea un'articolazione tra autonomia della coscienza e simbolica della fede, che costituisce la condizione moderna del soggetto convocato.

Un'ultima pista tematica, in linea con quanto finora detto, può essere posta sotto il segno de «i filosofi davanti alle Scritture»: Ricœur, pur evidenziando con chiarezza la diversità di fronte ai testi che guida la teologia confessante, sostenuta dall'autorità e dalla tradizione e la lettura filosofica, sapienziale o esegetico-critica, sorretta da una ricezione oggettivante, riconosce che sono due maniere di pensare compatibili, 'critica e convinzione', appunto, e se la seconda si sviluppa sul versante filosofico e l'altra su quello religioso, che è adesione a una parola, il loro sarà un rapporto di circolarità ermeneutica o di 'donazione reciproca'.

Si può operare un confronto stimolante, piuttosto che attardarsi nelle separazioni laceranti, dal momento che l'esegesi scientifica procede in direzione della interpretazione confessante, sotto il segno forte del debito, e di contro questa può integrare nel suo percorso il segmento di distanziamento oggettiva, se è vero che l'una rappresenta una modalità di comprensione intelligente che deve rendere possibile l'altra, senza esigerla, la seconda integra la prima senza abolirne l'autonomia<sup>16</sup>.

La dicotomia è superata con il rinvio a una 'donazione' di senso antecedente che permette di pensare altrimenti la tradizione e l'autorità: tradizione - afferma Ricœur - come debito ed eredità, ed è un tema caro questo al Nostro, che tratteggia ancora il dono che il religioso offre alla filosofia, mediante le testimonianze e le memorie trasmesse (cifra di una distanza temporale che va colmata), quale anticipo della riflessione, e tale è il debito che la filosofia ha nei confronti del religioso. Da qui deriva anche un concetto altro di autorità, non già come proprietà sostanziale, ma come vicinanza e legame bilaterale che comporta il

<sup>14</sup> P. RICŒUR, *La Critica e la convinzione*, cit., p. 208.

<sup>15</sup> Le due conferenze pronunciate da Ricœur nel 1986 sono state poi pubblicate: *Le soi dans le minoir des Ecritures*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris», XLV (1993), pp. 59-75, un estratto con il titolo *Phénoménologie de la religion*, in *Lectures 3*, op. cit., pp. 263-271; *Le sujet convoqué: à l'école des récits de vocation prophétique*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris», XXVIII (1988), pp. 83-99; tr. it. D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Roma, Studium, 1995, pp. 155-178.

<sup>16</sup> P. RICŒUR, *La Critica e la convinzione*, cit., p. 212.

FRANCESCA BREZZI

riconoscimento di una superiorità, non disgiunto tuttavia dalla *créance* che in *Soi même comme un autre* genera una sinfonia di parole collegate: *assurance*, *confiance*, *fiance*, *temoignage*.

Tradizione e autorità, quindi non quale deposito inerte, ma come processo di interpretazione e re-interpretazione, costitutivi nella storia della ricezione del testo. Ricœur stesso nella prefazione ad un testo dedicato al suo pensiero ripropone con chiarezza la questione al lettore avvertito: «Dieu mort? Dieu vivant?». La risposta, rimasta sospesa, «s'emploie à transformer en question ouverte au nom que je formule en d'autres circonstances à penser plus et autrement [...] Des réponses exploratoires sont à chercher [...]»<sup>17</sup>.

*Cercare ancora*, e anche in questo testo, nello specifico nei *Frammenti* – e quindi con quelle particolari modalità già caratterizzate – troviamo sprazzi illuminanti: da un lato, si deve evitare un «dongiovannismo» irresponsabile e superficiale nei confronti delle varie religioni, quindi ogni forma superficiale di sincretismo, distinguendo in ogni credenza personale la comparazione necessaria (fra le religioni) dalla controversia «che segna l'impegno del credente fedele ad una tradizione della propria religione». A ogni religione è ingiunto di definirsi per distinzione e opposizione alle altre e ripensando ai rapporti di Paolo con circoli epicurei, Ricœur concorda con Renée Piette che rileva come ogni dottrina nasca da interazioni costanti e si alimenti da ciò che essa nega (p. 87).

D'altro lato, rifiutando ancora l'espressione di filosofo cristiano, si autodefinisce cristiano di espressione filosofica (Framm. 02), che ricorda il suo affermato «cristianesimo del filosofo», formulazione mutuata da Brunschvig e Nabert, di cui già in *La critica e la convinzione*, per ribadire altresì il difficile equilibrio tra distanziamento e impegno personale, o interiorizzazione della scelta (p. 91).

E ci sembra sottile e suggestiva la notazione di Olivier Abel che afferma come Ricœur non sia mai stato, contrariamente a quanto si pensa, un cristiano risoluto, vi era in lui un dubbio radicale che rende autentica la sua testimonianza secondo il suo programma: «il filosofo risponde responsabilmente all'appello religioso che dice il porgimento primario».

## Pensare e 'dire' la morte

All'interno di questo complesso argomentare emerge il nodo della morte e della vita, nucleo centrale di queste pagine, che come un sipario aprono ad un concerto di concetti e affermazioni: coraggio, gaiezza, dono e perdono, reciprocità, sovrabbondanza, compassione, non escluso un cenno, ahimè troppo breve, alla Resurrezione.

Negli appunti preparatori il filosofo aveva sintetizzato tre questioni da approfondire: 1) le figure dell'immaginario, 2) del lutto e della gaiezza, 3) sono ancora cristiano? Se dell'ultima domanda abbiamo già detto, lo scavo procede relativamente ai momenti precedenti secondo lo schema ricœuriano, che, anche di fronte ad un tema che potrebbe invitare alla retorica, come la morte, richiama dapprima alla sobrietà, a una sorta di asceti dell'immaginazione, per far valere l'effetto catartico e terapeutico della chiarificazione

---

<sup>17</sup> P. RICŒUR, *Preface in: D. JERVOLINO, Ricœur. L'amore difficile*, cit., p. 9.



Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

concettuale, dal momento che si tratta del compito minimale del lavoro filosofico: «analizzare, chiarificare» (p. 41).

Il primo incontro con la morte è la scomparsa di una persona cara, o anche di uno sconosciuto, per cui ci chiediamo che ne è del morto, qual è la sua «essenza»? A queste domande la filosofia non dà risposta, rifugiandosi in agnosticismo, non in contraddizione, nota ancora Abel, con il laconismo evangelico: «non ci è dato di sapere», agnosticismo che ricorda la conclusione di Sé *come un altro*, ma che successivamente Ricœur ha sorpassato e in questa opera «completato»<sup>18</sup>.

Nelle presenti pagine – ripetiamo molto spezzate e frammentate – il filosofo ribalta la domanda sull'al di là nell'al di qua, quindi sul nostro vivere nella finitudine, e rivendica la sua appartenenza «ai pensatori della finitudine» (p. 44).

È necessario soffermarsi brevemente sull'itinerario precedente di Ricœur per giungere alle soglie di *Vivo fino alla morte*: il filosofo, come è noto, ha fatto irruzione nel panorama francese con il ciclo della Filosofia della volontà il cui nucleo è rappresentato da un testo degli anni Sessanta, *Finitude et culpabilité*<sup>19</sup>.

In quelle lontane opere, dopo avere approfondito nel soggetto i rapporti intrecciati tra il volontario e l'involontario, aveva delineato un soggetto finito o cogito integrale, esistenza limitata, dotata di una libertà solamente umana, ma anche soggetto inteso come slancio e progettazione, la cui libertà è possibilità e partecipazione: «io sono una libertà che emerge costantemente dall'indecisione poiché i valori mi appaiono sempre in un bene apparente mostratomi dall'affettività». Il soggetto era caratterizzato come: sproporzione, fragilità, fallibilità, intermediarietà, «gioia del sì nella tristezza del finito, vivente necessità di esistere» (espressioni che sembrano anticipare le parole odierne sulla gaiezza), ma altresì aperto a, relazione e non sostanza.

Nel procedere del suo percorso intellettuale Ricœur aveva, come è noto, seguito ancora le tracce di questo soggetto limitato, o meglio aveva delineato «l'avventura del cogito», culminata nel grandioso Sé *come un altro*, una sorta di ricapitolazione di quella antropologia morale, intorno alla quale il filosofo si interrogava fin negli anni '50. Antropologia che ora appare quasi come una tela complessa, tessuta di tanti fili, che uniti concorrono a tratteggiare la figura di un soggetto finito, come si è detto, o *cogito integrale*, che pur mantenendo sempre la sua distanza dall'*io penso* cartesiano, o comunque da ogni concezione monadica di soggettività, si è arricchito di richiami a quel filone, spesso sommerso, della filosofia che concepisce l'essere come atto, come *energheia* e *dynamis*.

Sé *come un altro* offre una proposta speculativa di notevole impegno e una tappa ineludibile, non solo nel percorso filosofico di Ricœur, ma nel dibattito contemporaneo, e ciò per una duplice (apparentemente contraria) ragione; da un lato è il libro che gli studiosi di Ricœur, specie coloro che hanno iniziato a conoscerlo negli anni Cinquanta, Sessanta, attendevano come conclusione di un cammino, che pur nei

<sup>18</sup> «Forse il filosofo in quanto filosofo, deve confessare che egli non sa o non può dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare o i miei antenati [...]. O Dio-Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» (P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, p. 473).

<sup>19</sup> P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, tr. it. Genova, Marietti, 1990; II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960 (in due parti: *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*); tr. it., Bologna, Il Mulino, 1972.

FRANCESCA BREZZI

mutamenti di prospettiva si delinea intimamente e sostanzialmente unitario.

D'altro lato non è un testo conclusivo (e la successiva, ricca produzione ricœuriana lo dimostra), al contrario propone una serie di questioni, termina in forma aporetica, si fa carico e riflette tutte le fluttuazioni, ambiguità e crisi del nostro tempo.

Non è possibile in questa sede rendere adeguatamente la ricchezza delle quattrocento densissime pagine ricœuriane, né confrontarsi con le molte proposte avanzate, tanto meno seguire l'autore attraverso i vari sentieri di dialogo che egli, con la consueta attenzione intellettuale, percorre in ascolto della filosofia analitica e della filosofia politica, rileggendo Maine de Biran o Spinoza e, tra i contemporanei, Heidegger e Lévinas; ricordiamo solo ai fini della presente lettura come funga anche in quest'opera la domanda kantiana: chi è l'uomo<sup>20</sup>? riformulata tuttavia da un filosofo di oggi. Ricœur pertanto, fin dalle prime pagine di questo volume, in coerenza con i suoi lavori precedenti dichiara la sua lontananza dalle filosofie del soggetto che fanno del *cogito* il centro fondante della razionalità, la verità prima, ma esprime anche la sua diffidenza nei confronti delle critiche destrutturanti di quello, non accettando la prospettiva del *cogito* umiliato, quale si trova nei testi di Nietzsche.

Il Nostro ritiene che si possa ri-pensare filosoficamente l'essere umano anche attardandosi in lunghe deviazioni, dal momento che il viaggio filosofico della contemporaneità è una ermeneutica intrinsecamente legata ai *detours*: attraverso tappe successive che vanno da una concezione più astratta ad una più concreta, si disegna dapprima un soggetto (*je*) come agente di discorso e di azione, che attraverso la mediazione narrativa può essere individuato come narratore e protagonista del proprio racconto di vita, per concludere nell'individuo responsabile, centro dell'etica che «merita di essere chiamato sé».

Pertanto in *Sé come un altro* l'interrogativo: *chi sono io?*, che già ne *Il conflitto delle interpretazioni* affiancava il sereno *Io sono*, manifesta una polisemia non più occultabile: chi parla? chi agisce? chi si racconta? chi è responsabile?

Dopo *Sé come un altro* la riflessione ricœuriana non si è fermata e pensiamo agli esiti ultimi della problematica etica con gli interrogativi intorno alla giustizia, al perdono e alla possibilità di una giustizia non violenta, nonché le riflessioni sul tema della memoria in rapporto alla storia e sui percorsi del riconoscimento, e le mediazioni sulla vita e la morte, che ora sollecitano la nostra ermeneutica.

## Dalla finitudine dell'essere vivo fino alla morte

Il tema della morte affrontato anche in *La memoria, la storia, l'oblio*, quasi spina nella carne, emerge adesso in primo piano: Ricœur rinnova in *Vivo fino alla morte*, come in precedenza, le critiche all'«essere per la morte» heideggeriano, in quanto rimprovera, con l'aiuto di scrittori e poeti come Jorge Semprum, Primo

---

<sup>20</sup> «Io condivido con Kant l'idea che la domanda: chi è l'uomo? lungi dal costituire la prima domanda che la filosofia possa porsi, giunge al termine di una serie di questioni preliminari: cosa posso conoscere, cosa debbo fare, cosa posso sperare? [...] la risposta a quella domanda dunque giungerà come ultimo risultato di una serie di tappe preparatorie» (P. RICŒUR, *L'homme comme sujet de philosophie*, Wien, Verlag Der Osterreichischen Akademie Der Wissenschaften, 1990, p. 86).

Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

Levi e Paul Celan, al pensatore tedesco la mancanza «di una parola proveniente dal cuore», che avrebbe scacciato il fantasma della morte e propone la formula «essere fino la morte», e ribadisce la sintonia con Hannah Arendt e quindi la preminenza della categoria della nascita.

Non solo, ma il filosofo focalizza l'interrogativo esistenziale relativo alla propria morte e giustamente Abel parla di due rovesciamenti: il lutto per i cari assenti si ribalta nel lutto che faranno di noi i nostri cari, avendo di mira (forse inconsciamente) di evitare sia l'eccessiva preoccupazione di sé dello stoicismo che l'eccessiva incuranza di sé dell'orfismo e questo «fino alla fine», sempre secondo Abel.

I collegamenti, le anticipazioni, ma anche le riprese di temi già affrontati sono evidenti<sup>21</sup>, sussiste un mirabile rinvio da un testo all'altro, ma in queste pagine la tonalità è diversa, il contesto (la moglie malata) più drammatico: Ricœur auspica il lavoro del lutto, il distacco che lo porta qui ad affermazioni sorprendenti, espresse anche nel titolo del frammento: del lutto e della gaiezza. Se in *La Critica e la convinzione* afferma: «È necessario incorporare al lavoro del lutto la sicurezza che la gioia è ancora possibile quando si abbandona tutto» (p. 219), in *Vivo fino alla morte* leggiamo: «l'appetito di vivere, colorato di una certa incuranza, che chiamo gaiezza [...]» e aggiunge: «*Encore vivant*, parola fondamentale» (p. 45). Ricordando il racconto di alcuni medici che assistendo molti malati terminali constatavano in quelli significative esperienze di coraggio, di forza e quasi di ripresa, Ricœur individua qui un 'fondamentale': «la vita di fronte alla morte prende una V maiuscola è questo il coraggio di *essere vivi fino alla morte*. Penso tuttavia che si tratti di esperienze rare, forse simili a quelle vissute dai mistici»<sup>22</sup>.

*Fondamentale* che proviene da altrove, tuttavia Ricœur dichiara che all'aporeticità della filosofia subentra il religioso: «L'essenziale nel tragitto del morire e di essere vivi fino alla morte è il religioso, il religioso comune [...]. Linguaggio fondamentale, forse soltanto di fronte alla morte il religioso si eguaglia all'Essenziale e la barriera fra le religioni, ivi comprese le non-religion (buddismo) viene trascesa [...] si tratta di esperienza religiosa»<sup>23</sup>.

Si schiudono a questo punto, espresse da Ricœur anche graficamente, due linee di pensiero: il distacco perfetto e la confidenza nella cura di Dio.

Circa il primo momento ancora in sintonia con *La Critica e la convinzione*, emerge la dimensione etica del distacco, quasi un paradosso: «la predicazione del regno di Dio congiunge il distacco negativo (rinunciare a sé) e la forza positiva del distacco, la disponibilità all'essenziale, che sta alla base della traslazione di tutte le mie aspettative vitali sull'altro che è la mia sopravvivenza»<sup>24</sup>.

Irrompe la sopravvivenza, concetto arduo, alla cui interpretazione Ricœur non si sottrae, focalizzandone dapprima il legame con il dono, livello orizzontale, successivamente con la Resurrezione, quasi un vettore verticale.

Per il primo aspetto, il Nostro si apre alla fraternità e fratellanza che combattono il male (p. 65), il francescano essere tra le creature senza rinunciare a essere sé; come annota Abel, dal momento che ogni

<sup>21</sup> *La critica e la convinzione* esce nel medesimo anno 1995, mentre *La memoria, la storia, l'oblio* viene pubblicata nel 2000.

<sup>22</sup> P. RICŒUR, *La Critica e la convinzione*, cit., p. 205.

<sup>23</sup> Id., *Vivo fino alla morte*, cit., pp. 46-47.

<sup>24</sup> *Ivi*, p.74.

FRANCESCA BREZZI

soggetto è il solo a morire, ma non muore solo (p. 50).

Se dichiarare la Vita quale dono augurale è affermazione quasi scontata, più difficile concepire la morte come inizio di un'etica della gratitudine, ma questo è possibile grazie alla fiducia nella sopravvivenza nella memoria di Dio e dei *proches*, i più vicini.<sup>25</sup>

Alle parole chiave di questa sinfonia, preannunciate sopra, si può aggiungere-completare pensando la morte come atto di dono (p. 67 e ss.).

Alla sequela della concezione secondo cui la morte di Gesù fu un dono, in poche pagine Ricœur evidenzia come dalla morte nasca un'etica della gratitudine, dal momento che il dono presuppone un essere che si dà, un soggetto non autarchico, una verità che viene da altrove, di cui non si è padroni, ma testimoni.

Non solo, ma essenziale nel dono è la scelta personale, che siamo liberi di compiere o meno, che è rivelatrice simbolicamente di caratteristiche dell'essere umano: desiderio di donare, affettività di esso per rispondere alle spinte dell'individualismo esasperato e rompere l'isolamento, ritrovare un *legame di appartenenza*, *l'accordo con l'altro* in quanto cifra significativa dell'identità dell'Io. Quindi il dono mostra l'altro come simbolo della nostra *finitudine*, incompiutezza e insufficienza, quasi donatore di senso della nostra esistenza e insieme accentua il carattere di *relazionalità* del soggetto, il suo appartenere ad una *struttura di reciprocità*; questa a sua volta mostra che il dono rompe anche ogni idea di equivalenza e simmetria e, quindi, con un'idea di giustizia omologante, indifferente e neutrale: ed è evidente il collegamento con quanto Ricœur ha scritto in relazione alla giustizia ricostruttiva<sup>26</sup>.

Infine la reciprocità del donare e del ricevere pone fine alla disimmetria del dono senza spirito di ritorno per il tramite della figura del riconoscimento/riconoscenza o gratitudine: l'etica della gratitudine, qui brevemente delineata, è cifra di uno scarto di *inesattezza* sia in relazione all'equivalenza (della giustizia o della vendita commerciale), sia in riferimento al termine temporale, schiudendo l'ambito del 'festivo', o ambito della sovrabbondanza.<sup>27</sup>

Si delinea nel presente testo un dono tutto particolare: «traslare sull'altro l'amore della vita», rinunciare alla propria sopravvivenza come ultimo attimo del distacco per fortificare il momento agapico, e questo afferma Ricœur non è perdita ma guadagno, o meglio liberazione per l'essenziale, dimensione di generosità del distacco (p. 67).

Se la pagina del frammento è suggestiva nella sua enigmaticità, perché presenta in poche righe un pensiero *in fieri*, siamo rinvii ai passi della critica de *La Critica e la convinzione*, nei quali, con il linguaggio più disteso dell'intervista amicale<sup>28</sup>, il filosofo aveva collegato il distacco del sé personale e quindi dalla

<sup>25</sup> Categoria, usata con grande acutezza da Ricœur, che qui non possiamo esplicitare, si veda: *Paul Ricœur e «Les proches»*, a cura di V. Busacchi e G. Costanzo, Cantalupa, (TO), Effatà Editrice, 2016.

<sup>26</sup> Molti i testi di riferimento, ricordiamo solo: *Il giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in *Etica del plurale*, a cura di E. Buonan e C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2004, *Le droit de punir*, in *Die Normativität des Wirklichen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002, pp. 439-457; *Le pardon peut-il guerir?*, «Esprit», CCX (marzo-aprile 1995), pp. 77-82, tr. it. di Daniella Iannotta in «La società degli individui», 19, 2004/1, pp. 5-40.

<sup>27</sup> Si veda a questo proposito il prezioso libricino *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana, 2000.

<sup>28</sup> Com'è noto, questo è un libro particolare che raccoglie una serie di colloqui-incontri, interviste di cui Ricœur è stato protagonista nel suo studio a Chatenay-Malabry, con François Azouvi e Marc de Launay, ai quali era legato, come egli stesso afferma «dalla grazia



Paul Ricœur: vita e morte, lutto e gaiezza

sopravvivenza dell'io – etica positiva del distacco –, al dono per l'altro, alla compassione e servizio alla comunità, ma altresì aveva rilevato (chiesto e invocato?) la presenza del soggetto nella memoria-cura di Dio, un Dio che si ricorda di me: «che Dio dopo la mia morte faccia di me ciò che vuole. Io non reclamo niente, non reclamo alcun *dopo*. Rimando agli altri, coloro che mi sopravviveranno, il compito di sostenere il mio desiderio di essere, il mio sforzo per esistere»<sup>29</sup>.

Parole quasi simili e drammatiche in questo ultimo testo: «Niente mi è dovuto, io non mi aspetto niente per me; non chiedo niente; ho rinunciato – cerco di rinunciare! – a reclamare, a rivendicare. Dico: Dio tu farai di me ciò che vorrai. Forse niente. Accetto di non essere più»<sup>30</sup>.

L'asse verticale, ancora, è raggiunto intravedendo la speranza, e con tale richiamo vogliamo concludere, in quanto Ricœur, il filosofo dell'affermazione originaria, ovvero del sì alla vita, si congeda da noi con questo ripetuto invito alla speranza, che combatte la morte e le forze della morte.

L'ultimo frammento intitolato *Resurrezione*, pur nella sua schematicità esprime una vera ricchezza testamentaria: se la dimensione antropologica è così riassunta dal Maestro francese: «tenebre, luce, giorno, notte..., rinnovarsi della natura = comunicabile, condiviso, primavera», il piano escatologico è intravisto nella «morte del Cristo vinta», nell'anticipazione messianica del Cristo resuscitato.

Ritornano pagine ricœuriane sulla speranza come passione per il possibile, in cui si comprende come la speranza religiosa non sia una apatica attesa della fine (quella che Kant ha bollato come terrorismo cristiano), cioè attesa di catastrofi, ma speranza espressa nell' «Ecco faccio tutto nuovo» dell'Apocalisse, speranza non solo nelle possibilità dell'uomo, ma, di fronte alle insufficienze di quello, speranza nella potenza di Dio. La speranza, ancora, può scavare nell'immanenza del vitalismo nietzscheano o nel materialismo, per far emergere l'uomo di oggi, *l'homo viator*, carico di quell'inquietudine che Moltmann definisce impazienza escatologica.

Tuttavia la speranza operante nella fede è situata sul piano del paradosso e non della mediazione logica, è speranza che rischia sui segni e contro i pericoli della storia: la priorità – accordata all'attesa e al futuro –, infatti, destina la consapevolezza di una unità di senso non già avvenuto ma nascosto e *in fieri*, il senso non conosciuto ma pensato anche utopisticamente, significato che l'uomo deve decifrare. La speranza, come dice Ernst Bloch, rappresenta la forma odierna della *dotta ignorantia*.

Sul piano etico antropologico, emergono le categorie del «malgrado» e del «a maggior ragione»: malgrado la morte e i segni della morte, l'uomo può sperare in un senso nascosto della storia e dell'esistenza.

Al di là della dialettica di finito-infinito, l'esistenza appare non già come avventura ontologica, ma come sforzo prospettico di crescita in una logica della sovrabbondanza («a maggior ragione») quale è espressa tra gli altri da Paolo, logica del di più e dell'eccesso, follia della croce e saggezza della Resurrezione. Se il «malgrado» rinvia al «a maggior ragione», entrambi sono presenti nella «verità come attesa», che, opposta ad una filosofia della retrospezione (o del senso già compiuto), dice che l'unità non è ancora venuta, la storia ancora aperta, ogni conclusività prematura e talvolta violenta.

dell'amicizia».

<sup>29</sup> P. RICŒUR, *La Critica e la convinzione*, cit., pp. 221-222.

<sup>30</sup> Id., *Vivo fino alla morte*, cit., p. 69.

FRANCESCA BREZZI

Essere vivi fino alla morte, afferma Ricœur: attraverso progressive messe a punto siamo giunti al concetto di verità, verità come attesa e apertura, non verità nel senso di *adaequatio* o di *reductio* a sé di ciò che è fuori, quindi ancora possesso, ma dono, movimento verso l'altro da sé, anche trascendente, quindi verità come esteriorità diacronica.

Non apertura anarchica al futuro, né assolutizzazione del nuovo, ma apertura critica a, donazione di spazio ad un senso alto, senso più originario.

Il trionfo della vita sulla morte dice l'amore per la vita espresso nella gaiezza, che si univa, fin nel titolo del manoscritto ricœuriano, alla morte e riecheggia l'inno Pasquale della I Lettera ai Corinzi: «La morte è stata inghiottita nella vittoria. Dov'è o morte la tua vittoria? Dove o morte il tuo pungiglione? [...] Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria mediante il Signore nostro Gesù Cristo» (15, 55-57).

Luisella Battaglia

## In cerca di una nuova ‘ars moriendi’. Il testamento biologico nel dibattito bioetico.

<O Signore, dà ad ognuno la propria morte, quel morire  
che fiorisce da una vita in cui si è trovato amore, senso e pena.  
Giacché noi siamo soltanto il guscio e la foglia. È la grande morte  
che ognuno ha in sé, il frutto attorno a cui tutto gira>

R.M. Rilke

I progressi della biomedicina hanno trasformato, nel giro di pochi decenni, le circostanze e le modalità del morire e insieme hanno contribuito a mutare le visioni della morte. Lo storico francese Philippe Ariès, ne *L'uomo e la morte, dal medioevo ai nostri giorni*, ha mostrato come gli atteggiamenti verso le ultime fasi della vita siano progressivamente andati mutando e si sia passati, nei secoli, dall'*accettazione della morte*, vissuta come un evento naturale, a una *negazione della morte*, propria della società moderna e contemporanea.

La nascita della bioetica, negli anni Settanta, ha posto al centro del dibattito le cosiddette questioni di ‘entrata’ e ‘uscita’ dalla vita, stimolando una progressiva presa di coscienza nei confronti dei problemi connessi al morire. Se la morte è per l'uomo un evento inevitabile, è anche un fatto eminentemente ‘personale’, da assumere coscientemente e responsabilmente, come momento riassuntivo dell'intera esistenza. Da qui deriva la legittimità, anzi la necessità, della cura al morente, il cui principio etico fondamentale si risolve nel favorire la dimensione propriamente umana del morire. Ma da qui anche l'emergere di questioni che riguardano la libertà dell'individuo rispetto al potere medico e i valori di autonomia e di dignità della persona. È infatti proprio la capacità della scienza e della tecnologia di ritardare indefinitamente la morte, a far nascere la richiesta di riprendere possesso della propria vita. A questa esigenza intende rispondere il cosiddetto ‘testamento biologico’: un documento con cui una persona, dotata di piena capacità, esprime la sua volontà circa i trattamenti ai quali desidererebbe, o non desidererebbe, essere sottoposta nel caso in cui, nel decorso di una malattia o a causa di traumi improvvisi, non fosse più in grado di esprimere il suo consenso.

Le dichiarazioni anticipate di trattamento (DAT) sono una facoltà, non certo un obbligo. Come ogni testamento, anche quello biologico è del tutto volontario e può essere sottoscritto se – e solo se – si ritiene che sia preferibile e più saggio prevedere una situazione estrema e fornire indicazioni in merito per evitare sia di affidare ad altri decisioni che dovrebbero riguardare solo la nostra coscienza, sia di gravare parenti e familiari della responsabilità non condivisa di decisioni difficili da assumere. Ogni individuo, come previsto dalla legge 219, 22 dicembre 2017, è titolare del diritto di esprimere il proprio volere anche in maniera anticipata, in relazione a tutti i trattamenti terapeutici e a tutti gli interventi medici circa i quali può

LUISELLA BATTAGLIA

lecitamente esprimere la sua volontà attuale. È questa una considerazione della massima importanza: ad un approccio superficiale, il testamento biologico potrebbe infatti suggerire l'idea di una compenetrazione, se non di una identificazione, con l'eutanasia, quasi a significarne una legittimazione. Nulla di più errato. Esulano infatti dalle DAT le dichiarazioni dal contenuto illecito, e quindi vietato, perché contrastanti col diritto, con la deontologia medica etc. Il paziente, per esempio, non può essere in alcun modo legittimato a richiedere la pratica dell'eutanasia in suo favore, una pratica che, com'è noto, è riconducibile nel nostro Paese a due distinte ipotesi di reato previste dal Codice Penale: omicidio del consenziente (Art. 579) e aiuto al suicidio (Art. 580).

Un secondo grave elemento di confusione, spesso evocato nei dibattiti, è quello per cui si afferma che il testamento biologico rappresenterebbe un abbandono del paziente suggerendo, in tal modo, un contrasto con le cure palliative del dolore. Ancora una volta, va ribadito che le dichiarazioni anticipate riguardano qualsiasi tipo di trattamento al quale si desidererebbe essere sottoposti e, quindi, comprendono anche la richiesta di cure palliative, le eventuali disposizioni sul trapianto di organi, le preferenze del soggetto in relazione alle possibilità diagnostiche e terapeutiche, la richiesta della sospensione dell'alimentazione e dell'idratazione artificiale, l'assistenza religiosa etc. Lungi dall'essere un segno di abbandono e di solitudine, il testamento può rappresentare un importante momento di socializzazione del morire, una testimonianza tangibile dell'alleanza terapeutica o dell'antica amicizia, di cui Platone parlava nel *Lisia*, tra il paziente e il suo medico. Una forma, se si vuole, postmoderna di quell'antica 'ars moriendi' che dovrebbe fondarsi sul diritto dell'individuo a morire con dignità.

## Curare e prendersi cura

La rivoluzione liberale introdotta dalla bioetica ha al suo centro l'affermazione del principio di autonomia che sancisce il diritto della persona di decidere in merito ai trattamenti medici e quindi anche di rifiutarli, se non corrispondono ai suoi valori e alla sua filosofia della vita. In bioetica sarà sempre più frequente il caso di conflitti tra possibilità che nascono dall'innovazione scientifica e tecnologica e un apparato legislativo che resta rigido e incapace di tener dietro alle sempre più complesse richieste che provengono dalla società civile. Mai come oggi c'è bisogno dell'aristotelica *fronesis*, ovvero di quell'arte della ragion pratica consapevole che i principi ultimi di un sistema morale, pur se enunciati con la massima precisione, non sono in grado di offrire risposte prive di equivoci a tutti i problemi che si pongono gli uomini nell'infinita varietà delle situazioni concrete.

Le DAT, nella ricchezza delle loro articolazioni, costituiscono, a mio avviso, uno strumento giuridico aperto e flessibile, idoneo, proprio per questo, a regolare situazioni eticamente controverse. Come distinguere il dovere di cura di cura dall'accanimento terapeutico? Rientra nella libertà dell'individuo quella di scegliere se essere sottoposto o meno a certi trattamenti, come la nutrizione artificiale? Quali sono i confini tra atto medico e ordinario sostentamento vitale?

La tesi che la vita umana è un valore indisponibile, indipendentemente dal livello di salute, di



**In cerca di una nuova 'ars moriendi'. Il testamento biologico nel dibattito bioetico**

percezione della qualità della vita, di autonomia o di capacità di intendere e di volere è un'affermazione apodittica che contiene, a ben vedere, non poche ambiguità. In effetti, potrei ritenere, senza contraddirmi, che la 'mia' vita sia un valore indisponibile 'per gli altri', nel senso che nessuno può arrogarsi il diritto di deciderne il valore in base a criteri di utilità sociale o di calcolo economico, ma che sia, invece, disponibile 'per me', nel senso che mi riservo il potere di decidere se essa valga la pena di essere vissuta, in base ai miei valori di riferimento.

Verrebbe così rispettato quel 'consenso informato' attorno a cui ruota la cosiddetta 'rivoluzione liberale' in medicina, incentrata sull'idea di autonomia della persona. La quale ha certo il diritto di essere curata ma anche quello, va ribadito, di non essere tenuta in vita contro la sua volontà e, in ogni caso, di poter rifiutare di essere nutrita coattivamente, nello spirito, del resto, di quanto recita il *Codice italiano di deontologia medica* (art. 51):

Quando una persona sana di mente rifiuta volontariamente e consapevolmente di nutrirsi, il medico ha il dovere di informarla sulle conseguenze che tale decisione può comportare sulle sue condizioni di salute. Se la persona è consapevole delle possibili conseguenze della propria decisione, il medico non deve assumere iniziative costrittive né collaborare a manovre coattive di alimentazione artificiale.

L'innovazione scientifica e tecnologica ha fatto progressivamente venir meno le barriere che la natura poneva alla libertà di scelta sul modo di vivere e di morire. La fisicità della persona era ignorata dai codici: il corpo, in effetti, apparteneva alla 'natura'. Oggi l'artificialità, che permea sempre più intensamente la nostra vita, consente scelte e decisioni dove prima regnavano il caso e il destino. Da qui la necessità di rimeditare profondamente una strumentazione giuridica costruita in altri climi e per altri obiettivi, a partire innanzitutto dalla riscoperta della trama profonda della nostra Costituzione e di una sua possibile rilettura in chiave bioetica. Una trama etico-filosofica da cui mi sembra emerga con grande nettezza l'affermazione di taluni principi di particolare rilievo per la riflessione bioetica, quali la libertà, la dignità, l'integrità, coniugati in una duplice dimensione, individuale e sociale, indissolubilmente legate. Tutto ormai ruota intorno al consenso della persona, non più oggetto passivo del potere medico, ma soggetto morale e giuridico a pieno titolo, titolare del diritto di stabilire se, come e quando essere – o non essere – curato. La possibilità di scegliere, il principio di autonomia rappresentano ormai nuove dimensioni della nostra libertà; lo stesso diritto di rifiutare le cure non nasce dal vuoto di valori, ma trova le sue radici più profonde in convinzioni religiose – si pensi ai Testimoni di Geova – o morali.

È qui fondamentale – come è facile intuire – la relazione col medico che dovrà consigliare e assistere, dando le opportune delucidazioni e offrendo la massima cura : strumento dunque di una comunicazione ritrovata, di una vera e propria 'alleanza terapeutica', non certo espressione di abbandono, di isolamento o di chiusura. Nella riflessione contemporanea si dà sempre maggiore spazio all' 'etica della cura', che vuole non soltanto 'curare' ma anche 'prendersi cura' – cioè farsi carico responsabilmente dei bisogni e delle sofferenze della persona. Essa quindi si rivolge soprattutto ai malati 'incurabili' e si presenta come una risposta positiva, intesa a contrastare il sentimento di abbandono e la conseguente richiesta di morte da parte dei malati terminali. In questo quadro, si può collocare la crescente diffusione degli *hospices*, luoghi

LUISELLA BATTAGLIA

che mirano a perfezionare il trattamento del dolore e ad accompagnare i pazienti a una 'buona morte', in una rinnovata *ars moriendi*.

'Prendersi cura' non significa sempre e solo tenere in vita a ogni costo ma assumersi talora la responsabilità condivisa di accompagnare la vita al suo naturale compimento. Sono qui a confronto due visioni del medico: l'una 'bellicista', ben descritta da Susan Sontag ne *La malattia come metafora*, che lo vede come un generale alla guida di un esercito in guerra contro la malattia, l'altra, riconciliata con l'immagine tradizionale, che lo vede anche come quel *nuncius mortis* che accompagna amorevolmente al trapasso, accettandone l'inevitabilità. In linea, quest'ultima, col codice deontologico che ribadisce il dovere del medico di continuare a offrire la propria assistenza morale, limitando la sua opera alla «terapia atta a risparmiare inutili sofferenze» e «fornendo al malato i trattamenti appropriati, a tutela, per quanto possibile, della qualità di vita» (art. 37).

Ho incontrato nella mia vita malati paralizzati ormai dalla distrofia muscolare progressiva, intenzionati a combattere tenacemente contro la morte, animati da una voglia di vivere inesausta e altri desiderosi di porre fine a un calvario di sofferenze inutili, a un'esistenza avvertita ormai come priva di significato. Se è bene, come taluni hanno sostenuto, che la politica stia lontana da certe decisioni, che esigono primariamente rispetto e solitudine è, tuttavia, suo compito 'garantire' quelle condizioni che assicurino a quanti sono liberi di intendere e di volere, di decidere, da sé, se, come e quando morire. Senza esercitare né subire alcuna prevaricazione.

## Il patto di cura

Ma quanti sanno effettivamente che cosa il documento prevede, quali garanzie comporta, quali limiti si assegna? L'assenza di informazione, ancora oggi, è tanto più sconcertante ove si consideri che mentre i normali testamenti riguardano i nostri beni materiali, il testamento biologico riguarda il nostro bene più prezioso e indisponibile: la vita stessa. Le dichiarazioni anticipate, con la loro valorizzazione dell'autonomia della persona – protagonista della decisione terapeutica – rappresentano certo un'estensione della cultura che ha introdotto il modello del 'consenso informato'. Si potrebbe vedere in esse una sorta di 'pianificazione anticipata delle cure' anche se, a mio avviso, si propongono qualcosa di più delicato e importante: rendere possibile un rapporto personale tra medico e paziente proprio in quelle situazioni in cui si incontrano drammaticamente la solitudine di chi non può più esprimersi e quella di chi deve decidere. La loro finalità fondamentale è di fornire ai medici, al personale sanitario e ai familiari informazioni che li aiutino a prendere decisioni che siano sempre in sintonia con la volontà e le preferenze della persona da curare. Per questo è auspicabile che abbiano carattere pubblico, cioè siano redatte in forma scritta, da soggetti maggiorenni, competenti, informati, non sottoposti ad alcuna pressione familiare, ambientale, sociale e che siano tali da garantire la massima personalizzazione e la possibilità di revoca in qualsiasi momento. Indispensabile appare ovviamente l'informazione adeguata e dettagliata relativamente alle situazioni cliniche e alle conseguenze che può comportare la somministrazione o l'omissione dei vari trattamenti.

**In cerca di una nuova 'ars moriendi'. Il testamento biologico nel dibattito bioetico**

L'assistenza di un medico che le controfirmi consentirebbe di non lasciare equivoci sul loro contenuto; così pure la nomina di un 'fiduciario'- designato dallo stesso paziente - col compito di vigilare sulla corretta esecuzione delle direttive e di intervenire a tutela degli interessi e dei desideri precedentemente espressi, qualora sorgessero dubbi sull'interpretazione o sull'attualità di tali desideri.

Come si vede, le dichiarazioni anticipate di trattamento, nella ricchezza delle loro articolazioni, possono considerarsi parte del lungo cammino volto a assicurare il rispetto della dignità del malato. Un cammino tutt'altro che concluso: è probabile infatti che debba passare ancora molto tempo perché i principi ispiratori che le animano riescano a modellare il comune modo di pensare dei medici, dei pazienti e più in generale della pubblica opinione. Da qui l'esigenza di avviare una discussione equilibrata e serena nelle scuole, negli ospedali, nelle associazioni, nella consapevolezza della straordinaria complessità della questione che dobbiamo affrontare. Un esempio? Il fatto che spesso la consapevole rinuncia da parte del paziente al cosiddetto 'accanimento terapeutico' venga indebitamente confusa con l'eutanasia complica notevolmente il discorso sul testamento biologico, in cui si afferma unicamente il diritto di chiedere la sospensione o la non attivazione di pratiche terapeutiche che il paziente competente ha il pieno diritto morale e giuridico di rifiutare. Né – altro punto controverso – il testamento sembra apparire in contrasto col principio della sacralità della vita: ciascuno è responsabile della propria vita e della propria morte, sia che consideri la vita come un dono divino, sia che la veda come un personale possesso.

Si ricorderà che il cardinale Martini, nel suo pacato intervento sul caso Welby, oltre a introdurre una distinzione quanto mai opportuna tra due termini spesso indebitamente confusi – l'eutanasia, che si riferisce a un gesto che intende abbreviare la vita causando la morte e il rifiuto delle cure, che consiste nella rinuncia all'utilizzo di procedure mediche sproporzionate e senza ragionevole speranza di esito positivo – ricordava che evitare l'accanimento terapeutico significa assumere i limiti della propria condizione mortale. Ma come stabilire – si chiedeva – se un intervento medico è appropriato? Non ci si può richiamare a una regola generale, quasi matematica, da cui dedurre il comportamento adeguato, ma occorre un attento discernimento che consideri le condizioni concrete, la situazione in cui l'evento si svolge. Si tratta di un rilievo della massima importanza che ci richiama a una visione della morale non come dominio della legge astratta e dei principi assoluti ma come luogo della 'prudenza', secondo una tradizione che risale ad Aristotele e di cui Tommaso, nel pensiero cristiano, dà testimonianza. In bioetica non s'intende tanto 'dimostrare' una verità quanto 'giustificare' una scelta, un'adesione, una pratica; la giustificazione riguarda la legittimità, la moralità ma anche l'opportunità di un determinato agire. Che cosa rende un corso d'azione migliore d'un altro, una decisione più giusta di un'altra? I principi non possono mai decidere le questioni etiche per se stesse ma, piuttosto, possiamo cogliere la forza morale dei principi studiando i modi in cui essi sono applicati alle situazioni particolari. Per una valutazione della proporzionalità, Martini faceva riferimento, oltre che alla situazione, alla volontà del malato e, dunque, alla centralità della persona: la proporzionalità deve essere calibrata su un soggetto, meglio, da lui decisa, non affidata ad astratte valutazioni. Non si vuole così ridurre o ridimensionare il ruolo del medico, come taluni potrebbero temere, ma piuttosto ricostituire una relazione col malato, una vera 'alleanza terapeutica', basata sulla comunicazione e, quindi, sulla fiducia.

LUISELLA BATTAGLIA

## Un'autonomia relazionale

Dal discorso di Martini mi sembra sia emersa, pertanto, la possibilità di una bioetica religiosa che riconosca il valore cruciale dell'autonomia, un valore che spesso si considera proprio soltanto di una bioetica laica. Un'autonomia da intendersi in senso forte, kantiano, intesa a fare di ciascuno di noi il legislatore tenuto a osservare la sola norma che deriva dalla ragione; un'autonomia che non è assoluta, non significando, secondo una visione stereotipata, né isolamento né abbandono, e nemmeno uno 'stato' ma, piuttosto, un processo, qualcosa che matura e si rafforza nel dialogo tra medico e paziente. Perché mai un credente non dovrebbe preoccuparsi della modalità della sua morte, riflettere su quali decisioni prendere in situazioni che si prospettano dilemmatiche, dal momento che a buon diritto si preoccupa della sua salute nel corso della vita? La fede nella provvidenza divina non esclude in alcun modo la lungimiranza umana: probabilmente la presuppone.

In conclusione, quella di Martini mi sembra un'impostazione teorica che ha il merito di rendere problematici gli schieramenti ideologici precostituiti, gli integralismi in competizione e di evidenziare la vacuità di quella separazione rigida tra bioetica laica e bioetica cattolica che troppo spesso viene impiegata come un vero e proprio criterio distintivo, strutturale, tra universi ideali incomunicabili. Viene inoltre mostrata la compatibilità tra 'autonomia e 'cura', due valori spesso ritenuti erroneamente antagonisti. In realtà, all'interno di una bioetica liberale, che ponga al centro la relazione tra l'io e il tu, l'autonomia non esclude in alcun modo quel 'prendersi cura' che significa attenzione per l'altro, per le sue esigenze, per i suoi bisogni, e che testimonia una solidarietà umana fondamentale.

Sono certo comprensibili e ampiamente condivisibili le cautele procedurali relative all'accompagnamento al morire, proprio per evitare che prendano il sopravvento interessi diversi da quelli del morente (es. l'istituzione ospedaliera che vuole ridurre i costi di degenza; famiglie o congiunti che vogliono liberarsi da oneri divenuti troppo gravosi etc.). La disciplina giuridica deve rimanere sempre saldamente ancorata alla volontà espressa dalla persona e, proprio per questo, l'impegno a favore del testamento biologico dovrebbe essere sostenuto da credenti e non credenti. Un impegno comune volto a elaborare regole per conciliare il diritto individuale a disporre della propria vita – peraltro costituzionalmente garantito – con l'obbligo istituzionale a favorire tutte le cure necessarie alla persona malata, obbligo che non si deve in alcun modo spingere alla 'tortura inutile' dell'accanimento terapeutico.

Casi recenti hanno rotto la congiura del silenzio sulla morte, costringendoci a parlare di che cosa è – e sarà sempre più – lo stato terminale della vita, il tratto estremo del nostro passaggio umano in società tecnologiche ad alta medicalizzazione. La tecnica sta ormai cancellando la morte naturale nei termini in cui l'aveva finora vissuta la nostra specie. Viviamo un mutamento epocale che richiede un esercizio straordinario di ragione e di realismo proprio per un carico di decisioni e di responsabilità impensabili nel mondo di ieri, governato dalla natura e dalle sue leggi e evidenzia la necessità ormai ineludibile di un incontro diretto tra piano istituzionale e esistenza umana, l'esigenza, in altri termini, di una politica sensibile alle richieste personali degli individui, attenta ai loro bisogni esistenziali più profondi, capace di ricostruire la fiducia verso le istituzioni. Una 'biopolitica' in cui non si parli solo di benessere, ma soprattutto



## In cerca di una nuova 'ars moriendi'. Il testamento biologico nel dibattito bioetico

di 'ben vivere' e quindi anche di 'ben morire'.

Vicende tragiche come quella di Giorgio Welby e di Eluana Englaro ci hanno fatto comprendere le mutue implicazioni tra la sfera della politica e quella della vita, tra *polis* e *bios*. Lo sviluppo tecnologico è talmente rapido da rendere sempre più labili le frontiere tra la vita artificiale e la morte. Problemi privati, da risolvere nel foro interiore, sono ormai entrati nel campo politico: ciò che era ai confini sta ora al centro. Dalla bioetica siamo passati così alla biopolitica, la quale presenta un'ambivalenza fondamentale: ha una faccia autoritaria, quella con cui lo stato vuole ingerirsi a tutti i costi nella *privacy*, entrando nelle decisioni più intime e dolorose relative al nascere e al morire; ma ve n'è un'altra liberale per cui la scienza può e deve diventare un'alleata dell'individuo, che resta il protagonista delle sue scelte, non un avversario da temere o da combattere. Sta a noi far sì che questa biopolitica prevalga sull'altra\*.

## \* Bibliografia

- PHILIPPE ARIÈS, *L'uomo e la morte, dal medioevo ai nostri giorni*, Laterza, Bari, 1985
- LUISELLA BATTAGLIA, *Accanimento terapeutico. Il dibattito nella medicina odierna*, in *Treccani Trevolumi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, I vol., p. 9
- LUISELLA BATTAGLIA, *Bioetica. Gli interrogativi posti della bioetica*, in *Treccani Trevolumi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, vol. I, p. 275
- LUISELLA BATTAGLIA, *Bioetica senza dogmi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009
- LUISELLA BATTAGLIA, *Eutanasia*, in *Enciclopedia dei Ragazzi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, III vol., pp. 634-635.
- Comitato Nazionale per la Bioetica, *Dichiarazioni anticipate di trattamento*, 18 dicembre 2003 [www.governpo.it\\_bioetica](http://www.governpo.it_bioetica)
- CARLO ALBERTO DEFANTI, *Soglie. Medicina e fine della vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007
- MAURIZIO DE TILLA, LUCIO MILINTERNI, UMBERTO VERONESI, *La parola al paziente. Il consenso informato e il rifiuto delle cure*, Milano, Sperling & Kupfer, 2008
- NORBERT ELIAS, *La solitudine del morente*, trad. it. a cura di M. Keller, Bologna Mulino, 2005
- Marianna Gensabella Fumari (a cura di), *Il paziente, il medico e l'arte della cura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005
- HANS JONAS, *Il diritto di morire*, trad. it. a cura di P. P. Portinaro, Genova, Il Melangolo, 1991
- Mario Manfredi (a cura di), *Variazioni sulla cura. Fondamenti, valori, pratiche*, Milano, Guerini & Associati, 2008
- CARLO MARIA MARTINI, *Io, Welby e la morte*, 'Il Sole 24 Ore', 21 gennaio 2007
- STEFANO RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006
- SUSAN SONTAG, *Malattia come metafora (Aids e cancro)*, Torino, Einaudi, 1992 (2ª ed., Milano, Mondadori, 2002)
- SANDRO SPINSANTI, *Chi decide in medicina?*, Roma, Zadig, 2002
- Franco Voltaggio (a cura di), *La fine della vita. Per una cultura e una medicina rispettosa del limite*, Bologna, Apeiron, 2001

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Francesca Giuliano

## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)\*

È possibile delineare gli orientamenti, se pur solo 'recenti', degli studi cartesiani? Farlo, intendo, in maniera esaustiva? La risposta non può che essere negativa se solo si fa mente locale al gran numero di pubblicazioni dedicate a Descartes e al suo pensiero da tanti, diversi, talvolta contrapposti punti di vista. Ne dà conto il *Bulletin cartésien* che dal 1970 le repertoria annualmente, dichiarando *apertis verbis* di non farlo in maniera 'esaustiva'. E i repertori esistenti documentano la crescita esponenziale dal 1800 al 2012: in *Bibliographia cartesiana. A critical guide to the Descartes literature 1800-1960* di Gregor Sebba (The Hague, M. Nijhoff, 1964) in oltre un secolo, 3612 titoli; in *Bibliographie cartésienne. 1960-1996* di Jean-Robert Armogathe e Vincent Carraud (Lecce, Conteditore, 2003), in trentasei anni, sono 4618; più che triplicati nel periodo 1997-2012 (Giulia Belgioioso e Vincent Carraud, *Bibliografia cartesiana. 1997-2012*)<sup>1</sup>. Per finire, agli anni dal 1980 al 2013 sono stati dedicati anche dei 'bilanci', in verità non moltissimi<sup>2</sup>. Di questi ultimi il presente articolo, un bilancio limitato agli anni 2015-2018, deve ritenersi una prosecuzione.

Gli anni da me presi in considerazione mi pare confermino il grande interesse per la conoscenza dell'*humus* nel quale hanno potuto generarsi le dottrine cartesiane. Del resto, il persistere dell'interesse storico-filosofico è confermato dalle edizioni (di epistolari e di opere) realizzate e dagli studi dedicati a particolari aspetti del pensiero del filosofo, nonché da una nuova vivacità che le ricerche cartesiane stanno mostrando in paesi extra europei diversi dagli USA e dal Giappone, segnatamente in Brasile.

\* Principali edizioni utilizzate: Ch. Adam/P. Tannery (éds.), *René Descartes. Œuvres*, Nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (= AT); G. Belgioioso (ed.), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009<sup>2</sup> (= BLet); G. Belgioioso (ed.), *René Descartes. Opere 1637-1649*, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini e M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 (= BOp I); G. Belgioioso (ed.), *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini e M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 (= BOp II). Giulia Belgioioso e Siegrid Agostini, che qui ringrazio, mi hanno aiutato a orientarmi nel *mare magnum* degli studi cartesiani.

Le tre bibliografie, come anche il «Bulletin cartésien» (= BC), sono consultabili on line: [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net).

<sup>2</sup> Si tratta di GIULIA BELGIOIOSO, *L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique*, in J.-R. Armogathe/V. Carraud (éds.), cit., pp. 21-47 e *Les études cartésiennes en Italie: 1996-2017, «XVII<sup>e</sup> siècle»*, 2018, pp. 575-585 e, relativamente alle «tendances des travaux en matière de métaphysique cartésienne ces quinze dernières années (1996-2011)», DAN ARBIB, *Quinze années d'étude du Dieu cartésien (1996-2011)*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», I (2013), pp. 71-97.

FRANCESCA GIULIANO

## 1. Edizioni

Rispetto alle edizioni, quelle realizzate nel triennio 2015-2018, hanno condiviso con quelle stampate negli anni precedenti, l'obiettivo di integrare, correggere anche, in una parola porre riparo ai tanti limiti, e dunque all'inadeguatezza, dell'edizione Adam-Tannery. Quest'ultima, realizzata com'è noto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, più volte ristampata, vanta di essere stata a lungo edizione di riferimento. Del resto, ancora oggi, e nonostante tutto, è di fatto l'edizione più citata<sup>3</sup>. Le nuove edizioni sono state rese necessarie dalla scoperta di nuovi documenti (anche missive) e dall'acquisizione di nuove informazioni<sup>4</sup>. Non posso qui soffermarmi su queste questioni. Posso però dire in generale che tutte, dalle più recenti a quelle realizzate negli anni Sessanta-Ottanta del secolo scorso (a cominciare da quella per Garnier di Alquié o di Lojacono per la Utet<sup>5</sup>), hanno posto tra le loro finalità quella di semplificare la consultazione degli scritti cartesiani senza dover abdicare al rigore scientifico.

### 1.1 Edizioni di epistolari

Alla corrispondenza di Descartes sono dedicate in questo triennio due edizioni<sup>6</sup>: la prima, nel 2015, è dovuta a Jean-Robert Armogathe e Giulia Belgioioso, la seconda, nel 2018, al solo Armogathe.

Nel 2015 esce per Bompiani **René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648, Milano, 2015, testi latini e francesi a fronte (= BAB)**. Il volume comprende le lettere scambiate tra il 1619 e il 1648 da Descartes, Beeckman e Mersenne e quelle che Descartes ha inviato per il tramite di Mersenne ad altri corrispondenti, fra i quali Hobbes, Bourdin, Roberval<sup>7</sup>. Nel volume sono riprese (in più di un caso tacitamente emendate) le lettere pubblicate nell'edizione integrale della corrispondenza (*René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*) stampata da Bompiani in prima edizione nel 2005 e in seconda nel 2009. Sono, invece, tradotte in italiano per la prima volta le lettere scambiate da Beeckman e Mersenne (i testi a fronte sono tratti dal vol. IV del *Journal* di Beeckman<sup>8</sup>) e una lettera di Descartes a Mersenne del 27 maggio 1641<sup>9</sup>, ritrovata nel 2010 da Erik-Jan Bos<sup>10</sup> e dunque assente nelle edizioni Bompiani. Le lettere sono ordinate cronologicamente così da dare al lettore, nel loro spontaneo e libero intrecciarsi, le doman-

<sup>3</sup> Cfr. la ricostruzione in G. BELGIOIOSO, *Introduzione a BLet*, pp. IX-XXVII. Relativamente alle sole edizioni del carteggio cartesiano, cfr. GIULIA BELGIOIOSO/V. CARRAUD, *Dalle edizioni secentesche alle moderne edizioni in Epistolari di Descartes*: [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net).

<sup>4</sup> THEO VERBEEK/ERIK-JAN BOS/JEROEN VAN DE VEN (eds.), *The Correspondence of René Descartes. 1643*, Utrecht, Zeno, 2003, pp. IX-XL; JEAN-ROBERT ARMOGATHE/G. BELGIOIOSO, *Introduction a Lettres de Monsieur Descartes. Esemplare annotato dell'Institut de France* (MS 4469-4471), Lecce, Conteditore, 2005, pp. IX-XLVII; G. Belgioioso (ed.), *Introduzione a BLet*, pp. IX-LVII. Ora si può consultare anche: *Presentazione, Dalle edizioni secentesche alle moderne edizioni in Epistolari di René Descartes*: [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net).

<sup>5</sup> Cfr. François ALQUIÉ (éd.), *Descartes. Œuvres*, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-1973; ETTORE LOJACONO (a cura di), *Opere filosofiche di René Descartes*, 2 voll., Torino, UTET, 1994.

<sup>6</sup> JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *La Correspondance de Descartes comme laboratoire intellectuel*, in J.-R. Armogathe/G. Belgioioso/C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 5-22.

<sup>7</sup> In particolare: tre le lettere inviate a Hobbes, una a Bourdin, una a Roberval, tre a un ignoto corrispondente; Mersenne invia a Descartes due lettere di Hobbes e due di un ignoto corrispondente: BAB XCIV, XCIX, CXII, CXIV, CXV, CXVIII, CXX, CXXII, CXXV, CXLIV, CXLV, CLVII.

<sup>8</sup> CORNELIS DE WARD (ed.), *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, 4 vols., La Haye, Nijhoff, 1939-1953.

<sup>9</sup> BAB CXXIII, pp. 1278-1285.

<sup>10</sup> Cfr. E.-J. Bos, *Two Unpublished Letters of René Descartes: On the Printing of the Meditations and the Groningen Affair*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XCII (2010), pp. 290-299.



## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

de (quasi sempre) di Mersenne e le risposte (spesso annoiate) di Descartes e Beeckman su questioni di musica, matematica, fisica, metafisica, nel quadro di quel *commercium artium et scientiarum* che ha legato fino a quando sono vissuti il *gentilhomme français* (Descartes), il minimo erudito e 'curioso' (Mersenne), il *savant* calvinista (Beeckman)<sup>11</sup>. Descartes ha inviato al minimo 137 lettere contro le 8 inviate a Beeckman. E, tuttavia, nella «cantata a tre voci» (la bella espressione è degli editori)<sup>12</sup> che hanno messo in scena, è Descartes a tenere la nota più a lungo: su un totale di 169 lettere, solo 13 sono di Mersenne e Beeckman, mentre 152 sono del filosofo. Diverse le possibili ragioni di un tale scarto: gli spiacevoli inconvenienti ai quali era soggetta la corrispondenza (smarrimento delle lettere, ritardo e inaffidabilità dei corrieri)<sup>13</sup>; l'abitudine di Descartes a conservare le minute delle sue missive; le traversie alle quali le lettere sono state soggette dopo la morte dei corrispondenti<sup>14</sup>.

Le lettere, come appena detto, spaziano da questioni scientifiche (circolazione del sangue, eclissi, moto dei proiettili, principio di inerzia), ai sogni, ai giochi (scacchi, pallacorda, giochi d'azzardo). Insomma, un vastissimo materiale nel quale il lettore può facilmente orientarsi grazie all'*Index Rerum* (pp. 1449-1582) in rigoroso ordine alfabetico. Un altro utile strumento è la *Tavola delle concordanze* (a cura di Chiara Catalano), che mette in corrispondenza la presente edizione con la seconda edizione di *Tutte le lettere 1619-1650* (2009) e l'edizione Adam-Tannery (1969-1974, 11 voll.).

Un carteggio anch'esso a 'tre voci' è quello dato alle stampe da Jean-Robert Armogathe nel 2018: *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède, Paris, Gallimard, 2018*<sup>15</sup>. Questa volta, però, insieme a Descartes due donne dal «carattere eccezionale», la principessa Elisabetta di Boemia e la regina Cristina di Svezia, che entrano di diritto nella comunità della *République des Lettres* grazie alla loro *amitié intellectuelle* con il filosofo. Il primo a intuire l'importanza di questo carteggio, mettendolo a frutto «par un légitime sens commercial» (*Notice sur la publication de la Correspondance*, p. 362), è Claude Clerselier, quando nel 1657 pubblica nel primo volume dell'epistolario cartesiano le lettere di Descartes a Elisabetta, a Cristina e a Chanut (in totale 51)<sup>16</sup>. Armogathe colloca nella *Notice sur la publication de la Correspondance* (pp. 362-368) la storia di quest'edizione per temi ai quali si ispira nella sua: «Le dossier que nous présentons aujourd'hui répond au projet de Clerselier» (*Préface*, p. 8). La *Préface* vi accenna solo ricostruendo a ritroso le vicende del viaggio e del soggiorno di Descartes a Stoccolma (*Un philosophe à la cour*, pp. 8-12), per passare (pp. 12-24) alle discussioni con Elisabetta (*L'âme et le corps: deux res et trois*

<sup>11</sup> BAB, *Introduzione*, p. 69.

<sup>12</sup> BAB, *Introduzione*, p. 39.

<sup>13</sup> Cfr., per qualche esempio, BAB XXI, p. 249; XLII, p. 411; CIV, p. 1129.

<sup>14</sup> Si pensi solo alla dispersione di autografi a seguito del furto ad opera del matematico ed erudito Guglielmo Libri nel fondo dell'*Académie des Sciences* (Cfr. G. BELGIOIOSO, *Introduzione* a BLet, p. XIX).

<sup>15</sup> L'epistolario con Elisabetta ha avuto più di un'edizione: nel 1989 ne ha curato un'ed. Jean-Marie Beyssade (*Correspondance avec Élisabeth*, Paris, Flammarion), nel 2007, in traduzione inglese, Lisa Shapiro (*The Correspondence between Princess Élisabeth of Bohemia and René Descartes*, University of Chicago Press) e infine, nel 2015, in traduzione tedesca, Sabrina Ebbersmeyer (*Der Briefwechsel zwischen Élisabeth von der Pfalz und René Descartes*, Wilhelm Fink).

<sup>16</sup> C. CLERSELIER (éd.), *Lettres de Mr Descartes*, 3 vols., Paris, Charles Angot, 1667 (1657). La ristampa dei tre volumi dell'edizione annotata a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (Lecce, Conte, 2003) è ora on line in [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net) (*Epistolari di René Descartes*).

FRANCESCA GIULIANO

notions, pp. 12-14; *Une question simple qui appelle une longue réponse*, pp. 14-23; *La question du Souverain Bien*, pp. 23-24; *Questions sur l'amour*, pp. 28). Come Clerselier aveva ipotizzato, le «belles questions touchant la morale» suscitano un grande interesse nel pubblico (interesse amplificato in ragione dello status sociale delle corrispondenti) e decretano il successo dell'edizione<sup>17</sup>.

Fra i due carteggi, quello con la principessa di Boemia è senz'altro il più corposo (33 lettere di Descartes e 26 di Elisabetta, contro le 3 lettere scambiate con Cristina). Di conseguenza Armogathe ha suddiviso la sua edizione in due parti principali: nella prima troviamo le lettere scambiate con Elisabetta (*Correspondance avec Élisabeth de Bohême*, pp. 33-211) dal 1643 al 1649; quattro lettere a Pollot; tre lettere alla principessa Sophie, sorella di Elisabetta; in chiusura una *Appendice* (pp. 213-214) con una lettera di Elisabetta a Théodore Haak (9/19 maggio 1665). Nella seconda parte (*Correspondance autour de Christine de Suède*, pp. 215-308), insieme alle tre lettere scambiate con Cristina (una sola di quest'ultima e due di Descartes: pp. 278-279; 265-269, 282-283), troviamo le lettere dal 1646 al 1650, non solo quelle scambiate dal filosofo con Pierre Hector Chanut, ambasciatore di Francia a Stoccolma (in totale ventuno lettere)<sup>18</sup>, Mersenne (una lettera), Picot (due lettere), Clerselier (una lettera), Freinsheim (una lettera), Brégy (due lettere), Huygens (una lettera), Brasset (nove lettere in totale), ma anche quelle di Brasset a Chanut e di quest'ultimo al cancelliere Séguier. Armogathe ricostruisce il *dossier* relativo alla decisione di Descartes di trasferirsi nel 1649 a Stoccolma. Di grande importanza i documenti pubblicati negli *Annexes* (pp. 309-334), nei quali sono raccolte diverse testimonianze sulla morte di Descartes (a completamento di una lista di documenti già riuniti in AT V 470-500). Per citarne qualcuno: una lettera della regina Cristina a Sau-maise del 9 marzo 1650 (pp. 319-325); una lettera di Sorbière a Petit del 20 febbraio 1657 (pp. 326-327)<sup>19</sup>; la *Description de la Rome moderne (1677-1679)* (pp. 328-331); un passaggio delle *Mémoires* di Mme de Motteville sulla regina Cristina (pp. 332-333). Chiude il volumetto un *Dossier* (pp. 335-368) contenente tre biografie dei corrispondenti principali (Descartes, Elisabetta e Cristina), una bibliografia aggiornata e un ricco apparato di note.

Armogathe non ha solo ricostituito e completato il *dossier* di Clerselier. Ha insegnato come si fa un'edizione, fornendo al lettore i materiali sui quali egli potrà disegnare possibili, personali, percorsi di lettura, non sostituendosi a lui, ma discretamente ponendosi al suo fianco.

## 1.2 Edizioni di Opere

Le edizioni delle opere date alle stampe dallo stesso Descartes o pubblicate postume sono quelle realizzate in questo triennio dall'editore Gallimard: nel 2016 i *Premiers écrits e le Règles pour la direction de l'esprit* (vol. I); nel 2018, in due tomi, le *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses, Lettre au père Dinet (= Méditations)*. Si tratta del primo e del quarto volume dell'edizione di *Œuvres complètes* di Descartes progettata dal compianto Jean-Marie Beyssade e da Denis Kambouchner<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> J.-R. ARMOGATHE, *Notice sur la publication de la Correspondance*, p. 367.

<sup>18</sup> Cfr. DENIS KAMBOUCHNER, *René Descartes-Pierre Chanut, Lettres sur l'amour*, Paris, Mille et Une Nuits, 2013.

<sup>19</sup> La lettera è citata parzialmente anche in AT V 485.

<sup>20</sup> L'edizione comprenderà complessivamente otto voll. (10 tt.). Già usciti, nel 2009, il vol. III (*Discours de la méthode et les Essais*

## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

Va anche segnalata la pubblicazione nel 2017, in *Bulletin cartésien*, del *liminaire* firmato da Annie Bitbol-Hespériès – *Une source des textes biomédicaux latins de Descartes, AT XI: les Observations de Johannes Schenck* – a margine dell'edizione della versione francese di *Primaae cogitationes circa generationem animalium* e di *Excerpta anatomica* per il volume II di questa edizione<sup>21</sup>.

L'*Avant-propos des éditeurs* al vol. I fissa i criteri generali dell'edizione ispirati all'esigenza di facilitare «l'accès à l'ensemble des textes cartésiens» (p. 11) a studenti, professori, amatori (un pubblico più vasto di quello composto da soli specialisti ai quali si rivolgeva AT): (1) realizzare «une édition nouvelle des *Œuvres* pour la Bibliothèque de la Pléiade» nella quale mettere a disposizione del lettore 'francofono' l'insieme degli scritti cartesiani (p. 7); (2) «fournir un Descartes complet à un public élargi»; (3) rendere 'facilmente accessibile' al grande pubblico (composto da lettori non latinisti) anche quegli scritti che Descartes aveva riservato a 'esprits exercés' (p. 9).

Le scelte (1) di seguire l'ordine cronologico per i testi dati alle stampe dallo stesso Descartes e per quelli la cui datazione «est établie ou fait l'objet d'un consensus» (sic!); (2) di non escludere «les regroupements thématiques» (p. 12); (3) di dare i testi latini a fronte limitatamente a *Regulae, Meditationes* (comprese *Epistola dedicataria, Praefatio* e *Synopsis*) e prime due parti dei *Principia philosophiae* (p. 12), rispondono ad una flessibilità che non rinuncia al rigore scientifico, ma meglio si adatta allo scopo primario che è quello di raggiungere un 'pubblico largo'.

Il vol. I contiene anche una *Introduction général* (pp. 19-39) firmata da due grandi specialisti, Frédéric De Buzon e Denis Kambouchner, così come le presentazioni e le annotazioni delle singole opere firmate da Jean-Marie e Michelle Beyssade, Frédéric De Buzon, André Warusfel (*Parnassus*).

Il vol. IV (in due tomi) comprende sia gli scritti (editi e inediti) che Descartes ha composto in francese, sia le traduzioni francesi (realizzate nel sec. XVII) di quelli che il filosofo ha composto in latino. Come detto, il volume dà il testo latino a fronte limitatamente a *Regulae, Meditationes* e prime due parti dei *Principia* (*Avant-propos: Méditations*, p. 8). Il tomo I comprende tre introduzioni: la prima (pp. 10-20) di Jean-Marie Beyssade (al quale si deve anche una parte dell'apparato critico, cui lo studioso ha lavorato insieme a Michelle Beyssade fino alla sua morte, avvenuta il primo ottobre 2016), la seconda (pp. 21-27) di Jean-Luc Marion; la terza (pp. 29-45) di Denis Kambouchner. Il volume affida le *Méditations* e le *Objections et Réponses* (I-VI) ai massimi specialisti che sono responsabili delle presentazioni parziali e degli apparati di note: Laurence Renault, Denis Kambouchner, Vincent Carraud, Gilles Olivo, Didier Gil e Jean-Marie Beyssade, Frédéric De Buzon. Le VII *Objections et Réponses*, a cura di Roger Ariew e Theo Verbeek, sono contenute nel tomo II che comprende anche tre *Appendices*: nella prima (pp. 815-821) Jeremy S. Hyman presenta il manoscritto delle *Meditationes* da lui ritrovato presso la biblioteca municipale di Tolosa<sup>22</sup>; nella

(*La Dioptrique, Les Météores, La Géométrie*). *Autres textes mathématiques. Traité de mécanique*; nel 2013, il vol. VIII in 2 tt. della *Correspondance*, cit.

<sup>21</sup> BC XLVI (2017), pp. 152-161 ([www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)). Il vol. II dell'ed. Gallimard comprenderà: *Le Monde. L'Homme. Écrits anatomiques et biologiques*. I testi sono stati tradotti dal latino per la prima volta in italiano in BOp II.

<sup>22</sup> Cf. JEREMY S. HYMAN, *Un manuscrit des Méditationes retrouvé à la Bibliothèque Municipale de Toulouse*, BC XLVII (2018), pp. 174-179. Un altro importante ritrovamento riguarda un nuovo manoscritto delle *Regulae ad directionem ingenii* (è in corso di preparazione un'edizione) nella Biblioteca di Cambridge dovuto a Richard Serjeanston. A tale ritrovamento è stato dedicato un *workshop* internazionale, *Descartes: New texts/new perspectives*, che si è tenuto a Parigi il 19 e il 20 aprile 2018, per iniziativa di Daniel Garber.



FRANCESCA GIULIANO

seconda (pp. 822-834), Frédéric De Buzon descrive le traduzioni francesi antiche delle *Méditations*; nella terza (pp. 835-845) troviamo una *Table des articles divisés et numérotés par René Fédé pour la troisième édition française* (1673)<sup>23</sup>.

Kambouchner ribadisce, nella terza *Introduction (Des Meditations aux Méditations, vol. IV, t. I: Règles et usage de la présente édition, pp. 58-59)*, che tra i pregi dell'edizione va ascritto l'aver realizzato, «trois cent soixante-quinze ans après l'édition latine de 1642, [...] pour la première fois une version française intégrale des *Méditations métaphysiques, des Objections et Réponses* et de leurs textes d'accompagnement» (p. 58)<sup>24</sup>. Kambouchner fa osservare, infatti, (1) che Gallimard ripropone l'ed. francese del 1661, ossia quella che conteneva anche le traduzioni (di mano Clerselier) delle settime *Objections et Réponses* e la *Lettre à Dinet*<sup>25</sup>; (2) che questi testi erano assenti in AT IX-1 che aveva riproposto l'ed. francese del 1647 (più particolarmente le parti 'autorisées' da Descartes: vol. IV, t. I, p. 59); (3) che l'ed. Gallimard ripropone la traduzione dei «deux avertissements de l'édition de 1647 sur les *Cinquièmes Objections et Réponses*» assenti nell'ed. 1661 (vol. IV, t. I, p. 59); e (4) corregge Cousin che aveva spostato la *Lettre à Dinet* tra la corrispondenza (vol IX, t. I, pp. 3-61). L'ed. Gallimard è «la première [...] systématiquement comparative» (vol. IV, t. I, p. 59) segnalando in nota (1) le varianti 'significative' tra le due edizioni latine (1641 e 1642) delle *Méditations*; (2) le differenze *notables*, tra traduzione francese e testo latino; (3) quando utili all'intelligenza del testo cartesiano, le modificazioni introdotte da Clerselier nell'edizione del 1661 (vol. IV, t. I, p. 59); (4) i *loca parallela* di argomenti e concetti presenti nelle *Méditations* e nelle *Réponses* e negli altri scritti cartesiani in modo da poterne ricostruire 'les origines doctrinales' (vol. IV, t. I, p. 60). Molto utile la *Bibliographie pour le présent volume* in chiusura del vol. IV (vol. IV, t. II, pp. 860-901).

Autorizzati a farlo («Nous autorisons...»: vol. IV, t. I, p. 59), Ariew e Verbeek (curatori del t. II del vol. IV) dichiarano di avere spostato la *Lettre à Dinet* dopo le VII *Objections et Réponses*, invertendo l'ordine in cui questi scritti comparivano nell'ed. del 1661 (vol. IV, t. II, p. 671).

Imponente il programma editoriale giapponese coordinato scientificamente da Hiroaki Yamada: dal 2012 al 2016 è stata completata l'edizione della corrispondenza (**Descartes Correspondance, 8 voll., Tokyo, Chisen Shokan**); nel 2017 sono stati pubblicati gli **Écrits médicaux de Descartes** (Tokyo, Hosei Univ. Press); nel 2018 gli **Écrits mathématiques et physiques de Descartes** (Tokyo, Hosei Univ. Press) e gli scritti polemici (**Descartes: Lettres polémiques de l'affaire d'Utrecht, Tokyo, Chisen Shokan**)<sup>26</sup>.

---

Un resoconto è stato pubblicato da Claudio Buccolini in «Lexicon Philosophicum», VI (2018), pp. 229-232.

<sup>23</sup> Si tratta della traduzione francese delle *Méditations* realizzata da René Fédé: *Les Méditations Métaphysiques de René Des-Cartes touchant la Première Philosophie. Dédiées à Messieurs de Sorbone. Nouvellement divisées par articles avec des Sommaires à costé, & avec des Renvois des Articles aux Objections, & des Objections aux Responses. Pour en faciliter la lecture et l'intelligence.* Par R. F. Troisième édition. Reveuë et corrigée. A Paris Chez Michel Bobin & Nicolas Le Gras, au troisième Pilier de la grande salle du Palais, à l'Espérance et à L, couronnée, 1673.

<sup>24</sup> La sottolineatura è mia.

<sup>25</sup> Nel frontespizio dell'ed. del 1661 si legge: *Seconde édition augmentée de la version d'une lettre de M<sup>r</sup> Descartes au R. P. Dinet, et de celle de septièmes Objections et leurs Responses.* I testi originali latini di entrambe (*Lettera a Dinet* e *Objections VII*) sono assenti anche nella prima edizione delle *Méditations* del 1641 (cfr. *Nota introduttiva*, BOp I 661-667).

<sup>26</sup> Una rassegna degli studi cartesiani in Giappone dal 1990 al 2018 è consultabile in BC XLVIII (2019), pp. 155-165 (www.cartesius.net).



A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

## 2. Studi<sup>27</sup>

2.1. Lo 'studio' della teoria spinoziana della 'conoscenza inadeguata' è, per così dire, l'antefatto che spinge Emanuela Scribano (*Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza, Roma, Carocci, 2015 = Macchine con la mente*)<sup>28</sup> a chiedersi se questa teoria non sveli uno Spinoza cartesiano. Per cercare la risposta, la studiosa ripercorre i testi cartesiani dai quali le vengono restituiti due progetti: (1) la fisiologia dell'*Homme* descrive «il potere del corpo vivente indipendentemente da una mente che lo diriga» (p. 10); (2) la metafisica delle *Meditationes* descrive «il potere della mente anche nella conoscenza che ha la sua origine nei movimenti corporei» (p. 10). Come in una matryoska, i due progetti restituiscono, a loro volta, nel loro succedersi temporale, l'evidenza' di un sopravvenuto 'cambiamento' nel pensiero di Descartes<sup>29</sup>.

*Macchine con la mente* racconta la storia della 'difficile convivenza' e delle profonde 'tensioni concettuali' tra fisiologia e metafisica in Descartes (I Parte: *Due volti di Cartesio*, pp. 13-75), negli eredi di Descartes (II Parte: *L'eredità della fisiologia cartesiana*, pp. 34-106), in Malebranche (III Parte: *I giudizi naturali di Malebranche*, pp. 107-123) e in Spinoza (IV Parte: *Spinoza. Un cartesiano*, pp. 125-198).

Con l'espressione 'i due volti di Descartes' (il fisiologo e il 'metafisico') Scribano indica l'«impressionante spostamento di interesse» (p. 13) che si è verificato in Descartes tra il momento in cui descrive il corpo (*Homme*) e quello in cui descrive la mente attribuendo a quest'ultima il dominio sul corpo (*Meditationes*). Dei due 'volti' di Descartes Scribano ricostruisce i destini, diversi sia sul piano concettuale sia su quello della ricezione. Circa quest'ultima, da una parte si colloca la metafisica (la studiosa preferisce il plurale: le metafisiche) che, con l'eccezione della metafisica 'privata' delle lettere (ad es. la teoria della creazione delle verità eterne di cui Descartes discute con Mersenne sin dal 1630), circola ampiamente *Descartes vivente* attraverso il *Discours* e le *Meditationes* (con tutte le aggiunte che queste ultime propongono in ambito metafisico rispetto al primo)<sup>30</sup>; dall'altra la fisiologia conosciuta come un tutto organico (ciò che non era: Descartes, ad esempio, era assai insoddisfatto delle sue riflessioni sulla natura del vivente<sup>31</sup>) per il fatto che i testi di fisiologia – sia l'*Homme* (composto nei primissimi anni '30) sia la *Description du corps humain* (un abbozzo di embriologia composto, invece, tra il 1648 e il 1649) – sono pubblicati postumi e tutti insieme da Clerselier nel 1664.

La storia concettuale è diversa: «lo studio fisiologico dei fenomeni cognitivi che implicano non solo la ricezione del dato sensibile, ma anche la sua organizzazione» dopo l'*Homme* non sarà più riproposto (p. 45). A questo proposito, la studiosa osserva che i pochi paragrafi inseriti alla fine della quarta parte dei *Principia*

<sup>27</sup> Del 2016 è l'imponente monografia di Igor Agostini, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle* (Turnhout, Brepols, 2016), che ricostruisce il dibattito sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio nel contesto scolastico tra Cinque e Seicento. Cfr. *infra* il giudizio di Arbib.

<sup>28</sup> Il volume raccoglie articoli presentati in convegni e seminari che si sono svolti in prevalenza nel 2013 e nel 2014: *Macchine con la mente*, pp. 11-12.

<sup>29</sup> *Macchine con la mente*, p. 9: la studiosa 'aderisce' alla tesi di P. Machamer e J. E. McGuire, *Descartes's Changing Mind*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009.

<sup>30</sup> *Macchine con la mente*, p. 20.

<sup>31</sup> *Descartes a Mersenne*, giugno 1632: BLet 55, p. 235; AT I 254; *Descartes a Elisabetta*, 31 gennaio 1648: BLet 642, p. 2513; AT V 112.

FRANCESCA GIULIANO

*philosophiae*, nei quali Descartes «riassume l'Homme, al quale, ovviamente, non può rinviare, e nei quali rinvia invece alla *Dioptrique* e alle *Météores*, omettono la parte che nell'Homme era dedicata alla costruzione neurologica dell'esperienza, e non fanno alcun cenno alla facoltà che più di ogni altra giocava un ruolo in questo senso, ossia la memoria [materiale]» (p. 45). L'Homme, concepito per (1) «erodere i poteri della mente sul corpo» e (2) «mostrare cosa può il corpo indipendentemente da ogni principio psichico», sarà rimpiazzato dalle metafisiche, nello specifico quella delle *Meditationes*, concepita, in direzione inversa, per «ampliare il ruolo della mente» (p. 40).

Sono i due volti (o le due 'anime') che scandiscono le tappe del compito forse più arduo della filosofia cartesiana: spiegare il rapporto tra corpo e mente, vale a dire trasformare la macchina corporea umana in una macchina che pensa, una «macchina con la mente». Detto in altre parole, trovare il modo di superare la tensione concettuale 'venutasi inevitabilmente a creare' tra fisiologia e fondazione metafisica della scienza. I tentativi di Descartes in questa direzione non convinceranno né i suoi obiettori (Hobbes, Gassendi) né i suoi corrispondenti (es. Arnauld, Elisabetta, Newcastle, Hyperaspistes). Questo compito passerà in 'eredità' ai seguaci di Descartes, da La Forge a Malebranche, finendo con il condizionare, secondo l'autrice, «la scelta radicale di Spinoza»: «costruire una teoria della conoscenza pienamente adeguata alla fisiologia cartesiana» (p. 10).

In questo cammino all'indietro da Spinoza a Descartes, Scribano ha trovato gli elementi a sostegno di un'ipotesi interpretativa della teoria della conoscenza inadeguata in controtendenza: «Ricercando l'anticartesianismo della fisiologia di Spinoza nella critica alla ghiandola pineale o nel silenzio sul cervello – ha scritto – si perde il punto centrale nel quale Spinoza è [...] vero figlio dell'Homme [...], solo dell'Homme, perché quello che Spinoza respinge [in Descartes] sono gli elementi finalizzati alla fondazione della scienza», ossia la metafisica cartesiana (p. 148)<sup>32</sup>.

Lo Spinoza di Emanuela Scribano, contro quello della *vulgata*, non è un cartesiano d'occasione, chiuso e isolato nel suo sistema (secondo l'immagine cara a Gueroult, p. 11), ma un cartesiano convinto. Sul fronte cartesiano, e con buona pace dello stesso Descartes, nonostante i risvolti metafisici della «battaglia tra carne e mente», i suoi eredi, La Forge, Cordemoy, Malebranche, ma anche Spinoza, saranno conquistati più dalla lettura dell'Homme che dalla lettura dei testi che aveva dato alle stampe in vita (p. 77).

Agli eredi 'prossimi e lontani di Descartes' è rivolto il volume collettaneo – *Descartes's Treatise on Man and Its Reception* – a cura di Stephen Gaukroger e Delphine Antoine-Mahut pubblicato da Springer nel 2016<sup>33</sup>. Il volume è suddiviso in quattro parti dedicate, rispettivamente, a *Editions and Translations of Homme* (pp. 33-70), *The Early Reception of l'Homme* (pp. 71-226), *L'Homme and Early-Modern Antropology* (pp. 227-268), *L'Homme Today* (pp. 269-304). Assente la bibliografia.

Nel filone di indagine di Emanuela Scribano si inserisce la monografia di Simone Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana* (Milano, Franco Angeli, 2018), il cui tema fondamentale – esplicativo sin dalla scelta del titolo – è il 'dualismo cartesiano'. Nato come rielaborazione della

<sup>32</sup> La studiosa percorre e cita diversi luoghi degli scritti spinoziani nei quali viene affermato che non vi è relazione causale tra il corpo e la mente (*Macchine con la mente*, pp. 160-161).

<sup>33</sup> Stephen Gaukroger/Delphine Antoine-Mahut (eds.), *Descartes' Treatise on Man and Its Reception*, Dordrecht, Springer, 2016.

## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

tesi di dottorato, *L'antropologia di Descartes e l'angelologia scolastica* (2013), il volume si pone l'obiettivo di analizzare il contesto scolastico delle concezioni cartesiane, contesto d'altra parte che la storiografia novecentesca (soprattutto quella della seconda metà) ha rivalutato e ritenuto determinate nella formazione delle tesi di Descartes nell'ambito del cosiddetto *Mind-Body problem*. In effetti, come scrive Mário Santiago de Carvalho nella *Prefazione* al volume, «La monografia di Simone Guidi va ad aggiungersi al crescente lavoro di erudizione riguardo al pensiero di Descartes, alla ricerca su di lui e sull'ambiente intellettuale che lo attorniava e al quale il grande filosofo intendeva replicare. Nel quadro degli studi più recenti, l'originalità di *L'angelo e la macchina* passa, per questo motivo, per l'attenzione prestata a un *corpus* testuale solitamente più trascurato, e col quale dialoga in maniera intelligente e sorprendente» (p. 10). E così, l'autore vuole dimostrare che la contrapposizione, nel filosofo francese, tra le due sostanze – *angelo*, espressione della mente, e la *macchina*, espressione del corpo e dell'estensione –, non è da considerarsi l'esito esclusivo di quella 'scoperta' – la dimensione metafisica della soggettività – che farebbe di Descartes, secondo un noto adagio, l'«eroe della modernità». Al contrario, la tesi sostenuta da Guidi è che la genesi della *res cogitans* cartesiana vada rintracciata in quel dibattito filosofico Cinque-Seicentesco che, proprio sul tema del *cogito* e della possibilità di una sostanza interamente pensante, andava interrogandosi. Nell'esame di tale dibattito l'autore si è concentrato su due gruppi di fonti in particolare. Il primo gruppo (Cap. 2) riguarda la seconda scolastica iberica, con speciale attenzione ad autori conimbricensi come Pedro da Fonseca o Francisco Suárez, fonti certe di Descartes. Partendo da un'analisi attenta delle teorie – dibattute negli ambienti aristotelici e gesuiti (Capp. 1 e 2), sull'anima separata e sulla psicologia speciale, l'autore ha indagato la derivazione angelologica del *cogito* e dell'innatismo cartesiano. La questione della parentela angeli-anime – afferma l'autore – «costituisce un impegnativo lascito della scolastica duecentesca, e in particolare è un paradosso implicito nella soluzione di Tommaso, che fa da sfondo per l'intera psicologia e noetica di età moderna. È questo contesto [...] che a nostro parere in strada Descartes, coi suoi contemporanei, verso una specifica opzione: quella del passaggio da un intelletto rivolto all'interazione col corpo a una sostanza pensante del tutto autoriflessiva, una *res* interamente *cogitans*, in seguito definita come completa, la cui essenza è esaurita dall'immediata coincidenza di *intellectus* e *intellectum*» (p. 39). Il secondo gruppo di fonti (cap. 3) riguarda autori francesi, come Pierre de Bérulle e Jean de Silhon, contemporanei di Descartes e che ben testimoniano la grande fortuna raggiunta nella Francia Cinque-Seicentesca dal *topos* del rapporto anima-angelo.

Alla ricezione e al dibattito sulla filosofia cartesiana e sullo spinozismo è dedicata la monografia di Elena Rapetti, *La stanza degli specchi. Descartes e Spinoza nella corrispondenza di Pierre-Daniel Huet* (Mantova, Universitas Studiorum, 2018). La studiosa ricostruisce l'una e l'altro attraverso la lettura e l'analisi del vasto epistolario di Pierre-Daniel Huet (al quale l'autrice ha dedicato diversi studi<sup>34</sup>) e dei suoi corrispondenti. Il volume è suddiviso in due parti. Nella prima, rivolta a Descartes, l'autrice segue il filo inedito delle discussioni sorte tra cartesiani e gassendisti a proposito della pubblicazione (postuma) del *Monde* e, in particolare, dell'*Homme*, quali emergono nelle lettere del medico André Graindorge, vicino

<sup>34</sup> Cfr., in particolare, *L'epistolario di Pierre-Daniel Huet e la filosofia cartesiana*, «Rivista di filosofia neoscolastica», II (2001), pp. 257-279; *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.



FRANCESCA GIULIANO

alle tesi di Gassendi e fondatore, insieme a Huet, dell'*Académie de physique* de Caen. L'immagine di Descartes che la corrispondenza di Graindorge fa emergere è essenzialmente quella veicolata dagli occasionalisti. Invero, i temi dibattuti nelle lettere a Huet sono quelli che, suscitati dall'*Homme* – la relazione anima-corpo, gli animali-macchina, la generazione, il principio di vita –, vengono rielaborati, ad esempio, nelle *Remarques* di La Forge e nel suo *Traité de l'esprit de l'homme*, o ancora nel *Discernement du corps et de l'âme* di Cordemoy. Nella seconda parte del volume, l'autrice si rivolge al dibattito sulla filosofia di Spinoza nelle lettere che Huet, Étienne Le Moyne, Johann Georg Graevius e Christoph Sand si scambiano alla fine degli anni Settanta del Seicento, in coincidenza della morte di Spinoza e della pubblicazione degli *Opera posthuma*. Protagonisti della corrispondenza sono, in effetti, figure del mondo accademico olandese ed eruditi che avevano avuto modo di conoscere personalmente Spinoza. L'autrice ricostruisce, interpretando il filo degli indizi sparsi nelle lettere, la diffusione clandestina dei testi spinoziani e di quelli ispirati al pensiero del filosofo (ormai sempre più inserito in una corrente di pensiero materialistica legata all'epicureismo e al *libertinage*): la traduzione francese del *Tractatus Theologico-politicus* e in particolar modo l'*Esprit de Spinoza*, menzionato da Graevius in una lettera del maggio 1679. Seguendo infatti le confidenze che quest'ultimo affida a Huet in merito all'autore de l'*Esprit de Spinoza*, l'autrice mette in questione la tradizionale attribuzione del testo a Jean-Maximilien Lucas, già autore de *La vie*, per suggerire invece – ancorché in via indiziaria – il nome del libertino Henri Morelli.

Una interpretazione fenomenologica della metafisica cartesiana propone Dan Arbib in *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Paris, Puf, 2017 = *Descartes, la métaphysique et l'infini*).

La prima impressione è che lo studioso abbia portato a compimento quanto aveva scritto qualche anno prima, nel 2013, in un bilancio dedicato a *Quinze années d'études du Dieu cartésien (1996-2011)*<sup>35</sup>. Lì Arbib aveva osservato (1) che «majoritairement italiens ou français» (p. 89) erano gli studiosi che avevano preso in esame la metafisica cartesiana; (2) che «de plus en plus sur le temps long de l'histoire de la philosophie», erano stati prodotti «des études parfois minutieuses du bassin scolastique précédant ou contemporain de Descartes» (p. 89); (3) che c'era stato un appannamento dell'«analyse phénoménologique du Dieu cartésien»; (4) che fosse opportuno rileggere *Totalità ed infinito* di Lévinas che, a suo giudizio, era da considerare un vero e proprio commentario alla metafisica cartesiana: «Il conviendrait de ressaisir les développements sur l'idée cartésienne d'infini dans *Totalité et infini* comme un dialogue renseigné et parfaitement maîtrisé avec un corpus précis et possédé, presque comme un commentaire sur Descartes [possiamo leggere: alla metafisica cartesiana]» (p. 91).

E, in effetti, la ricerca riprende dalle questioni messe a tema da Lévinas e Marion: «Pourquoi Dieu? Incontestablement, l'une des questions les plus insistantes adressées à la métaphysique comme *theologia naturalis* (ou *rationalis*) est la suivante: une preuve de l'existence de Dieu est-elle possible, sans que l'étant dont l'existence se trouve ainsi prouvée ne soit par là même inféodé à la raison, et donc nié comme Dieu? La philosophie a-t-elle quelque chose à dire de Dieu comme Dieu? N'y aurait-il pas une définitive tension

<sup>35</sup> D. ARBIB, *Quinze années d'études du Dieu cartésien (1996-2011)*, cit., pp. 71-97. Lo studioso ha utilizzato i repertori oggi disponibili nel sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net).



## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

entre l'instance logique et Dieu, la théo-logique devant choisir entre Dieu ou le logos?» (p. 15).

Arbib del resto non lo nega: «Nous sommes redevables ici à la problématisation d'E. Lévinas [...] et de J.-L. Marion» (p. 15, n. 1). Di Lévinas ricorda che (1) «par un retour à Descartes par-delà Husserl et Heidegger, [...] il a pu voir dans l'idée d'infini l'idée qui éclate sous le poids de son idéat, l'idée de la transcendence de l'Autre dans le Même» (p. 16)<sup>36</sup>; e, (2) ribadendo quanto aveva scritto nel 2013, valorizza «l'interprétation phénoménologique de l'idée cartésienne d'infini proposée dans *Totalité et infini*», lo scritto levinasiano che non va banalmente considerato «comme récupération d'un motif philosophique extérieur au service d'une thèse qui, de *Totalité et infini* (1961) à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), poursuit sa ligne de développement propre», ma come un commentario 'dûment renseigné' «au fait des éléments textuels à même de nourrir et de valider une interprétation, certes de portée plus large que celle d'un commentaire d'histoire de la philosophie *stricto sensu*, mais à l'ambition d'exactitude non moins grande» (p. 22)<sup>37</sup>. In definitiva, nessuno meglio e più di Lévinas «n'a vu avec autant d'acribie le paradoxe que recèle l'idée d'infini» (p. 22).

I 'concetti forti' della fenomenologia hanno costituito il 'prisma' attraverso il quale «observer chez Descartes la césure entre ce qui de l'infini relève de la métaphysique et ce qui n'en relève pas» (p. 22) giacché – lo avevano sostenuto Lévinas e Marion – il concetto di onto-teologia di Heidegger è «repérable, non pas chez tous ceux qui ont envisagé de traiter de métaphysique, mais chez tous ceux qui, de Duns Scot à Kant, travaillèrent à l'édification de la métaphysique comme science» (p. 22).

Colmando una lacuna («aucune étude – compresi quelli di Lévinas e di Marion – n'a jamais thématiquement porté sur l'infinité divine chez Descartes»: p. 19, n. 2), invece di studiare Descartes «en général et [...] sa métaphysique en particulier»), *Descartes, la métaphysique et l'infini* per la prima volta avanza un'«*interprétation métaphysique de l'infini dans la pensée cartésienne*» «thématiquement en vue l'infinité divine dans l'ensemble de ses fonctions et de ses implications» (p. 21-22).

Arbib torna anche sulle lacune nella ricerca storico-filosofica che aveva evidenziato nel 2013: gli studi «sur l'histoire de l'infini dans l'histoire de la théologie et de la métaphysique [...] s'arrêtent à Descartes»; il filosofo, quindi, «n'est jamais leur objet propre, ou seulement très partiellement» (p. 19, n. 2). Così, negli ultimi trent'anni, ci sono state o 'histoires de l'infinité divine sans Descartes' o 'commentaires sur Descartes sans l'infinité divine'. Arbib indica come esemplari, in un panorama di studi in verità abbastanza

<sup>36</sup> Sul concetto heideggeriano di onto-teologia, cfr. OLIVIER BOULNOIS, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, «Quaestio» I (2001), pp. 379-406. L'intero numero è dedicato a *Heidegger e i medievali*. Lévinas 'ritorna' a Descartes (*Meditatio* I-II e III), ma va poi 'oltre' Descartes, ponendo l'infinito 'nella relazione del Medesimo con l'Altro', ossia nello spazio delle relazioni interumane. Per Lévinas non è il soggetto – l'essere del soggetto – il *primum* da cui partire, ma l'altro che irrompe 'al di là dell'essere': l'infinito «mi viene all'idea [*me vient à l'idée*]» nel momento in cui l'altra persona (non Dio) si pone di fronte a me e si presenta «nell'epifania» del suo volto (EMMANUEL LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), trad. it. Milano, Jaca Book, 1983); «Attraverso il volto filtra l'oscura luce proveniente dall'al di là del volto» (Id., *Totalità e infinito*, Paris, Livre de poche, 1990, p. 229; trad. it. Milano, Jaca Book, 1990<sup>2</sup>, p. 257): cfr. JOËLLE HANSEL, *Il progetto filosofico di Emmanuel Lévinas in Totalité et infini*, «Dialegesthai» (2012): <https://mondodamani.org/dialegesthai/jh01.htm>. Un punto sulla discussione in Francia in ANDREA BELLANTONE, *La costituzione della metafisica. Note su un dibattito francese*, «Rivista di Storia della Filosofia», 1 (2011), pp. 103-111.

<sup>37</sup> Cfr. D. ARBIB, *Descartes et l'infini. Le concept en question: enjeux d'une recherche en cours*, «Laval théologique et philosophique», LXIX, 3 (2013), pp. 535-547 e *Descartes entre Heidegger et Lévinas. La phénoménologie et la radicalisation de la question "qui"», «Revue philosophique de Louvain», CXVI/ 2 (2017), pp. 251-267.*

FRANCESCA GIULIANO

circoscritto, due monografie di Igor Agostini nelle quali sono state messe a tema l'infinità divina prima di Descartes e nelle sole *Objectiones et Responsiones I (L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus, Roma, Editori Riuniti, 2008)* e l'idea di Dio in Descartes 'en general' e dunque «en reléguant alors l'infinité à un rôle secondaire» (*L'idea di Dio in Descartes, Firenze, Le Monnier, 2010*)<sup>38</sup>.

Arbib ha allargato l'indagine a tutto il *corpus* cartesiano («croiser [...] ces deux voies pour en examiner le produit et répondre à la question: quelle fonction l'infinité divine assume-telle dans le corpus cartésien?»: p. 19, n. 2) e ricostruito le «positions des prédécesseurs ou des adversaires de Descartes» (la infinità non è, infatti, una 'innovation cartésienne': p. 341).

Lo studioso ha dunque restituito le tappe storiche – dalla Bibbia e Aristotele a Tommaso e Bonaventura («Thomas d'Aquin et Bonaventure avaient travaillé à attribuer l'infinité à Dieu contre l'interdit aristotélicien et le silence biblique»: p. 341), a Enrico di Gand, Duns Scoto, Suárez, ma anche Montaigne e Bérulle (capp. II, III, pp. 71-200) – attraverso le quali dal concetto di *ens* si è passati al concetto di Dio come *ens infinitum*. Ha potuto dunque circoscrivere la «situation exacte de l'infinité cartésienne dans l'histoire de la métaphysique», l'innovativa 'radicalità' delle 'decisioni cartesiane' (p. 21).

Descartes ha capovolto (non è chiaro con quale grado di consapevolezza) in maniera radicale il concetto di infinità della tradizione. Nei suoi scritti non vi è uno solo, ma due diverse concezioni di infinità: nel 1630 (lettere a Mersenne) è l'«infinité de distance» tra Dio creatore onnipotente e le creature (comprese le 'verità matematiche'); nel 1641 (*Meditationes*) è l'«infinité de substance», l'essenza di Dio. Si tratta, secondo Arbib, di un bipolarismo 'costitutivo' che, facendo 'oscillare' la metafisica cartesiana tra primato epistemologico dell'*ego* e superiorità ontologica di Dio (l'infinità «fondatrice» des vérités d'abord, elle s'intègre à une rationalité en quête de son propre fondement»: p. 341), ne decreta la crisi. Arbib a sostegno della sua tesi cita un passaggio (si tratta della lettera dell'11 novembre 1640 a Mersenne: BLet 285, p. 1328; AT III 329) nel quale Descartes afferma che le *Meditationes* non trattano solo di Dio e dell'anima, ma «in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando con ordine». L'infinito è qui 'sottomesso' all'*ego* giacché l'idea di Dio rientra tra 'tutte le prime cose' (p. 342) e, provando l'esistenza di Dio come infinito, «Descartes doit pouvoir l'atteindre comme l'auteur des vérités éternelles, c'est-à-dire comme instance instauratrice de rationalité, donc de l'ordre et de la méthode» (p. 342). Reciprocamente, una tale 'instance instauratrice de rationalité' deve essa stessa «se donner comme connaissable pour exercer pleinement sa fonction fondationnelle» (pp. 342-343).

'Infinità di distanza' e 'infinità di sostanza' «apparemment distinctes, partageaient les mêmes traits, à

<sup>38</sup> Tra i primi: LEO SWEENEY, *Divine infinity in Greek and Medieval thought*, New York, Peter Lang, 1992; ANNE ASHLEY DAVENPORT, *Measure of a Different Greatness, The Intensive Infinite, 1250-1650*, Leiden, Brill, 1999; ANTOINE CÔTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002; IGOR AGOSTINI, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, cit.; JONAS COHN, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, Leipzig, 1896 (e in trad. franc. Paris, Cerf, 1994); tra i secondi: F. ALQUIÉ *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1950; JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Puf, 1981 e *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986; JEAN-MARIE BEYSSADE, *La théorie cartésienne de la substance*, in *Études sur Descartes*, Paris, Editions du Seuil, 2001, pp. 217-244; LAURENCE DEVILLAIRS, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004. Arbib è esplicito anche circa il metodo: come prima di lui Alquié (*La découverte*), Marion (*Le prisme*), Agostini (*L'idea di Dio*) – ai quali dichiara di 'se rapprocher' – non crede che vi sia una qualche sistematicità nel pensiero cartesiano e, dunque, sottolinea 'les difficultés et les résistances' che i testi cartesiani oppongono 'à l'effort de systématisation du commentateur' (p. 20 e n. 2).

A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

la fois métaphysiques et non métaphysiques» (p. 343). L'idea di infinito è, in tal modo «à la fois idée du fondement qui outrepassa la rationalité, et l'idée qui s'intègre à la rationalité pour conquérir ce fondement» (p. 343).

Un'ambiguità dell'infinito, o un paradosso che Descartes, inconsapevolmente, ha portato alla 'visibilité la plus haute' (p. 343) e che Lévinas ha evidenziato. Arbib può efficacemente sintetizzare: «Avec Scot, Dieu est entré en métaphysique comme infini; avec Lévinas, il en est sorti – encore comme infini» (p. 343) e l'«infinito divino» è insieme ciò che deve poter essere pensato (Scoto) e ciò che eccede ogni rappresentazione (Lévinas).

Arbib ha così concluso la sua ricerca evidenziando in cosa l'infinito 'déborde' la metafisica (esso «surmonte le privilège du cogito institué par l'ego autem substantia (BOP I VII 45, 7)» e in cosa 'déborde' la storia della metafisica («histoire d'univocité, de représentation et de substance, auxquelles il [l'infinito] s'oppose comme non-coïncidence, irrémédiable équivocité d'un passé qui n'a jamais été présent, débordement de toute ontologie» (p. 343).

Il Dio infinito della metafisica cartesiana non è «ni vraiment "le Dieu des philosophes et des savants" que Heidegger identifiait à la *causa sui*», né il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe di Lévinas. L'infinito irrompe nel soggetto, ma mantenendosi esterno al soggetto<sup>39</sup>.

L'infinito cartesiano, conclude Arbib, lascia intravedere 'depuis' la metafisica, «le surpassement de tout étant, la transcendance au-delà de la différence ontologique» (p. 344).

In una prospettiva vicina a quella sostenuta da Scribano, ma nell'ambito della matematica, David Rabouin in un articolo del 2016 ("*Mathesis universalis*" et algèbre générale dans le "*Regulae Ad directionem ingenii*" de Descartes («Revue d'histoire des sciences», LXIX/2 (2016), pp. 259-309), basandosi su alcuni estratti del *Journal* di Beekman e sulle lettere a Stampioen, avanza, contro la tesi continuista già criticata nel 2009 (*Mathesis universalis: l'idée de mathématique universelle d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF)<sup>40</sup>, l'ipotesi di un cambiamento tra l'algebra generale che Descartes espone nelle lettere a Beekman nel 1619 e il calcolo geometrico esposto nel 1637 nella prima parte della *Geometria*.

2.2. Tra le raccolte di saggi, il volume pubblicato nel 2015 – *Descartes est-il cartésien? Descartes et son interprétation* («Hungarian philosophical Review», LIX/2 [2015]) – a cura di Dan Arbib e Tamás Pavlotis, mi sembra faccia riemergere surrettiziamente (e forse involontariamente) la dicotomia in Descar-

<sup>39</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit. (cfr. *supra*, n. 36). Secondo Marion (*Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 (trad. it., Torino, Sei, 2001), *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003 (trad. it. Cantagalli, Siena 2008) e *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008), la via di uscita dalle due forme, entrambe finite, di onto-teologia (*ego cogitans*; Dio *causa sui*) è la fenomenologia, che attraverso la pratica delle riduzioni e senza pretendere di porre nell'*ego* il fondamento di ciò che accade e in Dio la causa, consente di giungere ai 'dati' e al dono (*le don*) quale dato (*donnée*) più puro che si possa donare (*donner*). Bisogna dunque abbandonare ogni certezza metafisica e accogliere la vita come un dono che non può essere compreso dal finito, la ragione finita dell'uomo sostituendo, grazie alla 'pratica' della 'riduzione erotica', la 'sicurezza di essere amato' alla 'certezza dell'esistere'.

<sup>40</sup> Cfr. anche "*Mathesis*", *méthode, Géométrie. Les "Regulae" et leur place dans la philosophie de Descartes*, in *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, pp. 67-95.



FRANCESCA GIULIANO

tes tra il filosofo (con il sottinteso 'sistematico') e il *savant*<sup>41</sup>. Contro questa dicotomia per le ricadute che ne derivavano sulla comprensione del progetto cartesiano parole non equivocate aveva scritto negli anni Ottanta del secolo scorso Pierre Costabel<sup>42</sup>. La domanda, nuova, ripropone dunque una vecchia questione. Essa aveva fatto capolino già nel 2001 quando Edouard Mehl si è chiesto se *Les premières pensées de Descartes sont-elles cartésiennes?* ed è poi ricomparsa, una volta in maniera implicita e un'altra in maniera esplicita, in due volumi pubblicati entrambi nel 2013, rispettivamente: *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)* che è un'edizione degli scritti di giovinezza di Descartes a cura di Vincent Carraud et Gilles Olivo; *Qu'est-ce qu'être cartésien?* una raccolta di saggi a cura di Delphine Kolesnik-Antoine nella quale la domanda circa il senso dell'aggettivo 'cartésien' fa parte del titolo<sup>43</sup>. I saggi contenuti nel volume e, prima ancora, la *Préface* di Denis Kambouchner e l'*Introduction* di Delphine Kolesnik-Antoine chiariscono come il volume non si proponga di indagare se Descartes 'sia cartesiano', ma cosa abbia significato 'essere cartesiani' per i contemporanei e per i 'neveux' del filosofo, 'la réception' della filosofia cartesiana. Kambouchner ha evidenziato lo 'statut historiographique tout à fait singulier' della filosofia di Descartes di essere diventata un termine di confronto ('une espèce d'obligation transcendentale': p. 8) per tutte le filosofie che sono venute dopo. E questo sarebbe grazie all'enorme impressione che l'intera 'filosofia' di Descartes ha suscitato «sur les esprits de son siècle et des suivants» (p. 9). In effetti, continua Kambouchner, «éliminée de la substance de sa [di Descartes] pensée toute part de contingence» (p. 9) resta il 'terrain nouveau et spécifique' delle 'prime nozioni', gli assiomi entro i quali Descartes ha perimetrato la sua esperienza: «le protocole d'une grande expérience» (p. 9). È il progetto che ha fatto assumere alla filosofia di Descartes (e solo ad essa) 'valeur de réactif pur'. Kolesnik-Antoine sottolinea la modalità dell'approccio: il percorso del 'cartésianisme dans l'histoire des idées' nel secolo XVII (*La fabrique du cartésien au XVIIe siècle*) e nei tre secoli e mezzo dal XVIII al XX (*Réceptions et transformations. Trois siècles de cartésianisme*).

Descartes è cartesiano? È la domanda 'filosofica' che costituisce il filo rosso che attraversa le scelte di Carraud e Olivo nell'edizione degli scritti di giovinezza alla ricerca di stabilire 'quand' e 'pourquoi' «Descartes est-il devenu philosophe». O, detto in altre parole, quando il filosofo ha «commencé à philosopher». (p. 120). Ed è proprio il diverso assemblaggio degli scritti giovanili a sostenere l'ipotesi che Descartes sia divenuto filosofo attorno ai venticinque anni. La prova è nel passaggio dello *Studium bonae mentis* nel quale il filosofo afferma di avere 'intravisto' che l'intelletto «pour traiter de 'ce qui dépend de lui', doit traiter de

<sup>41</sup> Segnalo, anche se non può rientrare cronologicamente nel mio *essay-review*, la raccolta di saggi a cura di Dan Arbib, *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, PUF, 2019. Per la stessa ragione, mi limito solo a segnalare un'importante monografia di ÉDOUARD MEHL, *Descartes et la fabrique du monde. Le problème cosmologique, de Copernic à Descartes*, Paris, PUF, 2019. Le due pubblicazioni fanno parte della collana Épiméthée, diretta da Jean-Luc Marion.

<sup>42</sup> PIERRE COSTABEL, *Le Colloque de Lecce et la connaissance de Descartes*, in G. Belgioioso/G. Cimino/P. Costabel/G. Papuli (a cura di), *Descartes: il metodo e i Saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani, 1990, pp. 7-12.

<sup>43</sup> E. MEHL, *Les premières pensées de Descartes sont-elles cartésiennes*, in *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne* (2001), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2019<sup>2</sup>, p. 32; VINCENT CARRAUD/GILLES OLIVO (éds.), *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, PUF, 2013; DELPHINE ANTOINE-KOLESNIK (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, Ens Éditions, 2013; D. KAMBOUCHNER, *Qu'est-ce qu'être cartésien*, *Préface* a D. KOLESNIK-ANTOINE (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, cit., pp. 7-10. Cfr. ANTONELLA DEL PRETE/RAFFAELE CARBONE (éds.), *Chemins du cartésianisme*, Paris, Garnier, 2017.



A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

lui-même» (p. 122). In due occasioni successive (nell'*Avant-propos* al volume che raccoglie gli atti di un seminario dedicato alla loro edizione degli scritti di giovinezza e in un articolo, *En deçà du cartésianisme? Descartes péronien: le Studium bonae mentis*) i due studiosi hanno distinto due sensi nell'aggettivo «cartésien»: (1) quel che «Descartes a voulu que ses contemporains et ses successeurs sachent et apprennent de lui»; (2) quel che «nous savons de Descartes, mais qu'il n'a lui-même pas voulu faire connaître à ses contemporains». Quel che è stato nascosto ai contemporanei e che noi conosciamo è l'apprendistato alla filosofia ('l'apprenti philosophe au travail') nel decennio nel quale, dal 1619-1628, Descartes «devint cartésien»<sup>44</sup>.

Alle domande di Carraud e Olivo – *Descartes est-il cartésien?* – e a quella di Kolesnik-Antoine – *Descartes et son interprétation* – riprese nel titolo, Arbib e Pavlotis rispondono nell'*Avant-propos*. Essi fanno osservare che non si può rispondere alla prima questione se non si è definito – ed è esattamente ciò cui si oppongono la varietà e il moltiplicarsi delle interpretazioni – «un Descartes supposé “vrai” ou “authentique”» (p. 5), una *figure-étalon* nel confronto con la quale Descartes possa essere imputato «d'infidélité à soi-même» (p. 6). I due curatori – e a questa altezza rispondono indirettamente alla seconda domanda – suggeriscono di considerare le due forme di 'infidélité à soi-même': da una parte i *décentremments internes*, «lignes théoriques non parfaitement compatibles entre elles» (p. 6); dall'altra i *décentremments externes* quelli dei 'neveux' di Descartes (p. 7). I primi sono l'effetto del vario manifestarsi di un pensiero non sistematico; i secondi delle varie interpretazioni che hanno reso possibili dal XVII al XXI secolo.

Le interpretazioni – le conseguenze nell'immagine di Descartes – mettono a tema Frédéric de Buzon, Élodie Cassan e Denis Kambouchner nell'*Avant-propos* alle *Lectures de Descartes* (Paris, Ellipses, 2015). Posto in premessa che Descartes resta un autore «peu lu, souvent mal lu» (p. 7), gli autori (1) additano le ricadute sulla sua immagine; (2) riconsiderano il senso della modernità come filosofo, *savant* e nel linguaggio ('*Langage et culture*'); (3) fanno un bilancio delle edizioni.

Per quel che riguarda il punto (1) sottolineano come, dopo più di un secolo 'd'études savantes' «remplissant des bibliothèques entières», non pochi sono i pregiudizi che ancora investono gli scritti cartesiani. Quel che si propongono è, da una parte «déplier des complexités le plus souvent ignorées» (non «démonter ces préjugés un à un», ciò che sarebbe impossibile), dall'altra di restituire «à la pensée cartésienne les nuances qui en sont constitutives» (p. 7)<sup>45</sup>. Si tratta per gli autori (che qui riprendono un concetto esposto, come abbiamo visto, da Kambouchner nella *Préface* al volume collettaneo a cura di Kolesnik-Antoine) di scoprire «les modalités de [la] mise en œuvre [del progetto cartesiano] savantes au plus haut point» (p. 8)<sup>46</sup>.

Rispetto al punto (2) si propongono di restituire i contesti nei quali sono nate le soluzioni di Descartes rifiutando le ipotesi semplicistiche che si originano dall'errata prospettiva che porta a separare in Descartes

<sup>44</sup> V. CARRAUD/G. OLIVO, *Le premier Descartes, ou de la philosophie*, in S. Agostini/H. Leblanc (éds.), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, «Examina philosophica – I quaderni di Alvearium», I (2015), p. 27 ([www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)), e V. CARRAUD, *En deçà du cartésianisme? Descartes péronien: le Studium bonae mentis*, in D. Arbib/T. Pavlotis (éds.), *Descartes est-il cartésien?*, cit., pp. 21-33.

<sup>45</sup> Nella stessa collana sono stati pubblicati i volumi dedicati a Platone, Machiavelli, Locke, Hobbes, Spinoza, Hume, Kant, Husserl, Sartre, Wittgenstein, Bourdieu, la filosofia analitica.

<sup>46</sup> Nel 2015 Kambouchner pubblica a Parigi, presso Les Belles Lettres, *Descartes n'a pas dit. Un Répertoire des fausses idées sur l'auteur du "Discours de la méthode" avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*.

FRANCESCA GIULIANO

il *philosophe* dal *savant* («Notamment sur le rapport de la philosophie et des sciences, qui amènent les uns à traiter de la “philosophie première” comme si elle était, par sa primauté et son caractère inaugural, la seule digne de considération, et d’autres à détacher les sciences positives de tout ancrage métaphysique, gnoséologique ou théologique»: p. 9). Quanto alla lingua, assodato che Descartes è stato bilingue e che le traduzioni dei suoi scritti fatte quando era in vita «même très contrôlées par lui, sont dues à d’autres» (p. 9), rifiutano l’idea «que les textes latins fassent seuls autorité» (p. 9), ma poi dichiarano di avere dato «compte systématique des différences entre le latin et le français» (p. 9)

Circa il punto (3) propongono un bilancio ma delle sole edizioni francesi soffermandosi in particolare sull’edizione Gallimard della quale ho trattato sopra.

In conclusione, i curatori precisano che nei sedici capitoli di cui il volume si compone altrettanti specialisti hanno ‘riscoperto’ e ‘riconsiderato’ «un large éventail de thèmes, de questions et de textes» che (‘pour toute une part’) corrispondono «à l’ordre cartésien des parties de la philosophie» (p. 11): il *programme de la métaphysique* (Di Bella), le relazioni dell’anima e del corpo (Buzon, Kambouchner), la *constitution de la morale* (Renault), ma anche *les années de formation* (Mehl), la concezione della logica (Cassan<sup>47</sup>) e delle matematiche (Rabouin), la fisica (Buzon) e la cosmologia, la fisiologia (Antoine-Mahut), la politica (Kambouchner), la ricezione in Olanda (Verbeek) e in Francia (Bardout).

Ne viene fuori una fotografia del ‘paesaggio degli studi cartesiani’ che appare «une ville aux monuments nombreux et superbes, mais aussi, autour de ces monuments ou plus loin l’eux, comme un vaste chantier grand ouvert» (p. 12).

Peccato che tale bilancio sia limitato alla sola Francia.

2.3. Nel segno dell’innovazione vanno le ricerche cartesiane che in Brasile si pongono in una linea di continuità e insieme di critica nei confronti dell’interpretazione strutturalista gueroultiana in questo paese ancora dominante. Ne danno testimonianza il volume nel quale Alexandre Guimarães Tadeu de Soares ed Enéias Forlin (*Descartes e sua correspondência, «Modernos & Contemporâneos», vol. I, n. 2, 2017*) hanno raccolto le lezioni tenute in Brasile nel corso di seminari e giornate di studi; e quello in cui Alfredo Gatto (*Studi cartesiani tra Europa e Brasile, in «Giornale critico di storia della filosofia. Rivista internazionale di filosofia», I, 2018*) ha riunito una serie di articoli che provano il proposito dei cartesiani brasiliani di uscire fuori dai parametri gueroultiani cui sopra ho accennato<sup>48</sup>.

È Gatto (*Presentazione*, p. 7) a mettere bene in evidenza come gli studi cartesiani in Brasile siano ancora, per tanti aspetti, legati ai corsi tenuti negli anni Cinquanta/Sessanta del secolo scorso da «alcuni dei più insigni studiosi francesi – fra i quali [...] Martial Gueroult, Victor Goldschmidt e Gérard Lebrun – [...] presso l’Universidade de São Paulo». Al loro insegnamento Gatto riconosce il merito di avere formato in Brasile «una nuova classe culturale e universitaria» che ha influenzato in misura decisiva gli studi cartesiani brasiliani (pp. 7-8), mentre Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (*Note sugli studi brasiliani a proposito*

<sup>47</sup> Nello stesso 2015 di Élodie Cassan esce presso Champion *Les chemins cartésiens du jugement*.

<sup>48</sup> Nel 2015 esce di Alfredo Gatto, presso le Inshibboleth edizioni di Roma, *René Descartes e il teatro della modernità*.

A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

della morale di Descartes, pp.15-24) ne evidenzia l'effetto negativo di avere isolato il Brasile. Lo studioso (p. 17, n. 7) oppone a quanti in Brasile si muovono ancora nell'orbita della grande tradizione gueroultiana, i nuovi orientamenti della ricerca cartesiana al di là dell'Atlantico, citando, ad esempio, uno degli ultimi contributi di Jean-Luc Marion (*Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013)<sup>49</sup>. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares non è il solo a interpretare questa esigenza di affrancamento dalla interpretazione gueroultiana. Sulle sue stesse posizioni, in questo volume, si collocano Edgard Vinícius C. Zanette, *Controversie sulla filosofia cartesiana in Brasile: Martial Gueroult e la tradizione brasiliana* (pp. 67-81), Enéias Júnior Forlin, *La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale* (pp. 149-166); Lia Levy, *Il concetto cartesiano di attributo principale* (pp. 227-236); César Augusto Battisti, *L'ordine delle ragioni in Descartes* (pp. 181-211); Mariana de Almeida Campos, *Le definizioni della sostanza in Descartes* (pp. 115-129). Érico Andrade Marques de Oliveira (*L'irriducibilità delle passioni in Descartes*, pp. 45-65), confuta invece la tesi di Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*: 1950).

Nella linea interpretativa fenomenologica vanno l'articolo nel quale Marcos Alexandre Borges (*Il cogito è una rappresentazione? Un dibattito sull'interpretazione rappresentativa del presupposto della metafisica cartesiana*, pp. 167-179) fa il punto sulle differenti letture del cogito cartesiano proposte da Heidegger e Alquié; e quelli in cui Ethel Menezes Rocha (*Auto-causazione e verità eterne*, pp. 83-97) e Marcos Gleizer (*Descartes e la libera creazione delle verità eterne*, pp. 99-113) trattano della teoria della creazione delle verità eterne. Mentre la varietà degli approcci è confermata dagli articoli di Paulo Tadeu da Silva (*La natura della materia e la spiegazione cartesiana dei fenomeni meteorologici*, pp. 255-264), Djalma Medeiros *Sulla legittimità dell'uso di principi teleologici nella scienza della natura in Descartes e Leibniz*, pp. 237-253), Homero sulla *Fedeltà geometrica. Il problema dell'ordine nei Principi della filosofia cartesiana di Spinoza* (pp. 297-314) e Fábio Baltazar do Nascimento Junior su *Aristotele, Sesto e Descartes sull'auto-confutazione dello scettico* (pp. 331-340).

Nella quarta delle sezioni in cui Gatto ha suddiviso il volume (I. *La morale e le passioni*: pp. 15-81; II. *Metafisica, verità e soggettività*: pp. 83-179; III. *Epistemologia e filosofia della natura*: pp. 181-264; IV. *Descartes e la storia della filosofia* (pp. 265-340) rientra l'articolo di Giulia Belgioioso: *A proposito di novatores e nova philosophia* (pp. 265-279). La studiosa, dopo aver fatto il punto sulla presenza del termine *novatores* in alcuni autori del XVII secolo e delle differenti accezioni con cui esso viene utilizzato, suggerisce una diversa interpretazione su base grammaticale del passaggio della lettera di Descartes a Beeckman del 17 ottobre 1630<sup>50</sup>. La stessa sezione include l'articolo di Igor Agostini: *Come costituire un Nouvel Index*

<sup>49</sup> Il testo è stato oggetto di discussione e confronto nel corso di due giornate di studi organizzate a Lecce a gennaio 2016. Cfr. IGOR AGOSTINI/EMANUELA ORLANDO (a cura di), *A colloquio con Jean-Luc Marion a proposito di Sur la pensée passive de Descartes*, «Examina Philosophica – I quaderni di Alvearium», III (2016): www.cartesius.net.

<sup>50</sup> L'autrice cita il seguente passaggio: «Pensate anzitutto a quali siano le cose che si possano insegnare: le lingue, la storia, gli esperimenti, e così anche le dimostrazioni certe e manifeste, come quelle dei geometri, che persuadono l'intelletto. Invece le massime e le opinioni dei filosofi non s'insegnano, per il solo fatto che qualcuno le ha sostenute. Una cosa dice Platone, un'altra Aristotele, un'altra ancora Epicuro, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini, tutti i novatori [Unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes, quisque aliud dicunt]» (BAB XXVII, pp. 308-309; AT I 158). Osserva quindi che la duplice occorrenza del complemento oggetto *aliud* (che apre e chiude la lista dei nomi da Epicuro ai Novatores) farebbe del termine *novatores* «un soggetto ulteriore della proposizione: come Platone, come Aristotele dall'altro, come chiunque altro, così Epicuro, Telesio, i Novatores sostengono (*dicunt*) cose diverse ma non "insegnano" ad essere sapienti» (p. 273).



FRANCESCA GIULIANO

scolastico-cartésien? (pp. 281-295)<sup>51</sup>. Lo studioso precisa che il suo intento è aggiornare l'*Index scolastico-cartésien* (Paris, Alcan, 1913) di Gilson. Nel *Nouvel Index* ha, ad esempio, incluso le fonti scolastiche scotiste e nominaliste. Ricorda, tuttavia, che l'attenzione a queste fonti era stata autorizzata, da un lato, dallo stesso Gilson, il quale sosteneva che tra gli autori studiati e menzionati nei manuali di La Flèche (il collegio nel quale Descartes si è formato) vi era, senza alcun dubbio, anche Duns Scoto, la cui influenza su Suárez è indiscutibile; dall'altro, Rodis-Lewis, la quale nel *liminaire* del *Bulletin cartésien* del 1971<sup>52</sup> mostrava su base testuale che La Flèche sarebbe stata terreno di diffusione e di insegnamento, proprio negli anni di Descartes, di posizioni nominaliste. Precisa, inoltre, che il *Nouvel Index* si propone di dimostrare la duplice utilità che deriva dalla possibilità di stabilire la *permanenza*, lessicale e concettuale, di una fonte: «in primo luogo, quella di poter assegnare un significato storico più preciso alle dottrine di Descartes; e, in secondo luogo, quella di porre le condizioni necessarie, anche se non sufficienti, ad un'interpretazione delle dottrine in termini di continuità/discontinuità» (p. 295). Alla diffusione della filosofia cartesiana in Puglia nel 1700 è dedicato, infine, l'articolo di Siegrid Agostini, *Cartesii Philosophia. Per una storia della filosofia cartesiana in Puglia attraverso i manuali* (pp. 315-329): la studiosa vi analizza un manoscritto, composto tra il 1701 e il 1760 dal giurista Saverio Celentano (da Foggia), contenente un corso di filosofia cartesiana intitolato *Cartesii philosophia*.

Guimarães e Forlin (*Descartes e sua correspondência: 2017*) giudicano un valore aggiunto del volume il fatto che esso raccoglie i contributi discussi da studiosi brasiliani, italiani, francesi e polacchi nel corso del *Colloquio Internazionale sulla Corrispondenza di Descartes* (Università Statale di Campinas/Unicamp, settembre 2013). I due curatori precisano (*Presentazione*, p. 2) che la scelta del tema del colloquio è dovuta alle nuove edizioni della corrispondenza cartesiana realizzate in Italia per Bompiani (2005, 2009) e in Francia per Gallimard (2013), e quella in corso di stampa per la Oxford University Press (a cura, tra gli altri, di Erik-Jan Bos e Roger Ariew). Gli editori hanno voluto avere, infatti, un'opportunità di confronto come dimostra il fatto che il volume pubblica una piccola selezione di lettere di Descartes, tradotte in portoghese, in vista di una possibile edizione da realizzare in Brasile. La scelta delle lettere non è stata casuale, ma determinata dall'originalità dei temi affrontati, alcuni dei quali Descartes tratta esclusivamente nella corrispondenza: la teoria della creazione delle verità eterne (lettere a Mersenne e Mesland: pp. 209-210; 211-214; 215-218); la discussione con Newcastle (pp. 221-225) intorno alla presenza o meno di un'anima negli animali; la soluzione cartesiana del paradosso zenoniano di Achille e la tartaruga (lettera a Clerselier del 1646: pp. 226-228); il tema della virtù (lettera a Cristina del 1647). Vi sono poi estratti di lettere del 1629 e del 1630 e della fine degli anni '40 su questioni riguardanti la musica e la meccanica del suono (pp. 204-206; 207-208); infine, due lettere a Elisabetta del 1646 (pp. 219-220; 229-231). Diverse lettere sono accompagnate da una nota che ne riassume il contenuto e il contesto. L'edizione di riferimento utilizzata

<sup>51</sup> Una prima versione di questo testo è stata presentata nel GT Estudos Cartesianos nell'ambito del "XVI Encontro Nacional da ANPOF" tenutosi presso Campos de Jordão (São Paulo) fra il 27 e il 31 ottobre 2014. Una versione francese, qui ampliata, è apparsa col titolo *Qu'est-ce que constituer un Index scolastico-cartésien?*, in DAN ARBIB/FRANCESCO MARRONE (éds.), *Gilson et Descartes: à l'occasion du centenaire de "La liberté chez Descartes et la théologie"*, «Examina philosophica – I quaderni di Alvearium», II (2015), pp. 11-24.

<sup>52</sup> G. RODIS-LEWIS, *Descartes aurait-il en professeur nominaliste?*, BC XXXIV (1971), pp. 37-46.



## A proposito dei recenti orientamenti degli studi cartesiani (2015-2018)

(p. 201) è quella elettronica disponibile nel sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net), oltre all'edizione Bompiani del 2009. Alla corrispondenza sono dedicati otto degli undici articoli presenti nella raccolta: la corrispondenza con Elisabetta, ma anche con Cristina e Chanut e le connesse questioni delle passioni dell'anima sono messe a tema negli articoli di Eneas Forlin (*A concepção moral de Descartes na carta a Mesland*, pp. 3-17), Wojciech Starzyński (*Les enjeux phénoménologiques de la correspondance de Descartes: question de la corporéité, de la matérialité, et des passions de l'âme*, pp. 18-27), Laurence Renault (*Le théâtre et la pitié selon Descartes*, pp. 31-45)<sup>53</sup>, Érico Andrade Marques de Oliveira (*O caráter "emergentista" das paixões em Descartes*, pp. 100-117), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (*A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth*, pp. 130-146). La corrispondenza con Jean-Baptiste Morin è trattata da Massimiliano Savini (*Le obiezioni agli 'Essais': la corrispondenza con Morin*, pp. 118-129), quella con Mersenne da Djalma Medeiros (*Descartes e o fundamento metafísico da inércia natural dos corpos na correspondência com Mersenne*, pp. 70-83). Di natura più strettamente ermeneutica e storica sono i saggi di Erik-Jan Bos (*Descartes' Correspondence between Philology and Philosophy*, pp. 28-35) e di Giulia Belgioioso (*Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVIIe siècle et la correspondance cartésienne*, pp. 84-99). Il primo mostra i risultati personali di una ricerca filologica condotta su alcune lettere di Descartes a Stampioen (1633), Reneri (2 luglio 163[4]) e Clerselier (6 novembre 1649). Tale analisi si inserisce nell'ambito di un progetto più ampio: la citata nuova edizione della corrispondenza cartesiana<sup>54</sup>, che si propone l'obiettivo di dare «a new impetus to Cartesian scholarship» (p. 29). Giulia Belgioioso, invece, ricostruisce storicamente le edizioni della corrispondenza cartesiana dalla prima (in tre volumi realizzata nel 1657-1667 da Clerselier) sino all'ultima (2009, Bompiani) sottolineando che le lettere «nous fournissent la clé pour comprendre les théories qui sont exposées dans les ouvrages» (p. 88).

I due volumi collettanei mi pare diano chiara testimonianza che gli studi cartesiani in Brasile stiano cercando una loro autonomia percorrendo due vie: le interpretazioni che hanno corso in Europa; le edizioni dei testi cartesiani.

Ho limitato la mia analisi ad alcuni degli orientamenti degli studi cartesiani negli anni 2015-2018 ben consapevole dei rischi che corre un bilancio come il mio, costitutivamente parziale. Ho indicato tuttavia i repertori (anche essi non esaustivi) ai quali si può ricorrere per avere un quadro più completo e disegnare approcci diversi. A me sembra che al di qua e al di là dell'Atlantico, prioritario nella ricerca cartesiana sia l'interesse a interrogare i testi del filosofo, segno evidente che essi continuano a suscitare domande e che ora più che mai in essi si cercano le risposte. A dirlo con forza è stato un grande storico della filosofia scomparso di recente, Tullio Gregory: Descartes è un classico al quale ogni epoca guarda giacché ogni epoca storica – anche la nostra – pone ai suoi testi domande diverse e vi trova risposte diverse.

<sup>53</sup> L'articolo è ripreso anche in Gatto, *Studi cartesiani tra Europa e Brasile*, cit., pp. 25-44.

<sup>54</sup> Cfr., *supra*, p. 116.

on ne raporte point  
tu Chrestienne qu'on no  
esme en pleurant & pren  
us de plaisir, que lors qu  
aisé à prouuer que ce pla  
beatitude, n'est pas insepa  
u Corps, tant par l'exem  
ent d'autant plus qu'elles  
se, que par celuy des exc  
sse, le jeu de paume, & a  
as d'estre agreables, en  
& mesme on voit que sou  
qui en augmente le plaisir  
que l'Ame reçoit en ces  
uy font remarquer la force  
perfection du Corps auqu

