CENTRO DIPARTIMENTALE DI STUDI
SU DESCARTES "ETTORE LOJACONO"

UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Alvearium

Anno 16 - Numero 16
Dicembre 2023

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:
Vincent Carraud
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
(Coordinatore)
Fabio Sulpizio

COMITATO DEI GARANTI:
Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:
Igor Agostini
Enrico Berti †
Giuliano Campioni
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp
Tad M. Schmaltz

COMITATO EDITORIALE
E DI REDAZIONE:
Siegrid Agostini
Francesco Caruso
Chiara Catalano
Alice Ragni

FILOSOFIA E MEDICINA. SALUTE DEL CORPO, DELL'ANIMA E DELLA MENTE IN ETÀ CARTESIANA.

Saggi di:

- Siegrid Agostini
- Giulia Belgioioso
- Annie Bitbol-Hespériès
- Iacopo Chiaravalli
- Harold J. Cook
- Claire Crignon
- Carlo Delle Donne
- Olivier Dubouclez
- Daniel Garber
- Giuliano Gasparri
- Gideon Manning
- Franco A. Meschini
- Lucia Oliveri
- Enrico Pasini
- Carla Petrocelli
- Elena Rapetti
- Fabio A. Sulpizio

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*.

Dal nr. 10 (2017), *Alvearium* è stata classificata dall'ANVUR in fascia A, ai fini dell'Abilitazione scientifica nazionale, per i Settori Concorsuali 11/C1(Filosofia teoretica), 11/C2 (Logica, storia e filosofia della scienza) e 11/C5 (Storia della filosofia).

Per il numero 14-15 (2021-2022) i referees sono stati:

Claudio Buccolini
Hansmichael Hoenegger
Filippo Gonnelli
Simone Guidi
Giulia Belgioioso
Igor Agostini
Jean-Robert Armogathe
Nicolò Galasso
Francesco Valerio Tommasi
Annalisa Schino
Fiormichele Benigni
Giuliano Gasparri
Ernesto Dezza

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito 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

Indice

EDITORIALE ..... pag. 5

Siegrid Agostini e Giuliano Gasparri
PREMESSA ..... pag. 7

SAGGI

Siegrid Agostini
L'Eucaristia come salute e salvezza. La centralità del capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni* nella corrispondenza di Claude Clerselier ..... pag. 11

Giulia Belgioioso
Elisabetta e Descartes. Malattia, *béatitude*, fisica e teologia nelle lettere del 1645 ..... pag. 27

Annie Bitbol-Hespériès
Santé, maladie, salut dans *La vie de Monsieur Descartes* par Adrien Baillet (Paris, 1691) ..... pag. 47

Iacopo Chiaravalli
Il bene generale degli uomini: medicina, natura e virtù nel *Discorso sul metodo* ..... pag. 73

Harold J. Cook
Bodies and Passions. Descartes's Naturalized Ethics ..... pag. 95

Claire Crignon
Peut-on gouverner l'esprit humain? Enjeux et implications pratiques d'une médecine de l'esprit non mécaniste dans l'œuvre de Thomas Willis (1621-1675) ..... pag. 115

Olivier Dubouclez
«Hebetez et stupides». La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale ..... pag. 133

Daniel Garber
***Salus*: Spinoza and the *Medicina Mentis* tradition** ..... pag. 155

Giuliano Gasparri
«Duce natura, non arte»: la santé dans la philosophie de Pierre Gassendi ..... pag. 167

Gideon Manning
Long Live Descartes: Longevity and the Practical Value of Philosophy .....pag. 179

Franco A. Meschini
La vecchiaia in Descartes .....pag. 193

Enrico Pasini
Cornelis Bontekoe e la cura delle passioni .....pag. 207

Elena Rapetti
"La force de l'imagination": Jean-Robert Chouet e una guarigione straordinaria — un manoscritto ritrovato .....pag. 225

Fabio A. Sulpizio
"Stanco e ansante pellegrino". Il ruolo della filosofia moderna nel *Parere* di Leonardo di Capua .....pag. 243

VARIA

Carla Petrocelli
Faustina Pignatelli .....pag. 261

Carlo Delle Donne
τὰ ἥδιστα τῶν χρωμάτων. Colour's appreciation in Plato and Aristotle .....pag. 275

Lucia Oliveri
Una critica della conoscenza per una critica della società? Il ruolo dei saggi sull'intelletto umano nella filosofia del XVII e XVIII secolo .....pag. 285

Editoriale

Il numero che qui viene presentato (nr. 16, 2023) è incentrato sul tema *Filosofia e medicina. Salute del corpo, dell'anima e della mente in età cartesiana* ed è stato curato da Siegrid Agostini e Giuliano Gasparri. Tale argomento è stato trattato da diversi punti di vista, tanto sul piano teorico quanto sul piano storico, sempre tenendo presenti le due componenti essenziali dell'uomo, l'anima e il corpo. I quattordici saggi che costituiscono il presente numero offrono al lettore una panoramica vasta e differenziata su una tematica, quella riguardante la salute e la malattia in età moderna, nei confronti della quale la storiografia degli ultimi anni ha mostrato un interesse sempre crescente. Una sezione di *Varia*, come ormai d'uso, segue la sezione tematica.

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 possa contribuire nei limiti del possibile al progresso di queste ricerche.

La Direzione e la Redazione

Premessa

Questa sezione di *Alvearium* raccoglie una serie di contributi presentati nell'ambito di due seminari organizzati dal Centro Dipartimentale di Studi su Descartes "Ettore Lojacono" (Università del Salento), in collaborazione con il Centre d'Études Cartésiennes (Sorbonne Université), dal titolo *Une science si nécessaire. Médecine et morale à l'époque cartésienne* (2021) e *Philosophie et Médecine. Santé, maladie et salut à l'époque cartésienne* (2022). Il tema centrale della salute, nella sua duplice dimensione corporea e mentale, è esplorato lungo diverse direttrici, che inevitabilmente si intersecano fra loro: quella fisica e medica, quella psicologica e morale, quella gnoseologica ed epistemologica (la "cura" dell'intelletto), infine quella religiosa (la salute intesa in senso soteriologico). La maggior parte dei contributi riguarda il pensiero di Descartes e di autori vicini alla filosofia cartesiana (Claude Clerselier, Jean-Robert Chouet); ampliano il contesto studi su altri filosofi e medici, quali Pierre Gassendi, Baruch Spinoza, Thomas Willis, Cornelis Bontekoe, Leonardo Di Capua, tutti impegnati nell'impresa di rinnovare l'edificio della cultura filosofica e scientifica ereditata dalla tradizione scolastica. A uno sguardo di insieme, nell'ambito degli studi fisiologici e medici, risalta l'importanza che questi *savants* accordano alle osservazioni sperimentali (che proprio l'esigenza di far progredire la medicina suscita anche in un autore, come Descartes, solitamente considerato un campione del razionalismo e dell'approccio *top down* alla scienza); l'attenzione nei confronti della chimica, di cui si avverte l'enorme potenziale e, allo stesso tempo, l'insufficiente grado di sviluppo; l'esigenza di emanciparsi dalle sovrastrutture degli alchimisti; la necessità di superare pratiche tanto inveterate e diffuse, quanto inefficaci e rischiose, come il salasso. Dalle opere di questi stessi autori, d'altro canto, risulta anche la grande vitalità della tradizione antica che, oltre a recare il bagaglio della medicina ippocratica e galenica, ispira nei moderni innanzitutto il senso della natura, delle risorse e degli ammaestramenti che essa ci offre, e dei limiti che ci impone. Di qui la ripresa di alcuni motivi ricorrenti, come il suggerimento di regolarsi sull'esempio degli animali, la disapprovazione verso la creofagia, o il luogo comune, spesso evocato di contro alla ciarlataneria dei medici dogmatici, dell'imperatore Tiberio che, giunto ai trent'anni, sa ormai esser medico di se stesso.

Trasversale è anche il tema del rapporto anima-corpo, trattando il quale si vede bene come il campo della medicina e quello della morale sconfinino necessariamente l'uno nell'altro, e siano legati, al contempo, a questioni metafisiche e teologiche di massimo momento. È quanto mostra innanzitutto il contributo di Giulia Belgioioso, che analizza l'impiego delle passioni dell'anima alla cura delle malattie nella corrispondenza fra Descartes ed Elisabetta di Boemia (analisi utile, peraltro, anche a meglio definire il grado del supposto cartesianismo di Elisabetta). Alcuni degli stessi temi sono toccati anche dall'articolo di Annie Bitbol-Hespériès, che offre un'ampia rassegna dei dettagli di interesse medico contenuti nella *Vie de M. Descartes* di Adrien Baillet, puntualmente verificati alla luce di altre fonti, che ci informano non solo su Descartes, le sue personali e familiari vicende mediche e quelle delle persone alla cui salute si interessa, ma anche sul contesto storico-medico nel lungo arco di anni compreso fra la nascita del filosofo e

la pubblicazione della sua celebre biografia. Il saggio di Iacopo Chiaravalli si concentra invece sul *Discours de la méthode* e, muovendo dal ruolo determinante di una medicina orientata al benessere collettivo nel motivare l'intero progetto cartesiano di rifondazione delle scienze, approda a un'interpretazione del pensiero di Descartes in cui il baricentro appare decisamente spostato dall'orizzonte della metafisica verso quello mondano del corpo. Nella stessa direzione va il contributo di Harold J. Cook, che porta sullo studio fisico delle passioni in Descartes e sull'importanza, per vivere in salute, di condursi in accordo con le leggi della natura: una proposta che alcuni successori di Descartes, come Pierre de la Court e Bernard Mandeville, intesero estendere dal singolo individuo all'intera società umana.

Gli articoli di Gideon Manning e Franco Aurelio Meschini vertono sul tema della longevità: entrambi ripercorrono le fasi di maggiore e poi minore ottimismo di Descartes rispetto al progetto della *prolongatio vitae*, cui il filosofo voleva dedicare la propria vita intera. Mentre il saggio di Manning approfondisce maggiormente il rapporto della sua riflessione con la tradizione antica e più recente sullo stesso tema, quello di Meschini mostra come il filosofo non avesse mai rinunciato alla possibilità di pervenire a una soluzione scientifica del problema dell'invecchiamento, pur guadagnando la consapevolezza che l'ultima parola, in fatto di vita e di morte, spetti piuttosto alla morale che alla medicina.

Queste linee di pensiero alimenteranno la riflessione delle generazioni successive di filosofi e scienziati che si impegneranno per prolungare e completare l'opera innovatrice di Descartes. Elena Rapetti dedica il suo contributo al cartesiano ginevrino Jean-Robert Chouet, che si misura con la questione del potere dell'immaginazione nel causare e curare le malattie nel proprio *Discours sur la maladie extraordinaire de la fille de Madame de St. Cosme* (il cui manoscritto si riteneva sino ad oggi perduto). Enrico Pasini si occupa invece della terapia delle passioni nell'olandese Cornelis Bontekoe, autore controverso, influenzato dalla filosofia di Geulincx e fautore di un "cartesianesimo medico eterodosso". Cartesiano eclettico è anche il medico atomista Leonardo Di Capua, sul quale si sofferma Fabio Sulpizio, collocandolo nel contesto degli accesi conflitti fra sostenitori della nuova e dell'antica medicina nella Napoli della seconda metà del Seicento, ove l'aspirazione alla *libertas philosophandi* si coniuga con le istanze di rinnovamento civile. In modo per certi versi analogo al caso di Leonardo Di Capua, anche l'opera del medico inglese Thomas Willis poggia sulla nuova scienza di Descartes, Galilei e Gassendi, rielaborata liberamente, come mostra Claire Crignon analizzando il pensiero di Willis sul rapporto mente-corpo e la sua concezione dell'anima sensitiva. L'articolo di Giuliano Gasparri indaga la riflessione di Gassendi su salute e malattia, imperniata su una particolare concezione della natura in cui i meccanismi di una fisica atomistica di stampo moderno sono posti al servizio di schemi orientati in senso teleologico.

Due contributi riguardano in particolare la medicina della mente intesa come studio e terapia dei difetti cognitivi. Olivier Dubouclez esamina, nell'opera di Descartes, il concetto della *stultitia*, un'alterazione della capacità di giudizio determinata da condizioni fisiche, non priva però di implicazioni morali, giacché, favorendo la presunzione nell'orgoglioso, essa agisce sul piano sociale come una sorta di inverso della

generosità. La medicina della mente secondo Spinoza è invece argomento del saggio di Daniel Garber: lo studioso vi mostra come la concezione spinoziana si collochi in una zona intermedia tra l'idea di *emendatio intellectus* come programma di ordine cognitivo, quale si trova in Francis Bacon e in Johannes Clauberg, e un più ampio programma che mira alla cura dei disordini affettivi che impediscono la tranquillità dell'animo, proprio di una generazione successiva di autori, come Tschirnhaus, che si ispirano a Spinoza.

Alla dimensione propriamente soteriologica del tema della salute, infine, è dedicato il contributo di Siegrid Agostini, che muove dal tema del valore salvifico dell'eucaristia nella corrispondenza del "patriarca dei cartesiani" Claude Clerselier, per poi mettere in luce alcuni elementi di contrasto tra quest'ultimo e l'oratoriano Nicolas-Joseph Poisson, sfidando così l'interpretazione storiografica corrente, che sottolinea piuttosto la vicinanza di Oratorio e cartesianismo.

Una sezione di *Varia* chiude il numero: i saggi che qui trovano collocazione, pur esulando dalla sezione tematica trattata nel presente volume, offrono al lettore interessanti riflessioni su questioni fra loro molto diverse: si passa, infatti, dall'analisi della figura di Faustina Pignatelli, una delle protagoniste più rappresentative dei salotti napoletani di inizio Settecento (Carla Petrocelli), al tema dello statuto dei colori nel pensiero di Platone ed Aristotele (Carlo Delle Donne), per finire poi con una mappatura dei più significativi saggi sull'intelletto umano pubblicati a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo (Lucia Oliveri).

Siegrid Agostini e Giuliano Gasparri

Siegrid Agostini

L'Eucaristia come salute e salvezza. La centralità del capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni* nella corrispondenza di Claude Clerselier[1]

Abstract. È noto agli studiosi come, dopo la morte di Descartes, ebbe inizio un ampio dibattito in seguito alla spiegazione fisica della transustanziazione che il filosofo aveva consegnato nelle IV *Obiezioni* e nelle lettere indirizzate al gesuita Denis Mesland. Questo dibattito, in qualche modo guidato e mediato da Claude Clerselier, prendeva le mosse proprio da queste lettere che, sebbene non stampate nella sua edizione delle *Lettres* di Descartes, aveva avuto cura di farle circolare clandestinamente. Di questo dibattito, ampia traccia è conservata proprio nella 'corrispondenza eucaristica' di Clerselier: delle 79 missive di cui essa si compone, il presente contributo ne isola e analizza soltanto nove, che sono quelle in cui il capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni* viene utilizzato come testo di riferimento privilegiato per parlare dell'Eucaristia come salvezza.

Abstract. It is known to scholars that, after Descartes's death, a wide debate began following the physical explanation of transubstantiation that the philosopher had given in the *IV Objections* and in the letters addressed to the Jesuit Denis Mesland. This debate, guided and mediated by Claude Clerselier, started precisely from these letters which, although he had not printed them in his edition of Descartes's *Lettres*, he had taken care to circulate them clandestinely. A large trace of this debate is preserved precisely in Clerselier's 'Eucharistic correspondence': of the 79 missives of which it is composed, this contribution isolates and analyzes only 9, that is, those in which chapter VI of The Gospel of John is used as a privileged reference text to talk about the Eucharist as salvation.

Keywords: Descartes / Clerselier / Eucharist / salvation / The Gospel of John
Parole chiave: Descartes / Clerselier / Eucaristia / salvezza / *Vangelo secondo Giovanni*

[1] Sigle utilizzate: AT = René Descartes, Œuvres, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vols, Paris, Vrin-Cnrs, 1963-1974; *Baillet* = Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 vols., Paris, chez Daniel Horthemels, 1691 (rist. anast.: *La vie de Monsieur Descartes suivi de Abrégè de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye*, Les Cinquante, Ed. des Malassis, 2012); BLet = René Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005; *BOp* I = R. Descartes, *Opere 1637–1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009; *BOp* II = R. Descartes, *Opere postume 1650–2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009; *Labrousse-McKenna* = *Correspondance de Pierre Bayle*, avec la collaboration de L. Bergon, H. Bost, W. van Bunge, E. D. James, A. Leroux, M.-C. Pitassi, C. Verdier, F. Vial-Bonacci, R. Whelan, et celle de E.-O. Lochard et D. Taurisson, Oxford, Voltaire Foundation, 15 vols., 1999-2015; *CleLett* = Siegrid Agostini, *Les lettres de Monsieur Claude Clerselier (1644-1684)*, Turnhout, Brepols, 2021.

SIEGRID AGOSTINI

Premessa

J'ai passé presque toute ma vie à me guerir de mes infirmitez corporelles qui ont beaucoup affoibly mon esprit[2].

Così si esprimeva il 27 agosto 1659, a soli quarantacinque anni, Claude Clerselier (1614-1684), in una lettera indirizzata all'amico e corrispondente Jean Bertet (1622-1692), gesuita, sul quale avremo occasione di ritornare nel corso del presente contributo, dal momento che non poco rilievo avrà all'interno delle vicende che il cartesianismo si troverà a fronteggiare, così come emerge in maniera inequivocabile dalla corrispondenza di Clerselier.

Venticinque anni più tardi, il 13 aprile 1684, nella sua dimora parigina di place Dauphine, Clerselier si spegneva all'età di settant'anni, al termine di una vita tutto sommato lunga e, almeno in apparenza, scevra da particolari preoccupazioni. In realtà, la corrispondenza dello stesso Clerselier, quella di René Descartes (1596-1650) e, infine, la testimonianza di Adrien Baillet (1649-1706), che del filosofo francese redasse la biografia, attestano che Clerselier non godeva di ottima salute.

Per primo Claude Picot (1614-1668), priore di Le Rouvre, amico e corrispondente di Descartes, aveva avuto modo di comunicare a quest'ultimo che Clerselier pareva soffrire di alcuni problemi agli occhi; soprattutto, tuttavia, era stato il minimo Marin Mersenne (1588-1648) a mettere al corrente Descartes, in una missiva del 23 novembre del 1646, dei tormenti che, a seguito di una malattia manifestatasi inizialmente come una sorta di gotta al piede e che era poi degenerata procurandogli frequenti attacchi di epilessia, sembravano non lasciare tregua al povero Clerselier. Per tentare di guarirlo, gli erano stati praticati dei salassi che, di fatto, lungi dal rivelarsi in alcun modo risolutivi, avevano finito per indebolirlo ancora di più:

Les nouvelles que vous m'avez écrites de l'indisposition de nos amis m'ont attristé […]. Mr Picot m'avait déjà mandé le mal de ses yeux; mais parce qu'il n'en faisait pas d'état, j'espérais qu'il serait maintenant passé. La maladie de Mr de Clairsellier m'a davantage surpris, et toutefois elle n'est pas sans exemple, et, selon ce que vous m'en écrivez, je ne la juge aucunement mortelle ni incurable. Je crains seulement que l'ignorance des médecins ne leur fasse faire des fautes qui lui nuisent. Ils ont eu raison de le saigner au commencement, et je m'assure que cela aura diminué la violence et la fréquence des accès de son mal; mais, parce qu'ils sont grands saigneurs à Paris, j'ai peur que, lorsqu'ils auront remarqué que la saignée lui aura profité, ils ne continuent toujours à le saigner, et cela lui affaiblirait grandement le cerveau, sans lui redonner la santé du corps. Mais, parce que vous me mandez que son mal a commencé par une espèce de goutte au bout du pied, s'il n'est pas encore guéri, et qu'il continue d'avoir des accès d'épilepsie, je crois qu'il serait bon de faire une incision jusqu'à l'os, en l'endroit du pied par où son mal a commencé […]. Mais j'aurais grande honte qu'on sût que je me mêle de faire des consultations en médecine, et sur un mal dont je ne suis que fort légèrement informé; c'est pourquoi, si vous jugez à propos d'en parler à quelqu'un de ceux qui le traitent, je vous prie que ce soit sans qu'ils sachent, en aucune façon, que cela vienne de moi[3].

[2] Cfr. *Clerselier à Bertet*, 27 août 1659, lettre n. 60 [XVI], in *CleLett*, p. 417.
[3] Cf. *À Mersenne*, 23 novembre 1646, BLet 586, pp. 2342-2344 (AT IV 565-566).

Quanto a Baillet, egli ci informa che nel 1647, in occasione del suo secondo viaggio in Francia, Descartes andò a trovare personalmente Clerselier, essendosi questi ormai pienamente ristabilito dopo la malattia che lo aveva afflitto per oltre un anno[4]. I problemi di salute, in realtà, continuarono a tormentarlo a lungo. Ancora nel 1658, Clerselier scriveva al matematico Pierre de Fermat (1601-1665) di aver tardato a rispondere alla sua ultima missiva perché costretto a letto da una fastidiosa e perdurante malattia:

> En effet une maladie qui m'a detenu dans le lit presque tout ce temps-là, & qui m'a osté le moyen de pouvoir attacher mon Esprit à des speculations si relevées, est la veritable cause qui m'a empeschè de vous témoigner plustost ma reconnoissance[5].

Spiace constatare come le fonti di cui disponiamo oggi non siano particolarmente generose al riguardo e non ci permettano, dunque, di diffonderci ulteriormente su questo già di per se breve resoconto. E, del resto, questi sporadici riferimenti ai problemi di salute di Clerselier — beninteso sicuramente interessanti per trovare ad esempio conferma della messa in atto, ancora invalsa all'epoca, di alcune pratiche scorrette di natura medica come, in particolare, quella dei salassi o, ancora, delle pratiche alternative che avrebbero potuto essere condotte in circostanze simili a quelle della malattia di Clerselier[6] —, hanno rappresentato per noi solo un pretesto per trattare ben altre e tormentate e, infine, più note — sebbene certo non ancora

---

[4] *Baillet* II 324: «Il y avoit environ quatre mois que cet amy aprés être relevé d'une longue & fâcheuse maladie causée pendant l'automne dernier par un fiévre maligne, par les douleurs de la goute, & par un accés d'épilepsie, avoit procuré la publication des Méditations en françois, tant de la traduction de M. le Duc de Luynes, que de la sienne […]».

[5] Cfr. *Clerselier à Fermat,* 15 mai 1658, lettre n. 52, in *CleLett*, p. 363.

[6] Durante il XVII secolo fu proprio il salasso a godere, unitamente ad altre due misure terapeutiche (il clistere e i purganti), della massima diffusione. Oltre alle varie fonti storiche lo testimonia, fra l'altro, il medico Macroton, protagonista della commedia di Molière *L'amour médecin*, secondo il quale il segreto per mantenere la salute risiede tutto nel «clysterium donare, postea saignare, ensuite purgare». Nonostante qualche tentativo, timido, di opposizione, data l'inutilità terapeutica del salasso, questa pratica continuò ad essere considerata fondamentale come misura terapeutica e se ne abusò, dunque, per almeno tutto il XVII secolo, nella convinzione erronea, alimentata dalla Facoltà Medica di Parigi, che il corpo umano contenesse ben 24 litri di sangue e che questo sangue si comportasse come l'acqua del pozzo: più se ne tira, più se ne riforma. A tal proposito non era strano, ad esempio, che si cavasse il sangue anche in assenza di malattia, a scopo preventivo, alimentando in tal modo comportamenti che finirono ben presto per divenire una vera e propria moda, come testimonia, solo per fare un esempio, la corrispondenza di Madame de Sevigné che affermava di farsi salassare solo quando gli affari lo permettevano, senza tener conto della salute. Cfr. *À Madame de Grignan*, 10 juillet 1675, in Mme de Sévigné, *Correspondance* (éd. par R. Duchêne), 3 vols., Paris, Pléiade, 1974, vol. II, p. 4: «Vous dites que l'on vous fait un mystère de ma saignée; mais de bonne foi, je ne suis point malade, je n'ai point eu de vapeurs; je plaçai ma saignée brusquement, selon le besoin de mes affaires plutôt que sur celui de ma santé ; je me sentois un peu plus oppressée: je jugeai bien qu'il falloit me saigner avant que de partir, afin de mettre cette saignée par provision dans mes ballots». Sulla dimestichezza di Madame de Sévigné con le terapeutica medica dell'epoca e sul suo rifiuto nel praticare i salassi, cfr. Prosper Ménière, *Les consultations de Madame de Sévigné*, Paris, Librairie médicale de Germer-Baillière, 1862, p. 40 e ss.; Pierre Sonnié-Moret, *La Marquise de Sévigné: une amie de la médecine, ennemie des médecins (1626-1926)*, Paris, Librairie J.-B.-Baillière et fils, 1926, p. . Ma cfr. anche Georges Dillemann-René Lemay, *Les médicaments de Madame de Sévigné*, in «Revue d'Histoire de la Pharmacie», 189 (1966), pp. 97-110 e 191 (1966), pp. 273-293; Yves Pouliquen, *Madame de Sévigné et la médecine du Grand Siècle*, Paris, Odile Jacob, 2006 e, soprattutto, Isabelle Gallice, *La médecine au XVIIe siècle à travers la correspondance de Mme de Sévigné* (Séance du 24 janvier 1987 de la Société française d'Histoire de la Médecine), in «Revue d'Histoire des Sciences Médicales», 21, 1 (1987), pp. 49-54. La pratica del salasso cominciò, finalmente, a perdere di credibilità nella prima metà del XIX secolo quando Pierre-Charles-Alexandre Louis (1787-1872), medico e patologo, nonché clinico alla Charité, dimostrò nelle sue *Recherches sur les effets de la saignée*, dati statistici alla mano, l'inutilità delle sottrazioni di sangue nella cura delle polmoniti. Cfr. Giorgio Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina, dall'antichità ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

SIEGRID AGOSTINI

del tutto studiate nella loro ampiezza — vicende, quelle del Clerselier editore e traduttore; vicende che, e questo è invece elemento assodato, finirono per assorbire non solo l'intera sua attività di divulgatore della filosofia cartesiana ma, persino, l'intera sua esistenza.

E questo è tanto più vero se si pone attenzione ad un dato, ovverosia che anche la stessa visione che di Clerselier ebbero i suoi contemporanei finì per cristallizzarsi, sostanzialmente, su quest'unico aspetto della sua vita, nella presunzione, forse mai del tutto abbandonata, che solo il devoto e probo Clerselier, colui che, per usare le parole che ebbe a spendere Pierre Bayle (1647-1706) nel 1684 nel celebrarne l'elogio funebre,

> […] non seulement étoit exact à ouïr la messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit à l'Eglise tous les jours de fête dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait […][7].

quell'unico, dunque, che potesse di fatto attendere in maniera esemplare a quel ruolo — perfettamente disegnato su quella sua figura di 'bon catholique, et bon cartésien en même temps' — invero centrale, come la storia ha poi nel tempo avuto modo di confermare, di 'volgarizzatore' del cartesianismo.

Il presente contributo, intitolato *L'Eucaristia come salute e salvezza*, non ha pertanto alcuna pretesa di trattare questioni di ordine medico e, del resto, il sottotitolo scelto, *La centralità del capitolo VI del* Vangelo secondo Giovanni *nella corrispondenza di Claude Clerselier*, è in grado da solo di fugare eventuali ulteriori dubbi o perplessità e indicare al tempo stesso la strada che si è inteso percorrere oggi: un percorso, cioè, all'interno di una corrispondenza, quella di Clerselier appunto, che, per motivi che appariranno subito evidenti, può ben essere definita d'ora in avanti 'eucaristica', senza il timore di rischiare di appiattirne in questo modo la ricchezza delle tante pagine e dei tanti temi di cui essa si compone.

Nondimeno, alcune, importanti, lettere di questa corrispondenza 'eucaristica', inquadrano e discutono il problema dell'Eucaristia sotto un'ottica particolare, quella dell'Eucaristia come salvezza, così come viene sviluppato nel capitolo 6 del *Vangelo* di Giovanni: in 9 di queste lettere, infatti, il tema eucaristico si connette, attraverso l'esegesi di Giovanni, a quello soteriologico.

Ci sia permesso di insistere su questa precisazione: 'eucaristica'. Se è infatti vero che l'intera corrispondenza di Clerselier ha senz'altro il sicuro merito di spaziare con grande cura e profondità fra questioni tra le più varie e rilevanti (sempre, beninteso, all'interno di una riproposizione di tematiche squisitamente cartesiane[8]), è certamente innegabile che essa finisca per concentrarsi quasi esclusivamente nella trattazione della 'questione eucaristica' dove, per 'questione eucaristica' è qui da intendersi la difesa della spiegazione cartesiana della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, così come Descartes l'aveva consegnata nelle lettere al gesuita Denis Mesland e intorno alla quale Clerselier era venuto via via raccogliendo, tra il 1653 ed il 1654 – elemento, questo, su cui ritorneremo – un cospicuo materiale, un

---

[7] Cfr. *Un jansenist à Pierre Bayle*, juin 1684, lettre n. 296, in *Labrousse-McKenna* IV 200-201.

[8] Come, del resto, testimonia l'intera produzione di Clerselier, a cominciare dalla *Préface* anteposta alle edizioni del 1667 e 1677 di *Homme*, *Monde* e *Description du corps humain*. Al riguardo, cfr. S. Agostini, *Claude Clerselier lettore del dubbio di René Descartes*, in «Educação e Filosofia», 34, 72, feb. 2021, pp. 1077-1103 e, per uno sguardo più ampio sulla valenza delle varie *Préfaces* di Clerselier alle opere di Descartes, cfr. invece G. Belgioioso, «A proposito del cartesianismo di Clerselier», in L. Bianchi-A. Del Prete-G. Paganini (a cura di), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Roma, Le Lettere, 2019, pp. 25-62.

'ramas des lettres' che, come attestato da una nota all'interno del manoscritto n. 366 di Chartres (*Sentimens de Mr Descartes et de ses sectateurs sur le Mystère de l'Eucharistie. Recueil curieux et rare*), che di queste lettere ne raccoglie la quasi totalità, furono state intenzionalmente riunite per formare un *dossier* in vista dell'allestimento di un volume. E di questo volume è proprio questa annotazione a fornirci il termine *ad quem*, ossia il 1684, anno della morte di Clerselier, giacché è detto esplicitamente che «ce volume... [a] été copié sur les originaux de Monsieur Clerselier pendant son vivant»:

> Pensées de Monsieur Descartes sur le mystère de l'Eucharistie ou explication de la manière dont se fait la Transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ dans le Sacrement de l'Autel, suivant les sentiments de ce philosophe contenus en quelques lettres qu'il a écrites sur cette matière, lesquelles ont servi de fondement à tous les écrits qui ont été faits à ce sujet tant par Monsieur Clerselier [...] autres contenus en ce volume, lequel est très [...] et fort curieux ayant été copié sur les originaux de Monsieur Clerselier pendant son vivant. Lesquelles, après sa mort, ont été pour la plupart perdue[9].

Non è certo questa la sede per ricostruire i momenti salienti di questa 'corrispondenza eucaristica'. Sarà qui sufficiente ricordare che, pur inserendosi come già detto all'interno di un *corpus* di lettere ben più ampio che ha origine nel 1644, essa si compone di 79 missive il cui arco temporale è compreso dal 1654 al 1681: all'interno di queste 79 missive ci limiteremo pertanto all'individuazione e all'isolamento di 9 fra esse che fanno, del capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni*, testo di riferimento privilegiato per parlare dell'Eucaristia come salvezza[10]. Del resto, si tratta di un testo, del resto, che, come ebbe a definirlo Barnabas

---

[9] Cfr. *CleLett*, p. 83. Non è questa la sede per illustrare compiutamente l'ipotesi, per prima avanzata dallo storico Jospeh Beaude (Joseph Beaude, *Une page inédite de Descartes*, «Archives de Philosophie», 34 (1971), 1, pp. 47-49) che le lettere contenute nel presente manoscritto fossero state raccolte da Clerselier, né per illustrare quella, avanzata da Jean-Robert Armogathe (Jean-Robert Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, 1977) che almeno un testo presente in questo manoscritto fosse da ritenersi, con tutta probabilità, di mano di Clerselier e che, per quanto riguarda gli altri, fosse altrettanto verosimile che lo stesso Clerselier si fosse preoccupato di assegnare a qualcuno di sua fiducia il compito di copiarli, avendo poi cura di verificare e correggere le copie. E non è neppure questa la sede per illustrare la mia personale ipotesi, e che queste due precedenti ipotesi avvalora, ovverosia che il manoscritto fosse un dono proprio di Clerselier alla Biblioteca del capitolo di Chartres come suggerito, a mio avviso, proprio dal frontespizio del manoscritto n. 366 di Chartres (per il quale mi permetto di rinviare, ancora, a *CleLett*, p. 115 ss.). E se questa mia ipotesi dovesse apparire troppo suggestiva, ogni eventuale altro dubbio potrà essere fugato non tanto dalla fin troppo semplicistica considerazione che, effettivamente, fu noto a tutti l'impegno profuso da Clerselier nella messa in circolazione clandestina delle lettere di Descartes a Mesland e che sono il punto di partenza di questa raccolta di lettere contenute nel manoscritto n. 366, quanto piuttosto da un elemento interno alla corrispondenza che, di fatto, si rivela essere decisivo. In una lettera datata 27 agosto 1659 Clerselier, rispondendo ad una missiva indirizzatagli il 24 luglio dal già citato Bertet, ove il gesuita alludeva al fatto che «corre voce che Clerselier sia in procinto di dare alle stampe un libro», Clerselier accenna piuttosto, quasi schernendosi, ad un 'ramas des lettres' che a mio avviso costituirebbe un'ulteriore conferma che a quella data (cioè il 1659) Clerselier avesse già tra le mani un primo nucleo di ciò che progressivamente avrebbe finito per prendere forma fino a divenire quella raccolta intitolata *Sentimens de Mr Descartes et de ses sectateurs sur le Mystère de l'Eucharistie. Recueil curieux et rare*, che compone, come visto, il manoscritto n. 366. Questa stessa lettera si rileva altresì fondamentale per un motivo di non trascurabile importanza: essa, infatti, permette di stabilire anche il termine *a quo* dell'allestimento del volume. Nel passo appena letto, infatti, Clerselier fissa l'inizio del dibattito individuandolo nelle obiezioni mossegli dal padre agostiniano François Viogué: il 1654, dunque, essendo la prima lettera della corrispondenza 'eucaristica' quella che Viogué indirizza a Clerselier in data 1 marzo 1654.

[10] L'intera corrispondenza di Clerselier consta di ben 145 lettere e in questo numero rientrano sia le due *Epistole* dedicatorie indirizzate a Jean-Baptiste Colbert (che si trovano anteposte all'edizione de *L'Homme*), sia l'*Epistola* dedicatoria indirizzata a Pierre-Hector Chanut (che si trova nel primo volume delle *Lettres de Descartes* e che Clerselier pubblica per la prima volta nel 1657), 4 lettere nelle quali Clerselier funge da intermediario e ben 48 lettere che sono andate perdute ma per le quali o per alcune disponiamo o di resoconti o frammenti di testo o per altre ne è stato possibile talvolta ricostruire l'esistenza e, nei casi più fortunati, sulla base di indizi provenienti da altri testi (come ad esempio le tre *Préfaces* di Clerselier alle *Lettres de Descartes*, la *Préface* a l'*Homme* e la biografia di

SIEGRID AGOSTINI

Lindars, uno dei più insigni studiosi del Nuovo Testamento, può essere senz'altro considerato «uno dei più bei prodotti della penna di Giovanni» [11].

Il capitolo VI, come è noto, contiene infatti importanti considerazioni in merito ad almeno quattro racconti relativi al sacramento dell'Eucaristia inteso come salvezza: il racconto della moltiplicazione dei pani (G*v*, 1-15), il racconto del miracoloso attraversamento del lago (G*v*, 16-21), il discorso pronunciato da Gesù sul pane della vita (G*v*, 22-59) e, infine, la descrizione dello stato d'animo dei discepoli in seguito alle affermazioni di Gesù (G*v*, 60-72).

Va senz'altro ricordato come il discorso pronunciato da Gesù sul pane della vita contenuto nei versetti 22-59 sia, come è stato a più riprese sottolineato[12], un passo centrale nell'economia della tradizione cattolica, uno dei più studiati e controversi. Esso, infatti, contiene importanti affermazioni circa il sacramento dell'Eucaristia, affermazioni che hanno negli anni sollevato questioni interpretative di una certa rilevanza, soprattutto per quel che attiene ai versetti compresi tra il 51 ed il 58 dove, effettivamente, Giovanni fa esplicito riferimento al 'mangiare la carne' e al 'bere il sangue' di Cristo, aprendo ad interpretazioni realiste del banchetto eucaristico[13].

Non deve dunque stupire se, all'intermo della 'corrispondenza eucaristica' di Clerselier, il capitolo VI sia a tutti gli effetti il testo più citato, quello a cui più spesso i corrispondenti di queste missive fanno riferimento. Ci è parso pertanto possibile poter avanzare, in proposito, alcune considerazioni che sarà agevole ripercorrere scorrendo con lo sguardo la tabella riepilogativa riportata in conclusione al presente contributo:

1. Il *Vangelo secondo Giovanni* viene citato per ben 13 volte all'interno dell'intera corrispondenza e in complessive 9 lettere (che sono quelle indicate in grassetto).
2. Di queste 13 citazioni, 11 si riferiscono al capitolo 6; 2 ai capitoli 3 e 5.
3. Di queste 13 citazioni, rinvio esplicito al capitolo è fatto per ben 10 volte.
4. La prima citazione, non esplicita, si trova nella lettera di Clerselier a Viogué del 5 giugno 1654, che apre l'elenco (cfr., *infra*, testo n. 1).
5. L'ultima citazione, non esplicita, si trova nella lettera (non datata, ma sicuramente posteriore al 23 febbraio 1668, secondo una serie di congetture) di Robert Desgabets (1610-1678) a

---

Descartes di Baillet), anche il contenuto. Ora, anche solo volendosi fermare al mero dato quantitativo (ossia 79 lettere di argomento eucaristico a fronte di una corrispondenza complessiva di 145 missive), questi numeri mettono in luce come questa corrispondenza rappresenti un documento fondamentale per quel che concerne la ricezione della dottrina cartesiana dell'Eucaristia, la cui storia deve ancora essere ricostruita nella sua ampiezza e varietà ma che, certamente, ha mostrato sin dall'inizio di essere una storia controversa (come, del resto, mostrano le reazioni suscitate dalla spiegazione cartesiana del mistero eucaristico già vivente Descartes).

[11] Cfr. Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1986, p. 234: «The whole chapter has such a clear internal unity and self-consistency, it is so well balanced and articulated, that it ranks as one of the finest products of John's pen».

[12] Cfr., solo per limitarci a qualche esempio, Ferdinand Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 10, 4 (1909), pp. 687-709; Michel Roberge, *Le discours sur le pain de vie, Jean 6, 22-59. Problèmes d'interprétation*, in «Laval théologique et philosophique», 38, 3 (1982), pp. 265-299; Id., *La composition de Jean 6, 25b-34*, in «Laval théologique et philosophique». 50, 1 (1994), pp. 171-186.

[13] Cfr., ad esempio, Giuseppe Ghiberti, *Il cap. 6 di Giovanni e la presenza dell'eucaristia nel 4° Vangelo*, in «ParVi». 14 (1969), pp. 105-125; Romano Penna, «Cristo pane di vita eterna nel capitolo 6 del Vangelo di Giovanni», in *Annunciare, celebrare, testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana. Atti del Convegno teologico-pastorale dell'Istituto Teologico Marchigiano*, "Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose" 3, Ancona, Istituto Teologico Marchigiano, 2010, pp. 23-30.

Clerselier, che chiude l'elenco (cfr., *infra*, testo n. 11).

6. 1654 (anno al quale risale l'inizio della 'corrispondenza eucaristica') e 1668 (anno in cui la 'corrispondenza eucaristica' è ancora lontana dalla sua conclusione) sono il termine, rispettivamente, *a quo* e *ad quem* dell'utilizzo del capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni*.
7. Oltre Clerselier, i corrispondenti che si servono del capitolo VI del *Vangelo secondo Giovanni* come testo privilegiato per la trattazione dell'Eucaristia intesa come salvezza sono tre religiosi appartenenti a due diversi ordini: Antoine Vinot (1640-1679) e Desgabets (benedettini) e Nicolas-Joseph Poisson (1637-1710, oratoriano).
8. Delle 9 lettere, due (cfr., *infra*, testi n. 10 e n. 12) sono quelle che a nostro avviso, ad un primo esame, appaiono essere al riguardo le più significative: oltre, infatti, ad avanzare una serie di questioni fra loro differenti, esse offrono anche gli spunti di riflessione più interessanti per quel che attiene al tema soteriologico. Le due lettere, infatti, inframmezzate dall'intermediazione del benedettino Desgabets (lettera n. 11), si presentano proprio come un ben definito 'botta e risposta' tra Clerselier e Poisson.

Prima di procedere dunque con l'analisi e il commento di due fra i passi più significativi che è stato possibile isolare all'interno delle due missive appena menzionate (ovverosia i testi n. 10 e n. 12), ci sia qui permessa una piccola digressione: negli anni '60 del '600, difficilissimi per la filosofia cartesiana, interlocutore privilegiato di Clerselier è, infatti, proprio Desgabets con cui la corrispondenza si protrarrà fino al 1673, raggiungendo la sua massima intensità nel 1664 e nel 1671. Al 1667 risale, invece, la prima discussione di Clerselier con Poisson in merito al mistero dell'Eucaristia: Clerselier prega l'oratoriano di comunicargli la sua opinione sulle lettere di Descartes al gesuita Mesland e, nella sua lunga lettera di risposta, Poisson afferma che, sebbene sia possibile appoggiarsi su alcuni testi dei Padri della Chiesa per venire in sostegno della teoria cartesiana, il modo in cui Descartes ha tentato di spiegare il mistero è incompatibile con la fede[14]. Molti sono, infatti, i motivi per i quali è necessario combattere la spiegazione avanzata da Descartes: essa è contraria alle Sacre Scritture e ai decreti conciliari; non è altro che «métousisme condamné»; è, in qualche modo, assai prossima a quanto sostenuto da Durando di San Porciano; è la medesima di quella di Rupert di Deutz. Tutte ragioni, queste, che lo portano a concludere per l'impossibilità di sostenere la spiegazione del filosofo senza incorrerre in gravi difficoltà. Le obiezioni di Poisson, infatti, non si limitano a condannare il solo Descartes, ma giustificano tale condanna omologandone la posizione alle grandi eresie del passato. Clerselier, sconfortato dalla risposta di Poisson, incaricò il benedettino della Congregazione di Saint-Vanne Hyacinthe Alliot (1676-1705) — che egli aveva conosciuto a Parigi quando questi fu inviato come procuratore generale dell'ordine — di far pervenire le obiezioni di Poisson a Desgabets, pregandolo di rispondergli in sua vece. Desgabets entrò così nuovamente e pienamente nel vivo del dibattito: dopo aver attentamente preso in esame le obiezioni avanzate da Poisson, si sforzò di demolirle una per una.

[14] Cfr. *Poisson à Clerselier*, 15 décembre 1667, lettre n. 103 [XLI], in *CleLett*, p. 607: «C'est en verité dans ce dessein que je veux traitter de ce mystere et montrer que la maniere dont Monsieur Des Cartes s'explique par raison, n'est pas soutenable avec la foy».

SIEGRID AGOSTINI

Clerselier, persuaso dalla risposta di Desgabets, scrisse nuovamente a Poisson riportando le controbiezioni del benedettino, al quale si rivolse anche qualche anno più tardi per ottenere un ulteriore sostegno. La polemica, infatti, continuava a divampare.

Ma veniamo, dunque, all'analisi dei testi n. 10 e n. 12.

I. Nella lettera che Poisson invia a Clerselier il 15 dicembre 1667 (cfr., *infra*, testo n. 10) appare subito chiaro come scopo dell'oratoriano sia quello di mostrare che la spiegazione cartesiana dell'Eucaristia è contraria alle Sacre Scritture. Per argomentare la sua affermazione, Poisson rileva che nel capitolo VI del *Vangelo di Giovanni*, dove il Figlio di Dio parla 'nettamente' del mistero dell'Eucaristia, l'autore non si serve mai della parola *corpus*, ma sempre e solo di quella di *caro*, che aveva prima chiamato pane: *Caro mea est pro mundi vita*. Ne consegue che questo pane, unito all'anima di Cristo, non è 'carne'. Ora, secondo Descartes, il pane diventa la carne di Cristo e non, semplicemente, un corpo; quindi, l'opinione di Descartes, secondo la quale il pane diviene, senza cambiare di natura, il corpo di Cristo attraverso l'unione della sua anima, è contraria alle Sacre Scritture.

Poisson afferma di essere ben cosciente del fatto che tanto Cajetano quanto Biel avevano ritenuto che il capitolo VI del *Vangelo di Giovanni* non facesse riferimento al banchetto eucaristico quanto, piuttosto, alla fede — come già rilevava il teologo William Ames nel suo scritto contro Bellarmino —, ma l'interpretazione dei due autori era stata poi sconfessata da tutti i dottori cattolici e, inoltre, Sisto di Siena aveva addirittura annoverato l'errore di Cajetano fra tutti quelli commessi proprio a riguardo delle Sacre Scritture.

II. Nella lettera di risposta che Clerselier invia a Poisson il 10 giugno 1668 (cfr., *infra*, testo n. 12) ci troviamo di fronte ad una contro-esegesi rispetto a quella proposta da Poisson: questi, rileva Clerselier, vuole spiegare il proprio pensiero in base al capitolo VI di Giovanni, dove l'Evangelista parla effettivamente di carne, e non di corpo; invece, come sottolinea Clerselier, occorre spiegare il *Vangelo di Giovanni* alla luce delle parole dell'istituzione del Sacramento, dove il Signore non dice «questa è la mia carne», ma «questo è il mio corpo» («[…] le fils de Dieu dans l'institution de ce Sacrement n'a pas tant voulu dire *cecy est mon corps* que *cecy est ma chair*»). Ora, se nostro Signore avesse voluto che non si fosse intesa precisamente la Sua carne sotto la forma di carne, allora avrebbe detto semplicemente «questa è la mia carne» e non «questo è il mio corpo». Una tale esegesi, peraltro, che consiste nello spiegare le parole del capitolo VI di Giovanni in base alle parole dell'istituzione del Sacramento, che sono le ultime, piuttosto che non queste in base alle altre, è più naturale e più ragionevole.

D'altronde, le parole «questo è il mio corpo», ben si attagliano a tutte le altre parole con cui, in questo medesimo capitolo, parlando di se stesso, il Signore dice di essere il pane della vita, il pane sceso dal Cielo e che colui che mangerà questo pane vivrà in eterno. Dove è chiaro, rileva Clerselier, che quando il Signore afferma «il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo», dicendo la «mia carne», intende dire il «mio corpo», poiché non semplicemente la sua carne, ma il suo corpo è stato dato per la vita del mondo.

Resta da spiegare perché, in tutto questo capitolo, Giovanni abbia effettivamente parlato di 'carne'

e non di 'corpo'[15], dicendo che donerà agli uomini un pane da mangiare che li farà vivere in eterno, e spiegando di essere lui questo pane: in realtà, si tratta di una metonimia, per cui si usa il termine 'carne', piuttosto che quello di 'corpo' allo scopo di designare il tutto per la parte, perché è la carne la parte del corpo adatta ad essere mangiata. È Cristo stesso a dire «chi mi mangia», *manducat me*, termine che comprende tutto. L'obiezione, poi, che il pane non ha la disposizione ad essere animato come ne ha la carne, che è un corpo organico, non regge perché né l'una né l'altro hanno in sé alcun'altra disposizione ad essere animati, tranne la volontà del Creatore; e se l'ordine naturale stabilito da Dio fa sì che la carne abbia una disposizione, lo stesso ordine super-naturale fa sì che il pane abbia la stessa disposizione in virtù delle parole della consacrazione.

Il discorso eucaristico è così saldato, attraverso la scelta di *corpus* a scapito di *caro*, a quello soteriologico: il corpo eucaristico è il medesimo corpo che il Signore offre, infatti, per la salvezza del mondo.

Conclusioni

L'analisi delle due missive qui presentate ci induce (come alcuni elementi cui accenneremo a breve sembrano far emergere con nettezza) a formulare una riflessione alternativa per quel che attiene all'atteggiamento assunto dagli Oratoriani, nella fattispecie quello di Poisson, nei confronti delle dottrine cartesiane[16]. È dato oramai consolidato presso la letteratura secondaria quello secondo il quale, almeno presso alcuni ordini religiosi – il riferimento, come già illustrato in precedenza, è in prima istanza ai gesuiti[17] – la filosofia cartesiana fu oggetto di numerosi attacchi e non solo su questioni dottrinali come quelle indicate in precedenza: un esempio su tutti, gli attacchi avanzati da Pierre Bourdin (1584-1653) ad alcune teorie che Descartes aveva esposto nella *Dioptrique*[18] o, ancora, le pagine del fortunato *Voyage du monde*

---

[15] Secondo lo studioso Udo Schnelle (Udo Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 p. 227), la scelta da parte dell'evangelista Giovanni di utilizzare in 6, 51 il termine 'carne' (sarx) in luogo del termine corpo (soma) se da un lato è operata in riferimento a *Gv* 1,14 (E la parola è diventata carne"), dall'altro sta ad indicare il fatto che l'evangelista, conoscendo bene le tradizioni sinottiche e paoline contenenti i racconti dell'istituzione dell'Eucaristia (*Mc* 14, 22-25; *Mt* 26, 26-29; *Lc* 22, 19-20 e *1Cor* 11, 23-26) nelle quali si trova, per l'appunto, il termine corpo (soma), avrebbe preferito sostituirlo con il termine carne (sarx) per accentuare il legame tra l'Eucaristia e l'incarnazione in funzione antidocetica. Allo stesso modo deve essere interpretata la scelta di utilizzare in *Gv* 6, 54, 56, 57 e 58 il verbo masticare (trogein) in luogo del verbo mangiare (psagein), motivato dall'esigenza di promuovere un certo realismo sacramentale contro il docetismo degli interlocutori. Cfr., al riguardo, Daniele Pevarello, *Il discorso eucaristico in Giovanni 6: unità e messaggio. Complessità e ricchezza di un caso di ipertestualità*, Bologna, EDB, 2012, p. 33.

[16] Sulla complessa ricezione del cartesianismo all'interno dell'ordine degli Oratoriani, cfr. Maria Teresa Bruno, *Sur la censure du cartésianisme à l'oratoire. Le cas du père Poisson*, in «La Lettre clandestine», 30, 2022, pp. 165-181. Della medesima questione si era ampiamente occupato, anni prima, Henri Gouhier («L'anticartésianisme de l'Oratoire», in *La Vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, pp. 50-55).

[17] Cfr. *Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660, lettre n. 78 [XXX], in *CleLett*, p. 496: «Soyez donc persuadé que les Jesuites seront toujours, et que dans leurs maximes, ils seront à jamais persecuteurs des Cartesiens, Gassendistes, Digbistes, Hobbistes, et Galiléens et que Monsieur Des Cartes n'a jamais esperé autre chose d'eux; et vous avez assez veu la conduite qu'ils ont tenue avec luy pour les demeslez qu'il a eus avec le Pere Bourdin et le Pere Dinet Provincial pour lors de la Province de France et par les injures et calomnies que Theophile Renaut luy impose et qui ne sont que des commencemens de combats».

[18] Cfr. *Journal des Sçavans du Lundy 31 Janvier M.DC.LXVII*, pp. 26-27: «[...] Bourdin fut le premier qui se declara contre cette nouvelle doctrine. Et M. Descartes témoigna en estre bien aise. Car il esperoit engager toute la Societé dans cette querelle, & il ne souhaitoit rien tant, comme il dit dans plusieurs de ses lettres, que d'avoir à combattre quelque illustre Compagnie toute entiere, a

de Descartes di Gabriel Daniel (1649-1728) in cui il filosofo veniva effettivamente messo in ridicolo[19]. Per quanto riguarda gli oratoriani, invece, per i quali nel tempo si è ritenuto di poter affermare con una certa sicurezza che – a partire già dal fondatore dell'Ordine, Pierre de Bérulle (1669-1707), che avrebbe addirittura incoraggiato Descartes nel suo progetto di riforma filosofica – nutrissero un atteggiamento di simpatia per le dottrine cartesiane, le lettere di Poisson conservate nel manoscritto 366 di Chartres e nelle quali egli significativamente mostra la propria posizione in opposizione a quella cartesiana per quel che è la transustanziazione, che di fatto Clerselier si ostina a difendere, queste ci mettono dunque di fronte ad una situazione senza tema di fraintendimento del tutto differente. Situazione che, del resto, aveva già avuto modo di sottolineare Henri Gouhier in quel capitolo dedicato proprio «Au Père Poisson», all'interno di quella sua opera, invero ancora oggi essenziale per chiunque si accinga a studiare la ricezione della filosofia cartesiana[20]. Le Père Poisson, e lo abbiamo visto, prende le distanze anche con toni piuttosto radicali e concitati dalla spiegazione eucaristica di Descartes, facendo appello alle Sacre Scritture, ai Padri della Chiesa, ai decreti conciliari.

L'interessante suggestione che sembra emergere da uno studio preliminare in corso è che, pur non essendo sempre facile classificare come sistematicamente cartesiane le posizioni dell'Oratorio, questo si rivela ancor più vero nel caso di Poisson, e non in generale, ma su di un punto ben preciso, quello della ricezione della spiegazione fisica della transustanziazione.

Alle pagine 1-23 di un un testo a stampa intitolato *Réponse du Père Malebranche de l'Oratoire à Monsieur Régis* (Paris, chez André Pralard, 1692) è conservata una lettera a stampa che, in mancanza di ulteriori indicazioni, andrebbe attribuita senza esitazioni a Malebranche (cosa, del resto, non del tutto inusuale all'epoca, come mostrato ampiamente dalle lettere di Descartes a Mesland attribuite dal pastore Jacob Vernet a Malebranche[21]).

Tuttavia, un'annotazione a margine presente nell'ultima pagina della lettera indica «Le Père Poisson de l'Oratoire», cosa questa che permetterebbe di avanzare l'ipotesi secondo la quale l'attribuzione a Poisson della paternità della missiva sia fatta dall'annotatore a partire da una copia a sua disposizione, già contenente l'indicazione dell'autore. In questo modo, cadrebbe l'eventuale, possibile, obiezione che

---

n de se signaler davantage par le nombre & par le merite de ses Adversaires. Mais ce di erent fut en peu de temps assoupy». Ma cfr. anche Domenico Collacciani-Sophie Roux, *Pierre Bourdin, anti-cartésien ou jésuite ordinaire*, «Historia Philosophica», 15, 2017, pp. 89-113; Id., «La querelle optique de Bourdin et de Descartes à la lumière des thèses mathématiques soutenues au collège de Clermont», in A. Del Prete-R. Carbone (éd. par), *Chemins du Cartésianisme*, Paris, Garnier, 2017, pp. 51-84 e Id., «The Mathematical Theses Defended at collège de Clermont (1637-1682): How to Guard a Fortress in Times of War», in S. Berger-D.Garber, *Teaching Philosophy in the 17th Century. Text and Image*, Springer, Cham, 2021, pp. 79-137.

[19] Il riferimento è al *Voyage du monde de Descartes* (Paris, chez la Veuve de Simon Bénard, 1691) e al successivo *Suite du Voyage du monde de Descartes ou nouvelles difficultez proposées à l'auteur du Voyage du monde de Descartes, avec la réfutation de deux défenses du système général du monde de Descartes* (Paris, 1693).

[20] H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978, pp. 103-118.

[21] Nel 1730 il pastore protestante Jacob Vernet (1698-1789) dava alle stampe un testo, *Pièces fugitives sur l'Eucharistie* (Gèneve, Marc-Michel Bousquet & Cie, 1730) contenente una prima pubblicazione, parziale, delle lettere di Descartes a Mesland attribuendole a Malebranche. Delle sei pièces componenti la raccolta, la prima – intitolata *Explication de l'Existence du Corps de Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie* – era attribuita dall'autore a Nicolas Malebranche. Parte della pièce, in realtà, come già segnalato da Francisque Bouillier (Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., Paris, Delagrave, 1868, vol. II, p. 459, nota n. 1) comprendeva un estratto di una delle lettere di Descartes a Mesland. Per dettagli ulteriori in merito alla tradizione del testo della première pièce e, più in generale, circa il carteggio Descartes-Mesland, cfr. *CleLett*, p. 82 e ss. e nota n. 258.

– documenti alla mano – potrebbe essere avanzata per negarne l'attribuzione a Poisson, ossia che la grafia dell'Oratoriano non coincida in alcun modo con la grafia presente sulla lettera a stampa presente in questo volume. Ma, anche ipotizzando che questo dato non costituisca un elemento sufficiente a determinarne l'attribuzione, il testo della lettera sembra invece lasciar propendere in questa direzione. L'analisi condotta sinotticamente tra il testo della presente lettera e quello, rispettivamente, delle lettere precedentemente citate di Poisson a Clerselier del 15 e del 22 dicembre del 1667 e del 23 febbraio 1668, mostra in maniera inequivocabile che essa si compone di stralci, parafrasati, di queste stesse lettere del manoscritto 366 di Chartres, se non addirittura di veri e propri calchi senza indicazione esplicita della fonte[22]. Non è questa la sede per illustrare i passi, invero estremamente significativi, oggetto dei calchi summenzionati; ci limitiamo pertanto, tuttavia, a sottolineare due elementi di estrema importanza, già rilevati:

- Il primo, che potrebbe rappresentare un elemento a favore dell'attribuzione della lettera a stampa a mano di Poisson, ovvero il fatto che già Jean-Robert Armogathe aveva accennato ad una lettera a stampa di Poisson[23];

- Il secondo, non di minore importanza, che questi passi della lettera a stampa riprendono sì, come detto, stralci di quelle lettere di Poisson a Clerselier in cui l'Oratoriano illustra con una certa veemenza la sua contrarietà alla spiegazione del mistero eucaristico fornita da Descartes, ma — ed è questo il dato veramente interessante — conferendo a questi stessi passi un nuovo orientamento: non più quello di critica aspra e radicale alla teoria cartesiana della transustanziazione quanto, piuttosto, di piena condivisione.

---

[22] Il riferimento è qui ad un'ipotesi di lavoro, suggestiva ma che necessita, in ogni caso, di essere verificata e resa solida di fronte all'assalto di possibili ed ulteriori obiezioni, avanzata da Maria Teresa Bruno (che qui ringraziamo per averci messo al corrente di parti di un lavoro ancora inedito) e che, una volta condotta a termine, avrà cura di darne notizia nelle sedi opportune.

[23] J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, cit., pp. 112-113: «Le P. Poisson avait proposé des Objections à Clerselier, peut-être même avait-il fait imprimer une lettre que nous n'avons pas retrouvée». In nota (p. 113, nota n. 115), Armogathe si proponeva di tornare su questo argomento in un lavoro successivo.

SIEGRID AGOSTINI

Appendice.
Giovanni VI, 22-59 nella corrispondenza di Claude Clerselier.

Testo n.	Anno 1654	Passo[24*]
1	*Clerselier à Viogué*, 5 juin 1654 (Lettre n. 25 [V], in *CleLett*, pp. 215-236: 236).	Mais s'ils eussent eu d'autres principes en la philosophie et plus veritables, ils eussent sceu que l'une des proprietez de la substance corporelle ou estendue est l'impenetrabilité qui fait que deux corps ne scauroient estre contenus ensemble en un mesme espace[25] et s'ils eussent eu ce principe en leur Philosophie cela les eust fort disposez à croire que le seul corps de Jesus Christ est en l'Eucharistie, puisqu'il est impossible que celuy du pain s'y puisse trouver conjointement avec luy. Et venant apres cela à faire reflexion sur ce passage de l'Escriture Sainte *Et panis quem ego dabo caro mea est*, ils eussent veu comme au doigt et à l'œil ce qui se passe en ce mystere, où ce qui estoit pain n'est plus pain mais est la chair de nostre Seigneur Jesus Christ au moyen que toute la substance du pain est convertie au corps de Jesus Christ et bien qu'on puisse dire que la substance du pain ne soit pas detruite ou aneantie entant que considerée comme une portion determinée de la matiere de l'univers.
2	*Clerselier à Viogué*, 6 novembre 1654 (Lettre n. 38 [XII], in *CleLett*, pp. 267-322: 309).	Theophilacte escrivant sur le 6° chap<itre> de Saint Jean[26] dit Il n'a pas dit le pain que je donneray est l'image de ma chair ; mais il a dit c'est ma chair. Car ce pain que nous offrons en vertu des paroles secrettes et mysterieuses que le Prestre prononce dessus, est changé en la chair du Seigneur par une benediction mystique et par l'avenement du Saint Esprit.
3	*Clerselier à Viogué*, 6 novembre 1654 (Lettre n. 38 [XII], in *CleLett*, pp. 267-322: 309).	En Saint Jean chapitre 6 il est dit formellement que c'est le pain qui est sa chair : *Panis quem* ***ego dabo caro mea est***[27]. Les autres disent que c'est du pain mesme que nostre Seigneur a dit Cecy est mon corps, ce qui marque un sens d'identité entre pain et corps, l'un estant formellement affirmé de l'autre.

[24*] 1. La trascrizione è stata fatta seguendo un criterio essenzialmente conservativo. Tale scelta può determinare la presenza di alcune parole apparentemente scorrette.
[25] La copia A aggiunge «n'estant par moins impossible de concevoir que l'estendue de deux pieds par exemple soit contenue dans celle d'un pied, qu'il repugne que la distance de deux lieux soit comprise dans celle d'une lieue, la durée d'une haine dans celle d'une demy haine, et le nombre huict dans le nombre quatre».
[26] Clerselier cita qui dal commento di Teofilatto al Vangelo di Giovanni. Cfr. Theophylactus, *In Joannis Evang*elio, c. 6.
[27] La copia **A** omette «*Panis quem ego dabo caro mea* est».

4	*Clerselier à Viogué*, 6 novembre 1654 (Lettre n. 38 [XII], in *CleLett*, pp. 267-322: 315).	Sur le 6° chapitre de Saint Jean[28]. Comme c'est avec verité que nous confessons que la chair que la Vierge Marie a engendrée est Dieu à cause qu'elle est unie au verbe en unité de personne ; tout de mesme aussi la Religion catholique nous oblige de confesser avec verité que ce pain visible, que la Divinité invisible du mesme verbe unissant à soy, convertit en sa chair, est le corps de Jesus Christ et tout de mesme encore que le verbe qui est le pain des anges a esté fait chair, non pas estant changé en chair mais en s'unissant à la chair ; ainsi ce mesme verbe qui a esté fait chair il y a longtemps devient un pain visible non pas estant changé en pain, mais en s'unissant au pain et l'elevant à l'unité de sa personne Divine.
5	*Clerselier à Viogué*, 6 novembre 1654 (Lettre n. 38 [XII], in *CleLett*, pp. 267-322: 302).	Ce sentiment qu'on peut dire avec fondement estre celuy de tous les Peres qui ont travaillé à expliquer le sens litteral des paroles de l'institution du tres Saint Sacrement est fondé sur la parole expresse de nostre Seigneur dans les 4 Evangelistes et dans Saint Paul. En Saint Jean chapitre 6 il est dit formellement que c'est le pain qui est sa chair: *Panis quem ego dabo caro mea est*. Les autres disent que c'est du pain mesme que nostre Seigneur a dit Cecy est mon corps, ce qui marque un sens d'identité entre pain et corps, l'un estant formellement affirmé de l'autre.
6	*Clerselier à Viogué*, 20 décembre 1654 (Lettre n. 41 [XIV], in *CleLett*, pp. 326-340: 331).	Dans cet instant de la conception le corps de Jesus Christ n'avoit point la forme de chair et cependant l'Evangeliste Saint Jean ne laisse pas de dire qu'il s'est incarné, et *verbum caro factum est* et l'Eglise mesme le chante tous les jours à la Messe et *incarnatus est spiritu sancto*. Il n'avoit encore pour ainsi dire aucuns organes et il dit luy mesme par la bouche de son Prophete qu'il les a tous *corpus autem aptasti mihi*. Son cœur n'estoit pas encore formé, et n'avoit ny la consistance ny la figure qui convient a un cœur humain et il ne laisse pas de dire que la loy de Dieu est au milieu de son cœur; *et legem tuam in medio cordis mei*; enfin l'Eglise declare elle mesme et en fait un des articles de sa foy, qu'il est homme en ce moment et *homo factus est*; cependant en ce moment son corps n'a ny les parties ny les organes, ny la disposition qui leur convient et qui est requise et necessaire à un corps humain organique et parfait.
Testo n.	**Anno 1659**	**Passo**

[28] Clerselier cita qui dal commento di Rupert de Deutz al Vangelo di Giovanni. Cfr. Ruperti Tuitiensis, *Commentaria in Evangelium Sancti Joa*nnis, 6: «Et sic Verbum quod est panis angelorum, caro factum est, non mutatum in carnem, sed assumendo carnem; sic idipsum Verbum jamdudum caro factum, panis visibilis fit, non mutatum in panem, sed assumendo, et in unitatem personæ suæ transferendo panem» (PL 169, col. 481).

7	*Clerselier à Bertet*, 11 novembre 1659 (Lettre n. 67 [XX], in *CleLett*, pp. 432-439).	Je vient maintenant à vos objections que je parcoureray legerement, le Reverend Pere Des Gabets y ayant desja suffisament et à mon avis tres solidement respondu pour prouver que l'opinion de Monsieur Des Cartes est contraire à l'Escriture. Vous voulez que je fasse reflexion sur ce que le fils de Dieu dans l'institution de ce Sacrement n'a pas tant voulu dire *cecy est mon corps* que *cecy est ma chair* et pour expliquer vostre pensée vous vous servez du 6° chapitre de Saint Jean où il n'est point parlé de corps mais seulement de chair. Et moy tout au contraire pour expliquer le 6° chapitre de Saint Jean où nostre Seigneur ne parle que de sa chair et non pas de son corps, j'employe les propres paroles de l'institution de ce Sacrement, où nostre Seigneur ne dit pas *cecy est ma chair*, mais *cecy est mon corps*. Or si nostre Seigneur eust voulu qu'on eust entendu precisement sa chair sous la forme de chair qu'elle avoit alors il auroit dit *cecy est ma chair* et non pas *cecy est mon corps* ; et il me semble qu'il est plus naturel et plus raisonnable d'expliquer les paroles du 6° chapitre de Saint Jean par celles de l'institution du Sacrement qui sont les dernieres, que non pas celles cy par les autres. Et remarquez qu'en disant cecy est mon corps, il laisse en son entier toutes ces belles paroles qu'il a aussi dites dans ce mesme chapitre où parlant de luy mesme il dit qu'il est le pain de vie, qu'il est le pain qui est descendu du ciel ; que celuy qui mangera de ce pain vivra eternellement : et quand il dit, et le pain que je donneray est ma chair pour la vie du monde ; par sa chair il a entendu son corps ; puisque ce n'est pas simplement sa chair mais son corps qui a esté livré pour la vie du monde et que d'ailleurs les paroles de l'institution le justifient. Et si dans tout ce chapitre il a parlé de sa chair et non pas de son corps, c'est que leur disant qu'il leur donneroit d'un pain à manger qui les feroit vivre eternellement, et leur expliquant qu'il estoit ce pain, il s'est servy alors du terme de chair plutot que de celuy de corps, designant ainsi le tout par la partie à cause que la chair est la partie du corps qui est propre à estre mangée, et mesme pour montrer que par le mot de chair il a entendu son corps, il dit luy mesme, et qui manducat me lequel terme comprend tout. Et quand pour raison vous dites que le pain n'a pas la disposition à estre animé comme en a la chair qui est un corps organique ; je dis que ni l'un ni l'autre n'a de soy aucune autre disposition à estre animé que la volonté du Createur, et que si l'ordre naturel estably de Dieu fait que la chair y a de la disposition le mesme ordre surnaturel fait que le pain y a la mesme disposition en vertu des paroles de la consecration.
Testo n.	**Anno 1660**	**Passo**
8	*Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660 (Lettre n. 78 [XXX], in *CleLett*, pp. 490-519: 503).	Voicy comme il en parle: *vinum et sanguis* {c'est au livre 6° sur le chapitre 3 de Saint Jean} *solummodo colore et sapore differunt, quae profecto cum accidentia sint, nullius in divinis actibus momenti sunt, substantiae quippe non accidentia computantur in numero creaturarum*. Peut on dire plus clairement ce que le Pere Berthet à ce qu'il vous mande a trouvé dans Aristote, qu'il n'y a rien de reel que le corps, que Rupert entend icy par le mot de creature, et rien de nouveau que le mode qu'il entend aussi par ce mot d'accident, *cum igitur vino verbum crucis et passionis Christi accedit, quae ratio vetat ut non idem sanguis qui pro multis in remissionem peccatorum fusus est, debeat credi* ?

9	*Vinot à Clerselier*, 24 mai 1660 (Lettre n. 78 [XXX], in *CleLett*, pp. 490-519: 504-505).	La troisieme qui est l'une des deux principales difficultez de ce mystere, touche non la realité ut sic s'il faut ainsi parler mais une telle sorte de realité que l'Escriture les Peres et les Conciles semblent demander, et qui ne se trouve pas dans l'opinion de Monsieur Des Cartes et ce dans la premiere partie du Sacrement qui se fait par la consecration du pain, lequel doit estre changé dans un corps non tel quel, mais dans un corps de chair ou plutot dans la chair de Jesus Christ ce qui ne se fait pas ni ne se peut faire precisement par l'union de l'ame humaine à cette matiere puisque ne changeant rien en cette matiere et la laissant telle qu'elle la trouve elle n'en fait non plus un corps de chair qu'un corps d'os ou de nerfs. Or que le pain doit estre changé au corps de Jesus Christ qui soit la veritable et naturelle chair de Jesus Christ Saint Jean le dit positivement chapitre 6 : *Panis quem ego dabo caro mea est*.
Testo n.	**Anno 1667**	**Passo**
10	*Poisson à Clerselier*, 15 décembre 1667 (Lettre n. 103 [XLI], in *CleLett*, pp. 606-617: 611).	Mais sans m'arrester sur la force du mot, le 6° chapitre de Saint Jean en fait foy; car dans ce chapitre où le fils de Dieu parle nettement du mystere de l'Eucharistie, il ne se sert en aucun endroit du mot de *corpus* mais employe toujours celuy de *caro* qu'il avoit auparavant appellé pain: *Caro mea est pro mundi vita*. Et je tire cette consequence. Ce pain uny à l'ame de Jesus Christ n'est pas de la chair: selon Monsieur Des Cartes le changement se fait du pain en la chair de Jesus Christ et non pas en un corps simplement; donc cette opinion de Monsieur Des Cartes par laquelle il veut que le pain sans changer de nature devienne le corps de Jesus Christ par l'union de son ame, est contraire à l'Escriture. Ce n'est pas que je ne sçache tres bien que Cajetan et Biel n'ayent expliqué ce 6° chapitre de Saint Jean sur lequel je m'appuye de la foy que nous devons avoir en Jesus Christ et ayent nié qu'il se peut entendre de l'Eucharistie comme a remarqué le Ministre Amisyus dans son Bellarmenutio. Mais je n'ignore pas aussy que tous les Docteurs Catholiques les ont desavouez dans leur interpretation, et que Sixte de Sienne n'a pas manqué de mettre cette erreur de Cajetan au nombre de celles qui ont esté faites sur l'Escriture.
Testo n.	**Anno 1668**	**Passo**
11	*Desgabets à Clerselier (pour réponse à Poisson)*, 23 février 1668 (Lettre n. 106 [XLIV], in *CleLett*, pp. 625-642: 638).	Or les miracles ne consistent pas à faire des choses qui repugnent à nos idées claires et distinctes, comme à faire des montagnes sans valleées, mais à agir d'une manière contraire à cours de la nature comme à transporter tout à coup une montagne. Le scandale des Juifs en Saint Jean chapitre raporté par Maldonat et objecté fait autant contre l'opinion commune que contre celle de Monsieur Des Cartes, n'y ayant pas plus d'horreur à manger de la chair humaine en la manière qu'on l'entend ordinairement qu'en la manière dont Monsieur Des Cartes explique le mystere. Mais la vraye raison du scandale des Juifs c'est qu'ils ne pouvoient comprendre ni approuver aucune verité sublime contraire aux prejugez des sens.

12	*Clerselier à Poisson*, 10 juin 1668 (Lettre n. 106 [XLIV], in *CleLett*, pp. 625-642: 638).	Je vient maintenant à vos objections que je parcoureray legerement, le Reverend Pere Des Gabets y ayant desja suffisament et à mon avis tres solidement respondu pour prouver que l'opinion de Monsieur Des Cartes est contraire à l'Escriture. Vous voulez que je fasse reflexion sur ce que le fils de Dieu dans l'institution de ce Sacrement n'a pas tant voulu dire cecy est mon corps que cecy est ma chair et pour expliquer vostre pensée vous vous servez du 6° chapitre de Saint Jean où il n'est point parlé de corps mais seulement de chair. Et moy tout au contraire pour expliquer le 6° chapitre de Saint Jean où nostre Seigneur ne parle que de sa chair et non pas de son corps, j'employe les propres paroles de l'institution de ce Sacrement, où nostre Seigneur ne dit pas cecy est ma chair, mais cecy est mon corps. Or si nostre Seigneur eust voulu qu'on eust entendu precisement sa chair sous la forme de chair qu'elle avoit alors il auroit dit cecy est ma chair et non pas cecy est mon corps; et il me semble qu'il est plus naturel et plus raisonnable d'expliquer les paroles du 6° chapitre de Saint Jean par celles de l'institution du Sacrement qui sont les dernieres, que non pas celles cy par les autres[29]. Et remarquez qu'en disant cecy est mon corps, il laisse en son entier toutes ces belles paroles qu'il a aussi dites dans ce mesme chapitre où parlant de luy mesme il dit qu'il est le pain de vie, qu'il est le pain qui est descendu du ciel; que celuy qui mangera de ce pain vivra eternellement: et quand il dit, et le pain que je donneray est ma chair pour la vie du monde; par sa chair il a entendu son corps; puisque ce n'est pas simplement sa chair mais son corps qui a esté livré pour la vie du monde et que d'ailleurs les paroles de l'institution le justifient. Et si dans tout ce chapitre il a parlé de sa chair et non pas de son corps, c'est que leur disant qu'il leur donneroit d'un pain à manger qui les feroit vivre eternellement, et leur expliquant qu'il estoit ce pain, il s'est servy alors du terme de chair plutot que de celuy de corps, designant ainsi le tout par la partie à cause que la chair est la partie du corps qui est propre à estre mangée, et mesme pour montrer que par le mot de chair il a entendu son corps, il dit luy mesme, et qui manducat me lequel terme comprend tout. Et quand pour raison vous dites que le pain n'a pas la disposition à estre animé comme en a la chair qui est un corps organique; je dis que ni l'un ni l'autre n'a de soy aucune autre disposition à estre animé que la volonté du Createur, et que si l'ordre naturel estably de Dieu fait que la chair y a de la disposition le mesme ordre surnaturel fait que le pain y a la mesme disposition en vertu des paroles de la consecration.
13	*Desgabets à Clerselier*, sans date [mais postérieure au 23 février 1668] (Lettre n. 108 [XLVI], in *CleLett*, pp. 656-661: 660).	Vingtieme Proposition. L'erreur des Juifs sur la proposition de manger de la chair de Jesus Christ doit estre dans celle opinion ou dans la commune, *utrobique enim est corpus et caro Christi*[30].

[29] Gv 6, 48-51: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo».

[30] Il riferimento è qui ai Giudei di Cafarnao che, dopo aver ascoltato il discorso di Gesù che contrapponeva la superiorità del pane da lui offerto rispetto alla manna offerta da Mosè — da un lato sottolineando come quest'ultima non fosse portatrice di vita a differenza del suo Pane e dall'altro ribadendo, anzi, di essere Lui il Pane vivo disceso dal Cielo — scandalizzati non comprendevano come Egli potesse dare la propria carne da mangiare, confondendo la presenza reale di Cristo con la presenza carnale, ossia sensibile, materiale. Cfr. Gv, 6, 52: «Allora i Giudei si misero a discutere aspramente fra loro: 'Come può costui darci la sua carne da mangiare?'». I Giudei, infatti, in Gesù vedevano solo il figlio di Giuseppe, incapaci di credere alla sua parola e di andare oltre le apparenze.

Giulia Belgioioso

Elisabetta e Descartes. Malattia, *béatitude*, fisica e teologia nelle lettere del 1645[1]

Abstract. Ho analizzato le lettere che nel 1645 Descartes scambia con Elisabetta di Boemia. Il loro interesse in quanto terreno di coltura dell'analisi delle passioni, poi esposta in *Passion de l'Âme*' (1649), è confermato dalla ricca bibliografia (www.cartesius.net/ *Bibliografia cartesiana* e *Bulletin cartésien* 1972-2024). Ad essa rinvio, concentrando la mia attenzione sugli altri temi presenti in queste lettere, così come emergono dal fitto dialogo tra Elisabetta e Descartes. Seguendo l'intrecciarsi delle domande (Elisabetta) e delle risposte (Descartes), ho visto il dialogo via via passare dalla malattia (di Elisabetta) alla via da seguire per realizzare la felicità, toccare poi talune incongruenze tra cosmologia dei *Principia* (1644) e dettato dei testi sacri ed infine arenarsi, quando Elisabetta pone una domanda su alcuni 'articoli di fede' (Trinità e Incarnazione). In effetti, constatata l'inadeguatezza del *De vita beata* (con un giudizio severo su Seneca), le domande di Elisabetta, lettera dopo lettera, introducono il tema del libero esercizio di una volontà che è condizionata dalle necessità del vivere quotidiano (solo Epicuro è stato capace di liberarsene, osserva la principessa) e dalla preconoscenza divina; passano poi alla compatibilità tra la concezione del vasto, 'indefinito', universo e la concezione della centralità e superiorità dell'uomo e della Terra da lui abitata. Prima Descartes e poi Elisabetta fanno riferimento alla cosmologia dei *Principia philosophia* segnatamente alla terza parte dedicata al *Mundus adspectabilis*, il mondo visibile. Descartes risponde a tutte le domande, tranne all'ultima, quella in cui Elisabetta gli chiede un parere su Trinità e Incarnazione. E come meravigliarsene, se si considera che ancora gravava su di lui l'accusa mossagli da Voetius (1589-1676) nell'*Admiranda methodus* di essere il redivivo Giulio Cesare Vanini (1585-1619), ossia non solo ateo, ma anche divulgatore dell'ateismo in forma subdola e nascosta[2]!

---

[1] Edizioni utilizzate: G. Belgioioso (ed.): *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650* (2005), Milano, Bompiani, 20092 (= BLet), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009 (= BO*p* I), *Opere postume 1650-2009*, Milano, Bompiani, 2009 (= BO*p* II); Mme Tannery, R. Pintard, C. de Waard, B. Rochot, A. Beaulieu (eds.), *Marin Mersenne. Correspondance*, vols. 17: vol. I, Paris, Beauchesne, 1932; vols. II-III, Paris, PUF, 1945-1947; vol. III, 2e éd. et vols. IV-XVII, Paris, CNRS, 1955-1988 (= CM); C. de Waard (ed.), *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, 4 vols. (I, 1939: 1604-1619; II, 1942: 1619-1627; III, 1945: 1627-1634/1635; IV, 1953: *Supplément*), La Haye, Nijhoff, 1939-1953 (= CdW); AT = René Descartes, Œuvres, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vols, Paris, Vrin-Cnrs, 1963-1974; Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 vols., Paris, chez Daniel Horthemels, 1691 (rist. anast.: *La vie de Monsieur Descartes suivi de Abrégè de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye*, Les Cinquante, Ed. des Malassis, 2012 (= *Baillet*); Claude Clerselier. *Lettres de Mr Descartes*, 3 voll., Charles Angot, Paris 1657-1667 (= *Cl.*); *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes* (3 vols., Paris, Charles Angot, 1673 , 1662 , 1667), 3 voll. e 3 supplementi, Lecce, Conteditore, 2005 (= Cl.-Inst.). Nel sito www.cartesius.net, *sub voce* 'Epistolari' è consultabile on line l'ed.; *sub voce* 'Bibliografie' sono consultabili le bibliografie cartesiane dal 1800 al 2012; tutti i nn. (1972-…) del «Bulletin cartésien»; i *Liminaires 1973/1971-2022/2019*. Altre edizioni: J.-R. Armogathe (ed.), *Descartes. Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, Paris, Gallimard, 2013 (= JRA). La bibliografia cartesiana copre gli anni 1800-2012. Nel sito sono anche consultabili tutti i nn. del «Bulletin cartésien» e *sub voce* i *Liminaires 1973/1971-2022/2019*.

[2] Cfr. *Epistola a Voetius*, BO*p* I 1645-1646 (AT VIII-2 142) e BO*p* I 1669 (AT VIII-2 173); cfr. Gijsbert Voetius, *Praefatio*, in *Admiranda methodus novae Philosophiae Renati Des Cartes*, Ultrajecti, ex officina Ioannis van Waesberge, anno 1643 (= *Admiranda methodus*), s.p. e parte IV, cap. 3. A proposito di quest'accusa Descartes, scrive: «Le calunnie più leggere e più oscure forse possono talvolta essere dissimulate; ma nessuna può essere più grave ed evidente di questa. Uccidere il padre, incendiare o tradire la patria sono cose più leggere che insegnare in modo subdolo l'ateismo»: BO*p* I 1685-1687 (AT VIII-2 188). Sulla paternità dell'*Admiranda Methodus* e sulle vicende relative alle accuse di Voetius, cfr. *Epistola a Voetius*; BO*p* I 1495 (AT VIII-2 5); Giulia Belgioioso e Jean-Robert Armogathe, *Nota introduttiva* a *Epistola a Voetius*, BO*p* I 1479-1487; Id., *Nota introduttiva* a *Epistola a Dinet*, BO*p* I pp.1420-1425.

GIULIA BELGIOIOSO

Abstract. I analyzed the letters exchanged between Descartes and Elizabeth of Bohemia in 1645. Their interest as a breeding ground for the analysis of passions later exposed in *Les Passions de l'Âme* (1649) is confirmed by the rich bibliography (www.cartesius.net/ *Bibliografia cartesiana* and *Bulletin cartésien* 1972-2024). I refer to it, focusing my attention on other themes present in these letters as they emerge from the dense dialogue between Elizabeth and Descartes. Following the intertwining of questions (Elizabeth) and answers (Descartes), I saw the dialogue gradually move from Elizabeth's illness to the path to achieve happiness; it then touched on some inconsistencies between the cosmology of *Principia* (1644) and the sacred texts, and finally stalled when Elizabeth asked a question about some 'articles of faith' (Trinity and Incarnation). Indeed, having noted the inadequacy of *De Vita Beata* (with a severe judgment on Seneca), Elizabeth's questions, letter after letter, introduced the theme of the free exercise of a will conditioned by the necessities of daily living (only Epicurus was able to free himself from them, as the princess observes), and by divine foreknowledge; then they moved on to the compatibility between the conception of the vast, 'indefinite' universe and the conception of the centrality and superiority of man and the Earth inhabited by him. First Descartes and then Elizabeth refer to the cosmology of *Principia Philosophiae*, specifically the third part dedicated to the *Mundus adspectabilis*, the visible world. Descartes answers all the questions, except the last one, where Elizabeth asked for his opinion on the Trinity and Incarnation. And how can one be surprised, considering that the accusation by Voetius (1589-1676) in *Admiranda Methodus* of being the reborn Giulio Cesare Vanini (1585-1619), that is, not only an atheist but also a promoter of atheism in a subtle and hidden form, still hung over him!

Parole chiave: Descartes / Elisabetta / Malattia / Felicità / Cosmologia
Keywords: *Descartes* / *Elisabeth* / *Illness* / *Happiness* / *Cosmology*

Premessa

> Voyant augmenter de jour en jour la malignité de la fortune qui commençait à persécuter personnellement cette princesse [Elisabetta], il [Descartes] s'était attaché depuis quelque temps à l'entretenir souvent dans ses lettres des moyens que la philosophie pouvait lui fournir pour être heureuse et contente dans cette vie ; et il [Descartes] avait entrepris de lui persuader que *nous ne saurions avoir que de nous-même cette félicité naturelle que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune*[3].

È quel che scrive Adrien Baillet (1649-1706) costruendo il suo racconto intorno ad una frase estrapolata dalla lettera di Descartes ad Elisabetta del 21 luglio 1645.

Baillet fa nascere la proposta di leggere il *De vita beata* di Seneca tenuto conto della «réputation de l'auteur» e della «dignité de la matière», quasi casualmente, dalla combinazione di due eventi: la domanda di Elisabetta (1618-1680) su «quoi s'entretenir» a Spa, dove si trovava per intraprendere la cura delle acque che i medici le avevano prescritto; e il fatto che in quel momento Descartes, «en humeur de faire des jugements de livres», leggeva con l'*Aristarchi Samii De mundi Systemate* (1644) di Roberval, il *De vita beata* di Seneca, per l'appunto[4]. Dunque, al filosofo, fresco di lettura, era venuto in mente che lo scritto

[3] *Baillet* II 289-290.
[4] Scrive *Baillet* II 289 che Roberval doveva «se consoler de la sévérité de la censure de Descartes», guardando «la manière dont Sénèque fu traité vers le même temps». Baillet ricostruisce le tappe della lettura del *De vita beata* attraverso le lettere di Descartes

Elisabetta e Descartes.
Malattia, *béatitude*, fisica e teologia nelle lettere del 1645

senechiano avrebbe potuto «divertir cette princesse philosophe dans ses disgrâces et dans ses remèdes», diventando per lei un '*entretien*' «agréable et divertissant pendant le temps que le médecins lui avaient recommandé de n'occuper son esprit à rien qui pût le travailler»[5]. Baillet anche in questo caso ricava le sue informazioni da una lettera di maggio o giugno del 1645, nella quale il filosofo aveva, in effetti, fatto riferimento alle raccomandazioni abituali dei medici circa l'efficacia per la cura di liberare la mente da ogni preoccupazione[6].

In questo racconto i malanni di Elisabetta passano in secondo piano. L'intento di Baillet è sottolineare come l'interesse dei due corrispondenti sia volto principalmente (se non esclusivamente) al tema 'morale' della '*béatitude naturelle*' (calco del '*vivere beate*' senechiano) da perseguire in questa vita[7]. In un'altra occasione Baillet parlerà di malattia di Elisabetta e lo farà a proposito di quella causata dalla conversione nel 1658 al cattolicesimo dell'amatissima sorella Louise-Hollandine, dodici anni dopo quella del fratello Eduard. Quella conversione aveva fatto «de telles impressions sur son [di Elisabetta] corps – scrive Baillet – qu'elle en tomba malade»[8].

Alle indisposizioni di Elisabetta e alla maniera di curarle (rasserenando l'anima) dà un differente rilievo Descartes. E nella lettera del 21 luglio 1645, proponendo alla principessa, in quel momento a Spa, di dedicare le loro lettere al commento dello scritto senechiano, sembra mettere in atto la sua terapia alternativa, che non sostituisce, ma affianca la cura delle acque prescritta dai medici.

Tutto, però, ha avuto inizio qualche mese prima, nel mese di maggio, dopo che Pollot (1602-1668) aveva informato il filosofo che Elisabetta non era ancora guarita. Era stata, infatti, la ricomparsa dei sintomi dopo cinque o sei giorni a convincere il filosofo che quello che aveva colpito la principessa fosse un '*mal*

---

alle quali rinvia in un marginale (*Baillet* II 290): «Ce jugement du livre de Séneque est renfermé dans la IVe, la Ve, & la VIe lettre du Ier volume». Sono le lettere di Descartes ad Elisabetta del 1645, la prima del 4 agosto (BLet 514, pp. 2056-2061/AT IV 263-268), la seconda del 18 agosto (BLet 517, pp. 2066-2071/AT IV 271-278), la terza del primo settembre (BLet 519, pp. 2074-2079/AT IV 281-287). Bisogna, però, includere anche la lettera n. III (CL I pp. 7-8), ossia la lettera del 21 luglio 1645 (BLet 511, pp. 2050-2053/AT IV 252-253). Baillet riassume e cita passaggi solo di missive di Descartes e questo per il fatto che Clerselier non era stato autorizzato a pubblicare le lettere inviate dalla principessa al filosofo: «M. Chanut renvoya à la princesse Élisabeth les lettres qu'elle avait écrites à M. Descartes. Et cette princesse ne voulut point permettre qu'on en imprimât aucune avec celles de M. Descartes» (*Baillet* II 428). Le lettere di Elisabetta saranno pubblicate nel 1879 da A.-L. da Foucher de Careil (ed.), *Descartes, la Princesse Élisabeth et la Reine Christine d'après des lettres inédites*, Paris-Amsterdam, Germer Baillère et Muller, 1879.

[5] *Baillet* II 290. Baillet si era soffermato sulle 'avversità' che avevano accompagnato per tutta la vita Elisabetta di Boemia: appena venuta al mondo era diventata «compagne des aventures et des adversités de son père» (*Baillet* II 231); '*rumors*' ricorrenti ne avevano fatto l'istigatrice dell'assassinio del capitano Jacques d'Espinay commesso dal fratello Philippe (1627-1650), per difendere l'onore della sorella Louise-Hollandine (1622-1709); era stata scacciata dalla madre, Elisabetta Stuart (1596-1662), dalla residenza dell'Aia (*Baillet* II 234) e altri dissapori familiari l'avevano indotta a lasciare anche la residenza del fratello Charles-Louis (*Baillet* II 235); grande dolore le aveva procurato la conversione al cattolicesimo del fratello Eduard (1624-1663) e, a dodici anni di distanza, nel 1658, la conversione dell'amatissima sorella Louise-Hollandine (*Baillet* II 237), poi entrata nel convento di Notre-Dame-La-Royale, detto di Maubuisson, del quale diventa badessa nel 1664: *Baillet* II 236-237. Su Elisabetta e sulla sua famiglia, cfr. D. Kolesnik-Antoine e M.-F. Pellegrin (eds.), *Élisabeth de Bohème face à Descartes: deux philosophes?*, Paris, Vrin, 2014; A. Köcher (ed.), *Memoiren der Herzogin Sophie nachmals Kurfürstin von Hannover*, Leipzig, Hirzel, 1879, trad. francese Paris, Fayard, 1990. Cfr. anche la bibliografia in *Notice biographique sur Élisabeth et Christine*, JRA, pp. 342-349.

[6] A *Elisabetta*, maggio o giugno 1645, BLet 498, p. 2021 (AT IV 220): «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».

[7] *Baillet* II 290.

[8] *Baillet* II 237.

GIULIA BELGIOIOSO

considérable'[9]. Si era dunque 'presa la libertà' di proporre nuovamente alla principessa la cura che le aveva suggerito nell'estate dell'anno precedente per trattare un disturbo allo stomaco. La guarigione 'completa' sarà possibile, le scriverà (18 agosto 1645), solo «in forza della [sua] virtù» (ossia mettendo in atto con una «volontà ferma e costante […] tutto ciò che giudichiamo essere il meglio, e impiegare tutta la forza del nostro intelletto a ben giudicare»[10]); dovrà (18 maggio 1645) dunque rasserenare la sua anima proprio mentre essa era fatta segno dei «colpi avversi della fortuna»[11]. L'appagamento ('*contentement*') che ne sarebbe seguito si sarebbe rivelata una potente cura delle indisposizioni del corpo[12].

Ad un anno di distanza, nella lettera del 21 luglio 1645, il filosofo ripropone, dunque, la medesima cura che consisteva nel distrarsi, termine da intendere nel senso etimologico del *dis-trahere* (tirare in direzioni diverse), da ciò che causando turbamento nell'anima era la causa della malattia del corpo. Si trattava, insomma, di sgravare la sua anima dalla tristezza dovuta alle tante sventure che si abbattevano su di lei e sul suo Casato ed erano la causa dei suoi malanni fisici. Era un invito a trovare in se stessa la felicità naturale, ossia l'appagamento ('*contentement*') che rasserenando la sua anima avrebbe guarito il suo corpo[13]. Per parte sua, le prometteva che d'ora innanzi non avrebbe trattato nelle lettere di nulla che potesse procurarle qualche turbamento e anzi le proponeva di farlo anche lei, dedicandosi alle impressioni di lettura del *De vita beata* di Seneca[14].

Le lettere del filosofo che sino al 21 luglio 1645 erano dedicate ad evidenziare l'inadeguatezza dei rimedi proposti sia dai medici che curavano solo i sintomi delle malattie nel corpo (ignorando l'anima), dopo il 21 luglio 1645 metteranno in evidenza la 'crudeltà' di quei filosofi (gli stoici) che curavano l'anima (ignorando il corpo).

Descartes, infatti, si propone di dimostrare che né il trattamento dell'ostruzione della milza con le

---

[9] *A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2009 (AT IV 201): «J'ai appris, par ses [di Pollot] dernières, que Votre Altesse a eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d'une toux sèche, et qu'après en avoir été délivrée pour cinq ou six jours, le mal est retourné […]. En quoi je remarque les signes d'un mal si considérable, et néanmoins auquel il me semble que Votre Altesse peut si certainement remédier, que je ne puis m'abstenir de lui en écrire mon sentiment. Car, bien que je ne sois pas Médecin, l'honneur que Votre Altesse me fit, l'été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu'elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable».

[10] *A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2071 (AT IV 277). Cfr. Dominik. Perler, *Is Our Happiness up to Us? Elisabeth of Bohemia on the Limits of Internalism*, in S. Ebbersmeyer-S. Hutton (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Berlin, Springer, 2022, pp. 177-192. D'ora in avanti: Ebbersmeyer-Hutton.

[11] *A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2009 (AT IV 201)

[12] Con un po' d'esercizio, «anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni» a condizione di mettere «sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle», scriverà in *Passions de l'Âme* (= *Passions*), I, art. L, BO*p* I 2380 (AT XI 370).

[13] *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051 (AT IV 309). Il corsivo non è nel testo.

[14] Di Seneca, dopo l'edizione realizzata ad Anversa nel 1605 (ex officina Plantiniana, apud Jo. Moretum), una seconda edizione di *Opera omnia a Justo Lipsio emendata* è pubblicata nel 1639-1640 a Leida in 3 voll. dagli Elzevier. Sullo stoicismo di Descartes, cfr. Édouard Mehl, *Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèse sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637)*, in P.-F. Moreau (ed.), *Le retour de philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin, 1999, pp. 251-280. Nello stesso volume alle pp. 234-250, cfr. anche Gilles Olivo, *Une patience sans espérance? Descartes et le stoïcisme*. Relativamente alla ricezione delle *Naturales quaestiones*, cfr. Francesca Romana Berno, *Seneca contro Cartesio? Appunti sulla ricezione delle* Naturales quaestiones *nel XVII sec.*, in Giovanni Cipriani-Sergio Audano (eds.), *Aspetti della fortuna dell'Antico nella cultura europea*, Campobasso, Il Castello, 2016, pp. 131-159.

acque, né un'improponibile impassibilità dell'anima avrebbero guarito Elisabetta. Per guarire, la principessa avrebbe dovuto imparare a guardare alle sue passioni da spettatrice, come a teatro guardava alle *pièces* rappresentate sul palcoscenico.

Dopo la lettura della *Vita beata*, dunque a partire dal 1645, e via via sino al 1649, le passioni saranno il tema principale delle lettere scambiate tra Descartes ed Elisabetta e, già detto, lo scambio epistolare con la principessa è l'*humus* che ha fecondato l'ultimo scritto del quale Descartes autorizzerà nel 1649 la stampa, ossia le *Passions de l'Âme*[15].

Tuttavia, sul finire del 1645, le lettere toccheranno anche temi teologici, quali il libero arbitrio e la prescienza, ai quali un recente volume interamente dedicato ad Elisabetta ha dato il giusto rilievo, ma anche il tema dell'Incarnazione[16]. Come vedremo, questi inaspettati esiti telogici sono introdotti, per così dire surrettiziamente, da Elisabetta e lasciati cadere dal filosofo che eviterà di dare una risposta. Va detto, tuttavia, che una risposta differita il filosofo darà nella corrispondenza con Pierre-Hector Chanut (1601-1662) e con Cristina di Svezia (1626-1689)[17].

1. Estate 1644-inizio autunno 1645. *Remèdes de l'âme* e *'faiblesses de l'esprit'*.

È in una missiva dell'8 luglio 1644 che Descartes manifesta le sue riserve circa i rimedi – dieta ed esercizio fisico – 'scelti' dalla principessa per curare un disturbo allo stomaco. Già in quell'occasione suggerisce alla principessa i 'rimedi dell'anima' che giudica i 'migliori di tutti' per il grande potere che l'anima ha sul corpo[18]. È l'anima, le scrive, che 'spinge' gli spiriti in luoghi dove possono essere utili o dannosi non direttamente, ma indirettamente, ossia 'volendo' o 'pensando' a qualche altra cosa; quanto al corpo, la sua struttura è tale che certi movimenti derivano naturalmente da certi pensieri (il rossore deriva dalla vergogna, le lacrime dalla compassione, il riso dalla gioia)[19].

---

[15] La ricostruzione in G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva* a *Les Passions de l'Âme*, BOp I 229 1-2297. Su questo scritto di Descartes, cfr. G. Belgioioso, V. Carraud (eds.), *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020. Da vedere anche: Denis Kambouchner, *L'Homme des Passions: Commentaires sur Descartes*, 2 voll., Paris, Albin, 1995 e Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

[16] Cfr. Martina Reuter, *Elisabeth on Free Will, Preordination, and Philosophical Doubt, in* Ebbersmeyer-Hutton, pp. 163-176.

[17] Cfr. G. Belgioioso, *La 'béatitude' nelle lettere di Descartes, Elisabetta, Cristina (1645-1647). Tra il* De vita beata *e la* Scrittura, in Diego Donna e Martin Rueff (eds.), *Le regole della ragione*. Studi in onore di Mariafranca Spallanzani, Modena, Mucchi editore, 2023, pp. 111-132 e Id., *A propos de "quelques philosophes" (Descartes à Chanut, 1er février 1647)*, in S. Agostini, M.T. Bruno (eds.), *Pierre Chanut Diplomate et Philosophe*, Turnhout, Brepols, 2024 (in corso di stampa).

[18] Cfr. *A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1921 (AT V 65). Su questa lettera, cfr. Franco Aurelio Meschini, *Descartes su vita, morte e malattia*, in «Alvearium», n. 12 (2019), pp. 39-52 [www.cartesius.net]. Sul tema generale, cfr. Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 400-406; Lisa Shapiro, *Introduction* (*Natural Philosophy and Medicine*), in *The correspondence between Elisabeth, Princess of Bohemia and Descartes*, University of Chicago Press, 2007, pp. 25-30. Circa i limiti della medicina del suo tempo e il suo proposito di dare il suo contributo, cfr. *Discours de la Méthode*, VI, BOp I 98 (AT VI 62).

[19] *A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1921 (AT V 65). Cfr. *Passions*, I, art. XVIII: «[…] le nostre volontà sono di due tipi. Infatti, le une sono azioni dell'anima che si concludono nella stessa anima, come quando vogliamo amare Dio o in genere applicare il nostro

Nel caso in questione, il pensiero più 'adatto' (il più ragionevole) alla conservazione della salute (detto in altre parole, per non ammalarsi), è la 'salda persuasione e ferma credenza' che l'architettura del corpo è «si bonne» che quando si è sani non è facile ammalarsi e, quando ci si ammala, si può guarire facilmente grazie alla sola forza della natura[20].

Passato quasi un anno, l'8 maggio 1645, il filosofo ripropone per la 'febbre lenta' la medesima cura. Scrive ad Elisabetta (1) che la più comune causa della febbre lenta è la tristezza («La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse»); (2) che nel suo caso la tristezza è dovuta alla cattiva sorte ('l'opiniâtreté de la Fortune') che si accanisce contro la sua Casata[21]; (3) che se vuole guarire deve imparare a rasserenare la sua anima; (4) e che il pensiero più 'adatto' (più ragionevole) allo scopo era quello relativo all'anima immortale unita ad un corpo mortale, fragile e soggetto a molte infermità.

Per guarire, basta ad Elisabetta imparare come fare a non lasciarsi dominare dalle sue passioni, e a non far dipendere la sua felicità o infelicità dal fatto che le cose che le capitavano siano gradevoli o spiacevoli. La principessa, insomma doveva imparare a non farsi dominare ma neanche a liberarsi, ma a tenere a bada le sue passioni o, detto in altre parole, a governarle. Sarebbe stata sufficiente solo «la testimonianza della […] coscienza di aver adempiuto un dovere e compiuto un'azione lodevole e virtuosa [a renderla] felic[e] molto più di quanto non [la] affligga la tristezza che la compassione procura»: una «condizione di grande prosperità della fortuna» non la avrebbe resa più arrogante, così come le più grandi avversità non la avrebbero abbattuta e resa tanto triste *«da far cadere malato il corpo al quale* [era] *unit*[a]»[22]. A renderla felice e a farla guarire, sarebbe stato sufficiente sapere di avere compiuto ogni sforzo sia nel sopportare il dolore nel corpo, sia nel fare il possibile per 'liberare' i suoi amici dalle loro afflizioni. Elisabetta avrebbe 'provato lo stesso diletto' che provava a teatro quando assisteva alla rappresentazione di *pièces* fossero esse allegre o lacrimevoli[23].

---

pensiero a un qualche oggetto che non è materiale. Le altre sono azioni che si concludono nel corpo, come quando dal semplice fatto che abbiamo volontà di passeggiare, ne segue che le nostre gambe si muovano e noi camminiamo». Al 'potere dell'anima sulle passioni' sono dedicati gli artt. XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L di *Passions*, I, BO*p* I 2374-2383 (AT XI 363-370).

[20] A *Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1921 (AT V 65). Una 'persuasione' salda e una 'credenza' ferma e in ogni caso più 'vera e ragionevole' – aveva continuato il filosofo – di quella di coloro 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». Il filosofo aveva dato una prova del potere dell'anima *e contrariis* nel caso occorso a Martinus Hortensius (1605-1639), al quale in questa lettera c'è un solo cenno, ma sul quale si era a lungo soffermato in una lettera del 1639 a Mersenne: «Hortensius, étant en Italie il y a quelques années, se voulut mêler de faire son horoscope, et dit à deux jeunes hommes de ce pays, qui étaient avec lui, qu'il mourrait en l'an 1639, et que, pour eux, ils ne vivraient pas longtemps après. Or lui étant mort cet été [del 1639], comme vous savez, ces deux jeunes hommes en ont eu telle appréhension, que l'un d'eux est déjà mort; et l'autre, qui est le fils de Heinsius, est si languissant et si triste, qu'il semble faire tout son possible afin que l'astrologie n'ait pas menti. Voilà une belle science, qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent pas peut-être été malades sans elle»: A *Mersenne*, 29 gennaio 1640, BLet 241, p. 1143 (AT III 15). Cfr. *Passions*, I, art. L: «Con un po' d'esercizio, si possono cambiare i movimenti del cervello […] negli uomini, e […] anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni, se mettessero sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle».

[21] Cfr. A *Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008 (AT IV 201). Sulla '*fièvre lente*', sulla differenza dalla '*fièvre étique*' o '*fièvre éctique*' e sulle cause della *fièvre lente* («les passions tristes de l'âme», ma anche «l'obstruction des visceres»), cfr. *Encyclopédie* di D'Alembert e Diderot: *sub voce*, I[a] ed., vol. VI, p. 736.

[22] A *Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2009 (AT IV 202).

[23] *Ibid*.

Elisabetta e Descartes.
Malattia, *béatitude*, fisica e teologia nelle lettere del 1645

Le lettere che seguono vedono Elisabetta (24 maggio 1645) insistere nel ricondurre i suoi disturbi a cause materiali (è soggetta alle ostruzioni della milza)[24] e comunque (22 giugno 1645) confessare la debolezza della sua ragione e la sua incapacità di curarsi 'conformando la sua vita' ai precetti del filosofo. Non le riesce, scrive, di separare 'dai sensi e dall'immaginazione' le cose spiacevoli che «vi sono continuamente rappresentate»[25].

Per parte sua, Descartes (maggio o giugno 1645), a sostegno della bontà della sua cura, descrive il meccanismo attraverso il quale le passioni/afflizioni ('nemici domestici') se non regolate, causano l'ostruzione della bile lamentata da Elisabetta: le passioni, scrive, 'colpendo' l'immaginazione, ritardano o rallentano la circolazione del sangue e portano le sue parti più grossolane ad attaccarsi le une alle altre, ostruendo la bile, mentre quelle più sottili, 'trattenendo' la loro agitazione, alterano il polmone e causano la tosse. Sapendo ciò si comprende l'efficacia, quando si è ammalati, dei 'rimedi dell'anima'[26]. Descartes porta se stesso come esempio e racconta come, pur avendo ereditato dalla madre, morta pochi giorni dopo la sua nascita per un «mal de poumon, *causé par quelques déplaisirs*», una tosse secca e un colorito tanto pallido che i medici gli avevano diagnosticato una morte precoce, era guarito semplicemente guardando alle «choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables». Poteva, dunque, affermare che era stato sufficiente trovare in se stesso la forza di considerare le cose in maniera diversa, meno sgradevole da quello in cui si presentavano, e l'«indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée»[27].

Nelle lettere successive il filosofo argomenta e insiste sull'efficacia della cura che ha proposto. Per guarire (giugno 1645), si deve imparare a «distogliere la propria attenzione dai mali che si erano immaginati/à détourner son attention des maux qu'on y avait imaginés»[28]; il '*bon sens*' mostra che non esiste male dal quale non si possa ricavare qualche vantaggio («Il n'y a […] aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens»[29]). Si impegna (21 luglio 1645), il filosofo, a non dare ad

---

[24] Secondo Elisabetta, causa dei suoi malanni sono le ostruzioni della milza dovute al clima in cui vive che infetta il corpo. La cura più efficace è, dunque, quella consigliata dai suoi medici, delle acque di Spa che 'spazzano via le ostruzioni' e ristabiliscono l'equilibrio del corpo: cfr. *Elisabetta a Descartes*, 24 maggio 1645, BLet 496, p. 2015 (AT IV 208).

[25] Se ne fosse stata capace – ma non lo era! – di conformare la condotta della vita ai precetti del filosofo sarebbe 'prontamente' guarita dalle '*maladies du corps*' e dalle '*faiblesses de l'esprit*': cfr. *Elisabetta a Descartes*, 22 giugno 1645, BLet 503, p. 2033 (AT IV 233). Scriverà in *Passions de l'Âme*, I, art. L: «Con un po' d'esercizio, si possono cambiare i movimenti del cervello […] negli uomini, e […] anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni, se mettessero sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle»). Cfr. quel che aveva scritto, al proposito, in *Meditationes* VI, BOp I 778 (AT VII 73): «Mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur/la mente, quando intende, si rivolge in qualche modo verso se stessa e osserva alcune delle idee che trova in sé; quando immagina, invece, si rivolge verso il corpo e intuisce in esso qualcosa di conforme all'idea che intende o che è percepita tramite il senso», ma cfr. 776-779 (AT VII 71-74).

[26] *A Elisabetta*, maggio o giugno 1645, BLet 498, p. 2021 (AT IV 219): «Je ne doute point que cela seul [ossia distogliere i propri pensieri dai 'domestici nemici', volgendoli a ciò che dà serenità e gioia] ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses [di Elisabetta] poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse», tanto più se questo esercizio è accompagnato dalla cura delle acque di Spa prescritta dai medici.

[27] *A Elisabetta*, maggio o giugno 1645, BLet 498, p. 2021 (AT IV 219-221).

[28] *A Elisabetta*, giugno 1645, BLet 501, p. 2031 (AT IV 237).

[29] *Ibid.*: «Vostra Altezza può trarre questa consolazione generale dalle disgrazie dovute alla fortuna e cioè che esse hanno forse molto contribuito a far sì che *si prendesse cura della propria mente* come ha fatto; è questo un bene che ella deve stimare più di un impero/ Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune, qu'elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu'elle a fait; c'est un bien qu'elle doit estimer plus qu'un Empire». Sul 'bon sens' cfr. *Discours de la méthode*

GIULIA BELGIOIOSO

Elisabetta nelle sue lettere «alcun motivo […] di tristezza, e [che] le [potrà] aprire in qualunque momento, senza temere che disturbino la digestione delle acque che [sta] bevendo»[30]. Infine, la rassicura (settembre 1645) che sarebbe stata capace di acquisire l'abitudine (*habitus*) a «non avere pensieri tristi» e afferma di essere riuscito persino ad avere sogni che non «rappresentano […] niente di spiacevole»[31].

2. Fine estate-inizio autunno 1645. *«Souverain bien, Béatitude, Fin de nos actions»*. Osservazioni in margine al *De vita beata*.

Come promesso, Elisabetta non troverà nelle lettere di Descartes motivi di tristezza. In effetti, il filosofo le propone (21 luglio 1645) di scambiarsi le impressioni di lettura sul *De vita beata* di Seneca cercando i «moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir [la] *souveraine félicité*» in modo da «rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique»[32]. Il 4 agosto il suo giudizio su Seneca è *tranchant*. Dopo avere opposto alle massime del *De vita* beata le tre massime della morale provvisoria, scrive: «Seneca avrebbe dovuto insegnarci tutte le principali verità che dobbiamo conoscere per rendere più facile l'uso della virtù, per regolare i nostri desideri e le nostre passioni e per godere così della beatitudine naturale; il che avrebbe reso il suo libro il miglior testo e il più utile che un filosofo pagano potesse scrivere. Questa è, tuttavia, solo la mia opinione, che sottopongo al giudizio di Vostra Altezza»[33].

Nello stesso mese di agosto (16 agosto 1645) Elisabetta esprime più di una critica sul *De vita beata* e sul suo autore: Seneca non insegna come ricercare «la via più breve verso la beatitudine», scrive, e le sue massime sono prive di metodo e «l'autore non segue nemmeno quello che si era proposto»[34]; conseguentemente, aggiunge, è inutile impegnarsi a modificarle (era quel che il filosofo aveva fatto nella lettera ad Elisabetta del 4 agosto 1645[35]); superiore, perché più naturale, il modo di ragionare di Descartes che consiste nell'insegnare ad «estrarre dalla […] mente conoscenze di cui [non si è] ancora consapevoli»[36]. A questa altezza, la principessa solleva dei dubbi circa la capacità di usare la ragione, e quindi di godere di una soddisfazione ragionevole (*satisfaction d'esprit raisonnable*) quando, ad esempio, si è colpiti da malattie o da altri imprevisti della fortuna (16 agosto 1645)[37]. Se solo ai filosofi è dato di usare la ragione anche in avverse circostanze (Elisabetta porta l'esempio di Epicuro), si deve concludere che solo a loro è riservata

---

I, BOp I 24 (AT VI 2); V. Carraud et G. Olivo (eds.), *René Descartes. Étude du bons sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Paris, PUF, 2013; S. Agostini-H. Leblanc, *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosohpie cartésienne (1609-1628)*, in *Examina Philosophica. I Quaderni di Alvearium* 1 (2015), www.cartesius.net.

[30] BLet 511, p. 2051 (AT IV 252).

[31] A *Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2075 (AT IV 282).

[32] A *Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2050 (AT IV 252).

[33] A *Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2059 (AT IV 267) e *Baillet* II 290; le massime della terza parte del *Discours de la méthode*, BOp I 48-53 (AT VI 22-27) in A *Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2059 (AT IV 265-266).

[34] *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2063 (AT IV 269).

[35] A *Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2061 (AT IV 265- 267).

[36] *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2063 (AT IV 269).

[37] Cfr. *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2064 (AT IV 269-270).

una piena, ragionevole contentezza (il '*souverain contentement*', la '*satisfaction d'esprit raisonnable*')[38]?

Non meno severo, come sappiamo, diventa il giudizio di Descartes sulle massime senechiane. Sono confuse anche quelle sul *Sommo bene* e Seneca è uno di quei «filosofi crudeli che vogliono che il loro saggio sia insensibile»[39]. Per fare chiarezza, il filosofo (18 agosto 1645) distingue il *Sommo bene* (*Souverain bien)* sia dalla felicità o contentezza (*Béatitude*), sia dal fine delle nostre azioni: il *Souverain bien* è il fine ultimo cui debbono tendere le nostre azioni; la *béatitude* consiste nella felicità o contentezza dell'animo che possiede il *Sommo bene* (*Souverain bien*); fine delle nostre azioni sono sia il Sommo Bene («senza dubbio la cosa che dobbiamo proporci come scopo in tutte le nostre azioni») sia «l'appagamento dell'animo che ne consegue», giacché è tale appagamento a spingerci a perseguire il Sommo bene (che quindi «è anch'esso giustamente detto nostro fine»)[40]. Detto altrimenti (6 ottobre 1645), il Sommo Bene «consiste nell'esercizio della virtù o, il che è lo stesso, nel possesso di tutti i beni che possiamo acquisire con il nostro libero arbitrio»; la beatitudine ('*satisfaction d'esprit*') deriva da questo possesso[41].

Come abbiamo visto, le domande di Elisabetta ruotano attorno a due questioni intrecciate tra di loro: la prima consiste nella richiesta di sapere come la ragione possa «giudicare ciò che è meglio in tutte le azioni della vita» (agosto 1645), quando si è colpiti da malattie o altri imprevisti che 'non dipendono dalla volontà' (16 agosto 1645)[42]; la seconda (13 settembre 1645) consiste nella richiesta di sapere come la ragione possa esercitare una libera scelta (libero arbitrio), considerato che non ha una conoscenza 'perfetta' di tutti i beni, ossia non 'possiede una scienza infinita' («Per valutare […] i beni, bisogna conoscerli perfettamente; e per conoscere tutti quelli tra i quali dobbiamo scegliere in una vita attiva, bisognerebbe possedere una scienza infinita»[43]).

Descartes risponderà alla prima domanda il primo settembre e alla seconda il 15 settembre[44].

---

[38] *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2064 (AT IV 269). Elisabetta continua riportando l'esempio di Epicuro che «menait […] vie de philosophe» quando «se démelait, en ses accès de granelle, pour assurer ses amis qu'il ne sentait point de mal, au lieu de crier comme le vulgaire». Le due espressioni in corsivo tra parentesi sono, rispettivamente, in *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet, 514, p. 2056 (AT IV 264) e *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2074 (AT IV 282).

[39] *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2009 (AT IV 201). Con un giudizio analogo si aprono le *Passions de l'Âme* (= *Passions*), I, art. I, BO*p* I 2332 (AT XI 327-328) ed esso è presente già in *Discours de la méthode*, BO*p* I 32 (AT VI 8). Quanto alla confusione, essa risulta dalle tante definizioni che Seneca dà di *Sommo bene*. La più riuscita, continua Descartes, è quella secondo cui «felice [colui che] grazie alla ragione, non ha né timori né passioni» e «beata è la vita condotta su un giudizio retto e fermo» (Seneca, *De vita beata* 5, 1; 5. 3): cfr. *A Elisabetta,* 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2069 (AT IV 274). L'espressione *summum bonum* ricorre per la prima volta nelle *secundae responsiones*, a proposito di Dio: *Responsiones II*, BO*p* I 870 (AT VII144): «Cum enim Deus sit summum ens, non potest non esse etiam summum bonum et verum/Infatti, poiché Dio è il sommo ente, non può non essere anche il sommo bene ed il sommo vero». Cfr. JRA, pp. 19-20.

[40] *A Elisabetta,* 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2069 (AT IV 275).

[41] *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, B Let 526, p. 2100 (AT IV 305, 307); cfr. *Elisabetta a Descartes*, agosto 1645, BLet 518, p. 2073 (AT IV 280). Cfr. D. Perler, *Is Our Happiness up to Us?*...cit.

[42] *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2065 (AT IV 269) e *Elisabetta a Descartes*, agosto 1645, BLet 518, p. 2073 (AT IV 280).

[43] Per poter scegliere, Elisabetta chiede al filosofo di definire le passioni «in modo da conoscerle bene»: *Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2081 (AT IV 289).

[44] *Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2073 (AT IV 289).

GIULIA BELGIOIOSO

3. 1-15 settembre 1645. 'Infinità' di Dio e libero arbitrio. Osservazioni in margine ai *Principia philosophiae*.

Descartes (1 settembre 1645) ammette la legittimità della prima domanda – come la ragione possa «giudicare ciò che è meglio in tutte le azioni della vita» – di Elisabetta: in effetti, non tutti, ma solo coloro la cui ragione non sia 'perturbata' e conoscono la via da seguire per raggiungere la '*béatitude*' (questo vuol dire 'vivere da filosofi') possono liberamente usare la volontà[45]. Ora, la via da seguire consiste nell'oltrepassare ('*surmonter*') ciò che ostacola il libero uso della volontà ed essa consiste nel mettere a confronto (1 settembre 1645) i beni ('*perfections*') che (a) appartengono alla 'sola' anima (e sono «immortali come lo è essa stessa») con quelli che (b) appartengono all'uomo, ossia all'anima unita al corpo (e 'cessano' «nel momento in cui ne godiamo»[46]). Questo confronto rasserenerà la ragione e farà cadere la sua scelta sui beni che giudica 'più desiderabili' e, dunque, sui beni che appartengono alla sola anima[47].

Riguardo alla seconda domanda – come la ragione possa esercitare una libera scelta (libero arbitrio), considerato che non ha una conoscenza 'perfetta' di tutti i beni, ossia non 'possiede una scienza infinita' che appartiene solo a Dio[48]–, Descartes risponde (15 settembre 1645) affermando che per ben giudicare è sufficiente (a) la conoscenza delle verità utili nella vita quotidiana e (b) l'abitudine a farne uso ogni volta che l'occasione lo richieda[49].

---

[45] *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2075, 2077 (AT IV 282, 283): «Quelli che possono usare liberamente la loro ragione e che, insieme a ciò, conoscono la via da seguire per raggiungere questa beatitudine»; «Possiamo infine dire in generale che non c'è nulla che possa impedirci del tutto di diventare felici, purché nulla perturbi la nostra ragione, e che non sempre ciò che sembra più doloroso è ciò che nuoce di più».

[46] *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2077 (AT IV 284). Cfr. *Passions*, I, art. L, BO*p* I 2383 (AT XI 370): «Con un po' d'esercizio, si possono cambiare i movimenti del cervello […] negli uomini, e […] anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni, se mettessero sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle». Quanto alle volontà, esse sono pensieri che appartengono alla nostra anima: «i nostri pensieri, […] sono generalmente di due generi: gli uni sono le azioni dell'anima, gli altri le sue passioni. Quelle che chiamo azioni sono tutte le nostre volontà […]; sue passioni [sono le] percezioni o […] conoscenze che si trovano in noi». Le prime 'vengono' dalla nostra anima; le seconde l'anima le 'riceve' «dalle cose da esse rappresentate»: *Passions*, I, art. XVII, BO*p* I 2351 (AT XI 342); anche le 'volontà sono di due specie: possono, infatti, essere «azioni dell'anima che si concludono nella stessa anima, come quando vogliamo amare Dio o in genere applicare il nostro pensiero a un qualche oggetto che non è materiale» oppure «azioni che si concludono nel corpo, come quando dal semplice fatto che abbiamo volontà di passeggiare, ne segue che le nostre gambe si muovano e noi camminiamo»: *Passions*, I, art. XVIII, BO*p* I 2351 (AT XI 343).

[47] *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2077 (AT IV 284).

[48] Descartes lo ripeterà in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 (AT IV 308): «Encore qu'on n'ait pas une science infinie, pour connaître parfaitement tous les biens dont il arrive qu'on doit faire choix dans les diverses rencontres de la vie, on doit, ce me semble, se contenter d'en avoir une médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre [lettera del 13 settembre]»; e ancora «Nous n'avons à répondre que de nos pensées; et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ, que lorsqu'on à beaucoup de temps à délibérer»: *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 (AT IV 307). Se non fosse perfezione maggiore conoscere, piuttosto che ignorare, bisognerebbe cercare la gioia con ogni mezzo (anche annegando i propri dispiaceri nel vino). Dunque, «il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2100/AT IV 305), né c'è motivo di pentirsi quando si è fatto ciò che si è giudicato essere il meglio «au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution» nel momento in cui ci si è dovuti risolvere all'azione: *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2100 (AT IV 307).

[49] «Hanno ragione, nella Scuola, di dire che le virtù sono abitudini»: *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2087 (AT IV 295). Cfr. in *A Regius*, fine gennaio 1642, BLet 342, p. 1598 (AT III 503), la distinzione tra *habitus* puramente materiali (modi dipendenti dalla configurazione del corpo, come il moto e la figura) e immateriali o spirituali ('*modi spirituales menti inexistentes*'): «Nec etiam negamus habitus, sed duplicis generis illos intelligimus: nempe alii sunt pure Materiales, qui a sola partium configuratione, aut alia dispositione, dependent; alii vero Immateriales, sive Spirituales, ut habitus fidei, gratiæ etc. apud Theologos, qui ab ea non pendent, sed sunt modi spirituales menti inexistentes ut motus, aut figura, est modus coporeus corpori inexistens/Né neghiamo gli abiti, ma li

3.1. Ora, le verità utili da conoscere nella vita quotidiana sono: (1) che esiste un Dio creatore di tutte le cose, perfetto, onnipotente, infallibile; (2) che la nostra anima può 'sussistere' senza il corpo e può godere di una infinità di piaceri che non appartengono alla vita terrena, ciò che si comprende se si ha una giusta opinione delle opere di Dio e una 'vasta idea dell'estensione dell'universo' quale è esposta «nel terzo libro dei miei *Principi*»[50]; (3) che non possiamo sussistere da soli: siamo infatti parti di una famiglia, che è parte della società, che è parte di uno stato, che è parte della Terra, che è parte dell'Universo; (4) che le passioni ci rappresentano i beni che ci incitano a cercare come più grandi di quel che sono; (5) che i piaceri dell'anima sono più grandi e duraturi di quelli del corpo; (6) che bisogna conoscere i costumi del luogo in cui viviamo per sapere 'fin dove dobbiamo seguirli'; (7) che dobbiamo abbracciare le opinioni più verosimili «affinché, quando dobbiamo agire, non restiamo mai indecisi»[51].

Esponendo la seconda verità, il filosofo rinvia la Principessa (15 settembre 1645) a tener presente quel che aveva scritto nel «terzo libro dei […] Principi». In effetti nei primi due articoli della terza parte Descartes aveva affermato, rispettivamente, che la potenza e bontà infinite di Dio non ci devono far temere «di immaginare le opere di Dio troppo ampie, belle e compiute; ma al contrario che evitiamo di dare l'impressione di avere un'opinione non abbastanza grandiosa della potenza del Creatore se per caso supponiamo in queste opere dei limiti che non ci siano noti con certezza» (art. I) e che dovremmo evitare di avere una troppo alta opinione di noi stessi pretendendo di attribuire «al mondo dei limiti che non conosciamo», immaginando che Dio abbia creato «tutte le cose solo per noi» e ritenendo «di poter comprendere con la forza della nostra intelligenza i fini che si è proposto nel creare l'universo» (art. II)[52]. La seconda verità, tirava le conseguenze implicite nell'assunto dei primi due articoli: se immaginiamo che al di là dei cieli ci siano solo spazi immaginari e che tutti i cieli «siano stati fatti per servire la Terra» e la Terra per servire noi, finiremo con il credere che la Terra sia la «nostra dimora principale» e questa vita la migliore» e attribuiremo alle altre creature «imperfezioni che non hanno» con la presunzione di essere i

---

intendiamo di due generi: alcuni puramente materiali, che dipendono dalla sola configurazione o da altra disposizione delle parti; altri immateriali o spirituali, come, secondo i teologi, l'abito della fede, della grazia, ecc., che non ne dipendono, bensì sono modi spirituali esistenti nella mente, come il movimento o la figura sono modi corporei esistenti nel corpo». In Tommaso, *habitus* è la disposizione che si aggiunge alle facoltà dell'uomo, l'esito della ripetizione liberamente decisa di un'azione che diventa una sua seconda natura: *Summa Theologiae* I-II, 49-70. Questa definizione di *habitus* è una trasposizione dell'*hexis* di *Etica Nicomachea* (II 6, 1106b 36-1107a 3). Cfr. *Passions*, I, art. XLIV, L, BO*p* I 2372, 2380 (AT XI 361-362, 368-369); in *Regulae*, *l'habitus* distingue le arti, che '*desiderant*' «aliquem corporis usum habitumque», dalle scienze che consistono «in animi cognitione» (*Regulae*, I, BO*p* II 684-685; AT X 359) e in *Meditationes*, IV, BO*p* I 762/763 (AT VII 62) il meditante sperimenta in sé una «fragilità per cui non [è] in grado di restare sempre fisso in una stessa ed identica conoscenza, [può] tuttavia far in modo, con una meditazione attenta e più volte ripetuta, di [ricordarsene] tutte le volte che ce ne sarà bisogno e acquisire, così, un abito a non errare».

[50] A *Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, pp. 2083-2087 (AT IV 290-294).

[51] A *Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2087 (AT IV 295). La sesta e settima 'verità' riprendono prima e seconda massima della terza parte del *Discours* (BO*p* I 49-53/AT VI 23-25).

[52] *Principi della filosofia*, I, artt. I, II, BO*p* I 1837 (AT VIII-1 80-81): (art. I) «Prestando attenzione all'infinita potenza e bontà di Dio, non temiamo di immaginare le opere di Dio troppo ampie, belle e compiute; ma al contrario che evitiamo di dare l'impressione di avere un'opinione non abbastanza grandiosa della potenza del Creatore se per caso supponiamo in queste opere dei limiti che non ci siano noti con certezza»; (art. II) «Evitare anche di avere una troppo alta opinione di noi stessi. Il che accadrebbe non solo se volessimo attribuire al mondo dei limiti che non conosciamo […] come se la forza del nostro pensiero potesse portarsi oltre a ciò che Dio ha di fatto prodotto; ma anche soprattutto se immaginassimo che egli ha creato tutte le cose solo per noi; o anche soltanto se ritenessimo di poter comprendere con la forza della nostra intelligenza i fini che si è proposto nel creare l'universo».

consiglieri di Dio e «di condividere con lui il peso di governare il mondo»[53].

Elisabetta (30 settembre 1645) riconosce l'utilità per la vita quotidiana della prima verità: 'esiste un Dio creatore di tutte le cose, perfetto, onnipotente, infallibile'. La conoscenza «relativa all'esistenza di Dio e ai suoi attributi» – scrive – può in effetti consolarci delle avversità che provengono dal corso ordinario della natura e dall'ordine che vi ha stabilito, come per esempio perdere i propri beni a causa di una burrasca, la salute a causa dell'aria infetta, gli amici a causa della morte». Diverso è il caso dei mali «che ci sono inflitti dagli uomini *il cui arbitrio ci sembra completamente libero*». Solo la fede – aggiunge Elisabetta – ci può persuadere che Dio si prenda cura di guidare le volontà e che abbia deciso la sorte di ciascuno prima della creazione del mondo»[54].

Circa la seconda verità, Elisabetta usa due parole – *détacher* e *separer* – per dire: che la supposizione circa la «grande estensione dell'universo» (1) distacca (*détache*) le 'nos affections' da ciò che dell'universo vediamo, ossia dalla sua parte a noi visibile (la Terra). Le passioni (le '*affections*') vanno, dunque, estese a tutto il vasto universo e vanno perciò separate dalla piccola porzione a noi visibile; (2) separa (*sépare*) «cette providence particulière, qui est le fondement de la théologie», dall'«idée que nous avons de Dieu»[55]. Anche la *providence particulière* va insomma estesa a tutto il vasto universo di cui Dio è creatore e non circoscritta alla piccola porzione dell'universo, come vuole la teologia.

Elisabetta non dice di più su quel che esattamente intenda con l'espressione *providence particulière*. Come vedremo, lo preciserà in una lettera successiva.

Descartes (6 ottobre 1645) ammette di non avere ben chiaro («Je ne vois pas comment») in qual modo l'estensione dell'universo possa portarci a *séparer* la '*providence particulière*' dall'idea che abbiamo di Dio[56]. E osserva che, tutt'al contrario, proprio in quanto infinita, la potenza di Dio si estende (senza esaurirsi) sino a «toutes les plus particulières actions des hommes»[57]. Ed è proprio per questo che, quanto più grandi crediamo le opere di Dio, tanto più ci sarà nota l'"infinità della sua potenza' e quanto meglio conosciamo tale infinità, tanto più siamo certi che essa «si estende fino a tutte le azioni più particolari degli uomini»[58]. Il filosofo non crede neanche che con '*providence particulière*' Elisabetta «intenda qualche cambiamento che si produce nei […] decreti [di Dio] in occasione delle azioni che dipendono dal nostro libero arbitrio»[59]. Obietta, a questo proposito che (1) la teologia non ammette 'questo cambiamento'; (2) e che persino quando impone di pregare Dio, non lo fa per far conoscere a Dio ciò di cui abbiamo

---

[53] A *Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2085 (AT IV 292).
[54] *Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2093 (AT IV 302). Il corsivo non è nel testo.
[55] *Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092 (AT IV 303).
[56] Cfr. A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, Blet 526, p. 2107-2109 (AT IV 315): «Per quanto riguarda l'estensione dell'universo, non vedo come, tenendola presente, siamo indotti a separare la provvidenza particolare dall'idea che abbiamo di Dio. Tutt'altra cosa è, infatti, in Dio e rispetto alle potenze finite, che possono esaurirsi: si ha dunque motivo di pensare, vedendo che sono usate per diversi grandi effetti, che non è verosimile che si estendano fino a quelli più piccoli; ma quanto più crediamo grandi le opere di Dio, tanto più osserviamo l'infinità della sua potenza; e quanto più ci è nota questa infinità, tanto più siamo certi che essa si estende fino a tutte le azioni più particolari degli uomini»
[57] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2109 (AT IV 316).
[58] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2107-2109 (AT IV 315-316).
[59] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2109 (AT IV 316). Va visto il recente articolo di Martina Reuter (*Elisabeth on Free Will, Preordination, and Philosophical Doubt*, in Ebbersmeyer-Hutton, pp. 163-176), nel quale sono analizzate le lettere scambiate tra settembre 1645 e il gennaio 1646 in cui Elisabetta e Descartes discutono il rapporto tra libero arbitrio e predestinazione.

bisogno, né per cercare di impetrare che cambi qualcosa nell'ordine stabilito dalla sua provvidenza da tutta l'eternità, ma solo «per ottenere quel che da tutta l'eternità [Dio] ha voluto che ottenessimo con le nostre preghiere»[60]; (3) che tutti i teologi, persino gli Arminiani, ossia i teologi «che più si rimettono (*se remettent*) al libero arbitrio», non 'ammettono' che la libertà dell'arbitrio possa modificare i decreti divini[61].

Insomma, conclude il filosofo:

> tutte le ragioni che provano l'esistenza di Dio ed il fatto che egli sia la causa prima e immutabile di tutti gli effetti, che non dipendono dal libero arbitrio degli uomini, provano allo stesso modo […] che egli è la causa anche di tutti quelli che ne dipendono[62].

Si può infatti dimostrare che Dio esiste, scrive il filosofo, solo considerandolo un essere sommamente perfetto «e non sarebbe sommamente perfetto, se potesse accadere qualcosa nel mondo, che non derivasse interamente da lui […] nulla può accadere senza la sua volontà»[63].

Le 'ragioni' cui qui il filosofo fa riferimento erano quelle esposte da ultimo in *Principia* I, art. XIV, XV: il concetto di Dio, la sua essenza, implica la sua esistenza[64].

Ad esse si richiamerà nella sua risposta anche Elisabetta (28 ottobre 1645) obiettando che le 'ragioni' che provano l'esistenza di Dio non la persuadono del fatto che Dio sia 'causa immutabile' sia degli «effetti che non dipendono dal libero arbitrio dell'uomo», sia di quelli che ne dipendono e che dall'attributo della 'somma' perfezione non segue necessariamente che Dio avrebbe potuto non concedere all'uomo il libero arbitrio[65]. E sempre ai *Principia* si richiama quando afferma che 'sentiamo di avere' in noi il libero arbitrio del quale possiamo dire, dunque, che dipende da Dio 'nel suo essere', non 'nelle sue operazioni': «Poiché sentiamo di averlo [il libero arbitrio], mi sembra che ripugni al senso comune crederlo dipendente nelle sue operazioni, come lo è nel suo essere»[66]; e nell'art. XXXIX della prima parte dei *Principia* la libertà della nostra volontà, ossia il fatto «che possiamo dare o non dare il nostro assenso a molte cose secondo il nostro arbitrio» era stato annoverato «tra le prime e più comuni nozioni a noi innate»[67]. La lettera conterrà

---

[60] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2109 (AT IV 316); negli stessi termini si esprimerà nel *Colloquio con Burman*, affermando di non essere d'accordo con gli Arminiani e i Gesuiti, ma con i Gomaristi (BO*p* II 1284 (AT I 166): «Ora, per eliminare quella difficoltà e conciliare l'immutabilità di Dio con le preghiere degli uomini, si deve dire che Dio è senz'altro immutabile ed ha decretato dall'eternità che mi avrebbe o meno concesso quanto chiedo, ma tuttavia lo ha decretato in modo tale da decretare nello stesso tempo che me lo avrebbe concesso attraverso le mie preghiere e, nello stesso tempo, se io avessi pregato e vissuto bene; sicché, se voglio ottenere qualcosa da Dio, devo pregare e vivere bene. E così, certo, stanno le cose dal punto di vista dell'etica, nella quale l'autore, esaminando la verità della cosa, ha riconosciuto di essere d'accordo con i Gomaristi e non con gli Arminiani e neppure, fra i suoi, con i Gesuiti».

[61] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, Blet 526, p. 2109 (AT IV 316).

[62] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, Blet 526, p. 2107 (AT IV 314).

[63] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, Blet 526, p. 2107 (AT IV 315).

[64] *Principia*, BO*p* I 1722 (AT VIII-1 10); ma cfr. *Meditationes*, V, BO*p* I 765 (AT VII 63) e *Discours*, IV, BO*p* I 65 (AT VI 36).

[65] *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2113 (AT IV 322).

[66] *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2113 (AT IV 323).

[67] *Principia*, BO*p* I 1737(AT VIII-1 19-20): «Il fatto che vi sia libertà nella nostra volontà, e che possiamo dare o non dare il nostro assenso a molte cose secondo il nostro arbitrio, è così manifesto, da doversi annoverare tra le prime e più comuni nozioni a noi innate. E questo è risultato nel modo più netto poco prima [I, art. VI, BO*p* I 1715/AT VIII-1 6], allorché noi, sforzandoci di dubitare di tutto, ci siamo spinti a fingere che un qualche potentissimo autore della nostra origine si sforzasse in ogni modo di portarci a sbagliare;

GIULIA BELGIOIOSO

un'altra più significativa affemazione.

4. Novembre 1645. La *Providence particulière* (Incarnazione). Altre osservazioni in margine ai *Principia Philosophiae*.

Nella stessa lettera del 28 ottobre, in effetti, Elisabetta precisa che con l'espressione «providence particulière, qui est le fondement de la théologie», non intendeva il libero arbitrio, ma la Trinità e l'Incarnazione, ossia uno di quei «moyens étranges» prescritti da Dio 'dall'eternità' per quella parte insignificante del creato descritta nei *Principia*, 'au prix du reste'. La conclusione ovvia, osservava la principessa, è ammettere che lo scopo di Dio – 'essere glorificato' – era 'molto indegno del Creatore di un grande universo'. Aggiungeva, tuttavia, che non era quel che lei pensava, in quanto si era limitata ad esporre 'un'obiezione dei nostri teologi', giacché avrebbe ritenuto «assai impertinente, per delle persone finite [quindi anche per lei], giudicare della causa finale delle azioni di un essere infinito»[68].

Descartes (3 novembre 1645) ritorna al libero arbitrio: fa osservare alla sua corrispondente che è contraddittorio pensare che Dio abbia creato «gli uomini in modo tale che le azioni della loro volontà non siano dipendenti dalla sua, perché equivarrebbe a dire che la sua potenza è, al tempo stesso, finita e infinita: finita, perché c'è qualcosa che non ne dipende; infinita, perché ha potuto creare questa cosa indipendente»[69]. Rispetto all'indipendenza che 'sperimentiamo' e 'sentiamo' in noi, essa, scrive Descartes, «non è incompatibile con una dipendenza di altra natura, per cui tutte le cose sono soggette a Dio»[70]. Ne aveva trattato, d'altro canto, negli articoli XL e XLI della prima parte nei *Principia*: nell'art. XL aveva ammesso le gravi difficoltà in cui 'ci avvolgiamo' se pretendiamo di conciliare la prescienza divina (di un Dio il cui potere è immenso) con la libertà del nostro arbitrio[71]; nell'art. XLI aveva esposto in forma

---

ciononostante, infatti, sperimentavamo che in noi c'era questa libertà, per cui potevamo astenerci dal credere in quelle cose che non fossero certe e scandagliate fino in fondo. E non ci può essere niente che sia per sé noto e perspicuo più di quel che non ci è apparso dubbio in quel frangente». Su questo, cfr. M. Reuter, *Elisabeth on Free Will…*, cit., p. 167.

[68] *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2112 (AT IV 323).

[69] A *Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2117 (AT IV 332). E a proposito di questa contraddizione – «Dio avrebbe potuto far sì che le creature non fossero dipendenti da lui» – il 2 maggio 1644, aveva ammonito il gesuita Denis Mesland (1615-1672): «Non dobbiamo rappresentare [le contraddizioni] per conoscere l'immensità della potenza» di Dio; né dobbiamo concepire alcuna gerarchia o priorità tra il suo intelletto e la sua volontà». L'idea che abbiamo di Dio, aggiunge, ci insegna che in lui che c'è «una sola azione, totalmente semplice e pura» come dice bene Agostino: «Poiché tu [Dio] le vedi le cose esistono»: A *Mesland*, 2 maggio 1644, Blet 454, p. 1915 (AT IV 119) ; Agostino, *Confessiones*, XIII, 38. Cfr. la discussione circa la creazione delle 'verità eterne' (se esse precedono oppure no « la conoscenza che Dio ne ha» A *Mersenne*, 6 maggio 1630, BLet 31, p. 151/AT I 149) aveva avuto inizio il 15 aprile 1630 (A *Mersenne*, BLet 30, pp. 145-147/AT I 144-147). Nello stesso 1630 il filosofo ne discute con Mersenne in altre due lettere del 6 e del 27 maggio (BLet 31, p. 151/AT I 149; BLet 32, p. 153/AT I 151) e con Beeckman in una lettera del 17 ottobre (BLet 34, p. 165/AT I 165). Il dibattito è presente nella corrispondenza con Arnauld (*Ad Arnauld*, 29 luglio 1648, BLet 665, p. 2581/AT V 223-224).

[70] A *Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2117 (AT IV 332). In una successiva lettera del gennaio 1646 (Blet 537, p. 2137/AT IV 354) torna sul libero arbitrio e sul paragone di Dio ad un re e spiega ad Elisabetta che «come possiamo distinguere [nel] re due diversi gradi di volontà» uno con cui ha voluto che due gentiluomini si battessero e ha fatto in modo che si incontrassero, l'altro con il quale non l'ha voluto perché ha proibito i duelli, «così i teologi distinguono in Dio una volontà assoluta e indipendente, con la quale vuole che tutte le cose accadano come accadono in effetti, e un'altra relativa che si riferisce al merito e al demerito degli uomini, con la quale vuole che si obbedisca alle sue leggi». Su questo, cfr. Tommaso, *Somma contro i Gentili*, libro I, cap. LXXXV, tr. it. Tito S. Centi, Utet, Torino 1997, pp. 233-234.

[71] *Principia*, I, art. XL, BOp I 1738 (AT VIII-1 20).

sillogistica la soluzione della difficoltà: (a) noi percepiamo in modo chiaro e distinto, ma non possiamo *comprendere* la potenza infinita di Dio; (b) non *comprendendola* non possiamo «vedere in che modo essa lasci indeterminate le azioni libere dell'uomo»; (c) *comprendiamo* nel modo più evidente e perfetto «la libertà» e «l'indifferenza che sono in noi»[72]. Non possiamo dubitare (c) della libertà e dell'indifferenza che sono in noi (le «*comprendiamo* intimamente, e […] sperimentiamo essere in noi»), per il fatto che non *comprendiamo* «una cosa, che sappiamo dover esserci incomprensibile per la sua stessa natura» (Dio)[73].

Lascia cadere quanto Elisabetta aveva scritto circa "cette providence particulière" («Vostra Altezza ha già risposto per me»), mentre, a proposito dell'argomento secondo il quale la 'vasta estensione' dell'universo rende meno credibili i 'misteri della nostra religione', si limita a constatare – sapendo di rivolgersi ad una corrispondente che è al corrente dei recenti sviluppi dell'astronomia[74] – che mai una tale obiezione è stata avanzata contro gli astronomi i quali 'da sempre' hanno considerato 'i cieli' «così grandi, che la Terra è, al confronto, piccola come un punto»[75].

Torniamo ora ai chiarimenti di Elisabetta circa l'espressione «cette providence particulière». L'affermazione secondo la quale per i teologi (anzi 'i nostri teologi') le verità di fede sono uno degli strani mezzi di cui Dio si servirebbe per essere glorificato da una parte piccolissima del vasto universo di cui è creatore, chiama in causa, tacitamente, alcuni articoli della prima parte dei *Principia*. Vediamo più in dettaglio.

In effetti, nella prima parte, i *Principia* (1) pongono l'esistenza di un Dio infinito e ipotizzano che l'universo di cui è creatore debba essere ben più vasto della piccola parte abitata 'da noi'; (2) stabiliscono che 'la via migliore per filosofare' è dedurre dalla conoscenza Dio (prima verità), la conoscenza delle cose da lui create: è questa la scienza '*perfectissima*' che non desume la spiegazione delle cose naturali dal fine che «Dio o la natura si sono proposti nel produrle, ossia non 'indaga le cause finali delle cose create (art. XXVIII: *Principia* I, BO*p* I 1731/AT VIII-1 15), ma procede dalla cause agli effetti (*Principia* I, art. XXIV, BO*p* I 1729/ AT VIII-1 14); sostengono che, data la nostra finitezza e l'infinità di Dio, dobbiamo credere alle verità rivelate (ne fanno parte i misteri dell'Incarnazione e della Trinità), anche se non possiamo intenderle con il lume naturale (*Principia* I, art. XXV, BO*p* I 1729/ AT VIII-1 14).

L'obiezione di cui Elisabetta diceva di essere portavoce riguardava proprio l'art. XXV (*Principia* I, art. XXV, BO*p* I 1729/ AT VIII-1 14) nel quale esplicito era il riferimento alla Incarnazione e alla Trinità e ne sottolineava la contradditorietà con la concezione di Dio creatore di un vasto universo la cui azione era *ex aeterno* limitata ad una piccola sua parte '*aux prix du reste*' e solo per 'esserne glorificato'[76].

Quanto a Descartes, come detto, lascia cadere l'obiezione limitandosi a fare sua l'affermazione della principessa, secondo quanto aveva affermato nell'art. XXVI della prima parte dei *Principia*: la sua finitezza

---

[72] *Principia*, I, art. XLI, BO*p* I 1738 (AT VIII-1 20).
[73] *Ibid.* Il corsivo non è nel testo.
[74] Sabine Ebbersmeyer (*Elisabeth of Bohemia and the Sciences: the Case of Astronomy*, in Ebbersmeyer-Hutton, pp. 51-70) analizzando tra le altre le lettere scambiate con Andreas Colvius (1594–1671) e Constantijn Huygens (1596–1687) ha mostrato che Elisabetta ha svolto un ruolo attivo almeno in tre dibattiti di astronomia: (1) la scoperta dei satelliti di Giove; (2) la Luna; 3) l'invenzione dei nuovi telescopi.
[75] *A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2116-218 (AT IV 333).
[76] *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2112 (AT IV 323).

GIULIA BELGIOIOSO

gli impedisce di pronunciarsi circa i fini di Dio («essendo finiti, sarebbe assurdo da parte nostra determinare qualcosa a riguardo dell'infinito, e sforzarci in tal modo quasi di renderlo finito e di comprenderlo»: *Principia* I, art. XXVI, BO*p* I 1729/ AT VIII-1 14).

Per comprendere questo passaggio dello scambio tra Elisabetta e Descartes, si deve cercare di fare chiarezza, per quanto è possibile, sui teologi ai quali la principessa fa riferimento. Per farlo si può far ricorso ad alcuni indizi.

Se guardiamo al contenuto dell'obiezione – per «providence particulière» è da intendere l'Incarnazione, ossia uno di quei «moyens étranges» che Dio ha prescritto 'dall'eternità' a favore di una parte insignificante del creato con lo scopo di 'essere glorificato' – possiamo escludere che si tratti di teologi calvinisti o cattolici. Il contenuto porta piuttosto verso teologi rimostranti o sociniani.

In questa direzione va un'affermazione di un testimone di tutto rispetto, Samuel Sorbière (1615-1670), il quale racconta che un ministro sociniano proprio intorno agli anni Quaranta frequentava la dimora di Elisabetta: «de mon temps (qui était 1642) […] *il y avait en son* [di Elisabetta] *palais* — si legge in *Sorberiana – un Ministre tenu pour socinien*»[77]. L'informazione è inserita, incidentalmente, in un passo in cui viene tratteggiata una figura a tutto tondo della principessa: di lei si racconta che non si sottraeva ai '*divertissement des dames*' e si sottolinea la vasta cultura e apertura a tutte le nuove istanze che attraversavano, nell'età sua, i diversi saperi[78]. Incrociata con altri dati della biografia di Elisabetta – il fatto che nel 1661, lei, calvinista, assuma la funzione/carica 'politica' di badessa dell'abbazia luterana di Herford e che vi accolga labadisti (su richiesta di Anna Maria van Schurman) e quaccheri, tra cui William Penn (1644-1718) e Robert Barclay (1648-1690) – ci dice che la giovane principessa era aperta e 'tollerante' nei confronti delle diverse 'sette' nate dalla crisi del calvinismo. Ci dice forse anche che è stata un'accorta e attenta politica, ciò che non stupisce di lei, lettrice del *Principe* di Machiavelli[79]. Sia come sia, François Graverol (1636?-1694) afferma che il 'testimone' Sorbière, dalla *viva voce* del quale aveva ascoltato il racconto relativo ad Elisabetta, che era anche lui 'infettato' di socinianismo,

> Quelques années avant sa mort [Sorbière] avait commencé la traduction du traité *de causis mortis Christi* par Crellius, qu'il estimait infiniment; ce qui m'a toujours fait soupçonner qu'il avait de la pente au socianisme, si

---

[77] *Sorberiana seu ecerpta ex ore Samuelis Sorbiere*, Toulouse, 1694, 102-103 : «De mon temps (qui était 1642) en Hollande […] on racontait merveilles de [Elisabeth] rare personne [que] à la connaissance des langues […] ajoutait celle des sciences: [que] ne s'amusait point aux vétilles de l'école, mais voulait connaître les choses clairement; que pour cela […] avait un esprit net et un jugement solide; [que] avait pris plaisir à ouïr Descartes; [que] lisait fort avant dans la nuit; [que] se fasait faire des dissections et des expériences» e, aggiungeva, «*qu'il y avait en son palais un Ministre tenu pour socinien*» per concludere che era appena ventenne (in effetti aveva 24 anni essendo nata nel 1618) e che aveva la bellezza e il portamento di un'eroina: «Son âge semblait de vingt ans; sa beauté et sa prestance étaient vraiment d'une heroine».

[78] Una disamina a tutto tondo su Elisabetta in Ebbersmeyer-Hutton. Cfr. Kęstutis Daugirdas, *The Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants in the Seventheent Century*, in Th. Marius Van Leeuwen, Keith D. Stanglin, Marijke Tolsma (eds.), *Arminius, Arminianism and Europe: Jacobus Arminius (1559/1560-1609)*, Leyde, Brill, 2009, pp. 89-113; Antonella Del Prete, *Y a-t-il une interprétation cartésienne de la Bible? Le cas de Christophe Wittich*, in D. Kolesnik-Antoine (ed.), *Qu'est-ce qu'être cartésien*, Lyon, Ens éditions, 2013, pp. 117-142 e Id., *Y-a-t-il une théologie (néerlndaise) cartésienne?*, in D. Antoine-Mahut et C. Secretan (eds.), *Les Pays Bas aux XVIIe et XVIIIe siècle. Nouveaux regards*, Paris, Champuion, 2015, pp. 89-106.

[79] Cfr. Mirjam de Baar, *Elisabeth of Bohemia's Lifelong Friendship with Anna Maria van Schurman (1607-1678)*, in Ebbersmeyer-Hutton, p. 34; Gianni Paganini, *Elisabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes*, in Ebbersmeyer-Hutton, pp. 109-126. Sulla biografia di Elisabetta e relativa bibliografia, cfr. Nadine Akkerman, *Elisabeth of Bohemia's Aristocratic Upbringing*, in Ebbersmeyer-Hutton, pp. 1-4.

tant est même qu'il n'en eût pas l'esprit tout à fait gâté[80].

Elisabetta potrebbe dunque far qui riferimento a teologi rimostranti o sociniani. I sociniani non erano certo sconosciuti a Descartes. Proprio negli stessi anni Quaranta egli intratteneva rapporti con Courcelles (Curcellaeus, 1586-1659), rimostrante non ostile al socinianesimo, o addirittura egli stesso sociniano, traduttore in latino del *Discours de la méthode*, apparso nel 1644 con il titolo *Specimina Philosophae*[81]; e Voetius, in un passaggio dell'*Admiranda methodus* (1643) accostava il suo nome a quello di Fausto Socino (1539-1604), Agrippa (1486-1535), Campanella (1568-1639), Machiavelli (1469-1527), Vanini (1585-1619), uomini non privi di ingegno, scriveva, ma subdoli, insani, pazzi e malvagi[82].

Già nel 1643, Descartes era stato molto esplicito con Voetius dichiarando di voler evitare «con la più grande cura» di dargli occasione di strepitare (*obstrepo*), sia entrando nel merito di questioni riguardanti «una religione diversa [intendendo 'corrente religiosa']», sia di esprimere «giudizi sulle controversie della sua [di Voetius] religione» o di «immischiarsi in cose che riguardano» la sua «religione»[83].

Per completare il quadro, si deve aggiungere che Elisabetta era stata messa al corrente dallo stesso Descartes delle pesanti accuse rivolte al filosofo ad Utrecht e poi in altre università delle Provincie Unite[84].

Da una parte abbiamo, dunque Elisabetta che dà voce ai teologi rimostranti o sociniani; dall'altra Descartes che vuole evitare di esprimere giudizi su questioni sostenute da teologi di 'religione diversa'[85].

L'ultima lettera del 1645 è di Elisabetta. La principessa rassicura Descartes che avrebbe fatto quel che gli aveva chiesto, ossia 'raccomandare' Frans van Shooten jr. (1615-1660) per la cattedra di matematica vacante presso l'università di Leida. L'argomento è lontano da quelli sin qui trattati, eppure la principessa avverte il filosofo che l'unico rischio è costituito dal timore di qualche '*scrupuleux*' che Schooten possa

---

[80] Franciscus Graverol, *Sorberiana sive Excerpta ex ore Samuelis Sorbiere*, Tolosa, typis Guill. Lud. Colomyez, Hier. Posuel, M. Fouchac et G. Bely, 1694, s.p. [34]. Così si era espresso Sorbière: «*De causis mortis Christi* par Crellius. Pièce inéstimable. Je l'ai traduite en français pour mes amis», Graverol, *Sorberiana* …, cit., p. 67. Il titolo dello scritto di Jan Crell (1590-1636), teologo unitariano e, tra l'altro, rettore del Collegio di Raków e autore di molto commenti alle scritture, è: *Declaratio sententiae de causis mortis Christi* s. l., s. e., 1636.

[81] Cfr. Arnold Poelenburg, *Oratio funebris in obitum Clarissimi viri D. Stephani Curcellaei*, in S. Curcellaeus, *Opera theologica, quorum pars precipua institutio religionis christianae*, Amsterdam, Daniel Elzevier, 1675, n. p. [sign. **3/r]): cit. da G. Belgioioso, *A propos de "quelques philosophes" (Descartes à Chanut, 1er février 1647)*, in S. Agostini, M.T. Bruno (eds.), *Pierre Chanut diplomate et philosophe*, Turnhout, Brepols, 2024 (in corso di stampa), p. 79. Il nome di Courcelles, insieme a quello di Simon Bishop (Episcopius, 1583-1643) direttore del Seminario dei Rimostranti di Amsterdam viene fatto da Wissowatius (Andrzej Wiszowaty, 1608-1678), nipote di Fausto Socino (1539-1604), ricordando coloro che lo hanno accolto, quando da Rakóv si era recato ad Amsterdam per completare la sua formazione: cfr. G. Belgioioso, *A propos de "quelques philosophes"*, cit.

[82] Martin Schoock, *Admiranda methodus philosophiae Renati Des Cartes*, Ultraiecti, ex officina Johannis van Waesberge, 1643, p. 10 (= *Admiranda*). Descartes la attribuirà a Voetius: *Epistola a Voetius*, *Argumentum*, BOp I 1494 (AT VIII-25). Il passo *dell'Admiranda* in *Epistola a Voetius*, *pars* Ia, BOp I 1512-1514 (AT VIII-2 22-23).

[83] *Epistola a Voetius*, *Argumentum*, BOp I 1497 (AT VIII-2 7) e p. VI, BOp I 1607 (ATVIII-2 107). Il riferimento è qui all'intervento di Voetius nell'*affaire* della *Confraternita Mariana* una associazione fondata nel 1318 aperta ai notabili, cattolici e riformati di Bois-le-Duc: cfr. *Epistola a Voetius*, p. VI, BOp I 1566-1607 (ATVIII-2 64-107).

[84] «Un'incresciosa notizia che ho appena ricevuto» – scrive Descartes ad Elisabetta il 28 giugno 1643 (BLet 404, p. 1785/AT III 695) – lo obbliga a recarsi ad Utrecht «dove il Magistrato mi cita per verificare quello che ho scritto di uno dei loro Ministri, sebbene si tratti di un uomo che mi ha calunniato molto indegnamente, e sebbene quello che ho scritto di lui, per mia giusta difesa, sia anche troppo noto a tutti». Sulle accuse a Descartes e sulle vicende di cui il filosofo fu protagonista, cfr. G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva* a *Epistola a Voetius*, BOp I 1479-1487; Id., *Nota introduttiva* a *Epistola a Dinet*, BOp I 1420-1425 e *supra*, nota n. 2.

[85] *Epistola a Voetius*, I, *Argumentum*, BOp 1497 (AT VIII-2 7).

introdurre «nelle sue lezioni di matematica gli errori della religione arminiana»[86]. Ciò che conferma quel che uno studioso ha sottolineato, ossia che le questioni teologiche e religiose erano nelle Provincie Unite «a matter of popular interest, let alone of popular passion», pervadendo ogni settore della vita sociale[87].

Le lettere scambiate tra Elisabetta e Descartes nel 1645 hanno a giusto titolo richiamato l'attenzione degli studiosi, in quanto contengono la 'preistoria' delle *Passions de l'Âme*. In effetti, è in una lettera del 13 settembre 1645 che Elisabetta chiede a Descartes di «definire le passioni, in modo da conoscerle bene» e nella risposta del 3 novembre del 1645 il filosofo scrive: «Ho pensato in questi giorni al numero e all'ordine di tutte le passioni, per poter esaminare la loro natura più in dettaglio; ma non ho ancora digerito abbastanza le mie opinioni su questo argomento per osare scriverne a Vostra Altezza»[88]. Le *Passioni dell'Anima* hanno, senza dubbio alcuno, quale ispiratrice e prima lettrice Elisabetta di Boemia, che già nell'aprile del 1646 riceverà il primo abbozzo dello scritto[89].

Ho cercato di mostrare che le lettere del 1645, se considerate per se stesse, presentano una ricchezza di temi che a torto è stata messa a margine. Abbiamo visto, infatti, come è stata la curiosità di Elisabetta, paziente 'riottosa', non del tutto convinta di dover abbandonare le cure prescritte dai medici, a spostare via via il dialogo con il filosofo al tema della *béatitude*; condividendo le critiche di Descartes a Seneca.

> Il vostro [di Descartes] modo di ragionare – gli scriverà il 16 agosto 1645 – è il più naturale che io abbia mai incontrato [perché] sembra non insegnarmi niente di nuovo, se non il fatto che io posso estrarre dalla mia mente delle conoscenze di cui non ero ancora consapevole[90].

Il passo successivo di Elisabetta è costituito dalle domande su alcune criticità ('*difficultés*') nel 'modo di ragionare' di Descartes: non tener conto degli ostacoli all'esercizio libero della volontà costituiti da una parte da malattie e altri impedimenti materiali, dall'altra dall'impossibilità per l'uomo di scegliere dato che non conosce tutti i beni, ossia non possiede una conoscenza infinita. Da qui via via sino all'ultima questione, introdotta surrettiziamente, un corollario dell'infinità di Dio e della finitezza dell'uomo, circa Trinità e Incarnazione: alcuni teologi non le considerano verità di fede, ma strani mezzi...

Una domanda questa che apriva a discussioni delle quali il filosofo conosceva bene tutta la pericolosità. E così, egli la lascia di fatto cadere. Non intendeva, infatti, essere coinvolto in questioni estranee alla 'sua religione'. Non solo conosceva bene le lotte interne alle diverse sette calviniste, ma un teologo calvinista, Ministro e rettore dell'università di Utrecht aveva richiesto e ottenuto che il Senato della sua università pronunciasse una condanna della sua filosofia, ossia della sua fisica, in quanto «da essa conseguivano varie

---

[86] *Elisabetta a Descartes*, 27 dicembre 1645, BLet 532, p. 2125 (AT IV 340).
[87] Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992, p. 3. Lo studioso ha osservato che l'importanza sociale della religione era tale «that any problem of the Church and its organization was virtually also a political problem».
[88] *Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2081 (AT IV 289); *A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2217 (AT III 332).
[89] *Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2191 (AT IV 404).
[90] *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2063 (AT IV 269).

opinioni, false e assurde, contrastanti con la teologia ortodossa»[91]. Per questo aveva composto l'*Epistola a Voetius* (1643), per denunciare la falsità delle accuse mossegli, non mancando di mettere in chiaro di non voler disputare «mai su nessuna [delle] controversie che hanno diviso i cristiani in diverse sette», per non «dare al [suo] avversario [Voetius] alcun pretesto per rumoreggiare»; e che non spettava a lui 'immischiarsi' in cose che non riguardavano la sua religione[92].

Il tema dell'Incarnazione ricomparirà in alcune lettere sull'amore scambiate tra la fine del 1646 e l'inizio del 1647 con Hector Chanut (1601-1662). E, chissà se, affermando in quella circostanza di non stupirsi se alcuni filosofi erano convinti che solo la religione cristiana consentiva di amare Dio insegnando il mistero dell'Incarnazione, Descartes non avesse in mente proprio Elisabetta[93]. Non si era forse Elisabetta, tenendo testa al filosofo nel 1643 in questioni che spaziavano dalla metafisica (la teoria dell'unione di mente e corpo[94]) alle matematiche (il problema geometrico dei tre cerchi o 'problema di Apollonio'[95]), guadagnata l'apprezzamento di Descartes? Non aveva forse riconosciuto Descartes dedicandole i *Principia* che era 'versata in metafisica e in geometria' e dotata di una 'incomparabile' intelligenza[96]? La conoscenza dell'epistolario ha confermato *ex post* il giudizio del filosofo e anzi Elisabetta, in questi ultimi decenni, ha goduto di un rinnovato interesse che le ha assicurato una nuova collocazione all'interno degli studi cartesiani. Ci si è chiesto se Elisabetta non sia stata una filosofa quanto lo è stato Descartes e anche se possa effettivamente dirsi cartesiana o se, al contrario, il suo 'cartesianismo' non sia da ritenere nel suo caso nulla più che un mito storiografico[97].

Una nemesi storiografica che deve evitare, per rimettere le cose a posto e per cercare di dare 'a ciascuno il suo', di cadere in qualche esagerazione in senso contrario.

---

[91] *Epistola a Voetius*, I (*Argumentum*), BO*p* 1493 (AT VIII-2 4).
[92] *Epistola a Voetius*, VII, BO*p* I 1611 (AT VIII-2 111) e *Epistola a Voetius*, I (*Argumentum*), BO*p* I 1497 (AT VIII-2 7), VI (*Il libro di Gijsbert Voetius contro la Confraternita mariana*), BO*p* I 1607 (AT VIII-2 107): «Non meum est me illis, quae ad religionem vestram spectant, immiscere». Il testo della condanna in *Epistola a Dinet* (1642), BO*p* I 1461.1463 (AT VII 590-593). Sulla vicenda, cfr. *Premessa*, BO*p* I XXVIII-XXXI) e *Note introduttive* a *Epistola a Dinet*, BO*p* I 1420-1425 e a *Epistola a Voetius*, BO*p* I 1479-1487 e VII, BO*p* I 1611 (AT VIII-2 111).
[93] *A Chanut*, 1 febbraio 1647, BLet 600, p. 2388 (AT IV 607): «Quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, en nous enseignant le mystère de l'Incarnation […], fait que nous sommes capables de l'aimer [Dio]». Rinvio alla trattazione dell'argomento sviluppata nell'art. in S. Agostini, M.T. Bruno, *cit*.
[94] *Elisabetta a Descartes*, 16 maggio 1643, BLet 391, pp. 1744-1747 (AT III 660-662); *A Elisabetta*, 21 maggio 1643, BLet 392, pp. 1746-1751 (AT III 663-668) in cui formula la tesi della terza nozione primitiva, la quale, sola, permette di concepire l'unione mente-corpo. Alla questione fanno riferimento *Elisabetta a Descartes*, 10/20 giugno 1643, BLet 401, pp. 1768-1771 (AT III 683-685); *A Elisabetta*, 28 giugno 1643, BLet 404, pp. 1780-1785 (AT III 690-695); *Elisabetta a Descartes*, 1 luglio 1643, BLet 405, pp. 1786-1787 (AT IV 1-3).
[95] Cfr. *A Elisabetta*, novembre 1643, BLet 429, pp. 1842-1847 (AT IV 38-42) ; *Elisabetta a Descartes*, 21 novembre 1643, BLet 431, p. 1849 (AT IV 44-45); *A Elisabetta*, 29 novembre 1643, BLet 434, p. 1855-1861 (AT IV 45-50). Su questo cfr. Th. Verbeek, E.-J. Bos, J. van de Ven (eds.), *The Correspondence of René Descartes. 1643*, Utrecht, Zeno, 2003, pp. 202-211 (*Appendix 3*).
[96] *Principia*, *Epistola dedicatoria* ad Elisabetta, BO*p* I 1708-1711 (AT VIII-1 4).
[97] Cfr. D. Kolesnik-Antoine-M.-F. Pellegrin (eds.), *Elisabeth face à Descartes : deux philosophes?*, Paris, Vrin, 2014; D. Kambouchner, *What Is Elisabeth's Cartesianism?*, in Ebbersmeyer-Hutton, pp. 205-214; Igor Agostini, *Le mythe du cartésianisme d'Élisabeth*, in D. Kolesnik-Antoine, M.-F. Pellegrin (eds.), *Élisabeth de Bohême* ..., cit. pp. 101-118.

GIULIA BELGIOIOSO

Annie Bitbol-Hespériès

Santé, maladie, salut dans *La vie de Monsieur Descartes* par Adrien Baillet (Paris, D. Horthemels, 1691)[1]

Abstract. Baillet's book dealt with philosophy as well as with all the scientific fields addressed by Descartes. Following Descartes, Baillet was aware that medicine was lagging behind the development of other sciences. In Baillet's book, health is first and foremost that of Descartes, a child with precarious health who knew he had to take care of himself. Hence Descartes adopted a lifestyle regime to preserve health, «the first good and the foundation of all the other goods of this life». In this context, I explain the illnesses of Descartes' friends and relatives: his mother; Francine's scarlet fever; Mersenne's erysipelas, then his abscess on his right side and his death; Debeaune's and Mydorge's gout, Haestrecht's stone disease, Chanut's false pleurisy. Like Descartes, Baillet was also concerned by illnesses caused by the «power of imagination», as in the case of Hortensius, who believed in the prediction of his death and died. These pyschosomatic illnesses included the «melancholy» of Princess Elisabeth. In his book, Baillet also dealt with the hunger that tormented to death the inhabitants of besieged towns, those of La Rochelle for example. The expression «in good health» is therefore rare in the book. It is found once in a letter from Descartes. Besides, Chanut's physical, intellectual and moral portrait of the Queen of Sweden, published by Baillet, mentioned Christina's «strong and vigourous health». Baillet also wrote about the salutary teachings given by some books. He quoted Galileo's «salutary penances» and, evoking Hobbes' *De Cive*, «the way to salvation».

Keywords: Harvey / Medical context; fragility of young women giving birth and of newborns / physical diseases / pain / psychosomatic illnesses / melancholy / salvation

---

[1] Sigles utilisées: AT = René Descartes, Œuvres, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vols, Paris, Vrin-Cnrs, 1963-1974; *Baillet* = Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 vols., Paris, chez Daniel Horthemels, 1691 (édition présentée et annotée par Annie Bitbol-Hespériès, Paris, Les Belles Lettres, collection Encre marine, 2022); BLet = René Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005; *B Op* I = R. Descartes, *Opere 1637–1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009; *B Op* II = R. Descartes, *Opere postume 1650–2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

ANNIE BITBOL-HESPÉRIÈS

Adrien Baillet offre une traversée du dix-septième siècle européen: 1596, naissance de René Descartes, 1691: publication de *La vie de Monsieur Descartes*, mort en 1650. Cette biographie n'est pas seulement l'histoire de la vie privée et publique de Descartes, inscrit dans son époque, entouré de ses amis et répondant aux controverses, ni seulement l'histoire de l'élaboration de ses œuvres, de leurs publications et de leur réception, c'est aussi celle du cartésianisme, comme le prouve le dernier ajout de 1691 relatif aux *Sorberiana*[2].

Baillet annonce l'ampleur de son projet au chapitre II du livre I, impressionnant par le nombre de noms cités au sujet de «l'état […] de la République des Lettres» au temps de la naissance de Descartes. Je retiens les points essentiels:

> La Philosophie ancienne, & particulièrement celle d'Aristote, se trouvait alors rudement attaquée […] & le chancelier Bacon jetait déjà les fondements de la nouvelle philosophie.
> Les Mathématiques se trouvaient en assez bon état entre les mains de ceux qui travaillaient alors à les perfectionner. La Géométrie était assez heureusement cultivée par Clavius à Rome, mais mieux encore par M. Viète en France. L'Astronomie par Tycho Brahe & son disciple Kepler, […] & par Galilée qui commençait à paraître. […] la Mécanique avec ses espèces par Stevin. Mais nous n'en pouvons pas dire autant de l'Optique & de la Musique, dont il semble que l'heure ne fût pas encore venue.
> Les progrès de la véritable Médecine n'étaient pas si considérables à la naissance de M. Descartes que ceux des mathématiques. Ceux qui la professaient, ou qui en écrivaient alors, n'avaient pas encore les lumières que l'on a reçues depuis pour pouvoir avancer dans la connaissance d'une science si nécessaire[3].

Baillet examine tous ces domaines abordés par Descartes. Au sujet de la médecine, deux remarques s'imposent: la première sur l'expression «science si nécessaire», issue du *Discours de la méthode*, la seconde sur l'observation de Baillet relative aux «lumières» reçues dans cette discipline depuis la naissance de Descartes.

De fait, le *Discours de la méthode*, préface aux trois *Essais* scientifiques que sont *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie*, accorde une grande importance à la médecine, dans les cinquième et sixième parties. Descartes écrit dans la sixième:

> sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; […] Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement pour la conservation de la

[2] Les *Sorberiana* sont une publication posthume, conçue par Sorbière, Toulouse, 1691.
[3] Adrien Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691, édition présentée et annotée par Annie Bitbol-Hespériès, Paris, Les Belles Lettres, collection Encre marine, dirigée par M. Jacques Neyme 2022, Première partie, livre I, chap. II, p. 10-11. Ci-après: *Baillet*. Ce volume relié, imprimé sur papier bible, reprend le texte intégral en deux parties, les notes marginales et la pagination de l'édition originale. L'orthographe est modernisée, les termes complexes expliqués. Un index complémentaire précise l'ample table des matières de Baillet.

> santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. Il est vrai que celle qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit 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. Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé…[4].

Ce texte, que Baillet citera plus loin, définit le contexte et l'enjeu des recherches conduites par Descartes en médecine. J'y relève, outre le thème de «la conservation de la santé», qualifiée de «premier bien» et «fondement de tous les autres biens de cette vie», et celui des «connaissances […] fort utiles à la vie», le terme de «chemin», synonyme de méthode et son lien avec les «expériences». Je note aussi la présence du terme «difficultés», plusieurs fois utilisé dans le *Discours*, et dont la première occurrence se trouve dans la présentation de la cinquième partie. Celle-ci contient, écrit Descartes: «l'ordre des questions de physique […] et particulièrement l'explication du mouvement du cœur, et de quelques autres difficultés qui appartiennent à la médecine».

La cinquième partie du *Discours* présente en effet une explication importante, destinée à clarifier une «difficulté» majeure dans la tradition médicale: celle du mouvement du cœur. En 1637, date de la publication du *Discours* avec les *Essais*, la question est d'actualité depuis la démonstration du médecin anglais William Harvey. En marge du *Discours*, Descartes cite le nom de Harvey sous sa forme latinisée Hervaeus, avec le titre abrégé de son traité en latin *De motu cordis*[5]. Ce bref traité très dense, paru en 1628 à Francfort, contient aussi une autre *étude anatomique* que celle du *mouvement du cœur*: celle *du mouvement du sang dans les êtres vivants*, également annoncée dans le titre: *Exercitatio anatomica De motu cordis et sanguinis in animalibus*. Dans le *Discours*, Descartes s'est rallié à la démonstration de la circulation du sang, alors que cette authentique découverte du médecin anglais est controversée, et le restera pour bien des années encore, voire des dizaines d'années.

Baillet a compris l'importance du *Discours de la méthode* qui divulgue, dans sa cinquième partie, la découverte fondamentale en médecine de la circulation du sang. Il est essentiel de noter que William Harvey appuie sa démonstration *anatomique* sur des expériences que Descartes cite et qu'il a refaites[6]. Dans sa *Vie de Monsieur Descartes*, Adrien Baillet mentionne à plusieurs reprises William Harvey, dont le prénom

---

[4] *Discours de la méthode*, VI, BO*p* I 96-98 (AT VI 61-63).
[5] *Discours de la méthode*, V, BO*p* I 82-84 (AT VI 50-51).
[6] Voir les *Excerpta anatomica* et les *Primae cogitationes circa generationem animalium*, fragments que j'ai traduits et annotés dans le volume II-2 de Descartes, *Œuvres complètes*, Paris, Tel-Gallimard, Novembre 2023, qui comprend *L'Homme* et *La Description du corps humain*.

et le nom sont francisés en Guillaume Harvée, conformément à la pratique alors en vigueur. Les «lumières» en médecine dont parle Baillet concernent précisément les innovations exposées par William Harvey dans son traité de 1628.

La démonstration de la circulation du sang a mis du temps à s'imposer, comme le souligne ensuite l'article 7 des *Passions de l'âme*, traité publié en 1649, et comme le prouvera la nomination, en 1672, par le roi de France Louis XIV, du chirurgien Pierre Dionis pour enseigner, en *Démonstrations publiques* au Jardin du Roi (notre Jardin des Plantes), *L'Anatomie selon la circulation du sang*, alors que la Faculté de médecine de Paris s'oppose encore à cette découverte. Dionis commence à enseigner en 1673. Les traités qu'il publie ensuite montrent qu'il a lu Descartes[7].

Nous savons maintenant que le traité de Harvey fonde «la véritable médecine», d'où l'importance de l'approbation publique de la démonstration de la circulation du sang dans le *Discours de la méthode*, et celle aussi de la discussion de Descartes au sujet de l'explication de la cause du mouvement du cœur donnée par le médecin anglais. Ces démonstrations ont durablement influencé Descartes[8]. Leur présentation dans le *Discours* de 1637 illustre la *méthode* mise en *pratique*: d'abord importance de l'anatomie et approbation explicite de la circulation du sang avec référence aux preuves expérimentales fournies par Harvey, mais rejet implicite de la référence à Aristote qui fondait la définition du mouvement circulaire du sang dans le traité du médecin anglais. Ensuite, réserves sur la cause du mouvement du cœur telle qu'elle est expliquée par Harvey et exposé de l'explication cartésienne mettant en avant la raréfaction du sang. C'est l'illustration de l'affirmation de Descartes à Mersenne sur l'enjeu du texte: non pas un *Traité de la méthode*, mais un *Discours de la méthode*, parce qu'elle «consiste plus en pratique qu'en théorie» et qu'elle «s'étend à toutes sortes de matières»[9].

Après l'évocation du contexte médical, il importe de noter que Baillet s'intéresse à la médecine et qu'il traite à plusieurs reprises de la santé, de la maladie et du salut, ce qui complète l'anthropologie cartésienne, mais ce qui montre aussi la lenteur des progrès de la médecine après la découverte décisive, mais controversée, de la circulation du sang.

1. La santé physique et spirituelle de Descartes. Son régime de vie.

La première occurrence du mot santé se trouve au chapitre II du livre I, au sujet de l'influence ou pas

---

[7] Voir Pierre Dionis, *L'Anatomie de l'homme suivant la circulation du sang et les dernières découvertes. Démontrée au Jardin Royal*, Paris, Laurent d'Houry, 1690, plusieurs rééditions et traductions de ce livre issu des *Démonstrations* de Dionis.

[8] Voir Annie Bitbol-Hespériès, *Cartesian Physiology* in *Descartes' Natural Philosophy*, edited by Stephen Gaukroger, John Schuster and John Sutton, London – New York, Routledge, 2000 («Routledge Studies in Seventeen-Century Philosophy», 3), p. 349-382, et *Médecine et méthode chez Descartes*, in *Conceptions de la science: hier, aujourd'hui, demain. Hommage à Marjorie Grene*, édité par J. Gayon et M. Burian, Bruxelles, Ousia, 2007, diffusion Librairie philosophique Vrin, p. 167-190. Voir aussi mes notes sur *La Description du corps humain*, les *Primae cogitationes circa generationem animalium* et les *Excerpta anatomica*, et leur comparaison avec *L'Homme*, dans les *Œuvres complètes de Descartes*, II-2 *L'Homme*, sous la direction du regretté Jean-Marie Beyssade et de Denis Kambouchner, Paris, Tel Gallimard, 2023.

[9] À Mersenne, vers 20 avril 1637, BLet 104, p. 364 (AT I 349).

du climat de la ville natale de Descartes, La Haye en Touraine[10]:

> Il n'y a point de contrée en France que l'on puisse préférer à cette partie méridionale de la Touraine soit pour la température de l'air & la douceur du climat, soit pour la bonté du terrain & des eaux, & pour les agréments qu'y produit le mélange des commodités de la vie. Cependant on aura lieu de douter si ces avantages ont pu se faire remarquer si sensiblement dans la personne de M. Descartes tant pour le corps que pour l'esprit. Ils n'ont certainement pas contribué beaucoup à sa santé qui n'a jamais été bien affermie que quand il quitta le pays pour porter les armes & pour voyager[11].

La question de la nature de l'air, des variations de la température, et le lien avec l'émergence de maladies, renvoie aux traités hippocratiques des *Épidémies* I et III et *Airs, eaux, lieux*, mais aussi à la correspondance de Descartes, puisque la «température de l'air et la douceur du climat» s'opposent notamment à la «chaleur de l'air» qui cause «des maladies», comme l'affirme Descartes à Mersenne dans la lettre du 13 novembre 1639[12], écho de la lettre à Guez de Balzac du 5 mai 1631[13]. L'information sur la santé de Descartes «qui n'a jamais été bien affermie que quand il quitta le pays pour porter les armes et pour voyager», vient de la confidence de Descartes à la princesse Élisabeth de Bohême dans l'importante lettre de mai ou juin 1645, que Baillet évoque au chapitre suivant.

Le titre de ce chapitre III doit retenir notre attention: «Baptême de M. Descartes. Son nom, son surnom. Mort de sa mère. État de sa santé dans ses premières années. Son père se remarie. Enfants de ce second lit». Nous sommes plongés dans le Royaume de France catholique où le sacrement du baptême est utile au salut de l'âme. Mais c'est aussi une époque où, en Europe, naissance et mort se côtoient, puisqu'on baptisait souvent des enfants près du cercueil de leur mère.

L'accouchement de Madame Descartes fut suivi, nous dit Baillet:

> d'une maladie qui l'empêcha de relever. Elle avait été travaillée dès le temps de sa grossesse d'un mal de poumon qui lui avait été causé par quelques déplaisirs qu'on ne nous a point expliqués. Son fils, qui nous apprend cette particularité, s'est contenté de nous dire qu'elle mourut peu de jours après sa naissance[14].

Baillet reprend la confidence de Descartes à Élisabeth dans la lettre de mai ou juin 1645, publiée au tome I de l'édition de la correspondance par Clerselier. Descartes écrit:

> étant né d'une mère qui mourut, peu de jours après ma naissance, d'un mal de poumon, causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardée jusques à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là, me condamnaient à mourir jeune[15].

---

[10] Maintenant Descartes, après s'être appelée La Haye-Descartes.
[11] *Baillet* I 7-8.
[12] À Mersenne, 13 novembre 1639, BLet 224, p. 1070-1072 (AT II 623-624).
[13] À Balzac, 5 mai 1631, BLet 43, p. 198 (AT I 204).
[14] *Baillet* I 13-14.
[15] À Elisabeth, mai ou juin 1645, BLet 498, p. 2020 (AT IV 220-221).

ANNIE BITBOL-HESPÉRIÈS

Mais, grâce à des documents retrouvés au dix-neuvième siècle, nous savons que la réalité a été différente. La mère de Descartes, Jeanne Brochard est morte, non pas «peu de jours» après la naissance de René, le «dernier jour de mars l'an 1596», comme il l'a écrit et la plupart de ses biographes après lui[16], mais un an après en donnant naissance à un autre fils qui est mort trois jours après le décès de la mère, âgée de 32 ans.

Baillet cite plus loin la mort d'une autre femme, celle de madame Huygens, née Susanna van Baerle. Baillet se réfère à la lettre de consolation que Descartes a adressée, le 20 mai 1637, à son ami Constantin Huygens, devenu veuf[17]. Nous savons maintenant que madame Huygens est morte à 38 ans, le 10 mai 1637, dix ans après son mariage et deux mois après avoir mis au monde un cinquième enfant, une fille, née le 13 mars 1637, prénommée Susanna, comme sa mère, enfant qui a survécu.

Outre les constats sur la proximité des naissances et sur la fragilité de la santé des jeunes accouchées, comme celle des nouveau-nés, d'autres précisions s'imposent : d'une part, sur la fratrie de René, d'autre part sur la cause du décès des jeunes accouchées.

Après Baillet, qui s'appuie notamment sur la correspondance de Descartes, les biographes mentionnent trois enfants nés de l'union entre Jeanne Brochard et Joachim Descartes. Mais, pendant les huit années de leur mariage, le couple a eu cinq enfants, dont deux sont morts en bas-âge, le premier et le dernier, dont la naissance a été fatale à la mère. Le premier est Pierre, baptisé à La Haye le 7 octobre 1589, mort en bas-âge et dont l'acte de baptême a été retrouvé à la fin du dix-neuvième siècle. Le deuxième est Pierre, qui porte le prénom du frère aîné décédé, comme c'était souvent la coutume. Ce second Pierre, baptisé à La Haye le 19 octobre 1591, a été élève au collège de La Flèche, a étudié le droit et a été reçu au Parlement de Bretagne en 1618. Le troisième enfant est une fille : Jeanne, née vers 1593, dont l'acte de baptême n'a pas été retrouvé, qui s'est mariée en 1613 avec Pierre Rogier, seigneur de Crévy (ou Crévis), et est morte le 13 juin 1641. Le quatrième enfant (le troisième pour Baillet, comme pour la plupart des biographes), est René, «notre philosophe»[18], baptisé à La Haye le 3 avril 1596. Un cinquième enfant, un autre fils, dont la naissance a coûté la vie à la mère, est décédé à la Haye le 16 mai 1597. C'était treize mois après la naissance de René, qui semble avoir ignoré ces faits, comme en témoigne la seule allusion à sa naissance que nous connaissons, celle de la lettre déjà citée de mai ou juin 1645 à Élisabeth.

La cause du décès de ces jeunes mères, liée pour Madame Descartes à «un mal de poumon», et à une maladie non identifiée pour Madame Huygens, me paraît devoir être examinée. Il me semble qu'il est plus exact de penser que ces femmes ont succombé, après l'accouchement, à une grave maladie alors mystérieuse et fréquente, la «fièvre des couches», que Thomas Willis, dans son traité des fièvres de 1659, nommera «De puerperarum febribus», autrement dit «Sur les fièvres puerpérales», «Des fièvres des accouchées». Willis, qui va développer ses observations sur ce type de fièvres redoutables dans les nouvelles éditions de son étude, signale l'origine inconnue, l'évolution plus ou moins rapide de ces fièvres survenant après l'accouchement

[16] *Baillet* I 8.
[17] Lettre du 20 mai 1637, à M. de Zuytlichem selon Baillet (Huygens, seigneur de Zuylichem, orthographe corrigée par Chistiaan) publiée au tome I de Clerselier (voir *Baillet* I 318). Voir À Huygens, 20 mai 1637, BLet 110, p. 382-384 (AT 371-373).
[18] *Baillet* I 6, 7.

et qualifiées de «malignes», «maligna», «extrêmement dangereuses», «valde periculosas»[19]. Il note les frissons, les douleurs de cette affection à l'issue souvent fatale en l'absence de tout règlement d'hygiène et de tout traitement. En effet, cette maladie infectieuse qui causait de violentes douleurs pelviennes, était causée par le manque d'hygiène de la matrone (la sage-femme) et/ou du médecin ou du chirurgien aidant à l'accouchement. Ce n'est que bien plus tard que le mécanisme de l'infection et de la contagion sera constaté, en double liaison avec la médicalisation progressive des accouchements et l'évolution de la formation des médecins, comportant examen au lit du malade et pratique des dissections. Ce n'est qu'ensuite que le lavage systématique des mains sera imposé avant leur désinfection.

Une chose est certaine: ces situations douloureuses liées à la fréquence de la mortalité maternelle, entraînent des conséquences, la première étant la recherche d'une nourrice pour garantir la santé du nouveau-né. Et Descartes restera fidèle à sa nourrice jusqu'à sa mort en lui versant une pension viagère, comme le souligne Baillet, documents à l'appui[20].

L'autre conséquence est le remariage fréquent des pères devenus veufs: c'est le cas pour le père de Descartes, qui épouse en 1600 Anne Morin, une Bretonne richement dotée, fille d'un notable local, s'établit avec elle en Bretagne, et un premier enfant du second lit naît en 1602. Mais ce n'est pas le cas pour Constantin Huygens, et le veuvage n'entraînera pas non plus le remariage d'Étienne Pascal. Ces deux veufs se consacrant à l'éducation de leurs enfants, parmi lesquels deux génies: Blaise Pascal et Christiaan Huygens, dont parle Baillet qui s'intéresse aux enfants prodiges. Rappelons en effet que Baillet n'est pas seulement le bibliothécaire compétent et apprécié de Monsieur de Lamoignon, il est également précepteur d'un des enfants de cette illustre famille et il a publié en 1688, un *Traité historique* au sujet *Des Enfants devenus célèbres par leurs études et par leurs écrits*, dédié au jeune Chrétien de Lamoignon[21].

Dans *La Vie de Monsieur Descartes*, Baillet signale en passant une autre naissance, celle de Roberval, qui nous plonge au cœur de la France rurale catholique du dix-septième siècle et nous rappelle que la durée de la gestation était alors mal connue et les accouchements peu médicalisés. Soucieux de l'ancrage spatio-temporel entourant la naissance du mathématicien Roberval, Baillet écrit:

> il était né le 8 d'août 1602, non dans le diocèse de Soissons [comme l'affirme Moréri dans son *Dictionnaire*], mais dans celui de Beauvais, quoique sa mère eût été surprise dans les champs de celui de Soissons, où elle faisait la moisson[22].

Roberval est le fils de petits paysans et sa mère a été surprise par les douleurs de l'accouchement dans le champ où elle moissonnait. Nous avons appris que, dès le lendemain, le salut spirituel de l'enfant a été assuré par son baptême dans la paroisse de son village natal, Noël-Saint Martin.

---

[19] Thomas Willis, *De febribus*, in *Diatribae*, T. Roycroft, La Haye, A. Vlacq, 1659, chap. XIV, p. 171. Voir le développement à partir de 1660, dans la seconde édition, publiée à Londres, par John Martin et James Allestry, cap. XVI, p. 269-297.
[20] *Baillet* I 14 et II 458.
[21] Voir Adrien Baillet, *Des enfants devenus célèbre par leurs études et par leurs écrits, Traité historique*, livre publié en 1688 à Paris (A. Dezallier) pour le jeune Chrétien de Lamoignon dont Baillet est le précepteur, puis en écho, dans la *Vie*, les pages consacrées au jeune Blaise Pascal (notamment *Baillet* II 39-41).
[22] *Baillet* I 304-305.

ANNIE BITBOL-HESPÉRIÈS

Descartes, quant à lui,

> reçut le baptême le troisième jour d'avril, qui était le quatrième de sa vie, & il fut tenu sur les fonts [baptismaux] par son oncle maternel, René Brochard sieur des Fontaines, juge-magistrat à Poitiers, conjointement avec Michel Ferrand, lieutenant général à Châtellerault. Mais il n'eut qu'une marraine qui était Madame Sain, parente de sa maison […]. Il considéra toujours la grâce de cette régénération avec un respect inviolable ; & après sa mort on lui trouva son extrait baptistaire qu'il avait religieusement conservé & porté avec lui jusqu'en Suède comme un certificat de son christianisme. L'on a su par cet extrait que la cérémonie de son baptême s'était faite dans l'église paroissiale de Saint-Georges de La Haye, par le ministère du curé du lieu, nommé Grisont.
> Il fut nommé René par son premier parrain […][23].

Le registre des baptêmes de la paroisse Saint-Georges est maintenant conservé à Descartes, dans la maison natale de René, devenue un petit musée, ce qui permet de vérifier l'authenticité des informations transmises par Baillet. Comme c'était souvent la coutume, René porte le prénom de son parrain, qui représente la parenté spirituelle à partir du sacrement du baptême. En mentionnant la présence de l'extrait de l'acte de baptême dans les papiers transportés à Stockholm, Baillet anticipe sur le récit détaillé qu'il fera de la mort de Descartes dans la Seconde partie, en mettant en avant les rôles respectifs d'une part, du médecin Wullen (Weulles), pour la santé physique attaquée par la maladie, et d'autre part, du père Viogué, pour le salut de l'âme[24]. Baillet, qui connaît les accusations d'athéisme lancées contre Descartes par des théologiens protestants, notamment Voetius[25], rassure d'emblée les lecteurs au sujet de la fidélité de Descartes à son baptême.

René Descartes enfant souffre «des infirmités» – terme alors synonyme de maladies –, qui accompagnent «la mauvaise santé qu'il avait apportée en venant au monde» et dont il avait «hérité de sa mère». La santé «infirme», précaire ou défaillante du jeune René requiert les soins de la nourrice et de la grand-mère maternelle, qui s'emploient à vaincre «la faiblesse de sa complexion & l'inconstance de sa santé». Ces femmes contribuent à lui «former le corps & à lui acquérir de l'embonpoint», expression au sens vieilli, synonyme d'acquérir une bonne santé.

Enfant encore fragile, Descartes va bénéficier au collège des Jésuites de La Flèche, de ce que nous appellerions une rentrée différée et un aménagement d'horaires : «entre autres privilèges, celui de demeurer longtemps au lit les matins». Le Père Charlet se charge «de tous les soins qui regardaient le corps aussi bien que l'esprit»[26].

Ce régime dérogatoire est sans doute à l'origine de la prudence de Descartes qui sait qu'il lui faut ménager son corps : maintenir sa santé, c'est respecter un régime de vie que l'on s'impose.

Selon Baillet, Descartes «avait appris de bonne heure à se gouverner dans son régime de vivre»: il «buvait très peu et ne prenait ordinairement que des viandes grossières & peu nourrissantes» – «viandes» au

[23] *Baillet* I 12.
[24] *Baillet* II 414-423.
[25] *Baillet* II 248-262.
[26] *Baillet* I 18 puis 28.

sens large d'aliments solides, et «grossières», au sens de «peu transformés»[27]. Baillet rappelle que Descartes, à son retour d'Italie, juge ce pays «malsain pour les Français, surtout lorsqu'ils y mangent autant qu'ils feraient en France»[28]. «La chaleur immodérée» italienne a conduit Descartes à choisir plutôt la Hollande «pour lui servir de retraite durant le reste de ses jours, après qu'il se fut déterminé à quitter la France»[29].

Descartes s'est alors conduit avec prudence: Il n'est pas allé directement en Hollande «pour ne pas exposer d'abord sa santé à la rigueur de la saison», il s'est installé à la campagne en France, l'hiver, «pour s'accoutumer au froid & à la solitude & pour faire l'apprentissage de la vie qu'il devait mener en Hollande». Baillet se réfère à la lettre à Pollot dans laquelle Descartes décrit l'accoutumance de notre corps «au train de vie que nous menons», raison pour laquelle tout changement doit se faire «par degrés»[30]. Notons que Descartes écrira plus tard au marquis de Newcastle qu'on peut «parvenir par degrés à une entière liberté»[31].

2. Conservation de la santé et conceptions médicales de Descartes:

Le régime de vie que Descartes s'impose se rattache au thème médical de *l'habitude du corps* et ce thème revient notamment dans la seconde partie de la *Vie*, au livre VIII, chapitre I, intitulé: «Du corps de M. Descartes […] Sa santé. Son tempérament. Ses infirmités corporelles. Sa manière de rétablir & de conserver la santé. Son aversion pour les charlatans & médecins ignorants».

Baillet, après Lipstorp[32], évoque «le soin» que Descartes porte à sa santé et redit que «son régime de vivre a été fort uni en tout temps». S'appuyant sur la lettre de Descartes à Newcastle d'octobre 1645, Baillet précise que Descartes

> était assez de l'opinion de l'empereur Tibère[33], qui voulait que ceux qui ont atteint l'âge de trente ans eussent une expérience suffisante des choses qui peuvent leur nuire ou leur être utiles, pour être eux-mêmes leurs médecins. Il estimait que cette conservation de la santé dépend principalement d'un train de vie qui soit égal & uniforme[34].

Cette conception de la santé liée à une manière de vivre «égal[e] et uniforme» venait, selon Baillet, de ce que Descartes «regardait la santé du corps comme un don de Dieu qu'il fallait ménager avec tout le respect dû à l'Auteur de notre nature» [35]. Baillet fait également écho à l'affirmation de Descartes à Élisabeth sur «la santé [qui] est le principal des biens que nous puissions avoir en cette vie»[36]. Cette conception

---

[27] *Baillet* I 130.
[28] Voir À Mersenne, 13 novembre 1639, BLet 224, p. 1072 (AT II 623) et *Baillet* I 130.
[29] *Baillet* I 130.
[30] Cl. II, 561, sans destinataire ni date : À Pollot, 1648 (?), BLet 641, p. 2512 (AT V 558) ; *Baillet* I 168-169.
[31] À Newcastle, octobre 1645, BLet 525, p. 2098 (AT IV 329-330). *Baillet* II 454.
[32] *Baillet* cite Lipstorp, de Lübeck, *Specimina Philosophiæ Cartesianæ*, Leyde, 1653. Sur la vie de Descartes, Lipstorp avait recueilli les témoignages du médecin de Raey, étudiant de Regius, par l'intermédiaire de son disciple Van Berhel.
[33] Cf. Suétone, *Vie de Tibère*, in *Vie des douze Césars*.
[34] *Baillet* II 453 et voir lettre À *Newcastle*, octobre 1645, BLet 525, p. 2098 (AT IV 329).
[35] *Baillet* II 450 et 453.
[36] *Baillet* II 453.

entraîne chez Descartes

> une aversion souveraine pour les charlatans qui s'érigent en médecins avec un remède qu'ils croiront spécifique et que le hasard ou la rencontre des bonnes dispositions d'un malade aura fait réussir. Une partie de cette aversion s'était même répandue sur les drogues des apothicaires et des empiriques, qui lui paraissaient si suspectes qu'il n'osait conseiller à personne de s'en servir. Il semblait avoir un peu meilleure opinion des remèdes de la chimie: mais il voulait qu'on en usât rarement & avec beaucoup de précaution. On a beau, dit-il, avoir une longue expérience de leur vertu, le moindre petit changement que l'on fait en leur préparation, lors même qu'on croit le mieux faire, peut entièrement changer leurs qualités & faire que ce soient des poisons au lieu de médecines. Il en est presque de ces remèdes comme de la science, entre les mains de ceux qui la veulent débiter sans la bien savoir. Car pensant corriger ou ajouter quelque chose à ce qu'ils ont appris, ils la convertissent en erreur.

Baillet cite la lettre à Élisabeth de décembre 1646[37]. Notons que les *Excerpta anatomica* contiennent un fragment sur la force des remèdes ou la vertu des médicaments[38]. Rappelons aussi que la chimie est alors liée à l'alchimie, et que Baillet évoque des médecins alchimistes: ceux qui, comme Michael Maier sont associés aux Rose-Croix, notamment défendus par le médecin anglais Fludd[39], que combat Mersenne, dans une querelle où intervient Gassendi[40], ce que confirment les *Sorberiana*[41]. Baillet a aussi cité aussi Nicolas de Villiers, sieur de Chandoux, médecin alchimiste, lors de la conférence chez le nonce[42].

Peu de temps après son installation aux Pays-Bas, dans le cadre de la rédaction de l'ambitieux traité du *Monde*, Descartes entreprend d'ajouter une partie sur *L'Homme*. Installé à Amsterdam, il étudie la médecine et commence par «l'anatomie et la chimie». Il lit «Vésale et les autres», pratique des expériences de dissection et s'intéresse aux fermentations[43]. Baillet s'appuie sur la lettre à Mersenne du 20 février 1639 et sur la sixième partie du *Discours de la méthode*. Il cite l'extrait du *Discours* que j'ai mentionné au début, sur la possibilité de «parvenir à des connaissances […] fort utiles à la vie», de trouver une «philosophie […] pratique […] principalement […] pour la conservation de la santé […], fondement de tous les autres biens de cette vie», d'accéder à la connaissance des causes des maladies et des remèdes, et sur l'engagement de Descartes «d'employer toute [s]a vie à la recherche d'une science si nécessaire»[44]. Baillet souligne avec raison que Descartes a pratiqué des expériences de dissection, en invoquant une autre lettre à Mersenne, celle du 13 novembre 1639, également postérieure à la publication du *Discours*. Descartes y évoque le souvenir de l'hiver amstellodamois passé à Kalverstraat, la rue des veaux, autrement dit celle des bouchers qui le fournissaient en organes frais, avant de revendiquer sa pratique régulière des observations

---

[37] AT IV, 590.
[38] «Remedia et vires medicamentorum», AT XI, 641-644. Sur les sources, voir Annie Bitbol-Hespériès, liminaires au BC XLIV (2015) et XLVI (2017), et la traduction annotée dans les OC II-2 de Descartes, *L'Homme*, Gallimard, Tel, 2023, p. 352-353.
[39] *Baillet* I 87-91 et 109-110.
[40] *Baillet* I 109-110.
[41] Cf. *Sorberiana, sive Excerpta ex ore Samuelis Sorbière*, Toulouse, G.-L. Lomyez, 1691, Article Fluddus, p. 116-119.
[42] *Baillet* I 160-166.
[43] *Baillet* I 197: «Il ne négligea pourtant pas de voir ce que Vesalius, & quelques autres auteurs des plus expérimentés avaient écrit sur l'anatomie». Voir À Mersenne, 20 février 1639, BLet 204, p. 998-1000 (AT II 525-526).
[44] AT VI, 61-63. *Baillet* I 195-196.

anatomiques, dont témoignent les *Excerpta anatomica*:

> […] ce n'est pas un crime d'être curieux de l'anatomie; et j'ai été un hiver à Amsterdam que j'allais chaque jour en la maison d'un boucher, pour lui voir tuer des bêtes & faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir; ce que j'ai encore fait plusieurs fois en tous les lieux où j'ai été, & je ne crois pas qu'aucun homme d'esprit m'en puisse blâmer[45].

Baillet redit que Descartes pense aux «moyens de conserver sa santé et de vivre longtemps»[46] en citant les lettres à Constantin Huygens – M. de Zuytlichem selon Baillet –, des 4 décembre 1637 et 6 juin 1639. La première de ces lettres nous intéresse particulièrement. En effet, Descartes confie à son ami Huygens:

> il me semble voir très évidemment, que si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons coutume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions sans autre invention parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons. Mais parce que j'ai besoin de beaucoup de temps et d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un *Abrégé* de médecine, que je tire en partie des livres, & en partie de [m]es raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la Nature, et ainsi poursuivre mieux-ci après mon dessein[47].

Cette citation appelle trois remarques.

La première concerne le départ pour la Suède, auquel Descartes consent après avoir hésité à répondre à l'invitation de la reine Christine et différé son départ. Baillet écrit, au sujet de l'horaire matinal auquel la souveraine convoque Descartes alors qu'un hiver rigoureux s'installe à Stockholm:

> M. Descartes reçut avec respect la commission qu'elle lui donna de se trouver dans sa bibliothèque tous les matins à cinq heures, sans alléguer le dérangement qu'elle devait causer dans sa manière de vivre, ni le danger auquel elle exposerait sa santé dans ce nouveau changement de demeure et dans une saison qui était encore plus rigoureuse en Suède que partout où il avait vécu jusques alors[48].

Plus loin, Baillet ajoute que la maladie dont souffre Descartes est

> causée par l'excès du froid qu'il avait senti les matins, sortant de son poêle pour aller au palais, dans des heures où le repos et la chaleur du lit auraient été nécessaires à son corps, suivant la manière dont il l'avait gouverné en Hollande[49].

Comment ne pas rappeler les réserves confiées par Descartes à Brasset, le 23 avril 1649 au sujet de la perspective d'«aller vivre au pays des ours, entre des rochers et des glaces»?[50]

---

[45] À Mersenne, 13 novembre 1639, BLet 224, p. 1068 (AT II 621).
[46] *Baillet* II 11-12.
[47] À Huygens, 4 décembre 1637, BLet 134, p. 472 (AT I 649).
[48] *Baillet* II 389.
[49] *Baillet* II 421.
[50] À Brasset, 23 avril 1649, BLet 695, p. 2690 (AT V 349).

La seconde remarque est une précision: un *Abrégé d'observations anatomiques concernant les parties contenues dans le ventre inférieur*, daté de 1637[51] figure dans les *Excerpta anatomica*. Le fragment qui précède, daté de novembre 1637, concerne une expérience anatomique, puisqu'il s'agit du compte rendu d'une dissection de veau[52]. Lorsque Baillet évoque la reprise des dissections par Descartes en 1645, avec le fameux épisode du veau à disséquer qui constituerait sa bibliothèque, il rappelle que «La fin de toutes [l]es études [de Monsieur Descartes] était de trouver les moyens de conserver la santé du corps humain & de la rétablir lorsqu'elle se perd»[53]. Mais y parvenir est une tâche d'une redoutable complexité, comme Descartes l'a constaté. En effet, s'il est exact que dès la rédaction de *L'Homme*, des lettres à Mersenne – sur lesquelles je reviendrai – montrent que Descartes a recherché une médecine efficace en lisant les meilleurs auteurs: André Vésale, Fabricius ab Aquapendente, Caspar Bauhin, puis William Harvey, et en pratiquant des dissections, il n'en demeure pas moins qu'en février 1639, Descartes constate que lectures, dissections et réflexions ne lui permettent pas de «guérir une fièvre»[54].

Ma troisième remarque concerne le fait que Baillet associe médecine et morale, intérêt pour la santé du corps et adoption d'une morale, dès le livre II, chapitre IX, de *La Vie de Monsieur Descartes*, en renvoyant à la Troisième maxime de la «morale par provision» du *Discours*. Selon Baillet, Descartes

> s'était fait une morale à sa mode […] Il s'était fortement persuadé qu'il n'y a rien dont nous puissions disposer absolument, hormis nos pensées & nos désirs; […] C'est ce qui le fit résoudre à ne plus rien désirer, qu'il ne pût acquérir. […] Il faut avouer qu'il eut besoin de beaucoup d'exercice & d'une méditation souvent réitérée pour s'accoutumer à regarder toutes choses de ce biais. Mais étant venu à bout de mettre une fois son esprit dans cette situation, il se trouva tout préparé à souffrir tranquillement les maladies, & les disgrâces de la fortune dans lesquelles il plairait à Dieu de l'exercer. Il croyait que c'était principalement en ce point que consistait le secret des anciens philosophes, qui avaient pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, & malgré les douleurs & la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux[55].

3. Le corps souffrant: Baillet et les maladies des amis et des proches de Descartes

Baillet donne des précisions sur plusieurs maladies, notamment sur celles qui affectent des amis de Descartes, ainsi que des proches: c'est le thème du corps souffrant, qui fait partie intégrante des réflexions de Descartes. En effet, «notre philosophe» a proposé une analyse novatrice de la douleur, en liaison avec sa conception de l'union de l'âme au corps, depuis la *Dioptrique* jusqu'aux *Passions* en passant par la *Méditation* VI et les *Principia*[56]. L'article 2 de la IIe partie des *Principes* affirme qu'avec la douleur, «nous savons que notre

[51] AT XI, 587-594, et les traductions annotées de ces fragments dans les OC II-2, *L'Homme*, 2023, p. 317-321.
[52] AT XI, 314-317, voir les traduction et annotation dans les OC II-2, *op. cit.*, p. 314-321.
[53] *Baillet* II Livre VII, chap. VII.
[54] À Mersenne, 20 février 1639, BLet 204, p. 1000 (AT II 526).
[55] *Baillet* I 132-134. Voir la 3e maxime de la morale provisoire, (AT VI 25-26).
[56] Voir Annie Bitbol-Hespériès, *La médecine et l'union dans la* Méditation *sixième*, in *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VIe Méditation*, Delphine Kolesnik-Antoine (éd.), Paris, Kimé, 1998, p. 18-36.

âme est jointe à un corps». L'article 196 de la IVe partie fournit une explication de la douleur des amputés, douleur des membres fantômes, qui suscitait l'admiration des chirurgiens les plus éminents: Ambroise Paré et Fabricius ab Aquapendente (Fabricius d'Acquapendente). Descartes convoque l'exemple de la jeune fille qui se plaint de douleurs dans les doigts, alors qu'on lui cache son amputation de la main, et il explique:

> On ne saurait donner d'autre raison, sinon que les nerfs de sa main, qui finissaient alors vers le coude, y étaient mus en la même façon qu'ils auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts, pour faire avoir à l'âme dans le cerveau le sentiment de semblables douleurs. Et cela montre évidemment que la douleur de la main n'est pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau.

Descartes avait donné cet exemple remarquable dans la lettre latine du 3 octobre 1637 en répondant aux objections de Fromondus (Froidmont)[57]. Au professeur de philosophie de Louvain, un des premiers lecteurs du *Discours* et des *Essais*, qui invoquait la tradition de la «qualité dolorifique» à l'encontre de l'explication cartésienne, Descartes répondait qu'il ne reconnaissait pas d'autre sentiment ou sensation (son contradicteur a utilisé le terme de *sensatio*, que Descartes reprend) que celle qui se déroule dans le cerveau. Pour confirmer l'affirmation du Discours IV de la *Dioptrique*: «c'est l'âme qui sent et non le corps», Descartes invoquait l'aide « des médecins et des chirurgiens». «Ils savent – écrit Descartes – que ceux à qui on a depuis peu coupé un membre, croient souvent sentir encore de la douleur dans la partie du corps qu'ils n'ont plus», avant d'exposer le cas de la jeune fille[58]. La *Méditation* VI confirme l'analyse de la douleur dans la *Dioptrique* et détaille son explication par «la physique». L'exemple de l'illusion des amputés, permet à Descartes de montrer que la mutilation d'une partie du corps n'affecte en rien l'unité de l'âme[59].

Baillet signale les douleurs liées à la présence et/ou à l'évolution de plusieurs maladies qui affectent des amis et des proches de Descartes.

Le premier ami de Descartes dont Baillet évoque la maladie puis la mort, est Henri Reneri, qui a une «mauvaise santé». Reneri a

> entièrement ruiné sa santé par ses longues veilles en un temps où l'âge d'homme a coutume de se montrer dans sa plus grande vigueur. Il n'avait guère plus de quarante-cinq ans lorsqu'il tomba dans des infirmités qui le conduisirent à la mort par une longue & cruelle maladie. Tant qu'il avait pu jouir d'une santé parfaite, il était demeuré renfermé dans l'état du célibat, pour être plus libre dans ses études; & l'amour de la philosophie avant tenu en lui les autres passions assoupies et mortifiées. Mais ennuyé des longueurs d'une fièvre maligne qui le tint pendant l'espace de plus de six mois, il s'était laissé aller aux persuasions de ceux qui lui firent accroire qu'un mariage pourrait non seulement le rétablir dans sa première santé, mais encore le décharger des soins particuliers de sa personne, dont une compagne fidèle se chargerait avec affection. Il avait disposé ses affaires pour être terminées durant les vacances de mars de l'an 1639. Et le jour de la célébration de ses noces qui fut le 15 ou 16 de ce mois, s'étant mis à table avec les conviés, il fut surpris de son mal ordinaire avec une obstruction d'hypocondres, qui l'obligea de se faire porter sur le lit, où il mourut quelques heures après entre les bras du sieur Bernard Busschovius son ami, qui l'assista & l'entretint de l'autre vie dans cette extrémité. C'est ce qu'on a su

---

[57] À Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, BLet 127, p. 430 (AT I 420).
[58] *Ibid*.
[59] Sur ces points, voir mon article précité, *La médecine et l'union dans la* Méditation *sixième*, et voir AT VII, 85, IX, 68.

> à Paris de la bouche du sieur Bornius qui venait d'achever son cours de philosophie sous lui, quoique nous ne trouvions rien de cette funeste circonstance dans les relations des autres[60].

La fièvre maligne, donc grave et persistante, et l'obstruction des hypocondres, partie située sous le diaphragme, qui englobe notamment la vésicule biliaire et le foie, l'estomac et la rate, sont notées dans *L'oraison funèbre* de Reneri, que cite Baillet[61]. Mais Baillet a raison d'émettre des réserves sur les dires de Bornius, puisque Reneri n'est pas mort le jour de ses noces : il s'était marié le 21 octobre 1638 et il est décédé six mois après la célébration de son mariage.

Baillet cite la maladie mortelle de la petite Francine, la fille que Descartes a eue avec une servante Helena Jans, sans l'épouser. Baillet précise, au sujet de cette jeune enfant:

> Elle s'appelait Francine, et elle était née à Deventer le […] 19 de juillet 1635 ; et selon l'observation de son père, elle avait été conçue à Amsterdam le dimanche 15 d'octobre de l'an 1634. Elle avait été baptisée à Deventer le […] septième jour d'août[62].

Je note les neuf mois de gestation, durée qui était encore discutée en médecine, et nous savons que le registre des baptêmes de Deventer mentionne Fransintgen fille de Helena Jans et de Reyner Jochems (René, fils de Joachim). Quant à la mort de Francine, à cinq ans, elle est sans doute due à une scarlatine, la «fièvre écarlate», maladie mortelle en l'absence d'antibiotiques. Selon Baillet, «M. Descartes perdit sa chère Francine qui mourut à Amersfort le 7 de septembre de l'an 1640, qui était le troisième jour de sa maladie, ayant le corps tout couvert de pourpre»[63].

Cette mort a été suivie par celle du père de Descartes, doyen du Parlement de Bretagne, à 78 ans, relatée dans le même chapitre XII de la Seconde partie, livre V. Joachim Descartes est mort d'une

> maladie qui avait commencé par une espèce d'apoplexie […] dans sa maison de Chavagnes, qui était une terre considérable venue de sa seconde femme, & située dans une paroisse du diocèse de Nantes. Son corps fut inhumé le vingtième jour d'octobre dans l'église des Cordeliers de Nantes[64].

Descartes est bouleversé par ces deux deuils «survenus en une même année & en moins de six semaines» concernant «les deux personnes les plus chères qu'il eût au monde», et Baillet a pris soin d'indiquer avec raison en marge du texte : «Son père et sa fille»[65]. Descartes refuse de croire que «les larmes et la tristesse n'appartiennent qu'aux femmes et que, pour paraître homme de cœur, on se doive contraindre à montrer toujours un visage tranquille»[66].

---

[60] *Baillet* II 19.
[61] *Oratio V, quae funebris est dicta honori et memoriae Clariss. & doctissimi Viri Henrici Renerii*, in Antonius Æmilius *Orationes quarum pleraeque tractant argumentum politicum*… Traiecti ad Rhenum (Utrecht), 1651, p. 118.
[62] *Baillet* II 89-90.
[63] *Baillet* II 90.
[64] *Baillet* II 93.
[65] *Baillet* II 95.
[66] À Pollot, de janvier 1641, lettre publiée dans Cl. I (voir BLet 298, p. 1376 ; AT III 278).

En cette année 1640, Baillet signale la mort de «quelques amis» de Descartes: celle du mathématicien Dounot, que Descartes «regrette». Cette mort surprend d'autant plus Descartes que «peu de temps auparavant il avait eu de bonnes nouvelles de sa santé»[67]. Baillet ajoute que Mersenne apprend à Descartes la mort de Beaugrand, sans précision sur sa cause, et celle du Feuillant dom Eustache de Saint-Paul, «d'une apoplexie de trois heures, âgé de 67 ans».[68]

Baillet cite la maladie de Waessenaer /Wassenaer [qui]

> était tombé dangereusement malade sur la fin d'octobre [1640] d'une fausse pleurésie, accompagnée d'une très grande difficulté de respirer. Le mal le réduisit fort bas & le conduisit fort avant dans le mois de novembre. De sorte que M. Regius, qui était son médecin, se crut obligé d'en écrire à M. Descartes[69].

Baillet parle de la maladie de la pierre dont souffre Haestrecht

[1644]. La pierre est une autre affection douloureuse liée à la formation de calculs dans les reins ou la vessie, une lithiase[70], celle dont parle Montaigne – que Baillet ne cite pas[71]. Haestrecht est soigné par un ami de Descartes, le médecin «*Cornelis van Hooghelande*, qui venait […] le soulager de ses incommodités de la pierre par ses remèdes». Baillet dresse, d'après Sorbière, un portrait de ce «Hollandais mais catholique», ami de Descartes qui exerce «une médecine charitable […] ne demandant aux pauvres malades qu'une fidèle relation du succès de ses remèdes […] où intervient «la chimie» uniquement quand les «communs & galéniques» font défaut[72].

Baillet évoque rapidement la mort de Bannius, prêtre de Haarlem et musicien, qui, en 1644

> avait été soudainement emporté d'un catarrhe, suivi d'une défaillance qui l'avait surpris la nuit dans un état de convalescence. Cet accident avait été précédé d'une assez longue maladie &, se croyant hors de tout danger, il avait renvoyé le jour d'avant sa mort tous ses parents qui étaient venus le visiter[73].

La mort de Mersenne, survenue quatre ans plus tard, en 1648 est, quant à elle, précédée d'indications

---

[67] *Baillet* II 95.
[68] *Baillet* II 96 et 97.
[69] *Baillet* II 54.
[70] Descartes cite les calculs parmi les maladies «innées» (*innatas*), dans les *Notæ in programma* de fin décembre 1647, cf. AT VIII, 358. Notons que l'arrière-grand-père paternel de Descartes, Jean Ferrand, qui avait étudié la médecine à Poitiers, s'était intéressé à la maladie de la pierre, à partir d'observations et de dissections, dont celle pratiquée sur son gendre, Pierre Descartes, médecin également, cf. Jean Ferrand, (Joan Ferrandus), *De nephrisis & lithiasis, seu de renum & vesicae calculi, definitione, causis, signis, praecautione & curatione. Ex Hippocrate, Dioscoride, Galeno, Avicenna, Aetio, & Paulo Aegineta, aliisque celeberrimis medicis, collectis*, Paris, G. Julian, 1570.
[71] Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 37, «De la ressemblance des enfants aux pères». Montaigne y donne une description précise de sa maladie de la pierre et il s'interroge sur les modalités de transmission de cette affection. Sur Montaigne, que Baillet ne cite pas, voir l'édition de *La Vie de M. Descartes*, publiée chez Encre marine, *op. cit.*, note I, p. 24 [11].
[72] *Baillet* II 295 (M. de Hoghelande, ami de Descartes, «Sa charité pour les pauvres et pour les malades»).
[73] *Baillet* II 248 (1644). Les catarrhes sont une descente d'humeur du cerveau qui ne passe ni par le nez ni par le palais, «destinés pour la purgation du cerveau», mais qui «découle dans la bouche». Il y a plusieurs sortes de catarrhes, les froids étant «les plus ordinaires». Il y a des «catarrhes suffocatifs qui tuent soudainement», «les autres sont sans danger et coulent tout doucement. Il y a des catarrhes sans fièvre, il y en a avec fièvre; il y en a de douloureux, et d'autres qui sont sans douleur», cf. André Du Laurens, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancholiques, des catarrhes & de la vieillesse*, Paris, L. Mettayer, 1597 (nombreuses éditions au dix-septième siècle).

précises que Baillet donne sur la dégradation de la santé du principal correspondant de Descartes. Baillet dresse d'ailleurs un remarquable portrait de Mersenne et il insiste avec justesse sur son rôle actif au sein de la République des Lettres. En croisant les sources dont il dispose, Baillet permet de suivre la progression de «la maladie du P. Mersenne» autant que l'intensité des douleurs. Dans deux lettres à Mersenne de janvier et du 15 avril 1630, Descartes se désole à la fois de la maladie de son ami, «l'érésipèle», et de l'insuffisance de ses connaissances médicales. Descartes voudrait «bien être déjà parvenu jusques à la recherche des maladies & des remèdes, afin d'en trouver quelqu'un pour [l']érésipèle» et il prie Mersenne de se «conserver au moins jusqu'à ce» qu'il «sache s'il y a moyen de trouver une médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles». L'érysipèle est une inflammation aiguë de la peau, avec œdème douloureux affectant souvent les membres inférieurs. Baillet précise qu'en 1647, l'«état [de Mersenne] était devenu encore pire par la maladresse du chirurgien qui lui avait coupé l'artère en le saignant» [74], autrement dit en pratiquant une saignée, c'est-à-dire l'ouverture d'un vaisseau, souvent au bras ou à la jambe, avec une lancette, pour évacuer du sang «vicié» ou «corrompu», qu'on estimait chargé d'humeurs putrides. Ce remède ancien, lié à la théorie humorale hippocratique, dont la pratique est banale au dix-septième siècle, était généralement pratiqué sur les veines, puisque les artères génèrent de dangereuses hémorragies. Descartes s'oppose à cette pratique «alléguant que la saignée abrège nos jours et qu'il avait vécu quarante ans en santé sans la faire». Dans sa lettre à Mersenne du 23 novembre 1646, Descartes dénonce «l'ignorance des médecins» et déplore qu'ils soient «grands saigneurs à Paris»[75]. Descartes sait que la quantité de sang dans le corps n'est pas infinie, comme Harvey l'a démontré au chapitre IX de son traité de 1628. Quant à la pratique fréquente de la saignée à Paris et dans les provinces françaises elle est confirmée par le médecin Wullen (Weulles), qui assiste Descartes dans ses derniers moments, à Stockholm. Dans une lettre à Pinson, citée par Baillet, Wullen note que Descartes refuse «la saignée (contrairement à ce qui est propre à son peuple)»[76].

Quant à Mersenne, après la fâcheuse saignée de 1647, sa santé continue à décliner. Descartes le constate lors de son séjour parisien en 1648. Selon Baillet, Mersenne traîne «une santé bizarre & languissante» qui le contraint à garder le lit[77]. Cette santé où le malade perd ses forces échappe à la compréhension des médecins. Mersenne est «fort mal» au moment où Descartes quitte Paris. Si Descartes est «inquiet» et s'il recommande «particulièrement» à Picot «ce père dont la santé lui tenait fort au cœur», il ne juge pas la «maladie absolument mortelle»[78]. Mais Mersenne meurt peu après, le 1er septembre 1648 à presque soixante ans.

Baillet écrit:

> L'inquiétude de M. Descartes sur l'état de la maladie du P. Mersenne n'avait pas été vaine. On lui manda que ce

---

[74] *Baillet* II 325.
[75] AT IV, 565.
[76] *Baillet* II 417-418. Baillet rapporte d'après Wullen: «dès que l'on parlait de le [Descartes] saigner, son aversion lui faisait dire: *Messieurs, épargnez le sang français*». Ce n'est qu'à la dernière extrémité que Descartes «se fit saigner de son propre mouvement par le chirurgien» de l'ambassadeur Chanut, voir p. 420.
[77] *Baillet* II 348: il «est réduit au lit depuis la fin du mois de juillet, après avoir été obligé de passer le Carême précédent à l'infirmerie & avoir traîné une santé bizarre & languissante pendant tout le printemps».
[78] *Baillet* II 351. Voir *À Picot*, Amsterdam, 6 septembre 1648, AT V, 229-231.

> bon père était mort dès le premier jour de septembre à trois heures après midi après avoir vécu soixante ans moins huit jours. Il était tombé malade le 27 juillet d'un abcès au côté droit que M. Gassendi & les médecins avaient pris pour une fausse pleurésie. Depuis ce jour, la douleur toujours très aiguë ne lui avait donné pas un seul moment de relâche. Jamais il n'avait fermé la paupière que pour mourir. La respiration lui avait toujours été très difficile […]. On lui avait tiré du sang très souvent, surtout dans les premiers jours, mais sans aucun soulagement. […] Enfin, on ne put s'aviser d'autre chose que de lui ouvrir le côté, & il expira au milieu des douleurs de cette opération[79].

Les références à la «fausse pleurésie», à la date de la mort et à la cause alléguée «27 juillet de l'an 1648, d'un abcès que l'on croyait au commencement une fausse pleurésie», figurent dans *La Vie du R. P. Marin Mersenne, théologien…*, par Hilarion de Coste[80]. Témoin des derniers moments de Mersenne, son biographe le décrit, conscient de la proximité de sa mort, apaisé et respectueux des commandements de l'Église: confessant tous ses péchés, recevant à plusieurs reprises la communion eucharistique, «viatique» pour la vie au-delà de la mort, et réclamant l'apposition d'huiles saintes, l'extrême onction, qui s'appelle maintenant le sacrement des malades:

> Peu de jours après, voyant que son mal de côté ne diminuait point, mais qu'il augmentait de jour en jour, il se disposa à passer de cette vie terrestre à l'éternelle et bienheureuse: car la mort qui paraît épouvantable à la plupart des hommes, se présenta à ses yeux avec des beautés et des charmes. Il embrassa généreusement cette fin de sa vie avec toutes les tendresses de son cœur, l'ayant purifié par une exacte Confession générale de toute sa vie qu'il me fit le 5 d'août, fête de Notre-Dame des Neiges: ainsi il se fortifia par plusieurs Communions, par le saint Viatique & par l'Extrême-Onction qu'il demanda avec instance et qu'il reçut avec un zèle et une ferveur incroyable…[81].

Baillet ne cite pas cette page de Coste – sans doute pour éviter une comparaison avec les derniers moments de Descartes – mais il ajoute que

> la passion qu'il [Mersenne] avait toujours eue d'être utile à quelque chose ne se trouva point bornée à sa vie & il avait ordonné aux médecins en mourant de faire l'ouverture & la dissection de son corps, afin qu'ils pussent apprendre à ses dépens la cause de la maladie qu'ils avaient ignorée de son vivant & qu'ils fussent plus heureux à guérir ceux qui seraient dorénavant attaqués du même mal. Il fut obéi & l'on trouva l'abcès deux doigts au-dessus de l'endroit où on lui avait percé le côté; de sorte que si l'on eût fait l'incision vis-à-vis de son mal, il aurait vraisemblablement échappé le coup fatal, selon que M. Gassendi qui s'était trouvé à l'une & à l'autre opération le manda à M. le comte d'Alais, gouverneur de Provence.

Baillet s'appuie sur le biographe de Mersenne et sur deux Lettres de Gassendi à Louis de Valois qui évoquent non seulement la mort de Mersenne, mais aussi la dissection de son corps avec découverte de l'apostème, l'abcès comme écrit Baillet[82].

Baillet nous renseigne aussi sur le mathématicien Debeaune [de Beaune] qui n'a pas une santé

---

[79] *Baillet* II 352. Mort du P. Mersenne, le plus ancien des amis & des sectateurs de M. Descartes.
[80] [F.H.D.C.], Hilarion de Coste, *La Vie du R.P. Marin Mersenne, théologien, philosophe, et mathématicien, de l'ordre des pères Minimes*, …, Paris, S. Cramoisy, 1649, p. 25. Pour l'heure de la mort, voir p. 27.
[81] *Ibid*, p. 25-26.
[82] *Baillet* II 354. Voir Pierre Gassendi, *Opera Omnia*, tome VI, *Epistolæ*, Lyon, L.Anisson, 1658, p. 291 : Deux lettres de Gassendi au prince Ludovicus Valesius, envoyées de Paris, prid. Non. septembre 1648 et VII Kal. octobre 1648

«parfaite» : Il souffrait de «diverses espèces de maux», dont il a été «tourmenté jusqu'à la fin de ses jours». Il était «principalement sujet à la goutte mais il avait fait avec elle des compositions qui ne préjudiciaient point à ses opérations de mathématiques». Autrement dit, le mathématicien Debeaune composait avec sa maladie: il surmontait avec courage la goutte et parvenait à supporter les grandes douleurs aux articulations dont il souffrait. En effet, la goutte ou podagre, cause des crises aigües avec œdèmes douloureux dans les articulations[83]. Baillet décrit l'évolution fatale de sa maladie:

> M. de Beaune [tomba] dans une espèce de paralysie, dont il avait un bras & un côté fort incommodés. Les gouttes lui avaient presque entièrement perdu les jambes & l'on avait été obligé de lui couper le pied dans l'hiver de la même année. […] Il mourut quelques mois après l'édition de ses notes sur la *Géométrie* de M. Descartes, avec une force d'esprit qui lui avait rendu toutes ses douleurs très sensibles jusqu'à la fin, mais qui lui avait fait aussi mesurer sa patience sur la durée de ses maux[84].

La mort de Florimond de Beaune, survenue en août 1652 (plus de deux ans après celle de Descartes), a été précédée par celle d'un autre mathématicien, Claude Mydorge, qui a également souffert des «douleurs de la goutte», associées à d'autres pathologies. Descartes a revu cet ami, pour la dernière fois, lors de son séjour parisien à l'été 1647, peu de temps avant le décès de Mydorge à 62 ans. Selon Baillet, Mydorge avait souffert «d'une longue & fâcheuse maladie causée pendant l'automne dernier par une fièvre maligne, par les douleurs de la goutte & par un accès d'épilepsie»[85].

Descartes, soucieux de son régime alimentaire, n'a jamais souffert de la goutte[86]. Il fait allusion à «un riche goutteux», dans la lettre à Mersenne du 9 janvier 1639, parce qu'il sait que la maladie est liée aux excès de table, et qu'elle est souvent qualifiée de «maladie des riches»[87].

Baillet s'intéresse également à la maladie de l'Ambassadeur Chanut qui souffre d'une inflammation de poumon ou, – selon le père Viogué, son aumônier, d'une «fausse pleurésie» – «accompagnée d'une fièvre continue, qui dura dans une violence souveraine» pendant plusieurs jours, jusqu'au moment où «il commença de respirer & de faire revivre l'espérance de son rétablissement». Si Chanut a pu surmonter cette affection[88], nous savons que cela n'a pas été le cas pour Descartes, qui est tombé malade quelques jours après, avant de mourir dans des circonstances que Baillet expose avec précision et que je commente ailleurs[89].

---

[83] *Baillet* II Livre V, chap. VI.
[84] *Baillet* II 374 et 375 (1649). Édition latine de la *Géométrie de M. Descartes* avec les notes de M. de Beaune & les commentaires de M. Schooten, auteur de la traduction.
[85] *Baillet* II 324 et 325 (1647). Les notes de Debeaune sont été publiées dans l'édition latine de *La Géométrie* de Descartes, publiée par Franz van Schooten junior (ou fils) à Leyde en 1649.
[86] *Baillet* II 414-415.
[87] *Baillet* II 415-416.
[88] *Baillet* II 410-411.
[89] *Baillet* II Livre VII, chap. XXI, et la *Lettre du père Viogué*, à la fin du livre VIII. Voir Annie Bitbol-Hespériès, le dossier «Descartes à Stockholm», d'après Adrien Baillet, dans les *Œuvres*, à paraître dans la collection *La Pléiade*, tome II, en novembre 2024 et dans le dernier tome de l'édition des *Œuvres complètes* en collection Tel. Ce dossier s'inspire des notes de l'édition critique de Baillet parue dans la collection Encre marine, avec l'autorisation de son Directeur, Monsieur Jacques Neyme.

4. Force de l'imagination et force de l'âme : maladies et remèdes

Après Descartes, Baillet évoque la mort d'Hortensius. Ce cas concerne d'autres maladies: celles causées par une imagination exacerbée. Il s'agit des pathologies liées à la «force de l'imagination» et à ses répercussions. Ce sont les maladies psychosomatiques, celles de l'union de l'âme au corps.

Hortensius offre un exemple remarquable de ces affections complexes: Ce «professeur des mathématiques à Amsterdam» qui «se mêlait plus particulièrement d'astronomie» – discipline alors souvent liée à l'astrologie – est mort «dans la plus grande vigueur de son âge, n'ayant pu résister à l'appréhension de mourir au temps que son imagination lui avait marqué» après avoir établi son horoscope en Italie. Hortensius a cru à la prédiction de sa mort, il s'est laissé «persuader qu'il devait mourir en un certain temps» et «par cela seul» est devenu «malade». Descartes est soucieux des répercussions psychologiques d'une anticipation de la mort.

Hortensius avait aussi prédit la mort à deux autres jeunes hommes pour la même année 1639.

> Hortensius étant mort cet été […] ces deux jeunes hommes en ont eu une telle appréhension que l'un d'eux est déjà mort; & l'autre […] est si languissant & si triste qu'il semble faire tout son possible afin que l'astrologie n'ait pas menti. Voilà une belle science, qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent peut-être pas été malades sans elle[90].

On reconnaît un extrait de la lettre à Mersenne du 29 janvier 1640[91] et on se souvient de l'allusion à ces cas dans la lettre à Élisabeth du 8 juin 1644[92]. Baillet signale ensuite que Descartes a refusé que sa date de naissance figure sur le portrait que Schooten (fils) a fait graver pour l'édition latine de *la Géométrie*, publiée en 1649 à Leyde, « à cause de l'aversion qu'il avait […] pour les apparences d'horoscope »[93].

La «force de l'imagination» est alors un thème médical important, et pas seulement pour ses effets pendant la grossesse, avec les marques d'envie sur l'enfant à naître ou la question de la génération des monstres[94]. L'angoisse de la mort suscitée par une imagination perturbée par les prédictions astrologiques, fait naître des idées morbides qui rendent le corps malade ou en perturbent de façon durable la perception. Ce thème rejoint les cas de certains mélancoliques qui ont «d'étranges imaginations» et sont guettés par la folie, comme l'indique la *Méditation* I dans un célèbre passage où j'ai identifié la source des exemples cités par Descartes: le *Discours* d'André Du Laurens *Des maladies mélancoliques et du moyen de les guérir,* publié en 1597 et maintes fois réédité[95]. La peur de la fragilité de son propre corps, amplifiée par l'imagination, sont

---

[90] *Baillet* II 25-26.
[91] À Mersenne, 29 janvier 1640, BLet 241, p. 1142 (AT III 15).
[92] AT V 65-66 et 553 pour la date de cette lettre (juillet 1644).
[93] *Baillet* II 275, après la mention dans *Baillet* I 8. Voir lettre de Descartes à Schooten (fils), du 9 avril 1649, AT V 338. Le portrait de Descartes figurera, avec la date et le lieu de sa naissance, ainsi que le titre Du Perron, dans la seconde édition latine de la *Géométrie* de 1659.
[94] Voir le livre-exposition virtuel *Les monstres de la Renaissance à l'Âge classique, métamorphoses des images, anamorphoses des discours*, Texte et sélection des images, Annie Bitbol-Hespériès, Conception, réalisation informatique et infographique Jacques Gana, sur le site de la BIUS depuis décembre 2004: https://www.biusante.parisdescartes.fr/monstres/
[95] Cf. A. Bitbol-Hespériès, *Descartes face à la mélancolie de la Princesse Élisabeth*, in *Une philosophie dans l'histoire, hommages à Raymond*

associées dans la mélancolie hypocondriaque, qui comporte des degrés de gravité.

Baillet évoque la «mauvaise santé d'Élisabeth». Il cite avec précision les soucis familiaux de la princesse, mais donne peu de détails sur sa «maladie» parce qu'il ne dispose pas des lettres dans lesquelles la jeune princesse décrivait à Descartes ses soucis de santé. Baillet note avec raison la tristesse, les dangers de l'imagination, mais il ne dit rien de la «mélancolie» dont souffre la princesse, parce qu'elle a nommé l'affection qui l'atteint dans ses lettres qu'elle a refusé de communiquer à Clerselier et qui n'ont été retrouvées et publiées qu'au dix-neuvième siècle[96]. Pour la même raison, Baillet ne signale pas non plus l'accident de saignée subi par la princesse: «l'enflure» qu'Élisabeth a «eue au bras droit par la faute d'un chirurgien qui [lui] a coupé partie d'un nerf en [la]saignant»[97].

Le «cas» Élisabeth est passionnant, puisque la mélancolie est alors la pathologie exemplaire de l'union de l'âme au corps, liée à la tristesse, aux désordres de l'imagination et aux «opilations» ou obstructions de la rate[98]. D'où la présence du mot «mélancolie», synonyme de bile noire, dans la lettre de Descartes à Élisabeth d'octobre ou novembre 1646. Descartes rejette l'utilisation de l'eau des fontaines qui

> passent par des mines d'antimoine ou de mercure, qui sont deux mauvaises drogues, principalement le mercure. C'est pourquoi je ne voudrais pas conseiller à personne d'en boire. Le vitriol et le fer des eaux de Spa sont bien moins à craindre, et pour ce que l'un et l'autre diminuent la rate et font évacuer la mélancolie, je les estime[99].

Notons qu'un passage des *Excerpta anatomica* associe «rate comprimée, soit par une main, soit par la position allongée sur le côté gauche» à la production de «songes accablants» car «les noires vapeurs sorties de la rate montent aussitôt dans le cerveau»[100]. La mélancolie est aussi, alors en Europe, une affection associée aux lettrés, héritage du lien antique avec la question du génie et des disciplines favorisant cette maladie. Selon Baillet:

> La savante princesse […] avait une force & une capacité d'esprit si supérieure à la plupart des savants d'entre les hommes, & elle était dès lors si profonde dans ce que la philosophie & les mathématiques ont de plus inaccessible[101].

Baillet, après Descartes, cite également «l'inclination» de la princesse «à faire des vers». Or les poètes sont, avec ceux qui s'adonnent à la géométrie et à la politique, des mélancoliques conformément à la tradition médico-philosophique. L'échange épistolaire avec Descartes montre qu'Élisabeth, dédicataire des *Principia philosophiae*, pratique ces disciplines. Mais «la force de son esprit», «plus relevé que le commun»

Klibansky, Presses de l'Université de Laval (Canada), 2000, p. 229-250.

[96] Clerselier a publié les lettres de Descartes à Élisabeth dans le premier volume (1657). Les lettres d'Élisabeth ont été retrouvées au château de Rozendaal près de Arhem et publiées en 1879 par Foucher de Careil.

[97] AT V 195.

[98] Cf. A. Bitbol-Hespériès, *Descartes face à la mélancolie de la Princesse Élisabeth*, cit.

[99] AT IV 532.

[100] *Excerpta anatomica,* AT XI, 593, la notion d'*insomnia* inclut celle des songes. Voir OC II-2, collection Tel, p. 320 et note. Ce passage doit être rapproché du Premier songe de novembre 1619, voir le récit de Baillet sur les trois songes qui ouvre le livre II.

[101] *Baillet* II Livre VIII, chap. V.

– selon Descartes repris par Baillet – soutenue par les conseils de santé et de consolation que Descartes prodigue à Élisabeth préservent son équilibre[102].

Il est intéressant de noter que Baillet signale une évolution de la pensée de Descartes[103]. Baillet écrit, en se référant à une lettre de Descartes à la princesse Élisabeth:

> Ses deux grands remèdes étaient la diète & l'exercice modéré; mais il leur préférait encore ceux de l'âme, qui a beaucoup de force sur le corps, comme il paraît par les grands changements que la colère, la crainte & les autres passions excitent en lui. Mais il prétendait que 'ce n'est pas directement par sa volonté que l'âme conduit les esprits dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles ; c'est seulement, dit-il, en voulant ou pensant à quelque autre chose'. Car la construction de notre corps veut que certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées; comme on voit que la rougeur du visage suit de la honte, les larmes de la compassion & le rire de la joie. Il ne connaissait point de pensée plus propre pour la conservation de la santé que celle qui consiste en une forte persuasion & une ferme créance que *l'architecture de nos corps est si bonne, que lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, à moins que l'on ne fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures ne nous nuisent; & qu'ayant une maladie on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune*[104].

La colère et la peur ont des places importantes dans les traités lorsque les médecins s'intéressent aux passions, avec la honte, la compassion, le rire, la joie, thèmes que Descartes explique de façon audacieuse en rapport avec le nouveau contexte médical dans son traité des *Passions de l'âme*[105]. Quant à la «diète» que pratique Descartes, elle ne consiste pas, précise Baillet, à «manger rarement, mais à discerner la qualité des viandes» (les aliments solides), et à «faire toujours servir des légumes et les herbes en tout temps, comme des navets, des betteraves, des panais, des salades de son jardin, des pommes avec du gros pain»[106].

5. Les maladies épidémiques et la faim des assiégés.

Outre ces cas individuels d'altération de la santé par diverses pathologies, Baillet cite aussi des maladies contagieuses, souvent mortelles pour un grand nombre de personnes.

C'est le cas pour la peste à Paris et ailleurs en Europe. Baillet mentionne la peste qui a sévi à Paris «pendant près de trois ans», dans la Première partie, livre II, chapitres IV et V. Il écrit: 1622: «la ville de Paris n'était pas encore délivrée de la contagion dont elle se trouvait infectée depuis deux ans» [107].

Notons qu'en 1619, le premier médecin de Louis XIII, Charles Delorme a imaginé le long et lourd

---

[102] Cf. lettre à Élisabeth du 22 février 1649, AT V, 281-282. *Baillet* II Livre VII, chap. XVI pour les lettres de « consolation » de la princesse.
[103] *Baillet* II 452-453.
[104] *Baillet* II 454. Descartes, *Lettres*, édition Clerselier, I, 68-69 : À Élisabeth, 8 juillet 1644 plutôt que 1647, AT V 65 et 553. Italiques dans le texte de Baillet qui cite la lettre, après les guillemets. Descartes approuve les remèdes choisis par Élisabeth : la diète – au sens de régime alimentaire frugal.
[105] Voir A. Bitbol-Hespériès, «De toute la nature de l'homme : De *L'Homme* à la *Description du corps humain*, La physiologie des *Passions de l'âme* », in Les passions de l'âme, *et leur réception philosophique*, édité par Giulia Belgioioso-Vincent Carraud, Brepols, *The Age of Descartes, Descartes et son temps*, 2020, pp. 67-100.
[106] *Baillet* II Livre VIII, chap. I.
[107] *Baillet* I 98 et 105.

habit avec chapeau de cuir et lunettes, joint au masque-bec déjà connu et rempli d'ail, aromates et encens, pour protéger des miasmes les médecins visitant les malades. Ce costume est devenu célèbre en Europe, comme l'était déjà l'ancien précepte «Fuis vite, loin, longtemps et reviens tard», *cito longe fugeas, tarde redeas*, souvent résumé aux trois adverbes: *cito, longe, tarde*, que les médecins n'étaient pas les derniers à appliquer. Signalons toutefois la publication, en 1623 à Paris, par le médecin Guy de la Brosse, du *Traicté de la peste, avec les remèdes préservatifs,* chez Perier, dédié au *Prévôt des Marchands & Lieutenant civil de Paris, qui est aussi conseiller du Roi*.

Il convient de remarquer que jamais Baillet n'associe peste et châtiment divin, peste et colère de Dieu, alors que c'était une opinion largement partagée. En témoignent les traités médicaux, ainsi qu'une *Fable* célèbre de Jean de La Fontaine, en 1678[108]:

> Mal que le ciel en sa fureur
> Inventa pour punir les crimes de la terre,
> La peste (puisqu'il faut l'appeler par son nom)[109].

Les indications de Baillet permettent de suivre le trajet de la peste en Europe. On voit ainsi sa présence:

– à Constantinople en 1603: avec notamment la mort du sultan de l'Empire ottoman Mehmed III;

– à Mayence (Mainz) en 1632, où elle entraîne la mort du père d'Élisabeth de Bohème, le roi Frédéric V, (beau-frère des rois Charles Ier d'Angleterre et de Louis XIII de France), à 36 ans, le 29 novembre 1632[110].

– à Tübingen, en 1635: avec la mort du mathématicien Schickard, «emporté par la peste après environ quarante-cinq années de vie, au mois de novembre de l'année 1635»[111].

– à Amsterdam, en 1637: «feu M. Reael» (Realius) cité par Descartes dans une lettre à Huygens du 31 janvier 1642 est mort lors de l'épidémie de peste[112].

Une allusion «*au bruit des maladies épidémiques*» figure au sujet de la moindre affluence des pélerins au jubilé à Rome en 1625. Baillet sait, grâce au *Mercure françois* auquel il renvoie, que la *malaria* sévissait à Rome[113]. Sur la peste en Italie, entendue au sens large, signalons aussi la lettre à Guez de Balzac du 5 mai 1631, que reprend Baillet, et qui associe «l'air d'Italie avec lequel on respire si souvent la peste, et où

---

[108] Il est vrai qu'une évolution se lit au sujet des causes de la peste, par exemple dans le traité de Nicolas Abraham de la Framboisière, qui consacre moins de place aux «causes divines» qu'Ambroise Paré. Voir *Le Gouvernement requis en temps de peste pour se garder de sa tyrannie*. À Messieurs les prévosts des marchands et échevins de la ville de Paris: *Si la peste est «exprès envoyée de Dieu sur la terre pour la punition des pécheurs», les autres causes, venant des «puantes exhalaisons», des «vapeurs putrides» sont plus développées*. Cf. Nicolas-Abraham De La Framboisière, *Le Gouvernement nécessaire à chacun pour vivre longtemps en santé*, 3e éd. revue, Livre VII, chap. 1, 1608, p. 294-301, repris en 1624, dans *Les Œuvres*, éd. revue, pp. 172-174.

[109] La Fontaine, *Fables,* livre VII, 1, 1678.

[110] *Baillet* I 233.

[111] *Baillet* I 272.

[112] *Baillet* I 319.

[113] La *malaria* signifie que le *mauvais air* provenant des marécages était tenu pour responsable de cette maladie qui causait de graves fièvres souvent mortelles. Elle est maintenant identifiée au paludisme, maladie infectieuse causée par un parasite transmis par certains moustiques.

toujours la chaleur du jour est insupportable». Le thème du «mauvais air» porteur de maladies, abordé dans la lettre de 1644 à Elisabeth, joint à la «chaleur immodérée du climat», a fait renoncer Descartes à choisir l'Italie, plutôt que la Hollande comme lieu de résidence après sa décision de quitter la France, où se déroulait le siège de La Rochelle[114].

Les morts de faim :

Parmi les maladies qui affectent un groupe, il y a *la faim*, qui tiraille jusqu'à la mort les habitants des villes assiégées en Europe pendant la Guerre de Trente Ans, et en France les Protestants, lors du siège de La Rochelle, avec en octobre 1628, «la réduction de la ville» et l'entrée des troupes royales dans cette importante ville portuaire.

J'avais annoté ces pages bouleversantes de Baillet sur la famine en temps de guerre avant qu'elles ne rejoignent l'actualité tragique de la guerre en Ukraine. Selon Baillet, qui s'appuie sur les faits rapportés dans *Le Mercure françois*.

> Il n'y eut point de soldat qui ne fût saisi d'horreur & touché en même temps de compassion, lorsqu'on aperçut dans la ville, non pas des hommes ordinaires, mais des squelettes mouvants qui se jetaient sur le pain avec une impétuosité, qui soulevait le cœur & arrachait des larmes aux plus insensibles. Il fallut des règlements de police pour empêcher que l'avidité de manger ne fit périr le peu de gens qui avait pu résister à la famine & aux autres calamités du siège[115].

L'expression «en bonne santé» est donc rare dans le texte de Baillet. Elle figure une seule fois, et c'est sous la plume de Descartes, dans une lettre manuscrite à Villebressieu de 1634: Descartes est revenu du Danemark et il attend Villebressieu à Amsterdam, où, dit-il, «je suis arrivé en bonne santé»[116]. Baillet n'oublie pas la comparaison de la *Censura*, lorsque Descartes ne fait «point difficulté de comparer la pureté de l'élocution qui règne dans les écrits de M. de Balzac à la santé du corps qui n'est jamais plus parfaite que lorsqu'elle se fait le moins sentir». Descartes reprend ce thème plus tard dans la lettre à Chanut du 31 mars 1649, citée par Baillet: «Il en est de la vérité comme de la santé, à laquelle il semble qu'on ne songe plus lorsqu'on la possède». Il s'agit d'une anticipation de l'affirmation du chirurgien René Leriche en 1936, dans son discours de réception au Collège de France: «la santé, c'est la vie dans le silence des organes»[117].

Les qualificatifs «forte et vigoureuse» au sujet de la santé figurent dans le portrait physique, intellectuel et moral de la reine Christine que l'ambassadeur Chanut envoie à Henri-Auguste Loménie de Brienne, secrétaire d'État aux Affaires étrangères auprès du roi de France, le 1er février 1648. Dans ce texte publié pour la première fois par Baillet, Chanut écrit au sujet de la souveraine: «Ce mépris du soin de sa personne

---

[114] *Baillet* I 130 et 173.
[115] *Baillet* I Livre II, chap. XII: Baillet renvoie au *Mercure François*. «Il y mourut de faim plus de douze mille personnes durant le siège, & ceux qui se sauvèrent étaient tellement maigres, faibles & défaits qu'ils portaient la vraie image de la mort peinte sur leurs visages.» Cf. Jean de Serres, *Suitte de l'Inventaire de l'histoire de France*, II, *op. cit*, p. 540. Descartes n'est pas présent à La Rochelle à ce moment, contrairement à ce qu'écrit Baillet.
[116] *Baillet* I 261.
[117] *Baillet* II Livre VII, chap. XVI. Voir À Chanut, 31 mars 1649, à Brasset, AT V, 349 et à Chanut, 23 avril 1649, AT V, 351.

était un peu excessif & il passait quelquefois jusqu'à la négligence de sa propre santé, qui en aurait pu souffrir, si elle n'avait été forte & vigoureuse»[118].

6. Salut, salutaire

À plusieurs reprises, Baillet utilise le qualificatif de «salutaire». Il espère que cette biographie de Descartes procurera des «enseignements salutaires»[119]. Il évoque Descartes donnant à Regius «les avis les plus salutaires»[120]. L'expression «avis salutaires» intervient également dans le chapitre émouvant et bien documenté par Baillet sur la maladie mortelle de Descartes[121].

Auparavant, Baillet a aussi évoqué, dans un autre contexte et avec une autre portée, la notion de «pénitence salutaire» à propos de l'évolution des modalités de la condamnation de Galilée, qui doit «se retirer à la campagne» et dire «pour pénitence salutaire», pendant «trois ans, une fois la semaine les sept Psaumes pénitentiaux»[122].

La notion de «salut éternel» est citée au sujet du *de Cive* de Thomas Hobbes, sur les conditions de la paix: «Que la paix ne peut pas être solide ni de longue durée parmi les citoyens, si l'on ne convient des choses que l'on croit être nécessaires au salut éternel»[123].

Les «voies du salut» sont mentionnées à propos de l'anecdote rapportée par Imbert Porlier, au sujet d'un maître d'armes qui aurait interrogé Descartes sur la religion réformée et Descartes aurait, sans discuter «des dogmes» remis «son âme dans les voies du salu»[124].

> Je conclus en citant Baillet: Vers quarante ans Descartes
> crut avoir acquis assez de connaissances dans la médecine pour rendre caution, non pas de la longueur de la vie, mais de l'uniformité de sa santé. De sorte qu'il *se sentait vivre*, pour me servir de ses termes & que *se tâtant avec autant de soin qu'un riche vieillard*[125], *il s'imaginait presque être plus loin de la mort, qu'il n'avait été en sa jeunesse*.
> L'abbé Picot était si persuadé de la certitude de ses connaissances sur ce point, qu'il aurait juré qu'il lui aurait été impossible de mourir comme il fit à cinquante-quatre ans; & que sans une cause étrangère & violente (comme celle qui dérégla sa machine en Suède) il aurait vécu cinq cents ans, après avoir trouvé l'art de vivre plusieurs siècles. M. Descartes était pourtant fort éloigné d'une semblable présomption; & il dit nettement à M. Chanut dans une lettre qu'il lui écrivit le 15 de juin 1646, *qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, il en avait trouvé un autre bien plus aisé & plus sûr, qui était de ne pas craindre la mort*[126].
> Ce n'est pas qu'il jugeât tout à fait indigne de lui la recherche des choses, qui pouvaient aussi bien contribuer à la

[118] *Baillet* II Livre VII, chap. X.
[119] Voir Préface.
[120] *Baillet* II 272.
[121] *Baillet* II 416.
[122] *Baillet* I livre III, chap. XI, sentence rendue le 22 juin 1633.
[123] *Baillet* II livre VI, chap. IX: sur le *De Cive* de Hobbes (Paris, 1642), *philosophiæ sectio tertia*, Des *Éléments de philosophie*, Hobbes publie d'abord la *troisième partie*, *Du citoyen*, que Sorbière traduit en français en 1649.
[124] *Baillet* II livre VII, chap. VII.
[125] Allusion à la lettre À Mersenne, 9 janvier 1639, où Descartes écrit «un riche goutteux».
[126] *Baillet* II 452. Baillet cite la lettre À Chanut, 15 juin 1646, BLet 563, p. 2224 (AT IV 441).

conservation de notre santé qu'à son rétablissement. Il s'était persuadé de bonne heure qu'après la vertu, la santé est le principal des biens que nous puissions avoir en cette vie[127].

[127] *Baillet* II 452-453.

ANNIE BITBOL-HESPÉRIÈS

Iacopo Chiaravalli

Il bene generale degli uomini: medicina, natura e virtù nel *Discorso sul metodo*

«… l'un des points de ma morale est
d'aimer la vie sans craindre la mort»
Descartes à Mersenne, 9 Janvier 1639

Abstract. Il presente saggio vuole fornire un'analisi delle strutture argomentative del *Discorso sul metodo*, mostrando come la chiave per la comprensione dell'intero testo vada ricercata nella Sesta Parte. In questa Descartes tematizza l'orizzonte ultimo del metodo che prende il nome di "medicina" - un sapere che nel *Discorso* va molto oltre la competenza anatomica o la prescrizione di rimedi. La medicina è infatti il titolo per la dimensione pratica e mondana del metodo, mostrandoci così la profonda natura etica del *Discorso sul metodo*. Grazie ad essa potremo tematizzare il legame profondo tra mente e corpo, criticando quella visione oppositiva che troppo spesso viene ancora assunta come un'ovvietà.

Abstract. This essay aims to provide an analysis of the argumentative structures of the *Discourse on Method*, showing how its key should be sought in Part 6. Here Descartes focuses the ultimate horizon of method that he identifies by the name of "medicine". In the *Discourse*, medical knowledge goes far beyond anatomical expertise or the prescription of remedies. Medicine is actually the title for the practical and worldly dimension of the method, thus showing us the profound ethical nature of the *Discourse on method*. In the end, we will be able to thematize the profound link between mind and body, criticizing the oppositional view that is too often still taken as a truism.

Parole chiave: Descartes / *Discorso sul metodo* / medicina / corpo / etica
Keywords: Descartes / *Discourse on method* / medicine / body / ethics

1. Anche i pazzi muoiono[1]

«In Svezia è morto un pazzo che diceva di poter vivere tanto a lungo quanto volesse» scriveva un giornale di Anversa nell'aprile del 1650, annunciando la scomparsa di Descartes[2]. A fornire l'appiglio

[1] Come di consueto i riferimenti alle opere cartesiane sono indicati secondo le *Œuvres de Descartes*, 11 voll., éd. par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation en coédition avec le Centre national de la recherche scientifique, Paris, Vrin, 1996. Si utilizzerà l'usuale abbreviazione AT seguita dal numero romano per il volume e dalle cifre arabe per la pagina. Per quanto concerne le traduzioni italiane delle opere cartesiane faremo riferimento ai tre volumi editi sotto la supervisione di G. Belgioioso con le seguenti abbreviazioni: *BOp* I = René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009; *BOp* II = René Descartes, *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009; BLet = René Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini, J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2005.

[2] Cfr. AT XI 630, ll. 11-12 (traduzione nostra).

IACOPO CHIARAVALLI

per questa perfida battuta sono alcune righe della Sesta Parte del *Discorso sul metodo* che promettono una riforma completa del sapere medico. Come scopo ultimo della *Philosophie pratique* cartesiana viene infatti individuata:

> la conservazione della salute, che è senza dubbio il primo bene ed il fondamento di tutti gli altri beni di questa vita; infatti anche la mente dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che se è possibile trovare un qualche mezzo che renda in genere gli uomini più saggi ed abili di quanto siano stati sinora, credo sia da cercare nella medicina. È vero che quella 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[3].

Sono righe celebri, che non hanno però ancora ricevuto la dovuta considerazione, nonostante il pensiero medico di Descartes sia fortunatamente tornato ad essere oggetto di attento studio[4]. Motivo di tale dimenticanza è, forse, la loro apparente convenzionalità. Descartes sembra infatti fare genericamente appello al *locus classicus* della *prolongatio vitae* che, da Galeno in avanti, era divenuto uno degli strumenti retorici centrali per legittimare e giustificare l'attività medica[5]. Tuttavia, vale forse la pena di chiedersi perché una figura intellettuale come Descartes, che di certo non può essere accusata di piaggeria verso le diverse tradizioni filosofiche e scientifiche precedenti, riprenda un motivo così consueto[6]. Non si può così evitare il sospetto che la *prolongatio vitae* cartesiana nasconda sotto un'apparente convenzionalità un significato autonomo e peculiare. La questione diviene allora quale esso sia e come sia possibile individuarlo.

La proposta interpretativa che vogliamo qui avanzare si basa sul consiglio che Descartes impartisce

---

[3] BOp I 97-99 (AT VI 62, ll. 12-31).

[4] Senza pretese di esaustività si vedano: Auguste Georges-Berthier, *Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVIIe siècle*, «Isis», III/I (1920), pp. 21-58; Marcel Fosseyeux, *Les études anatomiques de Descartes en Hollande, 1628-1649*, Anvers, De Vlijt, 1923; Pierre Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne*, «Archives de Philosophie», XIII (1937), pp. 181-220; Henri Dreyfus-Le Foyer, *Les conceptions médicales de Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XLIV/I (1937), pp. 237-286; Gerritt Ariet Lindeboom, *Descartes and medicine*, Amsterdam, Rodopi, 1979; Richard Burnett Carter, *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1983; Dennis Des Chene, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*, Ithaca, Cornell University Press, 2001; Vincente Aucante, *La philosophie medicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006. Ulteriori riferimenti su argomenti specifici saranno citati nel prosieguo del presente lavoro.

[5] Per una ricostruzione complessiva del tema del prolungamento della vita cfr. Gerald J. Gruman, *A History of Ideas about the Prolongation of Life: the Evolution of the Prolongevity Hypothesis to 1800*, «Transactions of the American Philosophical Society» LVI/9 (1966), pp. 1-102. Si vedano poi: Maria Michela Sassi, *Normalità e patologia della vecchiaia nella medicina antica*, in *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, a cura di C. Crisciani, L. Repici, P.B. Rossi, Firenze, Sismle, 2009, pp. 3-18; Michela Pereira, *Un tesoro inestimabile: elixir e «prolongatio vitae» nell'alchimia del '300*, «Micrologus» I (1993), pp. 161-188. La tematica è, in Descartes, di probabile origine baconiana (come, peraltro, gran parte del contesto argomentativo in cui è inserita nella Sesta Parte del *Discours*). Su questo si veda Marta Fattori, *Prolongatio vitae and Euthanasias in Francis Bacon*, in *Francis Bacon on Motion and Power*, ed. by G. Giglioni, J. Lancaster, S. Corneau, D. Jalobeanu, Dordrecht-Boston, Springer, 2016, pp. 115-132. Non va poi tralasciato che i motivi baconiani possono essere arrivati a Descartes, oltre che della lettura diretta delle opere del Lord Chancellor of England, tramite la cultura rosacrociana, dove si trovavano inseriti insieme ad alcuni motivi tradizionali della ricerca alchemica, come ha mostrato a suo tempo Frances Yates, *L'illuminismo dei Rosa-croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, a cura di M. Rovero, Torino, Einaudi, 1976.

[6] Cfr. l'attacco a Galeno e a tutta la tradizione medica antica nella lettera a Plempius del 15 febbraio 1638, BLet, p. 521 (AT II 528, l. 20 – 529, l. 5).

a Gassendi, quando lo ammonisce di non fingere che «io scherzi là dove faccio sul serio»[7]. Nel nostro caso la serietà in questione non è data tanto dal credere o meno alle promesse che la medicina cartesiana vorrebbe inverare[8], quanto dal ruolo che essa svolge all'interno dell'intera argomentazione del *Discorso sul metodo*. La sua posizione e il suo statuto sono infatti alquanto opachi nella misura in cui la descrizione della circolazione cardiaca e del movimento del cuore nella Quinta Parte non sono identificate esplicitamente come sapere medico. La competenza anatomica e fisiologica viene presentata come una semplice appendice sviluppata a partire da quelle «leggi che Dio ha stabilito nella natura […] e delle quali ha impresso tali nozioni nelle nostre anime»[9]. Se questo ci mostra quanta importanza abbia la competenza medica al di là di ciò che Descartes chiama propriamente medicina, d'altro canto lascia aperto il problema del perché in questo specifico contesto tale titolo sia riservato ad altro[10]. Un altro, per giunta, spesso identificato con le frammentarie e cursorie riflessioni di Descartes sui rimedi e i medicamenti, da tempo riconosciute come una delle maggiori lacune della concezione medica cartesiana[11].

Vedremo che ciò avviene perché nel *Discorso* medicina è un nome che coincide con una forma di sapere che eccede di gran lunga lo studio dell'anatomia e della fisiologia, delle patologie e dei loro rimedi; e che, per quanto potrà rimanere uno dei frutti dell'*arbor scientiarum* del futuro sistema cartesiano (se qualcosa del genere esiste davvero), essa non assumerà più i contorni con cui Descartes la tratteggia nella Sesta Parte del testo del 1637. Questo avviene perché è il *Discorso* stesso a presentarci una situazione argomentativa e concettuale senza precedenti e senza seguito nell'opera cartesiana.

Comprendere l'importanza del sapere medico significa allora comprendere tutta l'importanza del *Discorso* rispetto ai testi successivi, nei confronti dei quali gli viene spesso assegnata una funzione gregaria. Un simile punto di vista, però, è possibile nella misura in cui guardiamo all'argomentazione che si sviluppa per le sue sei parti come a una rappresentazione unitaria e coerente[12], senza privilegiare aprioristicamente le meditazioni «così metafisiche e poco comuni»[13] che occupano la Quarta Parte a discapito dell'intero. Si tratta così di comprendere perché la metafisica sia solo una parte della rappresentazione che viene dipinta nel *Discorso* e perché essa è seguita da due parti in cui il sapere anatomico prima e la medicina vera e propria poi giocano un ruolo determinante[14].

---

[7] *BOp* I 1149 (AT VII 350, l. 13).

[8] Ciò non toglie che all'epoca della scrittura del *Discorso* Descartes fosse pienamente convinto delle potenzialità di un'applicazione medica dei precetti metodici, cfr. *A Mersenne*, 9 gennaio 1639, BLet, p. 965 (AT II 480, ll. 8-17). Sulla concreta attività medica di Descartes si veda Steven Shapin, *Descartes the Doctor: Rationalism and Its Therapies*, «British Journal for the History of Philosophy», XXXIII (2000), pp. 131-154.

[9] *BOp* I 71 (AT VI 41, ll. 11-13).

[10] Descartes si riferisce alla porzione anatomica del *Discorso* indicandone l'argomento come medicina non nel testo, ma nella lettera *A X*, maggio 1637, BLet, p. 381 (AT I 370, ll. 25-28).

[11] Si veda la messa a punto di Fabrizio Baldassarri, *Descartes' Three Medicine: Physics, Metaphysics and the Passions*, «Itinerari», LXI, 1 (2022), pp. 237-255.

[12] Per quanto concerne il rapporto fra stratificazione compositiva e coerenza argomentativa si veda la discussione fra Gadoffre e Curley. Gilbert Gadoffre, *La chronologie des six parties* e Edwin Curley, *Cohérence ou incohérence du* Discours*?*, entrambi in *Le Discours et sa méthode*, sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1987, rispettivamente alle pp. 19-40 e 41-64.

[13] *BOp* I 59 (AT VI 31, ll. 15-16).

[14] Su questo concordo con Richard Kennington, *Descartes' Discourse on Method*, in Id., *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, ed. by P. Krauss, F. Hunt, Lanham, Lexington Books, 2004, pp. 105-122 e Hiram Caton, *On the Interpretation of the Meditations*, «Man and World», III/4 (1970), pp. 224-245, senza però condividere la dismissione totale della metafisica cartesiana che

IACOPO CHIARAVALLI

2. La vita prima del metodo

Il progetto cartesiano è spesso riassunto nell'adagio con cui iniziano le *Meditazioni* secondo cui è «necessario una volta nella vita rovesciare tutto sino in fondo e ricominciare dalle prime fondamenta»[15]. Certo, ma perché dovremmo farlo? Con quale criterio è stata valutata la falsità delle conoscenze, stratificate sin dall'infanzia, che dovremmo abbandonare? Si è giustamente molto parlato del ruolo che gioca la libera volontà del meditante nell'incominciare il percorso delle *Meditazioni*, nel processo di messa in dubbio delle conoscenze pregresse e nell'escogitazione del genio[16]. Eppure rimane opaco perché la volontà dovrebbe determinarsi in tal senso. L'intero *ordre des raisons* è infatti l'apodosi di un periodo ipotetico che ha come protasi: «se desiderassi un giorno stabilire qualcosa di solido e di duraturo nelle scienze»[17]. Perché, però, dovrei desiderarlo?

Sembrerebbe una domanda futile o impropria rispetto alla stessa riflessione cartesiana; e lo sarebbe, se non fosse che è esattamente con questo tipo di interrogativo che si apre la *fable* del *Discorso*: «Sono stato nutrito, sin dalla mia infanzia, alle umane lettere e, poiché ero stato persuaso che, attraverso di esse, si poteva ottenere una conoscenza chiara e distinta di tutto ciò che è utile alla vita, avevo un grandissimo desiderio di apprenderle»[18]. Il tradizionale motivo aristotelico della tensione naturale al sapere è riassunto come il prodotto di un'educazione che ha fornito un criterio valutativo per le diverse forme di sapere: l'*utilité à la vie*. Nel *Discorso* il percorso di messa in questione delle discipline tradizionali, che precede e consente il dubbio, viene svolto a partire dalla loro insufficienza nel mantenere la promessa con cui si erano presentate. L'intera argomentazione si svolge quindi sotto l'egida di questo argomento che giustifica e legittima l'intera impresa, al cui interno viene collocata *anche* la metafisica (per quanto in una versione che, rispetto alle *Meditazioni* o ai *Principia*, presenta certamente delle mancanze)[19].

Non sarà così troppo azzardato dire che all'*ordre des raisons* delle *Meditazioni* è consentito dispiegarsi nella misura in cui fa astrazione dalle motivazioni che ne determinano la messa in opera. Un'astrazione, questa, che è basata sulla strategia complessiva attraverso cui Descartes presenta l'opera del 1641, cioè come testo apologetico con il compito di applicare il «metodo per risolvere ogni difficoltà nelle scienze»[20] alle due questioni «più importanti tra quelle che devono essere dimostrate per mezzo della filosofia»[21]: quelle *de Deo et de Anima*. Motivazioni, queste, che non impedivano a Descartes di dichiarare a Mersenne

---

Caton sembrerebbe poi ricavarne.

[15] *BOp* I 703 (AT VII 17, ll. 5-6).

[16] Per la volontà come motore metodologico delle *Meditazioni* si veda soprattutto l'ottima analisi di Paola Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

[17] *BOp* I 703 (AT VII 17, ll. 7-8).

[18] *BOp* I 29 (AT VI 4, ll. 21-25).

[19] Sulla metafisica nel *Discorso* e sulle sue differenze con le *Meditazioni* si vedano: Ferdinand Aquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950; Jean-Luc Marion, *La situation métaphysique du Discours de la Méthode*, in *Le Discours et sa méthode*, sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1987, pp. 365-394; Genèvieve Rodis-Lewis, *Hypothèse sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes*, «Archives de Philosophie», L/1 (1987), pp. 109-123 e *L'état de la métaphysique cartésienne en 1937*, in *Descartes: il metodo e i saggi*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, vol. I, pp. 105-118.

[20] *BOp* I 683 (AT VII 3, ll. 23-24).

[21] *BOp* I 681 (AT VII 1, ll. 8-9).

che le *Meditazioni* contenevano, sotto mentite spoglie, tutti i fondamenti della fisica[22]. In ultima analisi, se vogliamo comprendere perché è necessario intraprendere il cammino esperienziale delle *Meditazioni*, quali ne sono i reali obiettivi e le strategie cognitive presupposte, è al *Discorso* che dobbiamo rivolgerci.

Non che questo semplifichi le cose. Se l'opera del 1637 tratteggia fin da subito un contesto di questioni più ampio, ciò non significa che le risposte siano di facile comprensione. Gli enigmi iniziano sin dal titolo e dall'uso che vi è fatto del lemma *Discours*. Giustificando questa scelta, Descartes racconta a Huygens di non aver «avuto intenzione di spiegare tutto il metodo, ma solamente di dirne qualcosa […]»[23]. *Dire quelque chose*. Certo, ma cosa significa? Si tratta solo di potersi consentire di non esplicitare completamente tutti i dettagli delle regole metodiche o c'è forse dell'altro?

Che vi sia molto di più lo segnala la sinossi introduttiva dove leggiamo: «Nell'ultima parte, [si troveranno] quali cose l'autore ritiene siano richieste per progredire nell'indagine della Natura più di quanto non si sia fatto e quali ragioni lo hanno spinto a scrivere»[24]. Niente di strano. Eppure potremmo chiederci perché è necessaria questa porzione di testo, se già nella seconda erano state spiegate «le principali regole del metodo che l'autore ha ricercato»[25]. Non basta forse il metodo per avanzare più degli Antichi nell'indagine sulla natura? Evidentemente no. Il metodo, per quanto efficace e potente, è una delle diverse componenti che determinano la nuova forma di razionalità di cui il *Discorso* sta narrando la genesi faticosa. È, in altri termini, uno dei personaggi dell'opera cartesiana, senza però essere l'unico.

Comprendere come si relazionano le diverse componenti dell'argomentazione di Descartes significa interpretare il piano narrativo del *Discorso* né come una piatta riproduzione autobiografica né come un impacciato orpello retorico utilizzato per sfuggire agli occhi attenti della censura. Come è stato rimarcato più e più volte[26], la narrazione ha lo scopo di proporre l'io narrante come caso esemplare e di consentire l'immedesimazione di chi legge con il percorso proposto, superando l'impostazione precettistica delle *Regole*[27]. L'io che ci parla dalla penna cartesiana è esattamente il prodotto della necessità di trasmettere il sapere riproducendone la genesi[28].

Esemplarità, riproducibilità e creazione di un percorso di apprendimento diverso da quello scolastico sono caratteristiche che valgono ogni qualvolta Descartes utilizza l'io come perno narrativo e argomentativo. La questione diventa quindi capire se l'io sia sempre il medesimo oppure no. In altri termini, l'io del *Discorso* è lo stesso delle *Meditazioni*? No, ovvio che no. Circoscrivendo l'argomento a quanto qui ci interessa, l'io

---

[22] Cfr. *A Mersenne*, 28 gennaio 1641, BLet, p. 1395 (AT III 298, ll. 1-7). Si veda anche *A Mersenne*, 30 settembre 1640, BLet, p. 1289 (AT III 192, ll. 3-5): «Lo scopo principale della mia *Metafisica* è di far intendere quali sono le cose che è possibile concepire distintamente».

[23] *A Huygens*, 25 febbraio 1637, BLet, p. 353 (AT I 620, ll. 14-15).

[24] *BOp* I 25 (AT VI 1, ll. 14-16).

[25] *BOp* I 25 (AT VI 1, ll. 4-5).

[26] Si veda il saggio capostipite di una lunga serie: Henri Gouhier, *Les confidences du Discours de la Méthode*, in Id., *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937.

[27] Che viene addirittura criticata espressamente (*BOp* I 27 (AT VI 4, ll. 7-10): «Così il mio scopo non è di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma solo di mostrare come ho cercato di condurre la mia».

[28] Esemplare è il passaggio delle Seconde Risposte dove l'analisi è indicata come quella procedura che «mostra la vera via attraverso la quale la cosa è stata scoperta metodicamente e per così dire a priori, di modo che, se il lettore vuole seguirla e prestare a tutto la dovuta attenzione, intenderebbe la cosa e la farebbe propria non meno perfettamente che se l'avesse scoperta lui» (*BOp* I 885; AT VII 155, ll. 23-27). Sull'analisi in Descartes cfr. Olivier Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, PUF, 2013.

delle *Meditazioni* non solo è un io qualsiasi, ma è anche un io che volutamente si descrive come lontano dall'appartenenza a un contesto pratico[29]. Per l'opera del 1641 è imprescindibile la differenza «fra le azioni della vita e la ricerca della verità»[30], mentre per il *Discorso* la loro unità è essenziale nella misura in cui la ricerca della verità è inscenata proprio come un'*actio vitae*.

L'io del testo del 1637 è in primo luogo il soggetto di una molteplice serie di azioni, di cui fanno parte anche le operazioni teoriche. La voce narrante è immersa in un contesto storico mondano con cui "la ricerca della verità" deve immediatamente confrontarsi[31]. Ciò avviene perché il *Discorso* si pone un problema che nelle *Meditazioni* è già assunto come risolto, cioè l'emersione dell'esigenza di un radicale mutamento di prospettiva concettuale da ciò che la precede. Una riflessione che punta a demolire i propri fondamenti e a creare un sapere privo di presupposti deve infatti porsi il problema della propria genesi a partire da forme di sapere che sfuggono ai suoi stessi criteri epistemici. È una problematica comune a tutti i *novatores*, che si dovranno arrendere a una circostanza precisa: il metodo, ossia lo strumento privilegiato per ridurre il dominio della casualità, è a ben vedere l'esito di un colpo di fortuna[32].

È all'inevitabile elemento di casualità insito nel fatto che proprio un preciso individuo abbia escogitato il metodo capace di superare secoli di errori[33], che risponde, almeno in prima battuta, la strategia letteraria del *Discorso*. In questo senso, il metodo, così come la metafisica e la fisica che ne derivano, sono inseriti in una narrazione che trasforma il caso in senso logico attraverso lo strumento biografico[34]. La parte giocata dal racconto letterario è quella di mediare fra il *factum brutum* della dispersione della realtà e le capacità organizzative delle prescrizioni metodiche. È esattamente l'impossibilità di rendere conto della genesi del metodo tramite il metodo stesso che apre lo spazio per l'entrata in scena dell'io come mediatore letterario fra la complessità del mondo e le esigenze risolutorie della ragione[35].

L'io orchestra, attraverso le proprie disillusioni e i propri traguardi, le diverse forme di sapere, che si propongono immediatamente come forme di vita piuttosto che come opzioni prettamente teoriche. Una delle strategie retoriche più profonde e durature del *Discorso* è infatti quella di proporci la ricerca della verità come incastonata da subito nel problema di rintracciare modelli epistemici *utiles à la vie* che, in tal

---

[29] Cfr. *BOp* I 709 (AT VII 22, ll. 18-22): «Ed infatti so che, per il momento, da ciò non scaturirà alcun pericolo di errore, e che non c'è il rischio che io indulga più del giusto alla diffidenza, dal momento che quello che ora mi interessa non è l'agire, ma solo il conoscere».
[30] *BOp* I 1149 (AT VII 350, l. 23).
[31] È una cosa di cui si dovrebbe tenere conto prima di accusare il *Discorso* di assumere un soggetto logicizzato e formalistico di contro alle *Meditazioni* che vedrebbero un soggetto incarnato, cfr. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 2004.
[32] Cfr. *BOp* I 27 (AT VI 3, ll. 3-7): «Non avrò però timore di dire che ritengo di aver avuto molta fortuna nell'essermi imbattuto, sin dalla mia giovinezza, in certe vie che mi hanno condotto a massime e considerazioni dalle quali ho formato un metodo […]». È un tema che Descartes eredita da Bacon su cui mi permetto di rimandare a Iacopo Chiaravalli, *I lacci di Proteo. Tecnologia, progresso e natura in Francis Bacon*, di prossima pubblicazione.
[33] Sulla retorica legata al metodo cfr. John Schuster, *Cartesian Method as a Mythic Speech: A Diachronic and Structural Analysis*, in *The Politics and the Rethoric of Scientific Method*, ed. by J. Schuster, R. Yeo, Melbourne, Reidel Publishing Company, 1986, pp. 33-95.
[34] Sul *Discorso* e la tradizione della biografia cfr. Stephen Menn, *The Discourse on the Method and the Tradition of Intellectual Autobiography*, in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Miller, B. Inwood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 141-191.
[35] La trattazione più ampia a me nota delle strategie letterarie all'interno dell'opera cartesiana è Dalia Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes: the Origins of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 in cui però l'influenza decostruzionista falsa l'analisi.

modo, possano rispondere alla questione *quod vitae sectabor iter* che articola l'intera narrazione dell'io. Il *Discorso* è quindi un testo in cui massime e precetti valgono come operazioni che il soggetto deve svolgere all'interno di un contesto. Ciò significa che, contrariamente a quanto Descartes ha più volte ripetuto, non c'è un'unica morale nel *Discorso sul metodo*.

L'opera del 1637 articola infatti diverse possibilità comportamentali. Prime fra tutte quelle che fanno parte della confutazione delle discipline tradizionali. Poesia, retorica, storia e magia coincidono infatti con la possibilità di divenire poeta, retore, storico o mago. Se, però, la loro messa in disparte non è sorprendente, può invece esserlo per altre due forme di regolamentazione della condotta. La prima è la morale "pagana" che viene accantonata perché capace di produrre solo «insensibilità, o orgoglio, disperazione, parricidio»[36]. La seconda è invece la teologia che, nelle parole dell'io narrante, «insegna a guadagnare il cielo»[37]. Come definizione del sapere teologico è ovviamente insoddisfacente[38] e già Gilson notava, a buon diritto, come vi fosse uno schiacciamento della teologia sulla semplice fede[39].

Vale però la pena notare un dettaglio ulteriore. L'espressione *gagner le ciel* utilizzata da Descartes per indicare il fine della teologia non solo schiaccia il sapere teologico sulla sua applicazione pratica in termini di comportamento, ma si inserisce in quella linea di riconfigurazione del ruolo veritativo del testo biblico che Galilei aveva espresso nella *Lettera a Cristina di Lorena*, con il celebre adagio secondo cui la Sacra Scrittura insegna solo come «si vadia al cielo»[40]. Che l'espressione cartesiana sia di diretta filiazione galileiana o meno, ciò che conta è che entrambe condividono la restrizione di una forma di sapere storicamente imponente al semplice ambito del comportamento morale individuale[41]. Nello specifico

---

[36] *BOp* I 33 (AT VI 8, ll. 6-7). Sul perché qui l'obiettivo polemico non sia solo la morale stoica, ma tutta la cultura antica cfr. E. Curley, *Cohérence ou incohèrence du* Discours?, cit.

[37] *BOp* I 31 (AT VI 6, l. 8).

[38] Si faccia solo il confronto con quanto dice Tommaso nel commento al *De trinitate* di Boezio (Tommaso D'aquino, *Commento al libro di Boezio sulla Trinità*, in Id., *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Milano, Bompiani, 2017, q. V, art. 4, p. 317): «Così dunque la teologia o scienza divina è duplice: una in cui le realtà divine vengono considerate non come il soggetto della scienza, ma come principi del soggetto, e tale è la teologia che è portata avanti dai filosofi, e che con altro nome viene chiamata metafisica; l'altra invece che considera le stesse realtà divine per sé come soggetto della scienza, e questa è la teologia che viene esposta nella Sacra Scrittura». Sulla teologia in Tommaso si veda James A. Weisheipl, *The Meaning of Sacra Doctrina in* Summa Theologiae *I, q. 1*, «The Thomist», XXXVIII (1974), pp. 49-80. Un'ottima analisi dei rapporti reciproci fra sapere della Sacra Scrittura e tradizione filosofica in Tommaso si può trovare in Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci, 2019.

[39] Cfr. Étienne Gilson, *Commentarire*, in R. Descartes, *Discours de la Méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Paris, Vrin, 1987 (sixieme édition), p. 117.

[40] Galileo Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, in *Le opere di Galileo Galilei*, sotto la direzione di A. Favaro, Firenze, Barbera, 1890-1909, vol. V, p. 319: «Io qui direi quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia cielo, e non come vadia il cielo». La lettera fu pubblicata per Elzevier a Strasburgo nel 1636, con traduzione latina a fronte di Elia Diodati. Sulle traduzioni latine delle opere galileiane e la loro diffusione nel Nord Europa cfr. Marco Bianchi, *Galileo in Europa. La scelta del volgare e la traduzione latina del* Dialogo sopra i due massimi sistemi, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2020. Per un'interpretazione della missiva a Madama Cristina cfr. Jean Dietz Moss, *Galileo's Letter to Christina: Some Rhetorical Considerations*, «Renaissance Quarterly», XXXVI, 4 (1983), pp. 547-576. Per un confronto sul rapporto che Galilei e Descartes intrattengono con la Scrittura cfr. Paolo Bucciantini, *Descartes, Mersenne et la philosophie invisible de Galilée*, «Dix-septième siècle», CCXIIL (2009), pp. 19-30.

[41] Questo vale per tutte le discipline, compresa l'unica in cui l'io narrante trova qualcosa di positivo, cioè la matematica (*BOp* I 31; AT VI 7, ll. 24-30): «Mi piacevano soprattutto le matematiche, a causa della loro certezza e dell'evidenza delle loro ragioni, ma non avevo ancora scorto il loro vero uso e, pensando che servissero solo alle arti meccaniche, mi stupivo del fatto che, essendo i loro fondamenti così fermi e solidi, non si fosse edificato sopra di essi nulla di più elevato». Spesso questo passaggio è interpretato come se l'io rivendicasse una superiorità della verità matematica rispetto alla sua applicazione. A ben vedere, il punto è invece che la verità e la certezza sono già dispiegate proprio in quelle discipline, come la meccanica, la musica, la logistica, che facevano parte delle

IACOPO CHIARAVALLI

contesto cartesiano, questa strategia è legittimata dal fatto che tutte le discipline del catalogo della Prima Parte sono analizzate nei termini dei loro effetti nei confronti dell'individuo che le mette in atto. Ciò che differenzia la teologia dalle altre è essere l'unica che, pur dimidiata, potrebbe esaurire l'impresa di una vita e rispondere alla questione sul senso dell'esistenza dell'io. Purtroppo: «[…] le verità rivelate che conducono [al cielo] sono al di sopra della nostra intelligenza» e per arrivarvi occorre ricevere «una qualche assistenza straordinaria»[42]. La Rivelazione viene elegantemente messa da parte[43].

3. Condensazioni

La *pars construens*, che troverà il proprio coronamento nel sapere medico, inizia con l'esposizione dei quattro precetti metodici nella Seconda Parte. Il loro presentarsi di fronte all'io è il frutto di una catena associativa che ha il proprio punto d'origine non tanto nell'immagine del *poêle*, quanto in ciò che la precede. L'io racconta di essere appena tornato «dall'incoronazione dell'Imperatore»[44]. Riferimento, questo, che introduce il tema della fondazione del potere alla base della *rêverie* che porterà l'io alla formulazione del metodo. Le massime del metodo non sono infatti derivate per deduzione, bensì tramite una catena di similitudini. La situazione dell'*inventio* viene paragonata alla creazione di edifici, di città e

---

cosiddette *mathematicae mixtae* o *secundae*, contrapposte all'aritmetica e alla geometria (nella loro comprensione precartesiana). Il punto non è quindi contrapporre una matematica teorica a una pratica, quanto denunciare la mancata generalizzazione delle pratiche epistemiche nate all'interno delle *mathematicae mixtae*, come ci conferma anche la lettera *A Plempius* del 3 ottobre 1637, BLet, p. 431; AT I 421, ll. 7-17): «Mi meraviglio che quella meccanica che è stata impiegata sinora non sia altro che una piccola parte della vera fisica la quale, non avendo trovato spazio tra i cultori della filosofia ordinaria, si è rifugiata presso i matematici. Ora, questa parte della filosofia si è conservata più vera e meno corrotta di tutte le altre perché, essendo orientata verso le applicazioni pratiche [*ad usum et praxim*], chiunque vi commetta errori suole pagarne il prezzo in contanti, così che, se egli disprezza la mia maniera di filosofare per il fatto che è simile alla meccanica, mi sembra che la condannasse per il fatto di essere vera». Sulla matematica come tecnologia in Descartes cfr. David Rapport Lachterman, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, New York / London, Routledge, 1989 e I. Chiaravalli, *L'oggetto puro. Matematica e scienza in Descartes*, Pisa, Edizioni ETS, 2020.

[42] *BOp* I 33 (AT VI 8, ll. 12-17). Si confronti questo passo con l'altro riferimento al dono profetico nel *Discorso* in *BOp* I 97 (AT VI 61, ll. 13-16). Che il passaggio sia intriso di ironia ce lo conferma lo spirito beffardo con cui Descartes dipinge il bigottismo del riformatore religioso scrivendo a Elisabetta nel settembre del 1646. Commentando il precetto machiavelliano per cui non si potrebbe essere uomini perbene senza correre il rischio della rovina, Descartes chiosa (BLet 570, p. 2285; AT IV 490, ll. 17-24): «Così, disapprovo la massima […]; a meno che, per uomo perbene, non intenda un uomo superstizioso e semplice, che non osa ingaggiar battaglia nel giorno del Sabath e la cui coscienza non può essere tranquilla se non cambia la religione del suo popolo. Ma, se pensiamo che un uomo perbene sia colui che fa tutto ciò che gli detta la vera ragione, è certo che è meglio cercare di esserlo sempre».

[43] Cfr. *A Mersenne*, 13 luglio 1638, BLet 174, p. 823 (AT II 347, l. 31–348, l. 8): «Infine, anche se dobbiamo fare attenzione che i nostri ragionamenti non ci persuadano di nessuna cosa contraria a quanto Dio ha voluto che credessimo, credo tuttavia che voler trarre dalla Sacra Scrittura la conoscenza delle verità che appartengono solo alle scienze umane e che non servono alla nostra salvezza vuol dire applicarla ad un fine diverso da quello per cui Dio ce l'ha data e, dunque, abusarne». Anche le *Meditazioni*, pur proponendosi come testo apologetico, iniziano con una messa tra parentesi della Rivelazione (*BOp* I 681; AT VII 2, ll. 7-14): «E sebbene sia senz'altro vero che si deve credere all'esistenza di Dio, in quanto è insegnata nelle Sacre Scritture e, viceversa, che si deve credere alle Sacre Scritture, in quanto sono considerate come provenienti da Dio – in quanto, cioè, essendo la fede dono di Dio, egli è colui che dà la grazia per credere a tutte le cose e, insieme, anche colui che può darla perché crediamo che esista –, ciò non può tuttavia essere proposto agli infedeli, perché lo giudicherebbero un circolo». Si veda poi anche il conflitto fra il racconto biblico e la cosmogonia della Parte III dei *Principia*, cfr. soprattutto *BOp* I 1865 (AT VIII-1 100, ll. 7-20). Sono indizi che meriterebbero di essere tenuti maggiormente da conto quando si pensa di poter vedere in Descartes un erede della conciliazione fra fede e ragione come sembra fare Vincent Carraud, *Descartes et la Bible*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, publié par J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 277-291.

[44] *BOp* I 53 (AT VI 11, l. 6).

di civiltà[45]. L'io arriva al punto di edificare dei parallelismi tanto stretti fra la propria vicenda personale e quella della civiltà umana che pare la prima debba determinare la seconda. All'ultimo momento, però, il colpo di scena: «Ecco perché non potrei approvare in alcun modo quei temperamenti disordinati e inquieti che senza essere chiamati, per nascita o per fortuna, ad occuparsi degli affari pubblici, non smettono di progettarvi, con le proprie idee, una qualche nuova riforma»[46]. Tuttavia, la similitudine con la creazione di una comunità, statuale o cittadina, consente all'io di proporsi come legislatore legittimo, almeno del regno dei propri pensieri, e di presentare, sempre grazie a una catena di similitudini, i quattro precetti, derivati in analogia alle operazioni cognitive della matematica, ma ridotti in numero come le poche leggi di una città ben fondata[47].

Qui, dove stiamo ricostruendo l'argomento che porterà Descartes a introdurre la medicina come elemento culminante del suo progetto, ciò che conta è soprattutto notare come l'introduzione della precettistica metodica più che risolvere un problema, ne apra invece molti. L'io e il metodo non sono infatti entità fra cui esiste un rapporto semplice e piano. Il metodo si presenta all'io come un pensiero fra gli altri, senza che nulla, tranne le somiglianze con la matematica e il buon governo, concorrano ad assicurarne l'affidabilità. Sono i suoi effetti a legittimarlo[48], cioè la sua capacità di produrre strumenti di manipolazione degli oggetti con cui il pensiero si trova ad avere a che fare. È questo, infatti, il momento in cui Descartes salda l'idea della conoscenza *utile à la vie* e il concetto di verità l'una all'altro, nella misura in cui, grazie al metodo, una volta scoperte le prime verità, possiamo servircene «come di una regola per trovarne altre»[49]. Usando una terminologia post-kantiana, il vero cartesiano si dimostra tale solo nella misura in cui da oggetto diventa parte dell'arsenale tramite cui il soggetto si rivolge a un altro oggetto. La verità si misura in base a ciò che consente di fare e produrre. Il metodo è così una forma di comportamento (una regola, per l'appunto) e proprio per questo necessita a sua volta di un principio normativo che lo indirizzi[50].

Così, se i precetti metodici rappresentano un'impalcatura artificiale attraverso cui costruire una serie di atti ripetibili e, in una qualche misura, automatizzabili, essi non implicano mai la delega delle funzioni cognitive a uno strumento che svolga le operazioni conoscitive in luogo del pensiero stesso. Ereditando

---

[45] Sull'importanza politica del discorso urbanistico nel pensiero del Quattro e Cinquecento cfr. Eugenio Garin, *La città ideale*, in Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965, pp. 33-56.

[46] *BOp* I 39 (AT VI 14-15). Si noti che tali dichiarazioni si affiancano a quella secondo cui (*BOp* I 39; AT VI 13, ll. 24-26): «E non era neppure verosimile proporre di riformare il corpo delle scienze o l'ordine stabilito nelle scuole per insegnarle». Queste dichiarazioni vanno lette tenendo però conto di quanto Descartes scrive a Hogelande fra 1639 e 1640 (BLet, p. 1121): «E per quanto non sia forse difficile che esista qualcuno in grado di innalzare, per le scienze, nuove fondamenta, molto più ferme e stabili di quelle attuali, aprendo così la via percorrendo la quale chiunque sarebbe certo di essere giunto a tutta l'erudizione di cui è capace per sua natura, tuttavia, poiché ciò non può accadere senza una riforma di quasi tutte le scienze in uso nelle scuole, cosa che senz'altro mal sopporterebbero gli innumerevoli personaggi che di tali scienze vivono, e grazie ad esse sono onorati, non penso che nessuno che abbia intelligenza sufficiente per riuscire in questo compito abbia tanta poca prudenza per intraprenderlo; neppure ne avrà la possibilità, a meno che non sia nato re, o dai re (o da altri che hanno grande potere sugli uomini) sia protetto al punto da non temere alcun malcontento nei propri confronti».

[47] Sulla trattazione della matematica nella Seconda Parte del *Discorso* cfr. Olivier Dubouclez, *L'«ordre géométrique» et le dispositif argumentatif des Méditations métaphysiques de René Descartes*, «Revue d'histoire des sciences», LXIX (2016), pp. 311-334.

[48] Cfr. *BOp* I 47 (AT VI 20, ll. 25-27): «Così, in effetti, oso dire che l'esatta osservanza di questi pochi precetti che avevo scelto, mi ha reso così facile districare tutte le questioni a cui queste due scienze [geometria e algebra] si estendono che…».

[49] Ibidem.

[50] Sui precetti metodici del *Discorso* cfr. Francesca Bonicalzi, *L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Genova, Marietti, 1990.

il problema della costruzione artificiale di una tecnica per la produzione della verità[51], Descartes pone immediatamente la questione di come una tecnologia cognitiva non possa e non debba essere interpretata come l'unica forma di razionalità. Ciò significa che il metodo, per essere tale, necessita di essere inserito in un contesto di razionalità più ampio e complessivo.

In realtà, l'insufficienza del metodo o, almeno, la necessità di legarlo a una struttura razionale più ampia ne precede addirittura l'esposizione, che è infatti posta sotto la condizione di «prendere la ferma e costante decisione di non mancare neppure una sola volta dall'osservar[e i quattro precetti]»[52]. È questa regola a interrompere il percorso associativo che fino a quel momento aveva guidato le *rêverie* dell'io e a consentire l'introduzione della deduzione metodica all'interno dell'argomentazione del *Discorso* (cioè la possibilità che venga esposta la metafisica della Quarta Parte). È, in prima istanza, questa trasformazione della volontà in energia al servizio del metodo che ne consente la messa in opera. Non è un caso se, anni dopo, nell'Epistola dedicatoria dell'edizione latina dei *Principia*, la «volontà ferma ed efficace di far sempre retto uso della propria ragione» viene indicata come il significato più proprio della sapienza[53].

Non serve aspettare i *Principia* però per vedere questa regola sistematizzata. Il direzionamento costante della volontà a supporto dell'applicazione dei precetti ritrova il suo controcanto all'interno di quella che è considerata, spesso e volentieri (nonché presentata dallo stesso Descartes) come l'unica morale del *Discorso*: la *Morale par provision*. La sua seconda massima riproduce la necessità di direzionare in maniera univoca la volontà, anche a ciò che appare come dubbio, come è invero il metodo al suo apparire prima che abbia dispiegato la sua efficacia producendo una metafisica e una fisica. Questo complica immediatamente la relazione fra i precetti metodici e le massime provvisorie.

Descartes fa apparire molto semplice la relazione fra i due. A dire della sinossi, la Terza Parte è quella dove si possono trovare «alcune regole della morale che egli ha tratto da questo metodo»[54]. C'è un metodo e una morale parziale ("alcune regole") che da questo deriva. Siamo però davvero sicuri che *tiré de*, "tratto da", possa essere interpretato così facilmente? Il rapporto fra *Morale par provision* e *Méthode* non è certo di derivazione logica. La Terza Parte introduce le massime proseguendo la similitudine fra le operazioni dell'io e la costruzione urbanistica. A portarle a emergere non sono quindi la chiarezza o l'evidenza deduttiva, bensì il medesimo contesto associativo che ha portato ad apparire anche il metodo. In altri termini, fra morale provvisoria e *Méthode* esiste un apparentamento retorico e non un nesso di inferenza deduttiva[55].

È necessario fugare immediatamente un fraintendimento legato quasi inestricabilmente alla *Morale par provision*, cioè che il suo legame con il metodo sia di precedenza cronologica e situazionale[56]. La morale

---

[51] Su questo si vedano i classici: Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano / Napoli, Ricciardi, 1960; Neal Ward Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York / London, Columbus University Press, 1960; Cesare Vasoli, *La dialettica e retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968.

[52] *BOp* I 43 (AT VI 18, ll. 14-15).

[53] *BOp* I 1709 (AT VIII-2 2, ll. 25-27).

[54] *BOp* I 25 (AT VI 1, ll. 6-7).

[55] È quanto non vede invece V. Carraud, *Morale par provision et probabilité*, in *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, éd. par J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997, pp. 259-279.

[56] È questa una delle interpretazioni più diffuse della metafora architettonica che introduce la *Morale par provision*, di cui si veda uno degli esempi più significativi in Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970, p. 18. Fa il punto sul problema Lisa

provvisoria non esiste perché l'io non ha ancora tratto dal metodo tutte le competenze che ne possono derivare. Eppure, è Descartes stesso, nella *Lettera-Prefazione* all'edizione francese dei *Principia*, a porla in questi termini o, almeno, così sembrerebbe. La *Morale par provision* viene infatti identificata come una *Morale imparfaite*, da seguire «finché non se ne *conosce* una migliore»[57], e contrapposta inevitabilmente a *la plus haute et la plus parfaite Morale* che dovrà essere invece il frutto ultimo dell'*arbor scientiarum*. In tal modo pare che la morale provvisoria necessiti in qualche modo di un completamento che sarà raggiunto solo con la piena ostensione del sistema.

È sicuramente vero che nella *Morale par provision* sono prefigurati elementi che si ritroveranno poi anche, ad esempio, nelle *Passioni dell'anima*[58]. Tuttavia la questione è molto più complessa. Perché in realtà, nel *Discorso*, una forma di normatività alternativa alle massime della Terza Parte esiste e coincide, come vedremo, proprio con l'esposizione dei compiti etici e del ruolo della medicina. Ciò significa che perfetto e imperfetto, in questo caso, non implicano una relazione di progressivo miglioramento all'interno di un'omogeneità qualitativa. Le due morali sono diverse per genere.

L'essere provvisorio delle massime della Terza Parte del *Discorso* o la loro imperfezione non sono infatti da imputarsi alle massime come tali. Esse non sono confinabili alla semplice situazione descritta dalla similitudine costruttiva con cui Descartes le introduce. La loro validità non si estende solo finché l'io non possiede una sua fermezza di giudizio. Abbiamo già visto come la seconda massima sia estremamente simile a ciò che consente a una mente persa nelle proprie divagazioni associative di farsi soggetto energetico atto alla messa in opera dei precetti metodici. Se questo potrebbe però addirittura confermare che la *Morale par provision* appartenga all'io premetodico (proprio in quanto ne consente la dismissione), diversa è invece la situazione per la prima massima che prevede l'adeguamento ai costumi e agli usi del proprio paese, così come l'osservanza della religione. La sua applicazione più radicale si ha infatti proprio nel momento in cui il metodo ha, stando all'argomento del *Discorso*, dispiegato tutta la sua potenza consentendo all'io la produzione di un *traité de Physique*. È infatti la rinuncia alla sua pubblicazione a rappresentare la massima forma di adeguazione al costume e all'autorità prescritta dalla morale provvisoria[59].

È così possibile trarre una prima conclusione che ci consente di determinare con maggiore precisione la situazione complessiva in cui prende corpo l'argomentazione del *Discorso*. La provvisorietà della morale della Terza Parte non dipende tanto dalle competenze acquisite dall'io e quindi dalla sua capacità di ristrutturare i suoi comportamenti in base alla sua nuova situazione cognitiva. La relazione fra la *Morale imparfaite* e l'alternativa etica che Descartes dispiegherà nella Sesta Parte sotto il nome di medicina non segue un rapporto cronologico né un rapporto teleologico di maggiore o minore completezza. Il modo d'essere, così come il tipo di moralità di cui il metodo necessita dipende direttamente dal contesto in cui questo va ad inserirsi. In particolare, la *Morale par provision* serve all'io, che ha assunto il metodo (in

---

Shapiro, *Descartes' Ethics*, in *A Companion to Descartes*, ed. by J. Broughton and J. Carriero, Hoboken, Blakwell, 2007, pp. 445-463.

[57] *BOp* I 2231 (AT IX-2 15, ll. 14-15, corsivo nostro).

[58] Cfr. Nicolas Grimaldi, *La morale provisoire et la decouverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, in *Le Discours et sa méthode*, sous la direction de N. Grimaldi, J.-L. Marion, Paris, PUF, 1987, pp. 303-319.

[59] Per un'analisi della relazione reciproca fra le massime della morale provvisoria cfr. Jean-Marie Beyssade, *Sur le «trois ou quatre maximes» de la morale par provision*, in Id., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp. 237-257.

qualsiasi fase di apprendimento esso sia), per relazionarsi a un mondo storico e culturale che invece non ha ancora assunto i precetti metodici come principi fondamentali. Ciò significa, a ben vedere, che la morale provvisoria ha un ruolo diegetico ed extradiegetico. Essa è, da un lato, parte in causa dell'argomento del *Discorso*, ma, d'altro canto, essa fa parte anche delle regole che ne definiscono lo svolgimento. La scrittura stessa del *Discorso* è così il frutto di un compromesso fra la morale provvisoria e quello che vedremo essere il sapere medico insieme alla cornice etica che porta con sé.

4. Competizione e cooperazione

È bene ricapitolare quanto abbiamo detto finora. Abbiamo visto come il *Discorso* inizi mettendo completamente fuori gioco la morale antica e quella cristiana, per poi assumersi l'onere di ricostruire delle nuove norme di comportamento, prime fra tutte i precetti del metodo. Questi però necessitano di una serie di mediazioni che li rendano possibili come forme di azione per l'io in un mondo storico specifico: quello in cui il metodo appare e in cui non è ancora accettato come forma di mediazione principale fra il pensiero umano e la verità.

La questione a questo punto diviene: che mondo esige il metodo? Quali sono le forme di mediazione che non sono frutto di un compromesso fra ciò che vi è di premetodico nel mondo e il metodo al suo apparire come forma di sapere fra le altre? La risposta a tali questioni emerge all'interno di una dialettica argomentativa, che anima l'intera parte finale del *Discorso*, fra quelle che potremmo chiamare comunità reale, in cui l'io è situato e si trova ad agire, e comunità immaginata, che l'apparire del metodo prefigura come suo contesto necessario.

La comunità reale, in cui l'io si situa nel momento stesso in cui si descrive come il narratore e autore del *Discorso*, è una dimensione fondata sulla legge della competizione. La sua antropologia fondamentale è basata su malignità, invidia e vanità[60], ed è formata da coloro che, come dice la Lettera-Prefazione alla traduzione francese dei *Principia*, «in questi ultimi secoli hanno voluto essere filosofi» e per questo hanno «seguito ciecamente Aristotele»[61]. L'io si muove in una moltitudine disgregata di egoità il cui unico fine è l'autoaffermazione individuale. Effetto di questa situazione è la metamorfosi della ricerca del vero in una farsa cognitiva che al massimo può aspirare alla *vraisemblance*.

Potrebbe, tuttavia, sembrare azzardato parlare di comunità, se non fosse lo stesso io narrante a presentarla in questi termini quando parla della necessaria dimensione transindividuale della conoscenza imperniata sul metodo:

> […] ho giudicato non vi fosse rimedio migliore […] che il comunicare fedelmente al pubblico tutto il poco che avrei scoperto e invitare i migliori ingegni a cercare di procedere più avanti, contribuendo, ciascuno secondo la

[60] Cfr. *BOp* I 105 (AT VI 68, ll. 24-26).
[61] *BOp* I 2221 (AT IX-2 7, ll. 19-20).

> sua inclinazione e le proprie possibilità, agli esperimenti necessari e comunicando anche al pubblico tutte le cose che avrebbero appreso, sì che gli uni cominciassero là dove coloro che li hanno preceduti erano giunti e così, congiungendo le vite e i lavori di molti, avanzassimo tutti insieme molto più lontano di quanto saprebbe fare ciascuno da solo[62].

La soggettività cartesiana, così spesso descritta come isolata e solitaria, è invece già da sempre inserita in un contesto collettivo di cui non può fare a meno[63]. Il punto fondamentale allora non è la scelta fra l'isolamento dalla collettività e la partecipazione[64], quanto fra i diversi modelli di comunità alla cui realizzazione si vuole concorrere. Il metodo risulta così la modalità attraverso cui creare un nesso comunitario basato sulla cooperazione fra individui i cui sforzi collettivi creano finalmente una storia unica per il genere umano. È questa infatti la genesi della tanto vituperata idea moderna di 'progresso' che non consiste né in un percorso ontologicamente assicurato a priori né in un'acquisizione intramondana definita una volta per tutte e garantita dalla sola applicazione di uno strumentario cognitivo definito. Il progresso, così come lo pensa la filosofia cartesiana (e la prima età moderna più in generale)[65], è qualcosa che non ha precedenti nella storia umana e che rappresenta il risultato mai definitivamente assicurato di uno sforzo cooperativo che vede come protagonisti tutti gli individui.

La peculiarità della concezione cartesiana è di non farsi semplificare nell'opposizione fra ordine naturale e spontaneo, da un alto, e ordine artificiale dall'altro. L'ordine comunitario di un mondo storico egemonizzato dal metodo, se da un lato è sicuramente una produzione artificiale, dall'altro deve consentire a ogni io di esplicarsi «secondo la sua inclinazione e le proprie possibilità». Tale connessione è assicurata dall'emergere della formulazione che riassume e condensa la razionalità cartesiana perché ne rappresenta la norma fondamentale, cioè la «legge che ci obbliga a favorire, per quanto possiamo, il bene generale di tutti gli uomini»[66].

Quello che ci presenta la Sesta Parte del *Discorso* è quindi la fondazione di una comunità di produzione cooperativa del sapere e della storia umana sulla base del bene di quegli stessi individui che vi concorrono. Un contesto, questo, da cui il metodo come semplice precettistica e regolamentazione automatica dei processi cognitivi non può in alcun modo prescindere, mostrandoci come la razionalità cartesiana sia una struttura ben più complessa e polifonica della semplice "certezza ed evidenza" a cui spesso viene ridotta. Se l'être utile à la vie era già la norma a cui sottoporre il sapere, questa diviene legge generale e azione individuale nella forma dell'essere utile a qualcuno[67].

---

[62] *BOp* I 99 (AT VI 63, ll. 6-17).

[63] Cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2085 (AT IV 293, ll. 6-12): «[…] dobbiamo tuttavia pensare che non sapremmo sussistere da soli e che siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita». Sulla connessione fra questa lettera e la Sesta Parte del *Discorso* cfr. Guido Canziani, *Felicità, potere e finitezza dell'uomo secondo Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», LI (1996), pp. 483-517.

[64] Come invece vorrebbe farci pensare il finale della Terza Parte, cfr. *BOp* I 59 (AT VI 31, ll. 12-13): «[…] ho potuto vivere solitario e appartato come nei deserti più lontani».

[65] Mi sia permesso rimandare ancora a I. Chiaravalli, *I lacci di proteo*, op. cit.

[66] *BOp* I 97 (AT VI 61, ll. 26-28). Di norma fondamentale si può parlare nella misura in cui è ad essa che l'io narrante affida l'illustrazione del senso stesso della scrittura del *Discorso* e dell'illustrazione del suo progetto epistemico.

[67] Cfr. *BOp* I 103 (AT VI 66, ll. 20-21): «[…] in senso proprio non si val[e] nulla se non si è utili a qualcuno […]».

Un'ulteriore conclusione che dobbiamo trarre è che la *science* di Descartes è intrinsecamente finalistica, cioè innervata da scopi e obiettivi fra cui viene stabilita una gerarchia[68]. Tale gerarchizzazione vale sia in termini generali che individuali. Al benessere collettivo come norma fondamentale dell'azione umana corrisponde infatti una necessaria riformulazione delle componenti antropologiche ed emotive dei soggetti. È quindi proprio a partire da questi passaggi del *Discorso* che prenderà corpo l'esigenza di andare a identificare non tanto il bene complessivo, bensì quello che è il bene per ogni singolo individuo che, per usare le parole di una lettera a Cristina di Svezia, consiste nella «volontà ferma di fare bene, e nella soddisfazione che essa produce»[69]. Se Leo Strauss scrisse un giorno che la vita per i moderni non è che una costante ricerca senza gioia della gioia[70], dobbiamo ribattere, con Descartes, che nel mondo moderno la felicità è a portata di mano e risiede nell'esercizio della propria capacità di rendere felici i nostri simili[71].

La 'tonalità emotiva' dell'io cartesiano non è quindi quella più volte attribuitagli della volontà di potenza o del principio del dominio, ma quella che nelle *Passioni dell'anima* prenderà il nome di *generosité*, con cui Descartes sostituisce la *magalopsychia* aristotelica[72]. Il desiderio di conoscenza viene così inserito all'interno delle funzioni che un individuo può svolgere per la generale comunità umana. Anzi, è proprio la trasformazione delle capacità cognitive da strumento di competizione individuale a modalità di interazione cooperativa a rappresentare l'attività in cui prende forma nel modo migliore la possibilità di contribuire al bene generale e quindi di essere virtuosi. L'io narrante sta in tal modo andando a identificare quella che è la forma di vita migliore, fornendo finalmente una risposta all'angoscioso dilemma sul proprio destino individuale. È a essa che l'io affida il senso stesso della propria dimensione biografica nel momento in cui dichiara di aver deciso di «impiegare tutta la mia vita nella ricerca di una scienza tanto necessaria»[73]. La medicina non potrebbe fare un'entrata in scena più trionfale.

---

[68] Cfr. *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet, p. 2079 (AT IV 286, l. 25 – 287, l. 3): «Del resto, il vero uso della nostra ragione nella condotta di vita consiste solo nell'esaminare e considerare senza passione il valore di tutte le perfezioni sia del corpo sia dell'anima, che possono essere acquisite con la nostra condotta in modo che, essendo solitamente costretti a privarci di qualcuna di loro, per procurarci le altre, possiamo scegliere sempre le migliori».

[69] *A Cristina di Svezia*, 20 novembre 1647, BLet, p. 2485 (AT V 82, ll. 30-31).

[70] Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Toronto, The University of Toronto Press, 1953, p. 251.

[71] Cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet, p. 2085 (AT IV 293, ll. 19-29): «Ma se riferissimo tutto a noi stessi, non avremmo paura di nuocere molto agli altri se credessimo di riceverne qualche piccolo vantaggio, e non ci sarebbe nessuna vera amicizia, nessuna fedeltà e, in generale, nessuna virtù; mentre, considerandoci come una parte della collettività, proviamo piacere a fare del bene a tutti e non temiamo nemmeno di mettere a rischio la nostra vita per essere utili agli altri, quando se ne presenti l'occasione; o vorremmo persino perdere la nostra anima, se potessimo, per salvare gli altri». Sulla felicità nell'opera cartesiana cfr. Frans Svensson, *Happiness, Well-Being, and Their Relation to Virtue in Descartes' Ethics*, «Theoria», LXXVII, pp. 238-260 e *Non-Eudemonism, the Sufficiency of Virtue for Happiness, and Two Senses of the Highest Good in Descartes's Ethics*, «British Journal for the History of Philosophy», XXIII (2015), pp. 277-296.

[72] Sulla generosità in Descartes cfr. G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité*, «Les Études philosophiques», I (1987), pp. 43-54 e Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008. Sulla *megalopsychia* nell'etica aristotelica e la sua reinterpretazione nella prima età moderna cfr. A. Ferrarin, *Artificio, desiderio e considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, Edizioni ETS, 2001.

[73] *BOp* I 99 (AT VI 63, ll. 1-2).

5. Corpi ingloriosi

Comprendere che cos'è la medicina cartesiana e perché Descartes le abbia assegnato un ruolo di tale importanza nel *Discorso* passa per identificare la sua relazione con il metodo esposto nella Seconda Parte. Infatti, alcune domande che a questo punto potremmo porre sono: perché i precetti metodici come tali non sono sufficienti? Perché l'io abbisogna di una forma di sapere di tipo diverso affinché la comunità immaginaria prenda forma? Perché non è il metodo a poter esaurire il compito esistenziale dell'io?

Il metodo, come abbiamo visto, rappresenta una forma di esercizio delle nostre capacità cognitive inserita all'interno di un contesto finalistico che ha nel bene della comunità la propria ragion d'essere. Il *focus imaginarius* delle diverse precettistiche comportamentali cartesiane è così l'essere umano, tanto che, appunto, il bene che la Sesta Parte dell'opera del 1637 mette a tema è sempre da intendersi come specificato in qualità di bene per tutti gli individui della specie umana. La filosofia dismette le proprie antiche vesti di approssimazione alla divinità o di preludio alla contemplazione extramondana, per divenire un'attività che ha nell'intramondano e nel secolare la propria base intrascendibile e il proprio orizzonte ultimo. Soprattutto, il bene viene espulso dal regno delle categorie ontologiche proprie della natura materiale. Il vero risultato dell'abolizione delle cause finali in fisica non è solo l'emersione della causa efficiente come principio fisico esplicativo, quanto il rifiuto netto di ancorare la valorialità etico-morale all'ordine cosmico[74]. Se il mondo naturale antico e medievale era sempre stato un buon ordine, quello moderno è invece al di qua del bene e del male[75].

Se questo traspare chiaramente dal progetto cartesiano così come è esposto nella Sesta Parte del *Discorso*, non deve sfuggirci un suo presupposto necessario: nemmeno alla mente è attribuita una valorialità autonoma. La ragione cartesiana è uno «strumento universale che può servire in ogni sorta d'occasione»[76] e che proprio in quanto tale non possiede una sua finalità intrinseca o una sua ragion d'essere. Descartes rompe la millenaria solidarietà fra l'anima e il bene, mostrando sia nel *Discorso* sia nelle *Meditazioni* la

---

[74] Sulla connessione fra ordine naturale e bene nella cosmologia antica cfr. Jacob Klein, *The World of Physics and the "Natural" World*, in Id., *Lectures and Essays*, edited by R.B. Williamson, E. Zuckerman, Annapolis, St. John's College Press, 1985, pp. 1-34.

[75] Ci voleva il fiuto di Leibniz per accorgersi delle conseguenze non tanto della metafisica quanto della fisica cartesiana, cfr. Gottfried Wilhelm Von Leibniz, Brief an Philippi 1679, in Id., *Philosophische Schriften*, hrgs. von C.J. Gerhardt, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, 1978, Bd. IV, s. 281: «Per quanto riguarda la filosofia di Descartes, su cui domandate la mia opinione, non ho modo di affermare assolutamente che essa conduca all'ateismo. Vero è che ci sono molte cose sospette per me che l'ho considerata con attenzione. Ad esempio queste due affermazioni, secondo cui non bisogna considerare la causa finale in fisica e che la materia prende successivamente tutte le forme di cui è capace. C'è un passaggio magnifico nel *Fedone* di Platone, che accusa Anassagora per lo stesso motivo che mi colpisce nel Signor Descartes». Il discorso viene ripreso e approfondito in una lettera del gennaio 1680, cfr. G.W. Leibniz, Brief an Philippi, Januar 1680, in Id., *Philosophische Schriften*, op. cit., Bd. IV, s. 283: «[…] se la materia riceve successivamente tutte le forme possibili ne segue che non si può immaginare niente di così assurdo né di così bizzarro e contrario a ciò che chiamiamo giustizia, che non si sia verificato o che non si verificherà un giorno. Si tratta giustamente delle opinioni che Spinoza ha spiegato nel modo più chiaro, cioè che giustizia, bellezza e ordine non sono che delle cose che si rapportano a noi, ma che la perfezione di Dio consiste nell'ampiezza della sua operazione, così che niente sia possibile o concepibile se non ciò che produce attualmente. Sono anche le opinioni del Sig. Hobbes che ritiene che tutto ciò che è possibile è passato, presente o futuro, e non c'è modo di aspettarsi nulla dalla provvidenza, se Dio produce tutto e non sceglie fra gli enti possibili. Il Signor Descartes si è ben guardato dal parlare così nettamente, ma non ha potuto evitare di mostrare le sue opinioni in proposito in modo tale che non sarà compreso se non da coloro che esamineranno profondamente questo genere di cose. A mio avviso si tratta del *πρῶτον ψεῦδος* della Filosofia Atea, che all'apparenza non fa altro che dire cose belle di Dio».

[76] *BOp* I 91 (AT VI 57, ll. 9-10).

mente come attività di scoperta e produzione della verità[77].

A farsi carico invece dell'entrata della valorialità (e quindi della finalità) all'interno della concezione cartesiana non è, quindi, né l'anima né il corpo, bensì la loro interazione[78]. In altri termini, la formula per cui il bene è un'istanza riferita in primo luogo all'essere umano va intesa nel suo senso più tecnico. Non a caso l'attacco della Sesta Parte è preceduto proprio da un breve passaggio in cui si afferma (senza alcuna dimostrazione) che l'anima razionale «occorre che […] sia congiunta e unita a [un corpo umano] per avere, oltre a ciò, sentimenti e appetiti simili ai nostri, e così comporre un vero uomo»[79].

La centralità dell'unione (e quindi dell'umano) per quanto concerne la creazione di fini rappresenta uno dei punti nodali della riflessione cartesiana. A seconda delle diverse prospettive argomentative esso emerge in modo diverso. Ovviamente è al centro delle *Passioni dell'anima* dove il punto è esattamente stabilire un catalogo e una gerarchizzazione all'interno dei diversi stimoli che la mente riceve a partire dalla sua interazione con il corpo. Così, anche nelle *Meditazioni*, pur essendo un testo il cui scopo fondamentale è ribadire la separazione fra mente e corpo[80], il punto di arrivo è il medesimo. È nella Sesta Meditazione, infatti, che viene riparato il divario fra conoscenza e datità sensoriali, sostituendo la pretesa mimetica della percezione nei confronti del mondo con la funzione di tradurre nel linguaggio di ciò che nuoce o giova all'individuo il mondo in cui questo si trova e consentire alla mente una presa su di esso[81]. Il poderoso dispositivo cognitivo cartesiano, ormai conscio di quali siano i propri domini e le proprie possibilità, viene funzionalizzato ai bisogni del composto derivante dall'unione. Meglio detto, l'unione con il corpo fornisce alla mente il contesto di stimoli e reazioni che istanziano in singole situazioni concrete le sue capacità cognitive, consentendo di mettere la verità al servizio di ciò che è necessario per muoversi nel contesto vitale dell'essere umano[82].

Nel *Discorso* il livello di interazione è, al contempo, più semplificato e più complesso. La semplificazione

---

[77] Su questo si veda soprattutto Nicolas Grimaldi, *L'experience de la pensée chez Descartes*, Paris, Vrin, 1978.

[78] Si veda l'argomentazione (svolta a partire dal punto di vista della *mens* come tutte le *Meditazioni*) nella Sesta Meditazione, *BOp* I 791 (AT VII 82-83): «Presa così, dunque, la natura mi insegna certamente a fuggire ciò che arreca la sensazione di dolore e a ricercare ciò che arreca, e così via; ma non si vede proprio come essa ci insegni anche a concludere alcunché sulle cose che stanno fuori di noi in base a queste percezioni dei sensi, senza previo esame dell'intelletto, perché sapere il vero su di esse sembra appartenere alla sola mente, ma non al composto».

[79] *BOp* I 95 (AT VI 59, ll. 15-18).

[80] Cfr. A *Elisabetta*, 21 maggio 1643, BLet 392, p. 1749 (AT III 666, ll. 16-19): «[…] nelle *Meditazioni* […] mi sono sforzato di far concepire le nozioni che appartengono alla sola anima, distinguendole da quelle che appartengono al corpo […]». Sul modo in cui Descartes affronta il tema dell'unione nel carteggio con Elisabetta cfr. Daniel Garber, *Understanding Interaction: what Descartes should have told to Elisabeth*, «Southern Journal of Philosophy», XXI (1983), pp. 15-32. Sul composto umano nelle *Meditazioni* si vedano Vere Chappell, *L'homme cartésien*, e Annie Bitbol-Hespériès, *L'union substantielle. Répone à Vere Chappell*, entrambi in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade, J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994, rispettivamente pp. 403-426 e pp. 427-447. Sull'unione dal punto di vista metafisico è imprescindibile Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

[81] Cfr. B *BOp* I 791 (AT VII 83, ll. 16-19): «[…] le percezioni dei sensi […] propriamente sono state date dalla natura soltanto per dire alla mente cosa sia vantaggioso o svantaggioso al composto di cui essa è parte, e fin qui sono abbastanza chiare e distinte». L'anatomia dell'apparato sensoriale rappresenta uno dei capitoli più importanti dello studio anatomico cartesiano su cui si può proficuamente leggere Guido Cimino, *Teoria del sistema nervoso e ottica fisiologica in Descartes*, in *Descartes: il metodo e i saggi*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana,1990, vol. I, pp. 247-272. Sulla percezione in Descartes è ottimo Elisa Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, Pisa, ETS, 2007.

[82] Cfr. Richard Kennington, *The "Teaching of Nature" in Descartes' Soul Doctrine*, «The Review of Metaphysics», XXVI (1972), pp. 86-117. Per una lettura che approfondisca questo tema nel contesto della teoria cartesiana della percezione si veda Mattia Mantovani, *The Institution of Nature: Descartes on Human and Animal Perception*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», XI (2022), pp. 1-30.

deriva dal fatto che lo stratagemma del racconto consente di affermare l'unione senza dimostrarla. La complicazione invece proviene dalla circostanza che la possibilità di non doversi concentrare sulla dimostrazione dell'unione fra corpo singolo e mente individuale consente di sovrapporre al piano dell'individuo quello prettamente comunitario.

Andiamo con ordine. Il corpo cartesiano fa la sua comparsa per sottrazione. Esso viene infatti raggiunto nella misura in cui la concezione tradizionale di corporeità viene via via liberata ed emancipata da quel principio, l'anima, che veniva utilizzato per fargli da fondamento ontologico. Ciò a cui l'io è interessato nello svolgere le meditazioni di metafisica della Quarta Parte è infatti svincolare la sfera del corpo da quella dell'anima o, meglio, mostrare come il corpo sia dotato di una sua autonomia di funzionamento che non abbisogna di un rimando ulteriore. Lo si vede nel momento in cui, nella Quinta Parte, ne vengono riassunti i risultati. L'io dichiara infatti di aver descritto il funzionamento corporeo «senza che […] la nostra anima – vale a dire quella parte distinta dal corpo di cui si è parlato sopra e la cui natura consiste solo nel pensare – vi contribuisca»[83]. In questo contesto, dove la retorica apologetica non è presente, emerge in modo chiaro che l'obiettivo dell'identificazione dell'io come sostanza «la cui intera essenza o natura non è che pensare»[84] è quello di isolare il corpo come sfera autonoma e indipendente.

A completare questa strategia vi è la descrizione del movimento cardiaco nella Quinta Parte. È un gesto inedito per la riflessione cartesiana e lo scarto da *L'Homme* merita di essere sottolineato. Come è lo stesso *Discorso* a riassumere, la presentazione della fisiologia contenuta nel *Traité de Physique* esposto nella Quinta Parte prevedeva l'illustrazione degli effetti della luce sul sistema nervoso, assumendo l'essere umano come suo «spettatore»[85]. Nell'opera del 1637 l'attenzione invece si sposta sull'esplicazione del principio delle funzioni corporee. L'illustrazione cardiaca è infatti, in primo luogo, l'esito di un vero e proprio mutamento dell'importanza data da Descartes al cuore all'interno della fisiologia umana. È infatti solo a partire dalla Quinta Parte del *Discorso* che il cuore assume quella funzione di baricentro vitale che manterrà poi sino alle *Passioni dell'anima* e alla *Descrizione del corpo umano*[86]. In altri termini, scopo della porzione anatomica del *Discorso* è quello di mostrarci come, a fronte di una mente il cui compito è solo quello di pensare, la materialità corporea abbia in sé tutte le capacità per illustrare ciò che tradizionalmente veniva invece imputato all'anima, cioè la vita stessa[87]. È esattamente questa operazione che consente l'emersione della corporeità come dimensione metafisicamente autonoma (pur con tutte le sue ambiguità)[88].

---

[83] *BOp* I 79 (AT VI 46, ll. 16-18).
[84] *BOp* I 61 (AT VI 33, ll. 4-5).
[85] *BOp* I 73 (AT VI 42, l. 13).
[86] Sulla trasformazione del ruolo assegnato al cuore da *L'Homme* al *Discorso* cfr. Fabrizio Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Roma, Aracne Editore, 2021. Aveva già intuito la sua importanza Étienne Gilson, «Descartes, Harvey et la Scholastique», in Id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 50-101.
[87] Cfr. A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de la vie dans les «Passions de l'âme»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CLXXVIII (1988), pp. 415-431.
[88] Cfr. Frédéric De Buzon, «Substantialité et identité: les corps inviduels chez Descartes», in *L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G.M. Cazzaniga, Y.C. Zarka, Pisa, Edizioni ETS, 1994, vol. I, pp. 173-187 e, più di recente, Fabrizio Baldassarri, *René Descartes's Natural Philosophy and Particular Body*, Dordrecht-Boston, Springer, 2023. Sul problema dell'individuazione corporea dal punto di vista metafisico si tenga conto anche di quanto già veniva scritto in Geneviève Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1949.

IACOPO CHIARAVALLI

Va ora considerata un'implicazione della descrizione cardiaca e di ciò che essa sottende. Se quanto abbiamo detto sul cuore come principio vitale è vero, allora a essere messa fuori gioco è l'idea stessa di una vita extracorporea. A questo viene alluso nel momento in cui l'io narrante sottolinea che l'anima manifesta una composizione e quindi una dipendenza nei confronti del corpo (cosa che invece viene negata, come abbiamo visto, a parti invertite)[89]. La mente cartesiana, infatti, è o esiste, ma non vive, se non nella misura in cui è unita a un corpo. Risulta così quanto meno problematica l'allusione, sul finale della Quinta Parte, all'indipendenza dell'anima da cui si dovrebbe essere «naturalmente portati a ritenere […] che essa sia immortale»[90]. Da un punto di vista prettamente metafisico il problema dell'immortalità rimane aperto per il semplice fatto che morte e vita sono categorie inapplicabili al regno del pensiero se non in senso metaforico.

A ciò si aggiunge la circostanza, non irrilevante da un punto di vista prettamente teologico, che la metafisica scolastica non doveva solo assicurare la sopravvivenza dell'anima alla morte corporale, quanto anche la possibilità di un'escatologia che aveva nella resurrezione dei corpi uno dei propri caposaldi[91]. L'anatomia e la fisiologia cartesiane hanno così il ruolo meno evidente, ma non per questo meno dirompente di proporre una visione della fisicità che rende vana ogni speranza millenaristica nella misura in cui la nostra corporeità risulta essere, come si dice nella Sinossi delle Meditazioni, «una determinata configurazione di membra e di altri simili accidenti»[92]. La distinzione fra corpo fisico e corpo glorioso, su cui si fondava, ad esempio, la medicina di Roger Bacon o l'antropologia tomista della Resurrezione[93], viene sostituita in un cartesiano di stretta osservanza come Régis dalla differenza fra corpo fisico e corpo meccanico[94]. Quella che Dante chiamava, nel Canto XIV del *Paradiso*, la «carne gloriosa e santa» (v. 43) sparisce nell'uniformità ontologica della *res extensa*[95].

Mente e corpo cartesiani sono entità secolari, che trovano il loro senso all'interno del contesto mondano. È quindi all'interno di tale contesto che le specificità dell'unione, cioè dell'essere umano devono

---

[89] Cfr. *BOp* I 65 (AT VI 35, ll. 22-29): «Poiché però avevo già conosciuto in me molto chiaramente che la natura intelligente è distinta da quella corporea, considerando che qualunque composizione indica dipendenza, e che la dipendenza è manifestamente un'imperfezione, giudicai da ciò che non poteva essere in Dio una perfezione l'essere composto da queste due nature e che, di conseguenza, egli non lo era affatto».

[90] *BOp* I 95 (AT VI 60, ll. 2-3). Sul problema dell'immortalità dell'anima in Descartes cfr. Carl Fowler, *Descartes and the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht / London, Springer, 1998.

[91] Limitandosi solo a Tommaso, si vedano Tullio Gregory, *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in «Studi Medievali», VI (1965), pp. 79-94 e Matthew Lamb, «The Eschatology of St. Thomas Aquinas», in T.G. Weinandy, D.A. Keating, J.P. Yocum (ed. by), *Aquinas on Doctrine*, London / New York, Clark International, 2004, pp. 225-240.

[92] *BOp* I 697 (AT VII 14, ll. 8-9).

[93] Su medicina e teologia nel XIII secolo si veda Meagan S. Allen, *Roger Bacon and the Incorruptible Human, 1200-1290: Alchemy, Pharmacology and the Desire to Prolong Life*, Cham, Palgrave, 2023.

[94] Sull'elaborazione da parte di Régis della distinzione fra corpo fisico e meccanico cfr. Desmond Clarke, «The Discours and Hypothesis», in G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli (a cura di), *Descartes: il metodo e i saggi*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, vol. I, pp. 201-209.

[95] Per il corpo glorioso in Descartes si veda il manoscritto di Tschirnaus, annotato da Leibniz, noto con il titolo di *Cartesius* in *BOp* II 1395 (AT X 647, ll. 1-3): «Se la mente fosse perfettamente unita a tutto il corpo come a quella parte nella quale forma le immagini delle cose, essa potrebbe renderlo atto a penetrare gli altri corpi, invisibile ossia diafano, impassibile e capace di tutte quelle simili cose che si attribuiscono ai corpi gloriosi». Come è noto, l'attendibilità di queste note è fortemente dubbia, cfr. V. Carraud, *Cartesius ou les pilleries de Mr. Descartes*, «Philosophie», VI (1985), pp. 3-19. Per quanto riguarda invece il rapporto fra *res extensa* e Resurrezione si vedano gli accenni in *A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2469 (AT V 53, ll. 12-19).

essere affrontate. Nel *Discorso* esse emergono per differenziazione dall'animale non umano, mostrando come i caratteri specifici della razionalità dell'unione coincidano con le multiformi capacità di adattamento a contesti diversi e alla partecipazione a uno scambio epistemico immediatamente collettivo grazie al linguaggio. Ciò che nelle *Meditazioni* verrà presentato come un riferimento degli stimoli alla mente, in qualità di mezzi informativi sul contesto pratico, nel *Discorso* viene invece declinato nei termini espliciti di una funzionalizzazione delle capacità razionali a strumento che consente all'individuo di affrontare situazioni imprevedibili, trovando il proprio contesto di partenza nella possibilità di interazione coerente e costante con i propri simili.

È grazie a questo passaggio che la Sesta Parte può aprirsi presupponendo come già dato il contesto comunitario che, a sua volta, consente di svolgere uno dei passaggi più importanti dell'intera argomentazione del *Discorso*. Solo una volta dimostrata l'umanità della ragione come parte del composto e la sua natura immediatamente comunitaria, la collettività può porsi come scopo e obiettivo ultimo del sapere metodico. Nel fare ciò, il metodo si fa, da escogitazione momentanea di un singolo, *Philosophie pratique* da sostituire a quella speculativa insegnata nelle università. Il rapporto fra scoperta della verità da parte della mente e finalizzazione pratica di tali competenze dettata dalla sua unione con il corpo che sarà proprio delle *Meditazioni*, nel *Discorso* è presente come rapporto fra metodo in quanto scoperta individuale e la sua concretizzazione nell'edificazione di una filosofia che ha una collettività formata da esseri umani come proprio orizzonte. Con questo passaggio è il metodo stesso a prendere corpo e divenire possibilità disciplinare concreta in quanto progetto veritativo funzionalizzato al benessere della comunità, facendosi così sapere medico[96].

6. Un bravo animale

Usando un'espressione hegeliana, possiamo dire che la medicina è la verità del metodo. La conoscenza che per eccellenza è *utile à la vie* è infatti in primo luogo quella forma di sapere che è conoscenza della vita e che ha la conservazione della vita come proprio scopo specifico. Ovviamente, questo ha comportato quella ridefinizione del concetto stesso di vita che abbiamo visto all'opera nella Quinta Parte che, a sua volta, presupponeva la messa fuori gioco dell'anima come principio del corpo, operata con le meditazioni concernenti la metafisica. Al contrario, il sapere medico in quanto tale è introdotto solo nella misura in cui la soggettività che se ne fa portatrice è un soggetto umano compiuto, una ragione istanziata in un corpo e partecipe di una collettività che arriva addirittura a sostituire l'io come soggetto narrativo[97]. In questo senso la medicina risulta essere il titolo per il sapere dell'unione e sull'unione fra anima e corpo

[96] Non è un caso allora se nella Prima Parte del *Discorso* il termine corpo veniva utilizzato sia per indicare l'insieme delle scienze sia per indicare gli stati e le comunità, cfr. *BOp* I 39 (AT VI 14, ll. 10-13): «Questi grandi corpi sono troppo difficili da risollevare una volta abbattuti o anche da sostenere quando ne viene minata la stabilità, e le loro cadute sono sempre troppo rovinose».

[97] Sul cambio di soggetto cfr. Gianni Micheli, *La sesta parte del* Discorso sul metodo *di Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», LIX (2004), pp. 389-408.

(individuale e collettivo)[98].

Per tratteggiarne i contorni, l'io riprende il rischioso passaggio della Quarta Parte sulla dipendenza del pensiero dalla dimensione fisica, ammettendo che: «la mente dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che, se è possibile trovare un qualche mezzo che renda in genere gli uomini più saggi ed abili di quanto siano stati sinora, credo sia da cercare nella medicina»[99]. Il metodo – che una lunga tradizione metaforica successiva identificherà come una *medicina mentis* – viene così inserito all'interno di un complesso più ampio di strategie tramite cui implementare le nostre capacità cognitive, liberandoci dagli impedimenti che gravano sul loro pieno esercizio. In tal modo, esso diviene la matrice generativa di quelle competenze che puntano a favorire il bene generale. Il sapere medico è così il *trait d'union* fra il metodo e la virtù, in quanto piena realizzazione dell'uno e dell'altra.

Nonostante tale importanza argomentativa, la medicina del *Discorso* rimane raffigurata con tratti sporadici, per certi versi utopici come la comunità che le si associa. Una sua ricostruzione rimane, quindi, necessariamente congetturale e frammentaria. Crediamo però di non essere lontani dal vero quando diciamo che essa incarni l'idea stessa di una plasmabilità dell'essere umano. Ciò però significa che l'unione, se ontologicamente è un dato immutabile, non lo è dal punto di vista dei modi e delle forme con cui si realizza. La reciproca interrelazione delle due componenti metafisiche dell'essere umano è soggetta a mutamenti dettati dalle capacità di consapevolezza e manipolazione che ne derivano. Diviene così plausibile pensare che il ruolo della medicina sia quello di portare alla massima esplicazione le potenzialità dell'essere umano, dando ragione a quello che era il titolo originario del *Discorso sul metodo*: *Progetto di una Scienza universale che possa elevare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione*[100].

Se scienza dell'unione deve essere, allora il suo apporto non può essere soltanto quello di agire sul corpo per modificare la mente, ma anche di utilizzare la mente per modificare strutturalmente le configurazioni corporee, tanto che il narratore si lascia scappare la promessa di «affrancar[ci] … forse anche dall'indebolimento della vecchiaia»[101]. La velata pretesa di riportare l'essere umano alla condizione precedente il peccato originale, per altro condivisa con il progetto baconiano[102], non poteva sfuggire ai lettori dell'epoca. È Burman a mettere Descartes di fronte al conflitto di queste affermazioni con il testo biblico. La risposta, per quanto prudente e ossequiosa nei confronti della teologia, riconferma il progetto del *Discorso*. Se «possiamo accrescere e prolungare la vita delle piante e di cose simili, in quanto conosciamo l'arte apposita, perché non potremmo farlo anche per l'uomo?»[103]. Le speranze di immortalità non sono quindi tanto da riporre nella dimostrazione metafisica della separatezza della mente dal corpo, quanto, in definitiva, nell'automanipolazione dell'essere umano sul proprio fisico. Il corpo cartesiano, alla stregua di

---

[98] Alle spalle di quest'analisi vi è la distinzione fra biomeccanica e conoscenza della salute operata in Dennis Des Chene, «Life and Health in Cartesian Natural Philosophy», in S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (ed. by), *Descartes' Natural Philosophy*, London / New York, 2000, pp. 723-735.
[99] *BOp* I 99 (AT VI 62, ll. 15-20).
[100] *A Mersenne*, marzo 1636, BLet 83, p. 327 (AT I 339, ll. 18-20).
[101] *BOp* I 99 (AT VI 62, ll. 18-19).
[102] Si veda, ancora una volta, I. Chiaravalli, *I lacci di Proteo*, cit.
[103] *BOp* II 1305-1307 (AT V 178). Sull'importanza della botanica nella biomeccanica cartesiana cfr. Fabrizio Baldassarri, *The Mechanical Life of Plants: Descartes on Botany*, «The British Journal for the History of Science», LII (2019), pp. 41-63.

ogni altro meccanismo, non è intrinsecamente mortale[104]. Le sue possibilità di sopravvivenza dipendono dal tipo di interazione che si viene a creare con la mente a cui è affidato il compito di sviluppare quelle competenze che servono a mantenerlo immutato.

Al di là, però, di un'interpretazione più o meno dissacrante delle allusioni al prolungamento della vita, ciò che conta davvero è che l'immagine dell'essere umano, così come ce la consegna la riflessione cartesiana, è quella di un'entità incompiuta, che ha però la possibilità e la capacità di realizzarsi compiutamente, se non singolarmente, almeno come specie attraverso una ridefinizione completa delle competenze sulla propria natura e sul proprio rapporto con la natura.

In questo, la medicina e la scienza cartesiane sono figlie della lezione baconiana non solo per quanto concerne l'obiettivo di renderci signori e padroni della natura, ma anche e soprattutto per il presupposto che ogni possibilità di governare i processi naturali passa per un atto di obbedienza. La situazione argomentativa della Sesta Parte del Discorso, proprio perché pone l'io all'interno della collettività umana, gioca sull'opposizione fra questa e la natura. Questo però non deve far dimenticare che anche l'umano è parte di quella stessa natura a cui retoricamente si oppone nel momento in cui vuole esserne signore e padrone. Ciò vale, ovviamente, non solo per i corpi, bensì anche per le menti.

La mente cartesiana non è un'entità extranaturale. Essa rientra all'interno di quella *rerum creaturarum coordinationem* che rappresenta, forse, la definizione più ampia che Descartes abbia fornito della naturalità e in cui trova spazio ciò che appartiene alla sola mente, al solo corpo e alla loro unione[105]. Ciò significa che l'arte, come prodotto dell'attività della mente e del corpo, non solo è un prodotto della natura, ma, se vuole essere buona arte, coincide con l'amplificare le potenzialità insite nella natura stessa[106]. Ciò a cui la riflessione cartesiana, troppo spesso incagliata nel binomio natura-cultura, si va ad opporre non è la natura intesa come un altro irriducibile, bensì a una cultura tradizionale, ormai sedimentata e diventata una falsa "seconda natura", che impedisce quel radicamento nella naturalità che è proprio, per Descartes, della verità e del bene collettivo.

Lo vediamo con il metodo, che rappresenta una formalizzazione e un'irreggimentazione delle naturali capacità cognitive umane. Lo vediamo proprio con la medicina che converge sulla clausola che tutto ciò che essa ci promette sarà ottenuto a patto di conoscere «a sufficienza le […] cause e tutti i rimedi di cui la natura ci ha fornito»[107]. Punto ribadito con forza nella corrispondenza e nel colloquio con Burman dove, con un tono che mette in luce tutto il recupero della teleologia all'interno della natura del composto umano, Descartes nota che:

---

[104] Cfr. *BOp* I 793 (AT VII 85, ll. 10-15): «Questa [accezione di natura], infatti, non è null'altro che una denominazione dipendente dal mio pensiero, che paragona l'uomo malato e l'orologio mal fabbricato con l'idea dell'uomo sano e dell'orologio ben fatto, ed è estrinseca rispetto alle cose cui è attribuita […]».
[105] *BOp* I 787 (AT VII 80, l. 23).
[106] Sulla tecnologia in Descartes cfr. Georges Canguilhem, *Descartes et la technique*, in *IXe congrès international de philosophie*, Bayer Raymond (dir.), Paris, Hermann, 1937, pp. 77-85 e Jean-François Gauvin, *Artisans, Machines, and Descartes's Organon*, «History of Science», XLIV (2006), pp. 187-216. Sul rapporto fra tecnologia, scienza e sapere nel *Discorso sul metodo* è ancora illuminante Guido Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
[107] *BOp* I 99 (AT VI 62, ll. 30-31).

> […] se i medici concedessero agli uomini quei cibi e quelle bevande che spesso preferiscono quando sono malati, questi ultimi recupererebbero forse la salute molto meglio di quanto facciano con penose medicine, come prova anche l'esperienza, poiché in tali casi la stessa natura tende a conseguire la propria guarigione per il fatto che, consapevole della propria condizione, lo sa fare meglio di un medico che interviene dall'esterno[108].

È la natura, termine con cui qui si intende quello che ci «è stato accordato da Dio in quanto […] composto di mente e corpo»[109], a determinare i principi su cui si deve regolare l'arte medica. Rispondendo a Burman, Descartes si spinge fino al paradosso per cui «la via migliore per prolungare la vita e il modo per conservare un buon tenore di vita è di vivere, mangiare, e cose simili, come fanno le bestie, ossia tutto ciò che ci piace ed è di nostro gusto»[110].

C'è dell'ironia nel pensare che il risultato apicale dello sforzo della razionalità cartesiana possa essere interpretato come la riproposizione dei comportamenti dettati dall'automatismo macchinico del corpo animale. Senza esagerare la portata di queste righe, sulla cui affidabilità ci sarebbe molto da discutere[111], rimane il dato costante dal *Discorso* al *Colloquio*, passando per le *Meditazioni*, che è la natura dell'unione a creare quella finalità che consente di creare una valorialità fra sano e malato, buono e cattivo, su una scala che ha come bene primario «la salute dell'uomo»[112] che rappresenta «il primo bene ed il fondamento di tutti gli altri beni di questa vita»[113]. Quando Hobbes e Spinoza prenderanno il *conatus* come motore fondamentale dell'azione umana si dimostreranno dei fedeli interpreti dell'antropologia cartesiana[114], quasi a dare continuità alla fugace connessione fra medicina e politica lumeggiata nello *Studium bonae mentis*[115] e ponendo le basi perché D'Alembert potesse poi scrivere, nel *Discorso preliminare* all'*Encyclopédie* che «si può vedere [in Descartes] il capo di un gruppo di congiurati, che ha avuto il coraggio di sollevarsi per primo contro una potenza dispotica e arbitraria, e che, preparando una rivoluzione grandiosa, ha gettato le basi per un governo più giusto e più felice, che però non ha potuto vedere insediato»[116].

---

[108] *BOp* II 1307 (AT V 179).
[109] *BOp* I 791 (AT VII 82, ll. 16-17).
[110] *BOp* II 1307 (AT V 178).
[111] Si vedano John Cottingham, «Introduction», in J. Cottingham (ed. by), *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford, Clarendon Press, 1979 e le note di commento a René Descartes, *L'entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981.
[112] *BOp* I 797 (AT VII 87, l. 24).
[113] *BOp* I 97 (AT VI 62, ll. 13-15). Sul rapporto fra valorialità morale e medicina nel *Discorso* e nelle opere successive cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, vol. I, pp. 397-400.
[114] Sul *conatus* si veda David Rapport Lachterman, *The Physics of Spinoza's Ethics*, «The Southwestern Journal of Philosophy», VIII (1977), pp. 71-111.
[115] Cfr. *BOp* II 911 (AT X 202, ll. 12-13). È Descartes stesso, d'altronde, a mantenere costante il nesso fra la riforma in filosofia naturale e la possibilità di costruire un insieme di nuove norme comportamentali, cfr. A *Chanut*, 26 febbraio 1649, BLet 680, p. 2635 (AT V 290, l. 27–291, l. 1): «… queste verità della fisica sono parte dei fondamenti della più alta e più perfetta morale».
[116] Jean Baptiste Le Rond D'alembert, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, publié intégralement d'après l'édition de 1763, par F. Picavet, Paris, Colin, 1894, p. 99.

Harold J. Cook

Bodies and Passions. Descartes's Naturalized Ethics

Abstract. Descartes's philosophy has been associated with the development of Deistic interpretations of natural law that advocated lawful government with the goal of supporting the well-being of the governed. Scholars have also noted that a naturalistic understanding of the human passions was a powerful link between an analysis of the motives of individual embodied persons and society. Thomas Hobbes is perhaps the most famous political philosopher of the mid-seventeenth century to develop his argument from a study of the human passions, but advocates for the Republican polity of the Netherlands wrote in a similar fashion while explicitly invoking the works of Descartes as a foundation for their arguments. Such a use of Descartes's work might even have appealed to him, since he was explicit that bodily health would also improve mental health and result in collective benefit. To see that aspect of Descartes we have to set aside his famous "dualism" and listen to his insistence that living persons experience life as united, mind and body as one. The best expressions of his "ethics" is therefore to be found in his physiological treatment of the passions, aimed not at professional philosophers but at well-placed readers, some of whom listened.

Abstract. Thomas Hobbes è forse il filosofo politico più famoso della metà del XVII° secolo nello sviluppare il suo ragionamento da uno studio delle passioni umane, ma i sostenitori del sistema di governo repubblicano dei Paesi Bassi scrissero in modo simile, invocando esplicitamente le opere di Descartes a fondamento dei loro ragionamenti. Un tale uso dell'opera di Descartes potrebbe persino essergli piaciuto, poiché esplicitava il fatto che la salute del corpo avrebbe anche migliorato la salute mentale col risultato di un beneficio collettivo. Per vedere questo aspetto di Descartes, dobbiamo mettere da parte il suo famoso "dualismo" e ascoltare la sua ostinazione sul fatto che gli esseri viventi vivono la vita come un'unione di mente e corpo. La migliore espressione della sua "etica" si trova quindi nella sua trattazione fisiologica delle passioni, rivolta non a filosofi professionisti, ma a lettori appropriati, alcuni dei quali avevano prestato ascolto.

Keywords: Passions / dualism / substance / ethics / governance
Parole chiave: Passioni / dualismo / sostanza / etica / governo

As is well known, the work of René Descartes was interpreted in various ways by his contemporaries. One version became a resource for those who advocated a view of civic order that could be built on what were later called Deistic laws of nature. Whereas moral philosophy set out rules by which individuals should govern themselves according to cultural norms and personal circumstance, he argued that natural laws governed our physiologies and passions, implicitly establishing commonalities among us that could be drawn on for good governance. The natural-law understanding of his position drew on Descartes's metaphysics, physics, and physiology to show that people have a bit of free will and some can develop it further to move toward a better understanding of the moral life, but that they are mainly governed by embodied passions, which in turn guide us toward living well and healthfully. If socio-political regimes would move toward more healthful arrangements minds would be improved as well. The natural-law governed passions rather than politically-imposed rules of morality could therefore provide a generalizable

rationale for how to achieve beneficence for all. It helped to move views of governance that were emerging from urban-centered polities toward a nascent political science often associated with the Enlightenment and the nation-state.

Descartes never produced a work explicitly under the heading of moral philosophy, despite his claim that his work would lead to a better understanding of it. For instance, in the 1647 preface to the French translation of his *Principia philosophiae* (originally published in 1644) he presented a well-known metaphor of a philosophical tree, with the roots being metaphysics, the trunk physics, and the branches having three main limbs: medicine, mechanics, and morals. Of course, he did not publish works on the other two of the three limbs of the philosophical tree, either, although he gave a sketch of all three in the *Discourse* and the treatises accompanying it; he also had a work in hand by 1641-2 about human physiology – associated with medicine – but it appeared only some years after his death in somewhat varying Latin and French versions: *De Homine* (1662) and *L'Homme* (1664)[1]. Nevertheless, in that 1647 preface to his *Principles* he wrote that *la morale*, which would lead to «perfection and felicity of life», depended on all the other forms of knowledge[2]. He soon followed it up by publishing *Les passions de l'âme* (1649), the last of his works printed before his death in 1650. Perhaps, had he lived longer, he would have produced an additional study of *la morale*. But since the *Passions* also drew on his metaphysics, physics, and physiology, it is the best approximation we have for how to understand his views about how his principles of philosophy lead to *la morale*. In any case, some of his contemporaries understood the *Passions* to have set out Descartes's fullest account of how embodied minds express the nature-governed movements of the world, allowing the principles of human governance to be aligned with natural law for the sake of the betterment of life. It was a step beyond the «virtue politics» of his Italian predecessors[3].

Many of his contemporary readers were not philosophers *per se* but people of influence in the political and cultural life of their countries. Descartes wrote for them. Despite often being named as one of the «fathers of modern philosophy», it is important to recognize that he was never appointed to a position as a philosopher, being more like the kind of person who a century later would be called a *philosophe*. He did not explicitly invoke the formal positions taken by philosophers, either pro or con, but addressed his readers directly. Of course, when he wrote he was fully aware of the grounds for the fierce philosophical

---

[1] For an argument about why the work was not published at the time, Harold Cook, *Princess Elisabeth's Cautions and Descartes' Suppression of the* Traité De L'homme, «Early Science and Medicine», 26, 4 (2021), pp. 289-313, and Daniel Garber, «The Chapters of *L'homme* Descartes Didn't Write», in Igor Agostini, Vincent Carraud (ed.), *Cartesius Edoctus: Hommage À Giulia Belgioioso*, Turnhout, Brepols Publishers, 2022, pp. 115-132; also Delphine Antoine-Mahut, «The Story of *L'homme*», in Delphine Antoine-Mahut and Stephen Gaukroger (ed.), *Descartes' Treatise on Man and Its Reception*, New York, Springer, 2016, pp. 1-29.

[2] The standard English translation of the preface is at John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenney (trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols (Cambridge, Cambridge University Press, 1985-1991), hereafter *CSMK*, 1: 179-190; the quoted words are at p. 190, the tree metaphor is at p.186; the French version is Charles Adam and Paul Tannery, eds. *Oeuvres De Descartes*, 11 vols. (Paris: L. Cerf, 1897), hereafter *AT*, 6:20, 14. Descartes's medical and physiological interests are obviously especially important here, for which, see the recent Fabrizio Baldassarri (ed.), *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline* (Turnhout, Brepolis, 2023), including a contribution to it: Gideon Manning, «Descartes's Cartesian Medicine: Past, Present, and Future», pp. 43-58.

[3] Anthony Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585 to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1964. For a recent account, James Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019; for an example of other efforts to use nature as an alternative to virtue, Vera Keller, *Knowledge and the Public Interest, 1575-1725*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

and theological disputes of his age, and he responded to the agreement or objections of his readers in conversation and correspondence, and occasionally in print. But he also drew attention to the fact that many people wanted to avoid the niceties of philosophical wrangling. As he put it in the French preface to the *Principia philosophiae*: «My only concern is that the title may put off those many people […] who have a low opinion of philosophy because the philosophy they have been taught has not satisfied them»[4]. He meant to present an alternative, a reformed and approachable philosophy that would appeal directly and sensibly to the many *savants*, *virtuosi*, *liefhebbers*, *literati*, patricians, courtiers, and princesses of his day.

Descartes acted on that literary strategy despite knowing that he would incur strong opposition from some of the professors and theologians. His first and probably most widely read book – the *Discours de la méthode* (1637) – was published in French in order to reach a wide audience, and anonymously, so as to avoid the most censorious opponents. Because he needed to negotiate with Dutch and French officials for formal permissions to print and circulate the work, and because he sent many copies of it to friends and supporters, he was soon widely known as the author of the book, and it established his personal reputation among a range of readers[5]. He would go on to publish books for a more erudite audience with his *Meditations de prima philosophia* (1641) and *Principia philosophiae*, but both of them were also translated into French in 1647, and they were followed by another vernacular work, *Les passions de l'âme*. In other words, much of Descartes's philosophy was meant to be read well beyond the world of philosophers and theologians. It was. Appearing just a few months before his death, his *Passions* would be his final word.

René Descartes well understood the needs of his intended readership. He came from the minor nobility of Poitou, acquiring his formal title from his mother's side of the family: Sieur du Perron. His father remarried and became a senior leader of the Parlement du Brittany. René also became well-acquainted with the business of nobles: courtly service and armed conflict. The events of the time caused him to flee Paris after the bloody coup against Marie de Medici that brought her son Louis XIII to power, and in the Dutch Republic he became acquainted with the latest studies in military engineering. During the early stages of the Thirty Years War he moved through much of northern Europe with Imperial armies, and business on the fringes of the Baltic, and then he travelled in Italy during the opening stages of the French wars in the Alps on the pretense of learning how to conduct commerce. A respected acquaintance of influential Cardinals in the church, he was later shocked by news of the trial of Galileo but remained loyal to the religion into which he was born despite also having many friends and acquaintances of other faiths. Eight years after he had first taken flight he returned to Paris and was present at the siege of La Rochelle, only to flee to the Netherlands again during the winter of 1628-9. The reactionary atmosphere of the period was palpable. He kept in touch with many of *savants* through correspondence but would visit France again only after the deaths of Cardinal Richelieu and the king in the later 1640s; the name of the Queen Regent, Anne of Austria, who had been a thorn in their side but survived them, would appear prominently

[4] CSMK 1: 179 (first page in the original), AT IX-2: 1 (BO*p* I 2214).
[5] For the publishing history of his works, see Matthijs van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, 2 vols., Utrecht, Zeno, 2002; for the *Discours*, 1:3-99.

on the monument over his grave in Stockholm[6].

Descartes wished to be held in esteem by those he admired and to shape the views of influential people with whom he spoke, like Princess Elisabeth of Bohemia and Queen Christina of Sweden. But from his wide, deep, and sometimes fraught experience of the world Descartes aimed to convey to his interlocutors a fresh understanding of how «a real person» (*un vrai homme*), body and soul joined, arose from and lived in the world[7]. To do so, he did his best to cut through the terminologically-heavy theo-philosophical disputes of the day in order to discover and to explain the elemental foundations of the created world and humankind. Some of his adversaries, such as the eminent theologian, Gisbertus Voetius, complained bitterly about how his writings corrupted minds by explaining how the knowledge of truth could be found within each of us rather than through the study of a hard-won intellectual lineage. Even in the relatively tolerant Dutch Republic, Descartes was threatened with lawsuits and arrest, although he remained untouched probably due to the good offices of the French ambassador and the Prince of Orange, Frederick Hendrick[8].

Obviously, Descartes had a very able mind and a keen interest in first principles, but aimed to address noble ambitions. He had many writerly examples to emulate. Many people of similar or higher rank took up the pen to compose works of poetry, literature, moral philosophy, or natural philosophy. Descartes's best documented friend of his youth, Jean Louis Guise de Balzac, a founding member of the *Académie Française* and son the secretary of the powerful Duc d'Épernon, would become noted for his epistolary essays. Balzac was also a frequent visitor to the salon of Marie le Jars de Gournay, a former associate and literary executor of the famous Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne. A slightly younger generation of literary figures would include the duc de La Rochefoucauld as well as Cyrano de Bergerac, son of the lord of Mauvières. In addition to his many literary contemporaries, Descartes also had before his eyes the ancient lovers of wisdom who spoke with and wrote for their fellows in the early Greek city states. Even as he opposed the neo-Scholastics, Descartes did so with a full appreciation of Aristotle, Plato, Lucretius, and the pre-Socratics, echoes of the latter in his works causing some of his critics to compare him to Epicurus or even Pythagoras[9]. Such predecessors and contemporaries engaged with grand questions about personal identity and connections to the rest of the universe, the kind of questions most everyone ponders from time to time, especially in difficult moments. But his readers were also concerned about the causes of the horrifyingly disruptive period through which they were living. It is not necessary to determine whether Descartes's writings are best defined as philosophy, or mathematico-natural science, or a form of wisdom

---

[6] H. Cook, *The Young Descartes: Nobility, Rumor, and War*, Chicago, The University of Chicago Press, 2018, which relies especially on the account of his life as reported by Baillet: for a recent edition with annotations see Annie Bitbol-Hespériès, ed. *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2022.

[7] The aim is stated in the *Discourse*, CSMK 1:141; AT VI 59 (BOp I 94); his work on generation would be published posthumously.

[8] H. Cook, *Princess Elisabeth's Cautions and Descartes' Suppression of the* Traité De L'homme, «Early Science and Medicine», 26, 4 (2021), pp. 289-313.

[9] For the comparison to Epicurus, made by Vopiscus Fortunatus Plempius and Libert Froidmont at Louvain, see Georges Monchamp, *Histoire de Cartésianisme en Belgique*, Brussels, Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique en séance, 1886, pp. 37, 47; for Martin Schoock's comments comparing Descartes to Pythagoras, Theo Verbeek (ed.), *La Querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, pp. 196-201.

literature aiming to clarify first principles, or some other category. But his intellectual ambition was, as many other scholars have also argued, clear enough: to draw on all he knew so as to offer a clear and distinct account of existence. He attempted to join together the tangible and intangible aspects of human life so as to account for the intermingled body-minds we experience, in ways that his readers could grasp as honest and truthful.

Not the Mind-Body Problem

Descartes's aim to explain humans in light of their affective embodiment in the world, subject to the laws of nature, was most clearly expressed in his writings on human bodies and the passions[10]. His ambition to explain 'real persons' also underlies his metaphysical and physical writings, too, which are often examined in light of his famous 'mind-body' distinction, which came to be used to set the mind (*l'âme*) free from earthly entanglements[11]. That common view can, however, be a diversion from his expressed goals, and requires further comment before returning to how his work could be taken in other directions.

To see Descartes's position as favoring a move toward an excavation of the natural laws that govern all people – a framework that would later be called 'social science' – requires us to briefly reconsider his reputation as an ontological dualist[12]. His own words say that a reliable «moral philosophy» required a proper understanding of nature's effects on bodies, and of the effects of bodies on minds. Such a view would in turn provide the basis for understanding how to establish the bodily conditions for a healthy and long life, which would also improve the mind and lead to tranquility, the chief aim of his philosophy. In short, Descartes certainly understood that humans possess both minds and bodies, and he also understood that both are parts of the same person. It is not an argument for separating the mind from the body but for demonstrating that moral philosophy is necessarily entangled in natural philosophy.

The name of Descartes is, however, more commonly associated with assumptions about the meaning of his signature phrase: *cogito ergo sum*, usually translated into English as «I think therefore I am»[13]. While

---

[10] Fresh interpretations of the *Passions* owe much to Denis Kambouchner, *L'Homme des Passions: Commentaire sur Descartes*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 1995. More recently, see: Deborah J. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; T. Verbeek, «Regius and Descartes on the Passions», in Stephen Gaukroger and Catherine Wilson (ed.), *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 164-176; Paola Giacomoni, *The Light of the Emotions*, «Nuncius», 33, 1 (2018), pp. 56-87; Giulia Belgioioso-Vincent Carraud (eds.), *Les* Passions de L'Âme *et leur réception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020; and Fabrizio Baldassarri, «Descartes's Three Medicines: Physics, Metaphysics, and the Passions», in Iolanda Ventura and Marco Forlivesi (ed.), *The Philosophies of Physicians: Texts and Doctrines From the 12th to the 17th Century*, Milano, Mimesis, 2021, pp. 237-256.

[11] François Azouvi, *Descartes et la France: Histoire d'une Passion Nationale*, Paris, Fayard, 2002.

[12] «Only after the construction and publication of his *Meditationes*, did Descartes apparently realise that he had constructed a puzzle about conscious experience and voluntary motion in which he was badly stuck», since his "original strategy" aimed to explain «as much as possible in the human body by corporeal motions»: Catherine Wilson, «Descartes and the Corporeal Mind: Some Implications of the Regius Affair», in Stephen Gaukroger, John Schuster, and John Sutton (ed.), *Descartes' Natural Philosophy*, London and New York, Routledge, 2000, pp. 676, 673. Also see Jean-Luc Marion, *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.

[13] The phrase is first expressed in his *Discourse* as "*je pense, donc je suis*," then appears in the *Meditations* as "what am I? A thinking thing," and then set down in the famous three-word Latin version in his *Principles of Philosophy*.

it is a clear statement about the existence of mind (or «thinking») as the first step in an argument against those who doubt that certainty of knowledge can be obtained, it is often taken to be an argument for mind as prior to and separate from body. His fullest elaboration of the argument is found in his *Meditations on First Philosophy*, where Descartes famously proves existence by employing hyperbolic doubt to all he knows until he cannot doubt any further. Since an awareness of self-conscious thought is the beginning point of his proof that existence cannot be doubted, the clear implication is that thought can be distinguished from body. He calls one a rational (immaterial) substance, the other an 'extended' (material) substance[14]. For philosophers of recent centuries, Descartes's view is often categorized as his 'ontological' distinction between mind and body.

It is, however, important to note that questions about the subjects of ontology and epistemology divert us from the main line of his argument. The topic of ontology was not clearly distinguished from other aspects of philosophy in his own time. The word was rarely used, and when it was, it was subsumed under the framework of metaphysics. In the *Oxford English Dictionary* (OED) the first use of the word was as a Latin neologism (*ontologia*) in a 1692 work of Jean Leclerc, becoming used in English only from 1720[15]. According to the more recent online version of the OED, a chart of the usage of 'ontology' begins only in 1750 and shows that the word was very infrequently used until in the 1930s, from when it moves rapidly upward[16]. The online version also further specifies that the neologism first appears in Rudolph Goclenius's *Lexicon Philosophicum* (1613), and that «J[ohannes] Clauberg (*Metaphysica*, 1646)» – who was well-known to Descartes – «suggests the post-classical Latin *ontologia* as an alternative to *metaphysica*, citing Aristotle's definition of the science at *Metaphysics* 1005a3, where he describes it as the science or study of being, that which exists»[17]. If we follow Clauberg, then, a Cartesian ontology would be almost identical to a Cartesian metaphysics of existence. A concern for the mind-body distinction should not be associated with 'epistemology' in Descartes's day, either, since that term appears to have been coined only in the mid-nineteenth century[18]. Apparently it also became a common philosophical term only after the middle of the twentieth century. In short, Descartes's distinction between mind and body was neither an 'ontological' nor an 'epistemological' proof for the independent existence of mind but was a subsidiary argument within a metaphysical project to find grounds for proving that existence cannot be doubted. From there he moves on to show how the extended world can also be known with reasonable certainty.

Indeed, Descartes's account of the 'extended' universe is also a major feature of his reputation, often summarized with the phrase «matter in motion». The expression points to the study of incorporeal patterns known to the mind from the senses, patterns responding to the motions of matter in the three-dimensional world. «Matter in motion» was a slogan closely associated with the 'new and experimental'

---

[14] I take up the question of "substance" below; for the moment I use the words "immaterial" and "material" as commonly understood placeholders.
[15] *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary Complete Text Reproduced Micrographically*, Oxford, Oxford University Press, 1984, "Ontology."
[16] https://www.oed.com/dictionary/ontology_n?tab=frequency#33598320; accessed Sept. 26, 2023.
[17] Oxford English Dictionary, s.v. "Ontology, n., Etymology" https://doi.org/10.1093/OED/5988749344, accessed Sept. 26, 2023.
[18] The online version of the OED shows no references before then, and the print version cites the first use as «Ferrier *Inst. Metaphys.* (1856)». My thanks to an email conversation with Ofer Gal for helping me think about ontology and epistemology as categories.

or 'physico-mathematical' science of the seventeenth century (although Descartes was of course only one among a multitude of actors in those dramas). As he later explained to a student who came to see him, Frans Burman, knowledge is never about debating the meaning of abstractions but always emergent «from material things and particular instances»[19]. The incorporeal mind and the corporeal body, unified as one, provide humankind the possibility for finding reasonably certain truths about the created universe.

Princess Elisabeth of Bohemia understood Descartes's *Meditations on First Philosophy* in that light, as a work of metaphysics aimed at establishing a better understanding of how first principles can firm up our ways for knowing the world. But that aim caused her to puzzle about the way he distinguished between mind and body. Her questions appear in her first letter to him. Descartes had tried to arrange a meeting with her through his friend at the court of the Prince of Orange, Alphonse Pollot, but her 'bad luck' caused her to miss the meeting[20]. A few days later Pollot's continued urging prompted Elisabeth to write Descartes a short letter requiring of him a more precise explanation of the tangible interactions between mind and body than could be found in his «Metaphysics»[21]. She was particularly perplexed by his idea that the rational mind has no physical presence. Given his definition of mind and body as different kinds of 'substance' she could not grasp how a substance without 'extension' (without a three-dimensional location) could move a body that possessed extension. In his reply, Descartes argued that the two 'primitive notions' we have of mind and body do not interact in the way she supposed. Instead of something like one billiard ball hitting another, the cause of movement was more like 'gravity' moving a heavy ball downward. Gravity does not have extension and yet is co-extensive with the body of which it is an attribute: we recognize different 'modes' of existence, with God being the efficient source of all motion[22]. In other words, Elisabeth understood Descartes's metaphysical aims but misunderstood his argument about substance in a still familiar manner. He seemed to divide the world of intangible mind from the material world when really meaning to explain that they are different aspects of embodied self-consciousness.

Let us note that in her French-language letter Elizabeth asks about *l'âme*, which we have been translating as 'mind' but is often translated into English as 'soul'. Terming it 'soul' is acceptable on the basis of Descartes's explicit comment in the 1647 French edition of the *Meditations* that by *l'âme* he meant both mind and soul – it is a unitary term[23]. But in the body of the text he specifies that he prefers the term 'mind' (*mens*) to that of 'soul' (*anima*) because «the word 'soul' is ambiguous and often applied to something corporeal»[24]. We will continue to use the English word 'mind' for *l'âme*, since the topic that Descartes

---

[19] John Cottingham (ed.), *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 3.

[20] Pollot was the chamberlain (*kamerheer*) of Frederick Hendrick: Olaf Mörke, «The Orange Court as Centre of Political and Social Life During the Republic», in Marika Keblusek and Jori Zijlmans (ed.), *Princely Display: The Court of Frederick Hendrik of Orange and Amalia Van Solms*, The Hague/Zwolle, Historical Museum/Waanders Publishers, 1997, p. 60.

[21] *Elisabeth to Descartes*, 6 May 1643, in Theo Verbeek, Erik-Jan Bos, and Jeroen van de Ven (eds.), *The Correspondence of René Descartes 1643*, Utrecht, Zeno, 2003, pp. 65-66: «Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est à dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée». A second edition of the *Meditations* had been published in the Netherlands a few months earlier.

[22] For further thoughts, see H. Cook, «Augustinian Souls and Epicurean Bodies? Descartes' Corporeal Mind in Motion», in Raphaële Garrod, and Alexander Marr (ed.), *Descartes and the* Ingenium*: The Embodied Soul in Cartesianism*, Leiden, Brill, 2020.

[23] CSMK 2:10, note 3. The linguistic problem for a French translation was to disentangle *l'âme* from *anima*.

[24] Quoted from the *Meditation's* Second Set of Replies, section on *Arguments proving the existence of God and the distinction between soul*

keeps raising when using the term is what is more fully specified as the 'rational mind' (*l'âme raisonnable*). In an earlier work, the *Discourse*, he had pointed to two attributes that distinguish all humans from animals: language (words, signs, and an intuitive grasp of meaning that allows communication), and the ability to respond to stimuli in unexpected ways; he would later refer to these abilities as 'reason' and 'volition'[25]. In the same period in which he began corresponding with Elisabeth Descartes wrote to his associate, Henricus Regius, that mental volition was an action, with intellection or perception as the resultant passion, or movement[26]. Not long thereafter he explained in his *Principles of Philosophy* that thought is a perception of intellect and an operation of will, while in the *Passions* he specified that the principle activity of mind is volition[27]. He expanded on this to say that the volition of the rational mind is 'free will' rather than the mechanical volition that causes human and animal bodies alike to respond to stimuli. The mind's free will enables the love of God and the self-awareness that leads to thoughts that are additional to those prompted by the movements of corporeal spirits in the brain, although it also allows us to err when we do not follow the truth[28]. In other words, incorporeal 'mind' is known to us by the (few) attributes of our thoughts that can be found to have no corporeal causes. Such attributes include not only volition and the intuitive grasp of meaning that allows linguistic and symbolic communication but also self-awareness (as in the *cogito*) and an intuitive awareness of something greater than ourselves, which is God.

But even the distinction between the corporeal and incorporeal aspects of mind does not point to dualistic entities, since Descartes treats them as united: his *Passions* declares that «There is within us but one mind [*âme*], and this mind has no diversity of parts»[29]. Nor are these meant to be arguments for mind existing apart from body: those issues would necessarily have led Descartes into theological tangles related to the nature of the soul and the immortality of the soul that he self-consciously avoided, simply accepting the recent decrees of the Catholic church that the soul is immortal[30].

It helps to flesh out Descartes's argument if one notices that his view of 'substance' allows for unity as well as distinction. Because they have different attributes, mind and body are indeed different 'substances'[31].

---

and body arranged in geometric fashion, CSMK 2:114, AT VII 161 (BO*p* I 894); for the Latin terms, Descartes, *Meditationes: De Prima Philosophia, in Quibus Dei Existentia, & Animae Humanae à Corpore Dstinctio, Demonstrantur … Cum Responsionibus Authoris*, 2 ed., Leiden, Elzevir, 1642, pp. 179-180.

[25] CSMK 1:140-1, AT VI 57-59 (BO*p* I 90-94). He further explained that no opinion «leads weak minds further from the straight path of virtue than that of imagining that the souls of beasts are of the same nature as ours, and hence that after this present life we have nothing to fear or to hope for, any more than flies and ants»: CSMK 1:141, AT VI 59 (BO*p* I 94).

[26] CSMK 3:199, AT III 454, December 1641 (BLet 329, p. 1540); he also noted there that he found "nothing" in Regius's materialist medical theses «which I do not agree with». For a recent consideration, Andrea Strazzoni, «The Lost Dictata of Henricus Regius», in F. Baldassarri (ed.), *Descartes and Medicine*, cit., pp. 315-344.

[27] CSMK 1:204, AT VIII-1 17 (BO*p* I 1732); CSMK 1:333, AT XI 339 (BO*p* I 2346) .

[28] CSMK 1: 335-36, AT XI 343 (BO*p* I 2350): here he distinguishes '*l'âme*' from '*l'âme même*'. On error, his *Principles* declares that «all our errors depend on the will»: CSMK I: 206, AT VIII-1 20 (BO*p* I 1738). Cf. Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, Translated by Paul W. Harkins, Ohio State University Press, 1963.

[29] CSMK 1:346, AT XI 364 (BO*p* I 2376). I have altered the translation of 'soul' to 'mind' for the reasons given above, since the original is: *il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties*.

[30] He does not take up either the question of immortality nor the nature of such a soul. For some of the tangles, see for example, Michelle Pfeffer, «The Pentateuch and the Immortality of the Soul in England and the Dutch Republic: The Confessionalisation of a Claim», in Dmitri Levitin and Ian Maclean (eds.), *The Worlds of Knowledge and the Classical Tradition in the Early Modern Age: Comparative Approaches*, Leiden, Boston, Brill, 2021.

[31] CMSK 2:114, AT VII 161 (BO*p* I 894).

As he would reiterate in his *Principles of Philosophy*, we can «easily come to know a substance by one of its attributes» such as a property or quality[32]. But because everything that we perceive through mind or body is substance, the term can also be applied to differences of any substance. God is not only the source of motion but the 'supremely perfect' substance[33]. One God unites all possible substances. (The only possible opposite to Existence would be a complete and utter Null, which by definition cannot exist.) Moreover, given that all Christians held that God took human form in the person of Jesus Christ (according to the Book of John, "the Word became Flesh"), Descartes certainly would not have wished to attack the Incarnation by dividing mind or soul from body, although some of his critics took him to be doing that. In other words, 'we' may know the world through the distinct substances of mind and body, which are distinct modes of perceiving the real and complete world. But just as a cannon ball has both an extended body and also weight, 'substances' are to be understood as distinguishable aspects of a greater substance of which they are both a part. That would apply not only to the substance of all substances but to the lesser beings created in the image of God as well: humans.

In fact, Descartes kept pointing to how we continually experience 'ourselves' as if we were a single and unified being of mind and body in one. Our personal identity both thinks and acts. In his *Discourse* he explained that a common metaphor about mind and body was therefore simply incorrect: it held that the body is guided by the soul, like a ship is steered by a pilot. But that metaphor suggests that the existence of body and mind are separable entities, like a ship and its pilot, which cannot be correct. He therefore found that «it is not sufficient» for the rational soul «to be lodged in the human body like a helmsman in his ship … but that it must be more clearly joined and united with the body in order to have, besides this power of movement, feelings and appetites like ours and so constitute a real man»[34]. Similarly, while early in the *Meditations* he differentiates the 'substances' of mind and body, his argument moves on through the final Book Six, where he argued for the primacy of knowing the world through embodiment in it[35]. Since God is not a deceiver, Descartes could call upon «all the senses as well as my [corpuscular] memory and my intellect» to gain knowledge of the real world; in doing so «there is nothing that my own nature teaches me more vividly than that I have a body». Because the experience of selfhood emerged in bodily experience, he repeated that «I am *not* merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit»[36]. Two years later, in June 1643, he wrote to Princess Elisabeth that because «everyone invariably experiences» mind and body united, it is that experience of the whole rather than differences in our being that is of chief importance[37]. In his *Passions* he included a section headed by the insistence that mind (*l'âme*) «is united to all the parts of the body conjointly», and later reiterated «the principle which underlies everything I have written about [the passions] – namely, that our soul and body are so linked that once we have joined some

[32] *CMSK* 1:210, AT VIII-1 24 (BO*p* I 1744).
[33] *CMSK* 2:114, AT VII 162 (BO*p* I 894).
[34] *CSMK* I:141, AT VI 59 (BO*p* I 94).
[35] Catherine Wilson, *What is the Importance of Descartes's Meditation Six?*, «Philosophica», 76 (2005), pp. 67-90.
[36] *CSMK* 2:56, AT VII 81; emphasis added (BO*p* I 788).
[37] *CSMK* 3:228, AT III 694 (BLet 404, p. 1782).

bodily action with a certain thought, the one does not occur thereafter without the other occurring too»[38].

Put another way, Elisabeth's question about how mind moves the body remains often asked, but it does not comport with the main thrust of the *Meditations*, which has other aims[39]. Its arguments culminate in the conclusion that investigations of the physical world can not only lead to reasonable certainty but that they can advance the ability to live well. From the book's indubitable starting point about existence Descartes finds an unshakable intuition that something more than himself also exists, which he terms God, which must act according to the principle of non-contradiction (i.e., 'he' is lawful and rational); from there Descartes reasons step-wise to establish (in the final meditation, number six) that the extended world of three dimensions not only exists but can be investigated through «all the senses as well as my memory and my intellect» (which also have extended presence)[40]. His arguments are therefore not meant to «prove what they establish – namely that there really is a world, and that human beings have bodies and so on – since no sane person has ever doubted these things»; his point is simply that the «knowledge of our own minds and of God» is more certain than knowledge of extended bodies[41]. The tight connection between our minds and bodies allows us to apprehend not only «God himself and other things whose nature is intellectual» but «the whole of that corporeal nature which is the subject-matter of pure mathematics»[42].

The Good: Truth from a Passionate Nature

Having established a sound foundation for knowing the corporeal world of which we are a part, Descartes also located 'the good' in living in accordance with truths that are conveyed almost entirely through our corporeal bodies. As he had explained in the last section of the *Discourse*, his methods promised to make humans, «as it were, the lords and masters of nature», which would facilitate «the maintenance of health, which is undoubtedly the chief good and the foundation of all the other goods in this life». Indeed, it could even improve the quality of our minds, since «even the mind depends so much on the temperament and disposition of the bodily organs that if it is possible to find some means of making men in general wiser and more skillful than they have been up till now, I believe we must look for it in medicine»[43]. The *Discourse* therefore concluded with a grand ambition: «I have resolved to devote the rest of my life to nothing other than trying to acquire some knowledge of nature from which we may derive rules in medicine which are more reliable than those we have had up till now»[44]. A true knowledge of nature could lead embodied persons to live more healthfully in mind and body, and longer. Instead of a

[38] CSMK 1:339, no. 30; 375, AT XI 351, 428 (BO*p* I 2360, 2452-2454). When consulting the French version I have used http://www.philotextes.info/spip/IMG/pdf/les_passions_de_l_ame.pdf [last consulted October 4, 2023].
[39] For doubts about Descartes's dualist ontology, I am especially indebted to C. Wilson, *Descartes and the Corporeal Mind*, cit.
[40] CMSK 2:62; AT VII 90 (BO*p* I 798).
[41] CSMK 2:11, AT VII 16 (BO*p* I 700).
[42] CSMK 2:49, AT VII 71 (BO*p* I 774).
[43] CSMK 1:143, AT VI 62 (BO*p* I 98).
[44] CSMK 1:151, AT VI 78 (BO*p* I 114).

moral philosophy that set down external standards of virtue and the promise of punishment necessary to hold people to those standards Descartes set his standard on the grounds of living in accordance with the guiding powers of nature as experienced through its movements, the passions.

Descartes's *Passions* expanded on his physiological views to depict the natural causes of motion in us. If we align the search for truth made possible by our rational mind with the laws of corporeal nature manifested to us in the passions we can be guided to a life of tranquility, the *ataraxia* that was the goal of ancient Epicureans, Stoics, and Pyrronhists. The passions may trouble us as well as bring us happiness, but learning how to be guided by them so as to discern the truth and live without anxiety would align us with inexorable Providence. Descartes may have seen his position as an elaboration of the principle that the Creator of nature and nature's laws is good, but he was not quite proposing the optimistic physico-theology that would flourish later in the century. Whatever the underlying foundations of his position, however, he wrote of the means for achieving bodily flourishing as beginning with an analysis of the physiology of real life, which is experienced through the bodily movements termed passions[45]. The good life was possible when mind and body were aligned with nature and nature's laws.

Descartes's work on the *Passions* drew many explanations from his physiological studies. They are well known for presenting a series of corporeal causes and effects that he himself compared to an unimaginably subtle and complex clockwork mechanism, first introduced in the *Discourse*. It set out a summary of his views on the subject, but by 1641 he was also circulating a manuscript to a few trusted friends that contained a fuller presentation. (It was in hand during the period when the medical views of his associate and professor of medicine in Utrecht, Regius, were under serious attack, which also drew in Descartes as the supposed *eminence grise* behind the alleged threat to religion found in the medical faculty[46]). The posthumously published *De Homine* (1662), best known through the version titled *Traité de l'Homme* (1664), usually known in English as *Treatise on Man*, proposed to describe the physiology of real people «who resemble us». It promised to examine body, then soul, and finally «how these two natures would have to be joined and united in order to constitute» such a real person. It opened the argument by proposing to explain the body as if it were a materialistic «statue or machine», a marvelous automaton formed by God to carry out all the functions of the body[47]. After explaining the corporeal actions and interactions of the body, however, the treatise came to an abrupt end, as if it were only the first part of the proposed three-part work. Since the later *Passions* elaborated many of the aspects of human physiology presented in the

---

[45] Richard Meek-Erin Sullivan (eds.), *The Renaissance of Emotion: Understanding Affect in Shakespeare and His Contemporaries*, Manchester, Manchester University Press, 2015, pp. 1-22 includes a discussion of contemporary uses of "passion." Also see Brian Cummings and Freya Sierhuis (eds.), *Passions and Subjectivity in Early Modern Culture*, Farnham, Ashgate, 2013.

[46] For more details, see H. Cook, "Princess Elisabeth's Cautions"; Wilson, "Descartes and the Corporeal Mind"; and Erik-Jan Bos, «Descartes and Regius on the Pineal Gland and Animal Spirits, and a Letter of Regius on the True Seat of the Soul», in Stephen Gaukroger and Catherine Wilson (ed.), *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 95-111.

[47] *CSMK* 1:99, *AT* 11:120; Annie Bitbol-Hespériès, «Cartesian Physiology», in Stephen Gaukroper, John Schuster, and John Sutton (ed.), *Descartes' Natural Philosophy*, London, Routledge, 2000, pp. 349-382. For a recent edition of the French text, see Descartes, *Œuvres Complètes: Tome II.2, L'Homme. La Description du Corps Humain et Autres Écrits Anatomiques et Biologiques*, ed. Annie Bitbol-Hespériès and Denis Kambouchner (Paris: Gallimard, 2023); for the Latin, Florentius Schuyl, ed. *Renatus Des Cartes, De Homine, Figuris et Latinitate Donatus* (Lugduni Batavorum: Franciscum Moyardum & Petrum Leffen, 1662).

Discourse and *Treatise*, while it also addresses mind and the union of body and mind, we can consider the *Passions* to be Descartes's most complete account of the human condition.

In the *Passions* Descartes's aim was to show that nothing acts on the mind «more directly» than «the body to which it is joined»[48]. In keeping with common philosophical language of the day he specified that accounting for the passions is to account for an alteration, which he defined as «whatever takes place or occurs». He further explained that if we experience something taking place, it was usually called a passion, while if we consider the cause of the passion it is called an 'action', making action and passion «always a single thing which has these two names on account of the two different subjects to which it may be related». In other words, the two primitive notions of 'action and passion' connote the before and after aspects of a single movement, or cause and effect. But because effects are in turn also causes of resulting motions, a passion «is usually [also] an action in the body» that causes yet other passions. His task was therefore to explain «anything that we experience as being in us» by attributing the action «only to our body», the only exception being those few mental experiences that could not be attributed to corporeal events[49].

Descartes's physiological explanation begins by establishing that the actions of the body do not depend on a separate power of life that is imbued in living things, only on corporeal motions. Most physicians of his day continued to refer to the processes of life in accordance with the classical understanding by which humans possess a tri-partite soul (*anima*) – sometimes being considered to have a corporeal presence – that was responsible for vegetative, animal, and cognitive functions. He implicitly dismissed all that by pointing to a fundamental error: the common mistake supposed «that since dead bodies are devoid of heat and movement» the «movement and heat» of the body ceased when the incorporeal mind (*l'âme*) left the body. Instead, the former soldier wrote, it is the reverse: it was the cessation of heat and the decay of the «organs which bring about bodily movement» that caused the mind to take its leave[50]. His *Discourse* had already spelled out how the «fire without light» located in the heart provided the heat that powered the corpuscularian movements originating in the body[51]. The example of the cause of death illustrated both the dependence of mind on the living body, and the source of bodily life as a corpuscular movement: heat.

Having illustrated how corporeal motion and mind were bound together in life, Descartes extended his explanation for how 'mechanisms' of our body act to sustain life and health. Like many classical medical authors he started with an account of digestion, but without reference to incorporeal powers such as virtues or faculties, then adding new phenomena such as the circulation of the blood and his own findings: the symmetrical actions of muscles and how the nerves originating in the brain guided the body as a whole. On the latter point he explained that the material filling the hollows of the nerves and brain was the «animal spirits» (*les esprits animaux*), which are a kind of «very fine air or wind». These corporeal

---

[48] For the reasons given above, I will continue to alter the CMSK translation of *l'âme*, replacing "soul" with "mind."
[49] CSMK 1:328-329, AT XI 328-329 (BO*p* I 2334).
[50] CSMK 1:329; the original of the passage in article 5, in AT XI 330 (BO*p* I 2336), is «Et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dependent de l'âme, au lieu qu'on devait penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent».
[51] CSMK 1:134, AT VI 46 (BO*p* I 76).

spirits accounted for all the body's movements and sensations, motivated by the heat of the heart, which is carried throughout the body by the blood and provides the parts with nourishment. He insisted again that «the "spirits" here are merely bodies»[52]. Once Descartes had explained how the movement of the spirits could control the muscles, and how they could also convey sense impressions to the brain, he explained how the movements in the brain could be responsible for all things necessary for life.

Descartes's corporeal explanation of mind extended to phenomena such as drunkenness (an overabundance and so 'inequality' of spirits in the brain) and all the involuntary motions that allow us to live[53]. In his account, the only non-corporeal activity available to our minds was volition. Volition affected incorporeal aims (such as wishing to love God), as well as corporeal ones, such as wishing to walk initiating the movements of our legs to carry out the volition[54], but volition could not directly control the passions, which (as we have noted) had already been described as the corporeal motions of the corporeal spirits. Volitions initiated by the mind make us self-aware, but virtually all other imaginings arose in the mind from the motions of the spirits in the nerves and brain. Descartes then described perception similarly. Even passions of the mind were therefore for the most part «caused, maintained and strengthened by some movement of the [corporeal] spirits»[55]. In his text, passions shaded into perceptions, which in turn shaded into sensations (and appetites[56]). It was in the pineal gland where mind and spirit interacted 'more particularly' than in the other parts of the body[57]. Since the passions «are caused chiefly by the spirits contained in the cavities of the brain», «the mere disposition of the organs, without any contribution from the mind», explained movements of the body, while the passions both affected the body and also «move and dispose the mind» (*l'âme*)[58]. Memory, imagination, and attentiveness – ordinally considered aspects of 'thought' – were consequently explained according to the corporeal actions of the brain[59].

As for controlling the passions with our minds – a common aim of moral philosophy – we have available only some weak responses, making the search for truth our best recourse for living without regret. The mind can effect the passions «only indirectly, except when it is itself their cause», which is seldom[60]. (For the uncommon occasions when mind is able to initiate a passion Descartes coined the term 'emotion'[61]). Indirection can be accomplished only through «representation of things which are usually joined with the passions we wish to have and opposed to the passions we wish to reject». But when the passions are strong, indirection has little effect, being able to ameliorate their effects only[62]. The proper weapons of mind are therefore, according to Descartes, not the Stoic ones of setting passion against passion

---

[52] «Car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps» (AT XI 335; BO*p* I 2340-2342).
[53] CSM*K* 1:330-335, AT XI 331-342 (BO*p* I 2336-2350).
[54] CSM*K* 1:335, AT XI 343 (BO*p* I 2350).
[55] CSM*K* 1:335-339, AT XI 331-349 (BO*p* I 2336-2356).
[56] On appetites, CSM*K*, 1:346, AT XI 364 (BO*p* I 2376).
[57] CSM*K* 1:340-2, AT XI 351-353 (BO*p* I 2360-2362).
[58] CSM*K* 1:342-3, AT XI 357-359 (BO*p* I 2366-2370).
[59] CSM*K* 1:343-5, AT XI 359-364 (BO*p* I 2368-2376).
[60] CSM*K* 1:343, AT XI 359-360 (BO*p* I 2368-2370).
[61] Descartes had already begun using the word "emotion" in a letter of January 1641, consoling Pollot's grief upon learning of the death of his brother: CSM*K* 3:168, AT III 280 (BLet 298, p. 1376).
[62] CSM*K* 1:343-5, AT XI 361-364 (BO*p* I 2370-2376).

but «firm and determinate judgements bearing upon the knowledge of good and evil». Only a resolution to know the truth – the kind of volition available to incorporeal mind – can provide us with a life without regret or repentance. As with gundogs hearing the loud report of a shot, sufficient training can teach us to alter the movements of the pineal gland so as to respond to stimuli differently than our responses would do ordinarily[63]. But we cannot avoid or deny the passions that move us, and incorporeal mind cannot control them except by the weak recourse of indirection.

Part two of the book goes on to describe the passions with hardly a reference to incorporeal mind at all, emphasizing how they help us live well. Descartes here focuses on «the objects which stimulate the senses» as the causes of the passions, allowing a complete account of the passions to be known simply by considering «all the effects of these objects». The passions are useful to us, and indicate what is good or harmful to our lives[64]. He establishes a new classification of them in an enumeration of six 'primitive' passions: wonder (related to knowledge), love and hatred, joy and sadness, and desire. All but wonder, «which is located in the brain alone», have their causes in the rest of the body, particularly in the heart and organs[65]. Caused by movements of the spirits, the passions in turn produce effects on our bodies. Love is the first of all passions[66]. He notes that nature represents sexual attraction as «the greatest of all the goods belonging to mankind», and the motions in mind and body associated with the passion of love affirm their unity[67]. As in the example of love, passions are caused by «the movements of the blood and spirits», the intertwined relation of mind and body producing effects on incorporeal mind as well[68]. Aside from wonder, the passions are therefore «all ordained by nature to relate to the body, and to belong to the mind only in so far as it is joined with the body. Hence, their natural function is to move the mind to consent and contribute to actions which may serve to preserve the body or render it in some way more perfect»[69]. The passions teach us what is good for our bodily lives, and of course without embodiment the mind departs the world.

Descartes then confronts the challenge to 'free will' posed by the power of the passions to affect mind and the comparative weakness of incorporeal mind to respond. He allows that the best we can do is to decide to accept 'divine Providence'. The passions urge us to action by producing desire, which is what we should take «particular care to control». The aim of controlling the passions is «the chief utility of morality». But he redescribes the problem of morality, stepping aside from the common consideration of wrong-doing to consider the question of error. When desire «conforms to true knowledge» it is good, but it «cannot fail to be bad when based on some error». Desires centered on incorporeal minds «depend

---

[63] CSMK 1:346-348, AT XI 364-370 (BO*p* I 2374-2382).
[64] CSMK 1:349-350, AT XI 372 (BO*p* I 2386).
[65] CSMK 1:362-3, AT XI 401 (BO*p* I 2420).
[66] CSMK 1:377, AT XI 432 (BO*p* I 2458).
[67] CSMK 1:360, 364, AT XI 395, 404 (BO*p* I 2414, 2424). At the invitation of the French ambassador in Sweden, Pierre Chanut, Descartes had also recently written to Queen Christina about love, beginning with love as a reasoned phenomenon but showing how it also becomes sensual or sensuous love because of embodiment: Desmond Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 338-43.
[68] CSMK 1:367, 375, AT XI 411, 428 (BO*p* I 2432, 2452).
[69] CSMK 1:376, AT XI 430 (BO*p* I 2454).

wholly on us», whereas the others have no dependence on mind. He advises us to clearly and ardently seek the good that depends on 'us', which will bring satisfaction. But for those many passions that do not depend on *l'âme*, we should not direct our desire to them since they distract us from those that do depend on us. Only two remedies allow us to divert our attention away from such desires, however: generosity and the acceptance «that nothing can possibly happen other than as Providence had determined from all eternity». We cannot know all causes, and so we cannot act so as to determine our own fortune; at the same time we must «utterly reject the common opinion that there is a Fortune outside us which causes things to happen or not to happen, just as it pleases» (in his *Principles* he had declared that the world was not created for human benefit, and in conversation he described prayer as helpful for attending to God but not for causing a personal God to answer our wishes[70]). Instead, divine Providence rules the universe by immutable necessity, its laws being in us rather than outside of us. It would therefore be wrong – an error – «to desire things to happen in any other way» than they do. One should apply reason to deciding on the best course of action and then accept the outcome that occurs, allowing us to turn our attention to desiring only what depends on us, which places 'happiness' in our own hands. As long as one acts so as to do what we judge to be best with acceptance of the consequences, even the most violent assaults of the passions will be unable «to disturb the tranquility of his mind» (*n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme*)[71]. His position gave no quarter to those trying to prosper from bargaining with Fortuna or those telling others to act as instructed, but held us to the only honorable option, that of always following the truth.

The third and final part of the work describes the range of specific passions, from esteem and contempt to cheerfulness. The final pages conclude that having explored the passions in light of a united mind and body it is clear that there is little reason for anxiety, since all the passions are «by nature good, and we have nothing to avoid but their misuse or their excess», for which Descartes has recommended 'remedies' to us. Among the remedies is the attempt «to correct our natural faults by striving to separate within ourselves the movements of the blood and spirits from the thoughts to which they are usually joined» through the exercise of forethought and diligence (which are subject to mind). And yet Descartes is forced to admit that few people are well prepared in this way for «all the contingencies of life». Moreover, the quickness of the passions prohibits «human wisdom» from «counteracting these movements when we are not adequately prepared to do so». The only possible parry is to delay the response as much as possible to allow reason to consider the alternatives among the passions of the moment. «For example, when we are unexpectedly attacked by an enemy, the situation allows no time for deliberation; and yet, I think, those who are accustomed to reflecting upon their actions can always do something in this situation» to turn their minds away from either fear or vengeance; people with the requisite experience can decide to resist or retreat even in such an emergency.

Descartes's final message is that while the mind can have pleasures of its own, the «pleasures common

---

[70] For the *Principles*, CSMK 1:248 AT VIII-1 80-81 (BO*p* I 1836); on prayer, Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, cit., p. 32.
[71] CMSK 1:379-382; AT XI 436-442 (BO*p* I 2470).

to it and the body depend entirely on the passions, so that persons whom the passions can move most deeply are capable of enjoying the sweetest pleasures of this life» (*sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie*). We should exercise our wisdom so as to master and control our passions, thereby causing the evils they cause to become supportable and even a source of joy from them all (*et même qu'on tire de la joie de tous*)[72]. But, as Descartes had admitted, such advice would prove possible only for a few, and not alter anyone's inescapable fate: it was only a strategy for mental tranquility.

Implications of a Physiologically-Centered Moral Philosophy

By providing a physiological account of the passions as affecting mind and body together, with mind having a dependance on body and only indirect abilities to respond independently to the joys and sorrows of one's own life course, Descartes was moving away from moral philosophy as a method of instruction and toward the search for the truth of the natural laws that act in us, accepting inexorable Providence. We could know the truths of the world only because the corporeal spirits affect our incorporeal reason. We can hardly be understood 'to think' without the corporeal attributes of memory, imagination, and of course the passions that bind our minds so closely with our bodies. As he put it in a conversation with Frans Burman at the time he was finishing the manuscript of the *Passions*, the idea of having a mind apart from a body was «the idea of an angel»; but angels «do not imagine», since imagination itself comes from the embodied operations of the brain[73]. The passions also provoked our minds to discover what was good or bad for our bodies and to act according to those prompts. Naturalizing the passions therefore meant aligning our personal aims with the true laws of nature rather than trying to change our fate by exercising «free will» to overcome them. In this way we would be guided to the goods of mental tranquility and bodily well-being and longevity. At least one can say that some of Descartes's contemporaries understood his position to be just that: an effort to turn virtue ethics into the study of corporeal and passionate humanity as ruled by Nature.

Since Descartes's reputation as a substance dualist and Catholic conformist seem to point in other directions, however, two additional contexts should be pointed out to make the physiological view more probable as the center of his concerns. Once the kinds of cultural movements with which he was associated are raised as a counter-weight we can conclude with a few remarks about how he was interpreted by many of those who were considering collective persons, the bodies politic.

The first point is to notice that Descartes did not stand apart from the wider philosophical controversies of his day but was self-consciously entangled in them. Some of them were dangerous. For instance, it was apparently during his youthful period in Paris, when Descartes had given up his studies and cultivated literature and various amusements, that Descartes met the best-known of his friends, Jean-Louis

[72] *CSMK* 1:403-404, AT XI 485-488 (BO*p* I 2524-2526)
[73] J. Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*, cit., pp. 18-19, 26-27.

Guez de Balzac. Balzac had run off to the Netherlands in 1612 with a troupe of players led by Théophile de Viau, a fierce libertine who was in turn one of the many literati who were deeply impressed by the radical proponent of Italian-style Epicureanism, Lucilio Vanini. In 1619, however, during the powerful conservative reaction that followed Louis XIII's seizure of the throne, Vanini was executed in Toulouse and Théophile was banished from France. Following Louis's coup Descartes himself had already left France to study the art of war in the Netherlands, returning only in the mid-1620s, and again leaving for the Dutch Republic in the winter of 1628-9 after attempting to defend Balzac from reactionary priests (Balzac himself fled to the French countryside). On his lengthy travels during the early 1620s Descartes spent almost two years in Italy at a moment when the medical materialists of Padua – whose views affected the thinking of Galileo as well – were making a powerful impression. The most innovative of them all was Santorio Santori (Sanctorius), who was proposing a physiology aligned with Epicurean atomism by experimentally proving (using a weighing device) the existence of insensible effluvia (material spirits). Descartes's later 'disciple' in Utrecht, Regius, had studied with Sanctorius. Descartes wrote in his *Principles* that Epicurus himself had not been bold enough in describing natural phenomena entirely according to the interaction of corpuscles[74]. It is also possible to see a great deal of Descartes's physiology as echoing the agenda set out in the much-read Epicurean poem of Lucretius, *De rerum natura*, while the «heat without light» has a Pythagorean ring[75]. Descartes certainly considered full-on materialism to be a danger since it led «weak minds» to deny God and to imagine that «we have nothing to fear or to hope for, any more than flies or ants»[76]. Descartes's corpuscularian philosophy had important differences with ancient atomism, but he seems to have been responding creatively to the powerful challenge it posed[77].

Second, Descartes moved in Catholic circles that would be pushed from the center of orthodoxy to the religious fringes over the course of the century, causing many of his later supporters to emphasize those aspects of his writings that best conformed to the norms of their own times[78]. Descartes's views on transubstantiation and the eucharist were posthumously condemned at Louvain in 1662 and four of his works were put on the Index in the following year[79]. But during his own lifetime some of the strongest supporters of his philosophy would be spiritualist Oratorians and proto-Jansenists who thought that his explanations made sense given that the hand of God lay behind all. Descartes's metaphysical views are

---

[74] *CMSK* 1:287-8, *AT* 8A:325. For a caution about whether Descartes knew of the line of argument proposed by Santorio, see F. Baldassarri, «Introduction: Lights & Shadows in Descartes's Medicine», in *Descartes and Medicine*, cit., p. 35.

[75] H. Cook, "Augustinian Souls and Epicurean Bodies," p. 119.

[76] *CMSK* 1:141, *AT* 6:59.

[77] I am here summarizing information and arguments previously presented in my works cited above; also see Christoph Lüthy, *David Gorlaeus (1591-1612): An Enigmatic Figure in the History of Philosophy and Science*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2012; Fabrizio Bigotti, *Physiology of the Soul: Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of Late Renaissance (1550-1630)*, Turnhout, Brepols, 2019; Jonathan Barry-Fabrizio Bigotti (eds.), *Santorio Santori and the Emergence of Quantified Medicine, 1614-1790: Corpuscularianism, Technology and Experimentation*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2022; Alessandra Celati, *The World of Girolamo Donzellini: A Network of Heterodox Physicians in Sixteenth-Century Venice*, London, Routledge, 2022; F. Baldassarri (ed.), *Descartes and Medicine*, cit.

[78] Azouvi, *Descartes et la France*; Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

[79] Roger Ariew, «Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and the Eucharist», Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, pp. 157-194.

sometimes said to derive from, or at least to be in keeping with, the Augustinian theology of his friend, the Oratorian priest Guillaume Gibieuf[80]. When Descartes departed for the Netherlands the second time, he went with the blessings of someone who had been a close adviser of the *dévot* Queen Marie de Medici, Cardinal Bérulle, head of the French Oratorians. Bérulle also gave Descartes a personal introduction to the Flemish Oratorians, whose protector was the Louvain professor Cornelis Jansen, after whom Jansenism took its name[81]. Bérulle was also a strong supporter of Duvergier de Hauranne, better known as abbé Saint-Cyran, friend of Jansen and spiritual director and confessor of the nuns of the abbey of Port-Royal des Champs, where French Jansenism would take root[82]. Descartes's *Meditations* would be translated into French (with Descartes's oversight) by Louis-Charles d'Albert, duc de Luynes, son of Marie de Rohan, duchesse de Chevreuse, both of whom would become ardent patrons of the Jansenists[83]. The Jansenists of course based their theology on interpretations of Augustine, and some – like the famous Arnauld – would even compare Descartes to Augustine[84]. Upon his death in Stockholm, Descartes friend, ambassador Chanut, conveyed to Queen Christina the funeral plans for the body of *un Prédestiné*, twice using the word[85]. Perhaps Descartes's *Meditations* (1641) was even in conversation with Jansen's *Augustinus*, completed by 1638 and published in 1640, as his *Passions* (1649) may have been responding to *De l'usage des passions* (1641) by the Oratorian, Jean-François Senault.

Given such associations, and his insistence that Nature is included in the substance of God, it is less surprising that many of Descartes's contemporaries read him as advocating a view of moral philosophy that bound any individual person to the passions of corporeal nature and the laws of nature, allowing a natural philosophical analysis of common human traits. As a lesson for individual readers, his *Passions* proposed that the mind could achieve tranquility, while following the promptings of our corporeal natures could lead to health and long life. As a lesson about human nature, it also implied that if political leaders encouraged those same beneficial movements in the collective body politic they could encourage the generality to flourish materially.

Descartes's influence on moral philosophy and political culture in France is a familiar and still important interpretative path[86]. In the Dutch Republic, where Descartes lived and cultivated influential friends, the political implications of his work were also picked up quickly. Despite controversy, the medical faculty at Leiden had found ways to continue to teach Cartesian-centered physiology, and one of the

---

[80] Jean-Luc Solère, «Gibieuf, Guillaume», in Lawrence Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 334-335; also see T. M. Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions*, New York, NY Oxford University Press, 2016, esp. pp. 121-164.

[81] G. Monchamp, *Histoire*, cit., pp. 32, 100.

[82] Jean Orcibal, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses Écrits de Piété inédits*, Paris, 1962, pp. 9-33.

[83] Louis Batiffol, *The Duchesse de Chevreuse, a Life of Intrigue and Adventure in the Days of Louis XIII*, translated by Carrie Chapman Catt, New York, 1914, p. 327.

[84] Arnauld would do so, and Clerselier would quote a letter from Mersenne to Voetius at the beginning of the second vol. of the correspondence of Descartes saying the same. On Jansenism and Cartesianism at Louvain, see Monchamp, *Histoire*, pp. 95-112.

[85] Charles Adam (ed.), *Oeuvres de Descartes, Vol 12: Vie et Oeuvres de Descartes: Étude Historique*, Paris: L. Cerf, 1910, p. 586.

[86] For instance: James E. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1949; Stéphane Van Damme, *Descartes*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 2002; Antonio Negri, *The Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, translated by Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London, Verso, 2007; Michael Moriarty, *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

students there who found Descartes's views to his liking, Pieter de la Court, drew on the *Passions* as an important resource in his own *Interest of Holland* (1662). It advocated for republicanism on the principle that a polity overseen by the magistrates (*politici*) rather than a prince could manage the passions by encouraging the beneficial and discouraging the harmful so as to achieve the well-being of the generality; the political works of his brother, Johann, tended to look to a more Stoic-like method of cancelling one passion with its opposite to achieve civic order and material betterment[87]. In England, Thomas Hobbes's famous *Leviathan* (1651) is considered a revolutionary philosophical study of politics partly on the basis of beginning the analysis with an account of the physiology of the passions. Hobbes had been living in Paris since 1640, was associated with Mersenne, and provided the third *Objection* for Descartes's *Meditations*; he would advocate for a corpuscularian God and pressed Descartes to openly do the same[88]. But despite having written a treatise about the necessity of a sovereign – another difference from Descartes – during the Restoration he became a source of jest at court and was never made a member of the Royal Society[89]. Given the anti-Cartesian views of Henry More and other members of the clergy it became difficult for English scholars openly to name Descartes as an important influence on their thinking, although his work was certainly read carefully in private. But a few decades later a migrant to England, Bernard Mandeville, a Dutch physician and opponent of the autocratic regime of Louis XIV, publicly re-interpreted Descartes's view that the pursuit of material well-being is prompted by the embodied passions. Arguing that the nation would prosper and become more powerful if the 'clever politicians' managed the collective passions rather than trying to impose virtue instead, his *Fable of the Bees* later became a resource for the likes of David Hume and Adam Smith, who also placed the passions at the foundation of their analyses of political economy[90].

Descartes was, of course, not the Father of Capitalism any more than he was the Father of Modern Catholicism. Nor was he the Father of the Enlightenment. But by making a coherent case for how matter in motion was not the study of nature 'out there' but 'in here' as well, his *Passions* helped to turn moral philosophy toward a science of humanity. He held out the hope that the acceptance of God's will in the form of nature and nature's laws would not only lead to tranquility but more healthful and longer lives. It also pushed back against those who pretend to be virtuous by telling others what to do and even what to think. The honor code of Descartes's *Passions* was to keep pursuing the truth evident in the Creation,

---

[87] E. H. Kossmann, *Politieke Theorie in het Zeventiende-Eeuwse Nederland*, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1960, pp. 41-49; Mark Somos, *Secularisation and the Leiden Circle*, Leiden, Brill, 2011; Arthur Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*, Leiden, Brill, 2012.

[88] Richard Tuck, «Hobbes and Descartes», in G. A. J. Rogers and Alan Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 11-41; Patricia Springborg, *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A Corporeal God*, «British Journal for the History of Philosophy», 20, 5 (2012), pp. 903-934; Delphine Antoine-Mahut, «Reintroducing Descartes in the History of Materialism: The Effects of the Descartes/Hobbes Debate on the First Reception of Cartesianism», in Stephen Gaukroger and Catherine Wilson (ed.), *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 125-146.

[89] Quentin Skinner, *Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society*, «History of Science» 12 (1969), pp. 217-239.

[90] H. Cook, *Bernard Mandeville and the Therapy of the 'Clever Politician'*, «Journal of the History of Ideas» 60 (1999), pp. 101-124; Id., *Body and Passions: Materialism and the Early Modern State*, «Osiris», 17 (2002), pp. 25-48; Id., *Treating of Bodies Medical and Political: Dr. Mandeville's Materialism*, «Erasmus Journal for Philosophy and Economics», 9 (2016), pp. 1-31.

which consists of all there is, and to follow the evidence wherever it may lead. It is the passion of an embodied mind, pointing to bodily benefits as well. A noble ambition.

Claire Crignon[1]

Peut-on gouverner l'esprit humain? Enjeux et implications pratiques d'une médecine de l'esprit non mécaniste dans l'œuvre de Thomas Willis (1621-1675)

Abstract. Thomas Willis's thought and works have long been overshadowed by that of the physician Thomas Sydenham (1624-1689), although he developed a genuine "medical philosophy." This paper examines the moral implications of his use of the concept of "corporeal soul", drawing on three important texts: *Of the Anatomy of the Brain* (1664); *Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock* (1667) and *Two Discourses concerning the Soules of Brutes* (1672). Although Willis took a mechanistic approach to life in the Cartesian context, he also criticized the dualism of body and soul. His clinical experience based on observations of nervous and cerebral pathologies led him to turn to the thought of Pierre Gassendi in order to question the criteria of demarcation between humanity and animality as well as the idea of a superiority of reason over the body and the passions. Willis's point is not simply to subordinate emerging neurology to theology, but to question the very possibility of a government of the mind. Willis replaces the traditional image of a mind organized into superior and inferior faculties with that of a battlefield traversed by opposing forces and movements. By doing so, he introduces another vision of the human being, which, from harmonious reflection of creation, becomes subject to divisions and internal conflicts that make it potentially ungovernable.

Abstract. Il pensiero e le opere di Thomas Willis sono stati a lungo messi in ombra da quelli del medico Thomas Sydenham (1624-1689), sebbene egli abbia sviluppato una vera e propria "filosofia medica". Questo articolo esamina le implicazioni morali dell'utilizzo che egli fa del concetto di "anima corporea", attingendo a tre importanti testi: *Of the Anatomy of the Brain* (1664); *Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock* (1667) e *Two Discourses concerning the Soules of Brutes* (1672). Sebbene Willis abbia adottato un approccio meccanicistico alla vita nel contesto cartesiano, ha anche criticato il dualismo di corpo e anima. La sua esperienza clinica basata sull'osservazione di patologie nervose e cerebrali lo ha portato a rivolgersi al pensiero di Pierre Gassendi per mettere in discussione i criteri di demarcazione tra umanità e animalità nonché l'idea di una superiorità della ragione sul corpo e sulle passioni. Il punto di Willis non è semplicemente quello di subordinare l'emergente neurologia alla teologia, ma di mettere in discussione la possibilità stessa di un governo della mente. Willis sostituisce l'immagine tradizionale di una mente organizzata in facoltà superiori e inferiori con quella di un campo di battaglia attraversato da forze e movimenti opposti. Così facendo, introduce un'altra visione dell'essere umano, che, da riflesso armonico della creazione, diviene soggetto a divisioni e conflitti interni che lo rendono potenzialmente ingovernabile.

Keywords: Thomas Willis / René Descartes / Pierre Gassendi / mind / corporeal soul / imagination
Parole chiave: Thomas Willis / René Descartes / Pierre Gassendi / anima / anima corporea / immaginazione

[1] Université de Lorraine, Archives Henri-Poincaré (UMR 7117).

CLAIRE CRIGNON

Introduction – la philosophie médicale de Thomas Willis

L'œuvre de Thomas Willis (1621-1675) est longtemps restée dans l'ombre de celles de philosophes naturels et médecins plus célèbres: en particulier de celle de son rival, Thomas Sydenham (1624-1689), surnommé l'Hippocrate anglais. L'année 2021 a toutefois été l'occasion de célébrer l'apport considérable de cet auteur et de faire état des recherches récentes sur son œuvre[2]. En France, l'historien et philosophe des sciences biologiques et médicales Georges Canguilhem est l'un des rares à s'être intéressé à son œuvre, en particulier dans *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, ouvrage qui correspond à sa thèse de doctorat de philosophie[3]. Dans ce texte, Georges Canguilhem souligne les difficultés éprouvées par les historiens de la biologie et de la médecine à apprécier l'œuvre de Willis. Considéré par certains historiens de la biologie et de la médecine comme «un mécaniste conséquent», un «disciple de Galilée et de Descartes», d'autres au contraire le rattachent au courant du iatrochimisme et soulignent l'influence sur sa pensée d'auteurs comme Sylvius (François de La Boë, 1614-1672) ou encore de Franciscus Mercurius Van Helmont (1614-1698). L'histoire des sciences biologiques et médicales a surtout retenu le jugement de Charles Daremberg qui a classé Willis dans la liste des «anatomistes de second ordre du XVIIe siècle», «aussi célèbre par ses mauvaises doctrines physiologiques et médicales» que par sa description du cerveau et des nerfs crâniens ou l'identification nosographique du diabète sucré»[4]. Prenant le contrepied d'une approche positiviste de l'histoire des sciences biologiques et médicales, Georges Canguilhem considère que cet auteur propose une approche du vivant, ou «un sens des phénomènes de la vie» qui mérite que l'on s'y arrête. Il convient en effet de ne pas limiter l'apport de la réflexion de Willis aux découvertes majeures qui lui sont attribuées : en particulier, la constitution du concept de mouvement réflexe, mais aussi la première esquisse d'une théorie de la localisation des fonctions cérébrales.

Il y a chez cet auteur une véritable «philosophie médicale». En reprenant la métaphore cartésienne de la philosophie comme arbre, on peut parler ici d'un véritable «enracinement métaphysique de la médecine, entée sur le tronc de la physique»[5], conduisant à des ramifications dans les domaines de la mécanique et de la morale. En témoigne par exemple le titre du traité de 1659: *Diatribae Duae Medico-Philosophicae*, en anglais *A Medical-Philosophical Discourse*[6]. Ce poème[7] traduit bien l'intention de Willis

---

[2] Celebrating the quatercentenary of the birth of Thomas Willis, 18 November 2021, a 'virtual' Royal Society Conference, org. Alastair Compston & Anna-Maria-Roos. Alastar Compston, *All Manner of Industry and Ingenuity. A Bio-Bibliography of Thomas Willis (1621-1675)*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Voir aussi l'article de Katherine Tabb, «Struck as it were, with Madness; Phenomenology and Animal Spirits in the Neuropathology of Thomas Willis", in *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neurosciences*, éd. C.U.M. Smith and H. Whitaker, *History, Philosophy and Theory of the Life Sciences* 6, 2014, pp. 43-67.

[3] Georges Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1952, rééd. 1977.

[4] Charles Daremberg, *Histoire des sciences médicales: comprenant l'anatomie, la physiologoie, la médecine, la chirurgie et les doctrines de pathologie générale*, tome second, Paris, J-P. Baillière et fils, 1970, p. 693.

[5] Cette expression est empruntée à Jean-Luc Marion, in Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Préface, Paris, Puf, 2006, p. XVIII. Jackie Pigeaud, a de son côté proposé de parler d'une véritable «pensée médicale», rappelant ici l'importance de la tradition galénique selon laquelle le meilleur médecin est aussi philosophe, c'est-à-dire formé à la physique, à l'éthique et à la logique, voir *Poétique du corps*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

[6] Ce texte comprend en réalité trois traités, l'un sur la fermentation, l'autre sur les fièvres et un autre plus court sur les urines.

[7] «On the Authors Medical-Philosophical Discourses», in *Dr. Willis's Practice of Physick, Being the Whole Works of That Renowned*

de faire de la médecine le point de départ de discussions philosophiques serrées (avec René Descartes et avec Pierre Gassendi en particulier) au sujet de la nature de l'esprit et des rapports entre l'âme et le corps. Dans cet article, nous nous appuierons sur un choix limité de traités publiés par Thomas Willis (*De Cerebri Anatome*, *Of the Anatomy of the Brain*, 1664; *Pathologiae Cerebri et Nervosis Generis*, *An Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock*, 1667; *De Anima Brutorum*, *Two Discourses Concerning the Soules of Brutes*, 1672). Le texte original latin sera mentionné lorsque des précisions s'imposent. Nous utiliserons aussi les cours prononcés par Thomas Willis à Oxford et pris en note par John Locke[8].

Avant de voir comment Willis rencontre la pensée de Descartes, nous commencerons par resituer sa pensée à l'intérieur de la tradition scolastique et la pensée aristotélicienne du vivant et de l'âme dont il a hérité. Nous pourrons alors montrer de quelle manière Willis entreprend de diffuser le modèle mécaniste tout en produisant une critique de l'anatomie et de la physiologie cartésienne du cerveau. Pour cela, il sera nécessaire de repenser l'articulation entre son projet médical et son projet philosophique et de mettre en évidence les enjeux pratiques d'une approche de l'esprit que l'on peut qualifier de non strictement mécaniste même si elle entretient des liens étroits avec l'atomisme. Parce qu'il procède en médecin et en clinicien avant tout, Willis observe attentivement les désordres de l'esprit et les passions. C'est la raison pour laquelle il emprunte à Pierre Gassendi le concept d'une «âme corporelle». Reste à se demander comment il est possible d'interpréter cette reprise. Devons-nous y voir simplement une arme apologétique au service de la religion anglicane ? Nous montrerons qu'au-delà de cet objectif, l'enjeu concerne aussi la possibilité ou l'impossibilité d'un gouvernement ou d'une conduite de l'esprit.

D'une approche aristotélicienne et scolastique de l'âme à l'observation clinique de l'esprit

En 1660, Willis accepte la chaire de philosophie naturelle qui lui est confiée par l'archevêque de Canterbury Gilbert Sheldon (1598-1677). Sa mission consiste à prononcer des lectures sur la philosophie naturelle aristotélicienne, principalement à partir de l'étude des *Parva Naturalia* mais aussi du *De Anima*[9]. L'étude de l'âme relève encore pour lui, comme pour une partie de ses prédécesseurs à l'époque de la Renaissance, de la philosophie naturelle[10]. L'âme se définit comme principe de vie et c'est à partir du

---

and Famous Physician, transl. S. Pordage, London, T. Dring, C. Harper, J. Leigh, 1684, non paginé. Désormais *Whole Works*, suivi du numéro de page. La première édition date de 1681.

[8] Thomas Willis, *Oxford Willis's Lectures*, éd. Kenneth Dewhurst, Oxford, Sanford Publications, 1980.

[9] Sur cet héritage, voir Peter Distelzweig, Benjamin Goldberg, Evan Ragland (dir.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Springer, 2016, Introduction, p. 1-15.

[10] Il existe un débat important, dès la Renaissance, entre ceux qui, comme Pierre Bodin dans le *Théâtre de la nature universelle*, 1596, considèrent que la contemplation de l'âme revient au philosophe naturel, pendant que d'autres- plus proches de l'aristotélisme et du catholicisme - affirment que si l'âme végétative et sensitive (dérivant de la matière) relèvent bien de ce domaine, en revanche l'âme traditionnelle est le domaine réservé de la «philosophie première» ou de la métaphysique. C'est le cas en particulier de Antonio Rubio dans *Commentarri in octo libros Aristotelis de Physico*, 1616. Sur cette question, on lira Richard Serjeantson, «Soul», in *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Moderne Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 121.

CLAIRE CRIGNON

schéma aristotélicien d'une tripartition de l'âme que Willis pense sa complexification depuis les fonctions les plus élémentaires (les facultés végétatives et sensitives) jusqu'aux facultés propres à l'homme (facultés intellectives). Le traité sur l'anatomie du cerveau porte la marque de cette inscription dans la tradition aristotélicienne et scolastique. Dans l'adresse au lecteur, Willis fait de l'élucidation des fonctions l'objectif premier de l'anatomiste. Empruntant ici au médecin Galien et à son *De Usu Partium*, Willis associe à la notion de fonction celles d'office (*munus*) et d'usage (*usus*)[11]. Il se distingue ainsi apparemment très nettement de la philosophie naturelle cartésienne et de son rejet des causes finales[12]. L'intention est d'établir une corrélation entre la structure anatomique du cerveau et le fonctionnement physiologique de l'esprit. La mise en évidence d'une adaptation des structures aux fonctions est l'un des arguments majeurs de la physiologie et de la théologie naturelle pour démontrer l'existence d'un dessein divin[13]. Willis s'inscrit de manière assez classique dans une tradition anatomiste renaissante encore très imprégnée d'une perspective finaliste héritée de Galien.

Mais dans le même temps, il affiche un scepticisme de plus en plus net relativement aux théories reçues à partir des opinions des autres et affirme préférer «croire la nature et les démonstrations oculaires»[14]. L'analyse des facultés mentales doit être fondée sur une «Neurologie précise ou sur une Doctrine des nerfs». Il convient d'avoir recours au scalpel plutôt qu'à une plume afin de «dévoiler les lieux secrets de l'esprit humain»[15]. Dans ce traité surtout, Willis brave un interdit. Il affirme que l'on peut tenir un discours médical sur l'esprit: l'âme n'échappe pas au regard de l'anatomiste, du moins dans sa dimension corporelle. Il se distingue ainsi clairement de la position adoptée par les anatomistes de la Renaissance qui voient dans le corps mais surtout dans l'esprit humain le signe et le reflet de la perfection de la création divine et de la place éminente de l'homme au sein de la création. André Du Laurens dans son *Histoire Anatomique* (1600), proclame la divinité de l'essence de l'âme. Elle a en elle «quelque chose de métaphysique et de surnaturel». Sa «nature (étant) invisible», elle ne peut être approchée par nos sens, et elle échappe à la «contemplation du médecin». Son étude ainsi que celle de ses facultés (mémoire, intelligence, volonté) doivent être laissées aux théologiens[16]. C'est donc cet interdit que Willis brave, considérant que ce type de position rend impossible la mise en place d'une cure des maladies de l'esprit, même s'il prend la précaution d'en appeler à la modestie du savant et de rappeler les efforts de l'anatomiste, qui ne dispose que de ses

---

[11] Thomas Willis, *Cerebri Anatome*, Praefatio, a2 ; *Anatomy of the Brain*, Preface to the Reader, in *Whole Works*, non paginé. Sur cet usage de massif du *De Usu Partium* dans le cadre de la physico-théologie de la seconde partie du XVIIe siècle, chez Samuel Parker, Robert Boyle et Meric Casaubon, voir Dimitri Levitin, «Rethinking English-Physico-theology», in *Early Science and Medicine*, 2014, vol. 19, n°1, p. 28-75, ici p. 48.

[12] Sur ce rejet de la notion de fonction associée aux termes d'offices ou de rôles dans la philosophie naturelle cartésienne, voir Dennis Des Chene, *Spirits and Clocks, Machine and Organism in Descartes*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2000, p. 117. Sur le rejet des causes finales chez Descartes, voir René Descartes, *Principes de la Philosophie*, I, § 28, in *Oeuvres de Descartes*, éd. Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 37 (Désormais AT, suivi du numéro de volume et de page). Sur la présence de la tripartition aristotélicienne des fonctions de l'âme chez Willis et l'absence de rupture brutale de la médecine anglaise avec l'enseignement d'Aristote, voir Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte, 1993, rééd. 2000, p. 99.

[13] William F. Bynum, « The Anatomical Method, Natural Theology, and the Functions of the Brain », in *Isis*, Chicago, The University of Chicago Press, vol. 64, 1973, p. 445.

[14] «[…] to believe nature and ocular demonstrations». *Anatomy of the Soul*, Preface to The Reader, in *Whole Works*, non paginé.

[15] Nous traduisons ici des expressions utilisées par Willis dans la Préface au lecteur du traité sur l'anatomie du cerveau.

[16] «L'essence de l'homme est démontrée par la dignité de ses parties qui sont l'âme et le corps, et premièrement de la dignité de l'âme». André Du Laurens, *Histoire Anatomique*, in *Toutes les Oeuvres de Me. André Du Laurens*, Rouen, 1621, I, 1, fol. 1 et 2.

observations et de dissections d'animaux pour pénétrer à l'intérieur de ce que certains considèrent comme une «chapelle divine» ou un «temple sacré»[17]. Malgré l'extrême difficulté de cette entreprise[18], Willis affirme qu'il est possible de décrire la nature de l'âme, de statuer sur son essence, de distinguer en elle des parties, et surtout de rapporter les fonctions de l'esprit (ou de ce que les auteurs de la Renaissance appelaient l'âme organique) à des lieux précis dans le cerveau.

Influence de Descartes et du mécanisme

La poursuite de ce projet conduit assez naturellement Willis à rencontrer l'œuvre et la pensée de Descartes. La neurologie cartésienne exerce une influence déterminante dans le projet de Willis. Toutefois cette influence est à double tranchant. D'un côté, Descartes fait partie des rares auteurs que Willis cite nommément. Comme Descartes, il fait partie des philosophes qui font, au XVIIe siècle, de l'anatomie du cerveau et de la physiologie des nerfs le point de départ d'un discours philosophique sur les manières d'accéder à une connaissance de l'esprit et de ses fonctions. L'enjeu est ici de statuer sur la connexion entre ces fonctions mentales et des organes corporels ou au contraire sur leur dépendance vis-à-vis d'une âme immatérielle[19]. Willis emprunte à Descartes dans le *De Cerebri Anatome* non seulement des métaphores, des analogies mais aussi un vocabulaire[20] : la lecture de ce texte permet de se convaincre de l'importante diffusion dans la physiologie anglaise des principes mécanistes et du cartésianisme, diffusion qui opère principalement à partir de la lecture de la 5e partie du *Discours de la Méthode* (1637) et du traité sur les *Passions de l'âme* (1649), le *Traité de l'homme* étant sans doute moins connu au moment où Willis écrit (il paraît de manière posthume en latin en 1662, en français en 1664)[21]. Le modèle cartésien de la machine intervient dès la dédicace à l'archevêque de Canterbury[22].

Il convient toutefois de remarquer ici plusieurs spécificités dans l'usage qu'en propose Willis. Tout

---

[17] *Anatomy of the Brain*, « The Authors Epistle Dedicatory to his Grace Gilbert bishop of Canterbury », in *Whole Works*, non paginé.
[18] «To explicate the uses of the Brain, seems as difficult a task as to paint the Soul, of which it is commonly said, That it understands all things but iself». *Ibid.*, non paginé.
[19] Alexander Wragge-Morley, *Aesthetic Science. Representing Nature in the Royal Society of London, 1650-1720*, The University of Chicago Press, 2020, p. 50-51.
[20] En particulier la comparaison des mouvements internes du cerveau à ceux d'un mécanisme horloger, voir *Anatomy of the Brain*, I, 4 : «It is not our intent, or will it be needful for us to delineate the figures and situation of the several bones of the Brain pan, or to describe their various homes which transmit the Trunks of the Vessels like the handing weights of a Clock, in *Whole Works*, p. 70.
[21] Theodore M. Brown, «Physiology and the Mechanical Philosophy in Mid-Seventeenth Century England», in *Bulletin of the History of Medicine*, 51, 1977, p. 25-54 (en particulier p. 49). Alfred Meyer and Raymond Hierons, «On Thomas Willis's Concept of Neurophysiology» [Part I], in *Medical History* 9, 1965, p. 2. Sur la reception du cartésianisme en Angleterre au XVIIe siècle, voir John Henry, «The Reception of Cartesianism», in *The Oxford Handbook of British Philosophy*, éd. Peter. R. Anstey, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 116-143.
[22] «But truly , he doth too much abuse the Name of Philosophy, who considers the wheels, curious frame, setting together, small pins, and all the make and provision of a Clock, by which invented Machine the course of the Time, the orders of the Months, the changes of the Planets, the flowing and ebbing of the Sea, and other things of that kind, may be exactly known and measured, if that at length, when by this search and consideration, he hath profited himself to much, he should not acknowledge the Artist, to whose Labour and Wit he owes all those things". *Anatomy of the Brain*, «The Authors Epistle Dedicatory to his Grace Gilbert Archbishop of Canterbury», in *Whole Works*, non paginé.

d'abord le recours au modèle de la machine est utilisé pour déployer l'argument du dessein dans le cadre de la constitution d'une physico-théologie: dévoiler les rouages du fonctionnement du cerveau c'est reconnaître la présence toute proche de l'artisan divin et le caractère admirable de la fabrique qu'il a créée[23]. Au milieu du XVIIe siècle en Angleterre, philosophes naturels et théologiens s'accordent pour reprocher à Descartes (comme le fait en particulier le théologien Samuel Parker) de trop éloigner Dieu du monde. Samuel Parker, par exemple, compare Descartes à Épicure dans sa manière de compromettre une vision providentialiste de l'univers[24]. Ensuite, Willis admet que le modèle de la machine présente des vertus explicatives dans le domaine de la physiologie: il compare par exemple le mouvement circulatoire du sang au mouvement produit par une machine hydraulique ou le mouvement des esprits animaux à travers les nerfs à l'explosion produite par la poudre à canon. Mais ce n'est là en réalité qu'une manière très traditionnelle de rappeler que l'on ne peut statuer sur l'usage et les fonctions des parties de l'organisme sans en élucider la structure ou la composition, comme le faisait l'anatomiste danois Sténon (Niels Stensen) un an avant la parution du traité de Willis sur le cerveau[25]. Enfin et surtout la pensée de Willis (comme celle de Robert Boyle) marque le moment d'une inflexion du mécanisme vers le corpuscularisme. Willis inscrit le modèle mécaniste cartésien à l'intérieur d'une tradition plus ancienne : celle de l'atomisme antique rattachée aux figures de Démocrite et d'Épicure.

Il suffit pour s'en convaincre de se référer au chapitre de son traité *Of Fermentation* (1659) consacré aux «principes des choses naturelles»[26]. Willis y présente et discute les trois hypothèses ou modèles du vivant alors en concurrence: l'hypothèse péripatéticienne des éléments et des humeurs, l'hypothèse démocritéenne et épicurienne «ressuscitée» dans notre siècle, qui explique tous les effets naturels à partir du mouvement des atomes et des combinaisons de particules, et enfin l'hypothèse des chimistes qui soumet les corps à une analyse par le feu et mobilise les principes d'Esprit, de Soufre, de Sel, d'Eau et de Terre. S'il reconnaît l'importance et les mérites de la seconde hypothèse (qu'il nomme épicurienne), celle qui explique «mécaniquement les choses» sans avoir recours à des qualités occultes, il lui reproche en même temps deux choses: une forme de dogmatisme tout d'abord (elle présuppose plutôt qu'elle ne démontre ses principes). Son recours à des notions (figure, grandeur, mouvement) ensuite qui, selon Willis, nous éloignent trop de la particularité des phénomènes. C'est la raison pour laquelle il exprime sa préférence pour l'hypothèse des chimistes. Ces derniers s'efforcent en effet de saisir les «mouvements intérieurs» qui font croître et dépérir les corps mixtes, ce qui permet de mieux rendre compte du dynamisme des principes naturels, et de «l'origine et de la destruction des choses»[27].

Qu'en est-il maintenant du rapport de Willis à Descartes concernant la description anatomique du cerveau et l'articulation entre anatomie et physiologie de l'esprit? Dans son traité sur l'anatomie du

---

[23] Ce que Willis nomme «the Divine workmanship of the Deity». *Anatomy of the Brain* I, 4, in *Whole Works*, p. 73.
[24] Sur la nécessité de comprendre cette convergence au lieu d'opposer science et religion durant cette période, voir A. Wragge-Morley, Introduction, *op. cit.*, p. 10-11. Sur ce reproche adressé à Descartes par Parker, voir Dimitri Levitin, *art. cit.*, p. 42.
[25] Niels Stensen, *Discours sur l'anatomie du cerveau* (1669), édition et introduction de Raphaële Andrault, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 55-72.
[26] *Of Fermentation or the Inorganical Motion of Natural Bodies*, ch. I, «Of the Principles of Natural Things», in *Whole Works*, p. 1-2.
[27] *Ibid.*, p. 2.

cerveau, Willis critique ouvertement la description anatomique du cerveau produite par Descartes dans sa *Description du corps humain*[28] ainsi que l'hypothèse, développée dans les *Passions de l'âme* selon laquelle l'âme pourrait, par le biais des mouvements de la glande pinéale, située dans le cerveau, agir sur le corps et modifier le cours des esprits animaux[29]. On peut ici se référer au chapitre 14 du premier livre du traité sur l'anatomie du cerveau dans lequel il réfute la possibilité que cette glande, que l'on trouve aussi bien chez les animaux que chez l'homme, puisse être considérée comme le «siège de l'âme» et à même de rendre compte des facultés supérieures propres à l'homme, en particulier l'imagination et la mémoire[30].

L'enjeu est ici de savoir si l'on peut déterminer anatomiquement et physiologiquement un lieu, une partie du cerveau grâce auxquels l'âme pourrait recevoir les impressions sensorielles, agir sur le corps et exercer sa volonté. Willis cherche à offrir une description anatomique du cerveau capable de séparer les fonctions qui dépendent de l'action physique et visible d'organes corporels de celles qui dépendent de l'influence imperceptible d'une âme incorporelle et immortelle. Il refuse aussi de considérer que l'imagination serait propre à l'homme et de conditionner son fonctionnement à la localisation de la glande pinéale au milieu du cerveau. Au lieu de cela, il classe l'imagination et la mémoire parmi les facultés partagées par les hommes et les animaux et rattache leur activité à l'hypothèse d'une «âme sensitive corporelle» qui s'étend à toutes les parties du corps. C'est ici que se produit la rencontre avec Gassendi.

L'apport de Gassendi dans l'observation des maladies de l'esprit et dans l'analyse du rôle de l'imagination

Revenons à la manière dont Canguilhem oppose, dans *Le concept de réflexe*, la démarche de Willis à celle de Descartes. Alors que «Descartes fait une théorie de la médecine hors de tout exercice de la médecine, (procédant) du normal au pathologique», la physiologie de Willis serait de son côté «suscitée par la clinique et nettement orientée vers la pathogénie»[31]. La description des pathologies affectant le cerveau et le système nerveux - que Willis entreprend dès le texte de préface au lecteur de *Anatomy of the*

---

[28] Descartes, *Description du corps humain*, AT, XI, 252, p. 2-3. Voir aussi *L'homme*, AT, VII, 230, pp. 24-25. Pour cette critique, voir *Anatomy of the Brain*, in *Whole Works*, *op. cit.*, p. 52-57.

[29] «Qu'il y a une petite glande dans le cerveau, en laquelle l'âme exerce ses fonctions, plus particulièrement que dans les autres parties». «Il est besoin aussi de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a neanmoins en luy quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres (…) la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur ; ny aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, & tellement suspendue au dessus du conduit par lequel les esprit de ses cavitez anterieures ont communication avec ceux de la posterieure, que les moindres mouvements qui sont en elle, peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits ; & reciproquement, que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits, peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande». Descartes, *Passions de l'âme*, art. XXXI, AT, XI, p.351-355.

[30] «Below the Chambers of the Optick Nerves in a common Valley which lyes between the tops of these and the Buttock form Prominences, is placed the Pineal Glandula or Kernel in form of a Pine-apple, called also Conarium; this it not only found in Man and four-footed beasts, but Fowls and Fishes also are endued with the same. Wherefore, although from hence it may be concluded, that this is of necessary use; yet we can scarce believe this to be the seat of the Soul, nor its chief Faculties to arise from it; because Animals, which seem to be almost quite destitute of Imagination, Memory, and other superior Powers of the Soul, have this Glandula or Kernel large and fair enough". *Anatomy of the Brain*, I, xiv, in *Whole Works*, p. 106.

[31] Canguilhem, *op. cit.*, p. 59.

Brain en 1664 - prendra toute son ampleur avec le traité de 1667 (*Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock*) et avec celui de 1672 (*Two Discourses Concerning the Soules of Brutes*). Mais il ne faut pas oublier qu'elle a déjà été partiellement esquissée dans les *Lectures* de 1660 prises en note par Richard Lower (1631-1691) et par John Locke (1632-1704).

Dans la littérature secondaire, la critique du dualisme cartésien de l'âme et du corps que Willis propose a fait l'objet d'une attention particulière. L'accent a en particulier été placé sur le rôle conféré à l'anatomie comparée[32] mais aussi sur l'observation du comportement des animaux dans ce débat. Il faut se référer à la seconde partie de son traité de 1672, les *Two Discourses concerning the Soules of Brutes* (*De Anima Brutorum*) et en particulier au chapitre VI («Of the science or knowledge of Brutes») dans lequel Willis décrit le comportement de certains animaux pour montrer qu'il manifeste bien la possession d'un certain degré de connaissance, fondé sur l'expérience et sur la mémorisation des sensations. Le chien par exemple, ayant en mémoire la douleur passée d'un jet de pierre, fuira l'homme brandissant un caillou qu'il aperçoit sur son chemin[33]. Cette approche le conduit à souligner, comme le faisait Gassendi, la grande proximité de l'homme avec l'animal, en particulier pour toutes les fonctions perceptives et motrices, mais aussi pour tout ce qui touche au fonctionnement de la mémoire et de l'imagination.

On s'est en revanche moins penché sur la richesse des descriptions cliniques des maladies de l'esprit que l'on trouve dans plusieurs écrits importants de Willis et à différentes périodes de son œuvre, descriptions qui permettent aussi d'une autre façon de questionner la frontière entre humanité et animalité ou bestialité. C'est ici que la démarche de Willis apparaît dans toute sa spécificité. Elle consiste à faire du travail empirique d'observation du comportement des animaux et des désordres de l'esprit le moyen de poser des questions qui relèvent traditionnellement de la théologie ou de la métaphysique.

Au milieu du XVIIe siècle, l'explication des désordres de l'esprit reste en effet encore largement tributaire de la théorie des humeurs d'une part, et des explications démonologiques d'autre part. Willis fait explicitement référence à cette hypothèse démonologique dans le texte de la dédicace à l'archevêque de Canterbury qui précède le traité sur la pathologie du cerveau et sur les maladies convulsives. Il y mentionne les épileptiques qui se précipitent dans l'eau ou dans le feu, ces individus qui, dans les textes des Évangiles, sont décrits comme inspirés par le démon. Dans le même temps, il prend soin d'inscrire la cure médicale sous la tutelle de celle d'un soin spirituel, dont il rappelle qu'il relève d'abord de la prérogative du Christ[34].

On trouve dans les leçons prononcées dans les années 1660, prises en note par John Locke dans les années 1663-64[35], puis intégrées dans le traité de 1672 (*Two Discourses Concerning the Soules of Brutes*), une description minutieuse de cas cliniques relatifs à des pathologies de l'esprit. Willis a été confronté dans sa pratique médicale à de nombreuses et multiples formes de perturbations mentales: les troubles du sommeil (insomnie, somnambulisme, cauchemars), les états de léthargie, de coma, ou de vertiges, l'épilepsie,

---

[32] Voir en particulier WILLIAM F. BYNUM, «The Anatomical Method, Natural Theology, and the Functions of the Brain», *art. cit.*, p. 445-468.
[33] Le chapitre VI reprend des observations classiques du comportement des animaux que l'on trouve dans beaucoup de textes dès le XVIe siècle. Voir Thierry Gontier, *De l'homme à l'animal, Paradoxes sur la nature des animaux, Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
[34] *Essay of the Pathology of the Brain and Nervous*, in *Whole Works*, The Preface, non paginé.
[35] *Thomas Willis's Oxford Lectures*, *op. cit.*

l'hystérie, mais aussi la frénésie, la mélancolie, la manie ou la stupidité[36]. Ces descriptions cliniques de maladies de l'esprit conduisent Willis à utiliser, dès les années 1660, la pensée de Gassendi afin de poser les fondements physiologiques de la psychologie de l'âme («Psycholeology or Discourse of the Soul or Discourse of the Soul»[37]) qu'il appelle de ses vœux et qu'il développera dans ses ouvrages ultérieurs.

Rappelons ici l'importante réception de la pensée de Pierre Gassendi dans le milieu des physiologistes d'Oxford, depuis Walter Charleton (1619-1707) jusqu'à Thomas Willis en passant par Ralph Bathurst (1620-1704)[38]. En témoigne par exemple la parution en 1654 de *Physiologia Epicuro-Gassendo-Chartoniana : or a Fabrick of science natural, upon, the hypothesis of atoms, founded Epicurus, repaired by Petrus Gassendus*, augmented Walter Charleton[39]. En 1993, Thomas Lennon a proposé une explication au sujet de l'importante diffusion de la pensée de Gassendi en Angleterre, plus particulièrement dans le milieu des physiologistes d'Oxford[40]. L'hypothèse d'une activité ou d'un dynamisme propre à la matière apparaît particulièrement bienvenue dans un contexte où l'on rechigne à ne rendre compte de l'organisation du vivant qu'en prenant en considération les mouvements, les grandeurs et les figures des corps, comme le propose Descartes dans les *Principes de la Philosophie*[41]. Le concept d'*anima brutorum* sert en effet chez Gassendi à souligner le fait que «tout processus biologique suppose un pouvoir actif (capable de) façonner et de régler les parties et les processus de l'organisme vivant»[42]. La mention du concept d'*animus sensitivus* en 1660 indique l'emprunt que fait Willis du principe d'une division à l'intérieur de l'âme corporelle entre ce que Gassendi appelle «l'âme vitale» (qui réside dans le sang et est comparable à un feu) et «l'âme sensitive» (qu'il compare à une lumière se propageant dans le cerveau et le système des nerfs). Les esprits animaux, particules les plus subtiles comparables à des rayons de lumière, constituent justement la partie sensitive de l'âme («sensitive soul»[43]). Le mouvement des esprits animaux dans le corps, leur force et l'énergie qu'ils déploient prouvent que la matière n'est pas passive et qu'elle n'a pas besoin d'être mue par une force extérieure au corps vivant[44]. Cette âme corporelle ou animale se caractérise par une corrélation de particules ténues dont les

---

[36] Robert J. Franck, «Thomas Willis and his Circle», *op.cit.*, p. 131. Sur cette question voir aussi Paul F. Cranefield, «A Seventeenth Century View of Mental Deficiency and Schizophrenia: Thomas Willis on 'Stupidity or Foolishness'», in *Bulletin of the History of Medicine* 4 (1961), vol. XXXV, 291-316.

[37] Le terme apparaît en grec dans des textes latins de la fin du XVIe siècle (par exemple chez Johann Thomas Freig). Thomas Willis le reprend dans ses *Two Discourses concerning the Soul of Brutes*, I, 3, p. 18. Il apparaît pour la première fois dans la langue anglaise avec la traduction du texte par Samuel Pordage en 1681. Sur les origines du terme, voir Paul Mengal, «La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIe et XVIIe siècles», dans «Aux origines de la psychologie en Europe», *Revue d'Histoire des sciences Humaines* 2, 2000/1, p. 5-27. Sur la première occurrence du terme en anglais, voir Alfred Meyer et Raymond Hierons, *op. cit.*, p. 1-2.

[38] Antonio Clericuzio, "The Best Philosopher in France": The Reception of Gassendi's Natural Philosophy in England". In Pierre Gassendi. Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy, ed. D. Bellis, D. Garber, C. R. Palmerino, Routledge, New York and London, 2023, pp. 334-376, p. 334.

[39] Sur cette influence, voir Dimitri Levitin, *art. cit.* Voir aussi Thomas Stanley, *The History of Philosophy*, London 1701, 1st ed. 1655-1662, qui consiste en une traduction de *Philosophiae Epicuri Syntagma*, appendice de *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laeertii* paru en 1649.

[40] Thomas Lennon, *The Battle of Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton University Press, 1993.

[41] René Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT, IV, §199, p. 317-318.

[42] François Duchesneau, «âmes animales et semences», dans *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin, 1998, p. 105.

[43] Willis, *Two Discourses*, in *Whole Works*, p. 22.

[44] Ann Thomson, *Bodies of Thought, Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 82.

effets se manifestent par la production et la diffusion de la chaleur vitale. C'est elle qui rend possible la nutrition, la sensibilité et la motricité et qui rend les animaux - aussi bien que les hommes - capables de percevoir, de connaître et de juger, au moins sous une forme rudimentaire et empirique.

Les perturbations de cette âme corporelle permettent d'expliquer les maladies de l'esprit que Willis décrit dans plusieurs de ses traités. Lorsque la partie sensitive de l'âme corporelle est affectée et agitée par des impulsions violentes et inhabituelles, le cours des esprits animaux se dérègle, tout comme le fonctionnement des sens externes et internes, et plus particulièrement celui de l'imagination, principal instrument de l'âme corporelle. L'imagination est en effet selon Willis, ce qui rend l'âme corporelle capable de connaissance[45]. Comme Gassendi, Willis fait de l'imagination la «partie hégémonique de l'âme matérielle», elle est «dans l'âme humaine le medium par lequel l'âme intellective connaît et désire, pâtit et agit, obtient des objets sur lesquels elle exerce ses fonctions propres»[46], réciproquement si l'imagination est atteinte, alors la pensée intellective l'est aussi nécessairement.

Comme le soulignait Gassendi, cette âme corporelle est d'une texture infiniment subtile, elle fait partie des choses qui ne peuvent tomber sous le sens, elle est un principe d'action («*materia actuosa*»), mais elle constitue aussi une «certaine substance très ténue, et pour ainsi dire la fleur de la matière (*flos materiae*)»[47]. «Il n'existe pas de dispositif expérimental permettant d'observer l'âme matérielle, en raison de la subtilité de sa matière»[48]. D'où la difficulté à en faire le fondement physiologique de la psychologie de l'âme**.** L'observation du délire mélancolique fournit à Willis le dispositif expérimental qu'il recherche: elle lui permet d'observer les mouvements de contraction et d'expansion de l'âme sensitive.

Approche chimique et dynamique du délire mélancolique dans les *Oxford Lectures* de 1660

Dans les leçons, Willis distingue les maladies de l'esprit qui s'expliquent par un désordre des esprits animaux provoqué par des causes externes, comme la frénésie, et celles qui, comme la manie ou la mélancolie, sont causées par des causes internes («bad diathesis»). La description du délire mélancolique («Melancholia») est l'occasion de mettre en évidence le rôle des esprits animaux dans le dérèglement du fonctionnement des sens externes et internes, et plus particulièrement de l'imagination. Willis définit classiquement la mélancolie comme un délire sans fièvre accompagné de crainte et de tristesse («fear and sadness»). L'un des principaux effets de ce délire est la perturbation de la faculté d'imaginer. Dans le cas

[45] Willis, *Anatomy of the Brain*, Ch. XVI et aussi *Two Discourses*, ch. VII.
[46] Sylvia Murr, «L'âme des bêtes chez Gassendi», in *Corpus, revue de philosophie*, n°16/17, *L'âme des bêtes*, Corpus de philosophie en langue étrangère, Paris, Fayard, 1991, p. 37-63, ici p. 47.
[47] Gassendi *Syntagma Philosophicum*, *Opera Omnia* II, 250b. Voir François Duchesneau, «âmes animales et semences», *art. cit.*, p. 100. C'est là pour Gassendi le motif qui a conduit à considérer que l'âme était incorporelle. L'invisibilité et l'intangibilité de l'âme sont les produits de sa subtilité corporelle et non de son caractère incorporel. Voir Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, p. 204.
[48] Sylvia Murr, «L'âme des bêtes chez Gassendi», in *Corpus*, 16/17, 1991, p. 45. Voir Gassendi, *op. cit.*, II, 331 a1-11.

de la «mélancolie générale», le délire porte sur tout type d'objet, alors que dans le cas de la «mélancolie particulière», la perturbation de l'imagination n'empêche pas le patient de raisonner correctement sur d'autres sujets (on parle alors d'un délire partiel). La description générique du délire mélancolique permet de montrer que le bon fonctionnement des facultés de l'esprit (capacité à distinguer le produit du jugement du produit de l'imagination en particulier) dépend étroitement de la physiologie des esprits animaux, de leur mouvement dans le corps et dans les nerfs, de leur circulation apaisée ou agitée. Willis s'oppose en effet nettement à l'explication des maladies de l'esprit via les humeurs. L'abondance des esprits animaux permet d'irriguer les nerfs et rend possible l'exercice des fonctions vitales. Il décrit la rencontre entre les particules constitutives des esprits animaux et celle qui constituent le sang, combinant hypothèse chimique et hypothèse corpusculaire. La rencontre de particules de nature chimique hétérogène se traduit par une suragitation des esprits animaux et par des mouvements de nature explosive, à même de rendre compte de la genèse des spasmes et des mouvements convulsifs que l'on rencontre dans l'épilepsie et l'hystérie[49]. Selon Willis, les esprits animaux sont distillés à partir du sang dans le cortex cérébral (modèle chimique de l'alambic). Ils sont ensuite retenus et conservés dans les structures médullaires du cerveau et du cervelet à partir desquels ils rayonnent dans tout le système nerveux rendant ainsi possibles les mouvements volontaires et l'exercice des fonctions involontaires (respiration, nutrition, digestion)[50]. Une mauvaise diathèse du sang, une volatilisation insuffisante (lorsque la rate ne parvient pas à opérer la volatilisation de la partie la plus terrestre du sang) sont ainsi responsables d'une « dépravation » des esprits animaux.

C'est à partir de la description de cette suragitation et perturbation du mouvement des esprits animaux que Willis rend compte des symptômes classiques de la mélancolie que sont la crainte et la tristesse. Les esprits animaux des mélancoliques sont constamment actifs, leur esprit n'est jamais au repos ni en paix. Willis insiste fortement dès 1660 sur la nature dynamique du mouvement des esprits animaux. En latin le terme utilisé est «energeia», ce que Samuel Pordage traduit en anglais par les termes d'«energy» et de «power»[51]. Mais ce mouvement dynamique consiste ici en une suractivité qui les empêche d'exercer leur force de manière efficace. Elle explique l'occupation perpétuelle de leur esprit ainsi que la concentration de leur imagination sur des objets futiles, ainsi que leur incapacité à distinguer le produit de leur imagination de la réalité. Les malades ont une perception déformée du monde extérieur et de leur propre moi.

C'est lorsqu'il en vient à décrire ce qu'il nomme «mélancolie occasionnelle» que Willis explique plus précisément comment le fonctionnement de l'imagination se trouve atteint et comment une simple perturbation physiologique du mouvement des esprits animaux peut agir et compromettre le fonctionnement des fonctions supérieures de l'esprit. Paradoxalement, la mélancolie «occasionnelle» est celle à laquelle aucun être humain ne peut prétendre échapper tout à fait (une espèce presque normale de

---

[49] Willis, *Essay of the Pathology of the Brain and Nervous Stock*, ch. I: "Of spams or convulsive motions in general", in *Whole Works*, p. 1-2.

[50] *Willis's Oxford Lectures*, *op. cit.*, p. 65-66. Sur la production et les mouvements des esprits animaux voir le chapitre X de *The Anatomy of the Brain*, in *Whole Works*, p. 74-77.

[51] Sur le rôle de la médecine chimique et iatrochimique dans la réinterprétation de la notion de «spirit» et l'introduction de la notion de «vital spirit» voir Antonio Clericuzio, «The Internal Laboratory, the Chemical reinterpretation of medical spirits in England, 1550-1680», in *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th centuries*, ed. Piyo Rattansi & Antonio Clericuzio, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 51-83.

mélancolie donc), celle qui va et vient au gré des circonstances et qui nous fait passer d'un état joyeux et gai à un état de tristesse passager. Le qualificatif d'«habituel» sert plutôt au médecin à désigner une forme plus grave de pathologie de l'esprit, celle que l'on rencontre chez les hommes de lettres et qui s'installe durablement. Comprendre en profondeur la mélancolie occasionnelle nécessite d'enquêter sérieusement sur la nature et la constitution de l'âme sensitive («animus sensitivus»)[52]. Cette âme sensitive, que Willis décrit comme une «contexture d'esprits animaux» est, dit-il, une sorte «d'homme éthéré fait des atomes les plus subtils» et s'étend à tout le corps («coextentive with our body»). On trouve ici une préfiguration de ce que Willis appelle «âme corporelle» dans le texte de 1672 et une reprise de la caractérisation gassendiste de l'«âme sensitive» qui apparaît dans le chapitre du *Syntagma Philosophicum* (1658) intitulé «Quid sit anima brutorum». Dans la traduction de François Bernier «(…) cette substance semble estre une contexture de corpuscules très subtils, & tres mobiles ou actifs, semblables à ceux qui font le feu, & la chaleur»[53].

Cette «âme sensitive», ce «génie qui nous est propre», écrit Willis dans les *Oxford Lectures*, parfois s'épanche en dehors de notre corps (dans la joie ou la colère par exemple), parfois se contracte (dans la crainte et la tristesse) se trouvant ainsi réduite à une plus petite sphère d'activité. Willis revient sur ce double mouvement de contraction ou d'expansion de l'âme corporelle dans le chapitre VIII de ses *Two Discourses* («Of the passions or Affections of the Corporeal Soul in general»[54]). Ce mouvement de contraction et de dilatation de l'âme corporelle dans la mélancolie occasionnelle permet de comprendre le «délire de métamorphose» qui survient dans les cas de mélancolies les plus graves (ceux qui entrent sous l'étiquette de la mélancolie «habituelle»). «Il ne faut pas laisser les mélancoliques seuls», car leur âme plonge à l'intérieur d'eux-mêmes, au plus profond[55], prenant des formes qui ne sont pas humaines et qui empêchent le malade de se reconnaître. Il devient alors en quelque sorte étranger à lui-même. Les récits antiques, tout comme les observations quotidiennes, écrit Willis dans le chapitre 11 du second livre de ses *Two Discourses*, peinent à rendre compte des «nombreuses métamorphoses de ces hommes, qui pour certains n'ont pas réellement cru en eux-mêmes : pendant que certains se prenaient pour des chiens ou des loups, imitant leurs manières et leur espèce par des aboiements ou des hurlements, d'autres se croyaient morts, exprimant le désir d'être enterrés, d'autres encore imaginaient que leur corps était fait de verre, redoutant d'être touchés de crainte d'être réduits en pièces»[56].

Enjeux philosophiques et théologiques du travail d'observation clinique de l'âme sensitive: pour une autre approche des relations entre le spirituel et le corporel

[52] Willis's Lectures, «Melancholia», *op. cit.*, p. 125; *Two Discourses*, in *Practice of Physick*, p. 188.
[53] François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, ed. Anisson et Postel, Lyon, 1678, t. V, ch. III: «Quelle est l'âme des brutes», § 6, p. 456.
[54] *Two Discourses*, in *Whole Works*, p. 48.
[55] Renvoyons ici à la belle analyse que propose J. Pigeaud de ces pages de Willis, «Délires de métamorphose», in *Melancholy and Material Unity of Man, 17th-18 Centuries*, éd. C. Crignon-De Oliveira & Mariana Saad, Basel, Schwabe Verlag, 2006, n°1/2, p. 73-89.
[56] «Vix ullam hominis metamorphosin Antiquitas fabulosa excogitavit, quam aliqui in seipsis revera non admiserunt; dum alii se canes aut lupos esse credunt, eorum mores a speciem latratu, aut ululatu imitantur, alii se vitâ defunctos putârunt, sepulchro statim inferri postulantes; alii se corpus vitreum gestare imaginati, ne asperius compressi, in partes dissilirent verebantur, rebantur», *De Anima Brutorum*, Oxonii, Ric. Davis, 1672, II, XI, p. 454; *Two Discourses*, in *Whole Works*, p. 188.

Comme l'a souligné à juste titre J. Pigeaud, l'observation de l'âme sensitive (*Lectures*) ou corporelle (*Two Discourses*) révèle au médecin l'existence d'un «homme intérieur» ou «éthéré», sorte de double de «l'homme extérieur» disséqué par l'anatomiste, invisible aux sens[57]. Ses incessantes transformations manifestent la diversité des modes selon lesquels l'âme rationnelle peut être atteinte et perturbée dans son fonctionnement.

Reste à interpréter ce combat entre âme corporelle et âme rationnelle que nous décrit Willis. S'agit-il seulement de mettre la neurologie au service de la théologie ? Ou bien peut-on voir dans l'observation des transformations et métamorphoses de cette âme corporelle - qui permet de décrire et d'envisager une cure pour les maladies de l'esprit - les prémisses d'une véritable «philosophie» ou «pensée médicale»? La dissection de l'âme corporelle permet non seulement de mieux connaître les dispositions naturelles («indoles», «ingenuity»), le tempérament («temperamentum», «temperament») et les manières propres («mores», «manners») à chaque homme, mais surtout de comprendre les causes des maladies de l'esprit et donc de proposer des méthodes de traitement[58]. L'analyse de cette âme corporelle, la description des modifications du cours des esprits animaux transmis par le cervelet aux nerfs, permettent de rendre compte de la manière dont les passions sèment le désordre au sein de l'économie animale en remettant en cause la possibilité d'une maîtrise des facultés inférieures par les facultés supérieures. L'âme corporelle est exposée à des désordres qui menacent à leur tour l'âme rationnelle et spirituelle. Voilà pourquoi l'aide spécifique du médecin est requise, et pas seulement celle de l'homme d'Église, chargé traditionnellement du soin de l'âme.

Si l'on comprend ici le bénéfice que peut retirer le médecin de l'introduction de la doctrine de «l'âme corporelle», son usage révèle aussi d'une forme de «paradoxe»[59] dont Willis assume le caractère déplaisant. Il sait parfaitement qu'en parlant d'âme animale (*anima brutorum*), il ne plaira pas à tout le monde. La première difficulté concerne l'usage que Willis fait de la pensée de Descartes, usage qui sera déterminant pour la réception du cartésianisme (mais aussi du gassendisme) en Angleterre. La seconde concerne plus proprement le rôle que l'on peut donner à la médecine du point de vue de la philosophie morale.

Willis effectue en effet une sorte de coup de force contre Descartes. Il affirme qu'il n'existe pas seulement une âme immortelle et spirituelle mais aussi une âme corporelle (sensitive et vitale) qui prend naissance et meurt avec le corps et qui s'étend à toutes ses parties. On a vu qu'il utilisait Gassendi pour le montrer. Mais il mentionne aussi «l'hypothèse épicurienne», celle d'une âme corporelle issue de la réunion des plus subtils atomes de la matière. Or cette hypothèse constitue selon lui le fondement à partir duquel les philosophes modernes, Digby, Gassendi, mais aussi de manière plus surprenante Descartes lui-même, ont bâti leurs «doctrines de l'âme». En affirmant que rien d'autre n'est requis pour comprendre les

---

[57] J. Pigeaud, *art. cit.*, p. 76-79.

[58] «By the Nature, Subsistence, Parts, and Affections of this Corporeal Soul rightly unfolded, the Ingenuity, Temperament, and Manners of every Man may be thence the better known; as also the Causes, and formal Reasons of many Diseases, as of the Phrensie, Lethargy, Vertigo, Madness, Melancholy, and others, belonging rather to the Soul than to the Body, as yet hidden, may in some part be discovered». *Anatomy of the Brain*, ch. I, in *Whole Works*, p. 1.

[59] *Two Discourses*, «To the Reader», in *Whole Works*, non paginé.

fonctions vitales, sensitives et les mouvements des animaux que ces petites particules de matière que sont les atomes, en défendant cette thèse fameuse selon laquelle les animaux ne seraient que des machines merveilleusement fabriquées par un architecte divin, Descartes se serait lui-même rangé du côté de ceux qui font de l'âme quelque chose de corporel[60]. Comme l'a montré John P. Wright, on peut comprendre cette affirmation étonnante si l'on tient compte du fait que Willis n'entend pas du tout par «âme» la même chose que Descartes[61]. Loin d'admettre la distinction que ce dernier établissait expressément dans sa correspondance avec Henry More, entre une âme «qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourroit appeler âme corporelle», et l'âme comme «esprit» ou «substance qui pense» ou - pour le dire autrement - la distinction entre la pensée d'une part, la vie et le sentiment d'autre part[62], Willis définit l'âme comme principe responsable des principales fonctions vitales.

Mais l'hypothèse que propose Willis n'est pas seulement iconoclaste d'un point de vue philosophique. Elle l'est aussi d'un point de vue théologique. Si l'âme est étendue et divisible, si elle est sujette aux maladies, comment continuer à affirmer sa supériorité et son immortalité ? Nous proposons ici de nuancer l'interprétation proposée par Louis Carron en 2015[63]. Il nous semble qu'en insistant sur le contexte théologique et politique Carron tend à minorer la dimension de philosophie médicale inhérente à son oeuvre. Les textes des dédicaces à l'archevêque de Canterbury William Sheldon, les liens que Willis entretient avec le théologien Henry Hammond (1605-1660)[64] peuvent conduire à voir dans sa neurologie un outil au service des intérêts idéologiques de l'Église anglicane. Contre la menace sectaire, la neurologie et la neuropathologie de Willis serviraient avant tout à défendre une vision orthodoxe de l'âme, fondée sur les rites de l'Église anglicane, et non sur l'introspection. N'oublions pas qu'à cette époque la philosophie cartésienne se trouve mobilisée en particulier par les Quakers pour défendre la possibilité d'un accès immédiat à la vérité via la lumière intérieure. Comme l'a montré Dimitri Levitin, les écrits de Willis sur la physiologie du cerveau sont utilisés en particulier par Samuel Parker dans son traité *Tentamina de Deo* (1665) comme une arme de guerre contre la philosophie cartésienne et le mécanisme, lesquels sont assimilés à une forme d'épicurisme remettant en cause une vision providentielle de la création.

Dans ses *Two Discourses*, Willis réaffirme en effet le principe d'une supériorité de l'âme rationnelle par rapport à l'âme corporelle. Capable de raisonner, de juger, de discourir, de vouloir, l'âme rationnelle est à même de dépasser le sensible et d'abstraire pour former des idées comme celles de Dieu, des Anges, du soi, de l'infini, de l'éternité. Ce point était déjà visible dans la préface au lecteur, lorsque Willis soulignait

---

[60] «The most illustrious Cartesius, unfolding all things by matter and motion, asserting the Souls of Brutes to consist altogether of round and highly moveable Atoms, which he calls the Elements of the first kind (…)». *Soul of Brutes*, in *Whole Works*, ch. I, p. 3.

[61] John P. Wright, «Locke, Willis, and the Epicurean soul», in Margaret J. Osler (éd.), *Atoms, Pneuma and Tranquillity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 244-246. Sur l'importance de cette tradition dans les approaches materialists de l'âme, voir C. Wolfe-M. Van Esveld, «The material Soul: Strategies for Naturalising the Soul in an Early Modern Epicurean Context», in D. Kambaskovic (ed.), *Conjunction of Mind, Soul and Body from Plato to the Enlightenment*, Springer, 2014, pp. 371-421.

[62] «Il faut pourtant remarquer », que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment». René Descartes, *Correspondance avec Arnaud et Morus*, éd. et trad. Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, Descartes à Morus, 5 février 1649, p. 127.

[63] Louis Carron, «Thomas Willis, the Restoration and the First Works of Neurology», *Medical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, n°4, oct. 59, p. 525-553.

[64] Voir en particulier William Hammond, *A practicall catechism together with a treatise of conscience*, London, printed by M.F. for Richard Royston, 1645.

la subordination de l'âme corporelle vis-à-vis de l'âme spirituelle. L'âme rationnelle et spirituelle élève l'homme au-dessus des plaisirs sensuels, l'incitant à se comporter de manière éthique et pieuse[65]. Si l'âme corporelle, unie intimement et immédiatement au corps, disparaît avec lui au moment de la mort, l'âme spirituelle - forme principale et suprême de l'homme - lui survit et peut, pour cette raison, être dite immortelle[66]. Ces précisions permettent à Willis de se défendre contre les accusations d'épicurisme et d'athéisme[67].

Guerre civile et conflit intérieur entre âme rationnelle et âme corporelle

Peut-on cependant voir dans le propos de Willis un pur instrument idéologique au service de la théologie anglicane dans son combat contre les dissidents et les enthousiastes? S'en tenir à cette première lecture ne permet sans doute pas de prendre toute la mesure de l'apport philosophique du regard clinique de Willis sur les désordres de l'esprit. Nous pensons ici à la thématique du gouvernement (ou du régime) de l'esprit qui deviendra centrale chez l'un des philosophes qui a suivi les enseignements du philosophe naturel d'Oxford, à savoir John Locke[68]. Dans les *Two Discourses*, le lecteur voit en effet Willis substituer à l'idée d'un rapport hiérarchique entre les facultés de l'esprit, l'image d'un champ traversé par des conflits et des rapports de force. L'introduction d'une division à l'intérieur de l'âme (entre âme rationnelle et corporelle) conduit à envisager la possibilité de conflits entre ces deux instances. Si ce conflit est présenté d'une manière qui sert effectivement les intérêts de la théologie dans la préface à Sheldon, il convient de lire en parallèle le chapitre VII du *De Anima Brutorum* («The Corporeal Soul, or that of the Brutes, is Compared with the Rational Soul»[69]) où le propos de Willis apparaît plus complexe. Si l'âme rationnelle est supposée contrôler, par le biais de l'intellect, les passions les plus véhémentes, les instincts et les impulsions qui viennent agiter la faculté imaginative, Willis souligne que l'âme corporelle est cependant d'abord animée par le souci de sa propre conservation et cherche à assurer le soin du corps («She being busied about the Care of the Body»[70]). Il lui arrive de privilégier les plaisirs sensuels et de demeurer sourde aux commandements de l'âme rationnelle. Elle n'obéit donc pas toujours aisément à l'âme rationnelle. Cette désobéissance peut prendre la forme d'un conflit, que Willis compare à la lutte opposant des fœtus

---

[65] Sur les enjeux de cette subordination de l'âme corporelle à l'âme rationnelle et immortelle voir Frank, p. 131

[66] *Two Discourses*, «Preface to the Reader», non paginé. Citons ici le texte latin: «Porro inferior psyche, alterius jugum pertaesa, data occasione vinculis ejus se expedit, licentiam aut dominium affectans, & plane advertere licebit, gemellas in eodem ventre colluctantes seu potius hominem ab acie gemina intra se conserta plane distractum, scilicet intestis obvia signis signa, pares aquilas, & vota minantia votis: cujusmodi lis intestina haud plane cessat, donec haec aut ista pugil superior facta, alteram plane captivam ducit». *De Anima Brutorum*, Oxonii, Ric. Davis, 1672, Part. I, cap. VII, p. 122-123.

[67] La doctrine de l'âme corporelle constituera en effet un argument de poids pour ceux qui entendront après lui défendre l'hypothèse d'une matière pensante, voir Ann Thomson, «Materialist Theories of Mind and Brain», in *Between Leibniz, Newton and Kant*, éd. W. Lefevre, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 159.

[68] Voir à ce sujet Sorana Corneanu, *Regimen of the Mind, Boyle, Locke and the early modern cultura animi tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

[69] *Two Discourses*, ch. VII, in *Whole Works*, p. 38-44.

[70] *Ibid.*, p. 43.

jumeaux se battant chacun pour survivre dans l'utérus maternel («Twins striving in the same Womb»[71]). On peut aussi le comparer à une forme de guerre civile puisqu'il s'agit là d'un combat qui oppose deux partis appartenant à une même entité. Déchiré entre ce que lui ordonne l'âme rationnelle et ce que lui enjoint l'âme corporelle, l'être humain se retrouve dans la situation d'un soldat appartenant en même temps à deux armées ennemies et recevant des ordres contradictoires[72].

Le texte renvoie ici implicitement à l'*incipit* de la guerre civile de Lucain, œuvre qui relate l'opposition entre César et Pompée et qu'il est classique de citer pour évoquer une lutte intestine, comme celle qui oppose ici l'âme rationnelle et l'âme corporelle et divise l'homme intérieurement[73]. La métaphore du conflit rappelle aussi le contexte troublé de la guerre civile anglaise, qui a affecté l'existence même de Thomas Willis et le déroulement de sa carrière[74]. Le texte du chapitre VII ne se contente pas d'affirmer le besoin d'une suprématie de l'âme rationnelle sur l'âme corporelle. Il s'attache aussi à montrer que la contrainte exercée par les préceptes des philosophes ou des théologiens pour maintenir la suprématie de l'âme rationnelle sur les désirs, les passions et les affections peut se traduire par des conflits internes extrêmement violents : c'est au prix d'une contention exercée sur les passions et les affects qu'un tel gouvernement moral ou qu'une telle «police divine» (*politia divina*) parvient à s'imposer chez l'être humain[75].

Conclusion

Le travail de dissection de l'âme corporelle et d'observation de ses désordres ne sert donc pas seulement à en appeler à la nécessité de se tourner vers les rites et le cérémonial de l'Église anglicane afin de permettre à l'esprit de l'emporter dans son combat contre la chair. Il permet aussi de développer une véritable «philosophie médicale», c'est-à-dire d'articuler un questionnement métaphysique (la question des rapports âme corps, la question de la nature de l'âme) avec une approche physique de l'esprit, articulation qui est le point de départ d'un questionnement de nature moral sur la possibilité d'un gouvernement de l'esprit[76]. Le

---

[71] *Ibid.*

[72] "Further, the lower Soul, growing weary of the yoak of the Other, if occasion serves, frees itself from its Bonds, affecting a License or Dominion; and then there may plainly be seen the Twins striving in the same Womb, or rather a Man clearly distracted or drawn several ways, by a double Army planted within himself; to wit: Where Ensigns Ensigns meet, And where with Arms, they one another threat". *Ibid.*

[73] «Nous chantons des guerres plus que civiles dans les champs de l'Emathie, le crime devenu un droit, un peuple puissant tournant son bras victorieux contre ses propres entrailles, deux armées de même sang, et, rompant l'unité de l'empire, toutes les forces de l'univers ébranlé en lutte pou un commun forfait, les enseignes se heurtant à des enseignes hostiles, des aigles aux prises, et les pilums menaçant les pilums». Lucain, *La guerre civile*, Tome I, Livres I-V, livre premier, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 2.

[74] Voir sur ce point Antony Wood, *Athenae Oxonienses*, London, 1691-92 ; John Fell, *Postscript-orbituary to Pharmaceutice Rationalis*, 1675. Voir aussi Carl Zimmer, *Soul Made Flesh. The Discovery of the Brain and How it Changed the World*, London, Arrow Books, 2004.

[75] «But yet, such a Divine Politie is not erected in Man, without great Contention: Because, whilst Reason using its proper force, and also institutes and Sacred Ethicks, endeavours to draw the Faculties of the Corporeal Soul to its Party, the rising against it, adheres pertinaciously to the Flesh, and is hardly pull'd away from its Blandishments, yea, what is to be lamented, it seduces in us the Mind or Chief Soul, and snatches it away with it self, to tole in the Mud of Sensual Pleasures: So that Men becomes like the Beast, or rather worse, to wit, for as much as Reason becoming Brutal, leads to all manner of Excess» *Two Discourses*, ch. VII, *Whole Works*, p. 43.

[76] Sur l'étude de la tradition de la médecine de l'esprit, voir Sorana Corneanu, *Regimens of the Mind. Boyle, Locke, and the Early*

travail d'observation et de dissection des désordres de l'âme corporelle permet de connaître et de reconnaître les infirmités et les défauts de l'esprit. Locke s'en souviendra certainement lorsqu'il développera dans son ouvrage posthume *Conduct of the Understanding* la thèse d'une nécessaire identification des défauts et des faiblesses de l'esprit. Cette observation clinique est le préalable indispensable à une cure qui nécessite l'entraînement et l'exercice de l'esprit. Elle présuppose aussi que l'on accorde autant d'importance au soin de l'esprit que celui que l'on reconnaît au corps[77]. Si Locke ne mentionne pas Willis dans la préface de son *Essai sur l'entendement humain* dans la liste des «nobles architectes»[78] vis-à-vis desquels il n'apparaît que comme un modeste ouvrier, force est de constater qu'il a joué un rôle non négligeable dans le projet d'une observation clinique de l'esprit, de ses opérations, de ses défauts et des moyens de les prévenir.

Modern Cultura Animi Tradition, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

[77] "There are several weaknesses and defects in the understanding, either from the natural temper of the mind, or ill habits taken up, which hinder it in its progress to knowledge. Of these there are as many, possibly, to be found, if the mind were thoroughly studied, as there are diseases of the body, each whereof clogs and disables the understanding to some degree, and therefore deserves to be looked after and cured". John Locke, *Conduct of the Understanding*, §12, in *Some Thoughts Concerning Education*, éd. J. W. Adamson, Dover Publications, 2007, p. 209.

[78] John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter Niddich, Oxford, Clarendon Press, The Epistle to the Reader, p. 10.

CLAIRE CRIGNON

Olivier Dubouclez

«Hebetez et stupides». La bêtise chez Descartes, approche médicale et morale.

Abstract. This article examines Descartes's conception of the weakness of the mind, a notion that has hitherto received very little attention in Cartesian studies: how does Descartes conceive of stupidity? What are its causes, and how does it affect the activity of the human mind? We find, indeed, in Descartes's works a philosophical figure of the stupid man who, far from being only silly or incompetent, embodies rational power at its most basic level. The article focuses on the "peasant" as it is described and opposed to the "learned" in the *Rules for the Direction of the Mind*. It also considers Descartes's physiological writings where the bodily causes of stupidity are revealed: stupidity or dullness is a sort of lethargy related to the brain's condition and, more generally, to the union of soul and body. In its last part, the article considers the social significance of stupidity: if a stupid man or woman is a reasonable being who, despite the disturbances of the body, can express his or her thoughts, the *Passions of the Soul* offers a different view on it. When combined with presumption and pride, stupidity can give rise to a socially destructive behavior, which is the exact opposite of generosity, Descartes's *Passions* paving the way to Malebranche's and La Bruyère's future considerations on foolishness.

Abstract. Il presente articolo esamina la concezione cartesiana della debolezza della mente, una nozione che finora ha ricevuto pochissima attenzione negli studi cartesiani: come concepisce Cartesio la stupidità? Quali sono le sue cause e come influisce sull'attività della mente umana? Troviamo, infatti, nelle opere di Descartes la figura filosofica dell'uomo stupido che, lungi dall'essere solo sciocco o incompetente, incarna il potere razionale al suo livello più elementare. L'articolo si concentra sul "contadino" così come viene descritto e contrapposto al "dotto" nelle *Regulae ad directionem ingenii*. Vengono presi in considerazione anche gli scritti fisiologici di Descartes in cui vengono rivelate le cause corporee della stupidità: la stupidità o ottusità è una sorta di letargo legato allo stato del cervello e, più in generale, all'unione di anima e corpo. Nell'ultima parte, l'articolo prende in considerazione il significato sociale della stupidità: se un uomo o una donna stupida è un essere ragionevole che, nonostante i disturbi del corpo, può esprimere i propri pensieri, le *Passions de l'Ame* offrono una visione diversa sulla stupidità. Se associata a presunzione e orgoglio, la stupidità può dar luogo a un comportamento socialmente distruttivo, che è l'esatto opposto della generosità, e le *Passions* di Descartes aprono la strada alle future considerazioni di Malebranche e La Bruyère sulla stoltezza.

Keywords: Descartes / Intelligence / Medicine / Mind-Body Problem / Stupidity
Parole chiave: Descartes / intelligenza / medicina / problema mente-corpo / stupidità

Introduction: Descartes et le lexique de la bêtise

Contrairement à la folie qui, sous l'impulsion de la célèbre 'querelle' ayant mis aux prises Michel Foucault et Jacques Derrida, s'est imposée comme un thème classique des études cartésiennes[1], la question de

[1] Et cela en dépit de l'extrême discrétion de cette notion dans le corpus cartésien. Cfr. Denis Kambouchner, *Descartes : un monde sans fous ? Des* Méditations Métaphysiques *au* Traité de l'Homme, «XVIIe siècle», CCXLVII (2010), pp. 213-222. Le livre de Harry

OLIVIER DUBOUCLEZ

la bêtise a jusque-là été peu prise en considération[2]. Une raison suffit du reste à l'expliquer : le mot «bêtise», ou plutôt «bestise», n'apparaît nulle part chez Descartes, pas plus que l'emploi du terme «beste» pour désigner, plutôt que l'animal dans sa différence d'avec l'être humain[3], le défaut d'esprit ou d'intelligence. Même dans le contexte de la «Querelle d'Utrecht» où le discours prend parfois un tour violent, voire injurieux, le mot «Beste» qui surgit en diverses circonstances conserve sa signification ordinaire[4] et ne saurait être assimilé à notre façon contemporaine d'attribuer la bêtise – «tu es bête», «il est bête», «elles sont bêtes». L'usage adjectival du mot «bête» ne semble d'ailleurs s'être imposé qu'au cours du XVIIIe siècle[5] ; au XVIIe siècle, on utilise plus volontiers la tournure «c'est une bête», où le rapprochement avec la «bête brute» s'entend encore très nettement. La première édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1694) donne la définition suivante du substantif «Beste», pris au sens figuré : «*Beste*, se dit fig. d'une personne stupide, & qui n'a point d'esprit ; comme, *C'est une beste. C'est une vraye beste, une grosse beste, une pauvre beste, une sotte beste. La sotte beste!*»[6] Notons que la qualification de «Bestes» peut aussi être attribuée aux «Athées» (ainsi dans les textes relatifs à la «Querelle d'Utrecht») à qui font défaut la foi religieuse, mais aussi toute vie spirituelle[7].

L'absence de la notion de «bestise» chez Descartes peut s'expliquer encore d'une autre manière, qui a trait, elle aussi, à la situation historico-linguistique de cette notion. N'est-ce pas en effet le terme de «sottise», traduisant le latin *stultitia*, qui s'impose dans la langue classique lorsqu'il s'agit de décrire

---

Frankfurt (*Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's* Meditations, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970) a, bien sûr, joué un rôle important dans la récurrence du thème.

[2] Voir toutefois Roland Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 61-77 (le chapitre s'intitule «Les esprits malsains. Descartes et la bêtise»).

[3] Le terme 'beste', qui vient du latin *bestia*, désigne tout être animé, sauvage ou domestique, par opposition à l'homme (*Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 2006, vol. I, article «Bête», pp. 382, col. 2-383, col. 1). Voir aussi le *Dictionnaire de l'Académie française*, tome I, A-L, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1694, p. 99 : «BESTE. s. f. Animal irraisonnable. *Beste à quatre pieds. beste brute. beste sauvage. beste farouche. beste privée. bestes à corne. bestes à laine. beste feroce. beste de charge, de voiture, de somme. apprivoiser une beste.* / On appelle, *Bestes fauves*, Les cerfs, les chevreuils, &c. *Bestes noires*, Les sangliers. *Bestes puantes*, Les renards, les blaireaux &c. / Quelquefois par le nom de beste mis absolument on entend les bestes sauvages, les bestes carnacieres. *On exposoit les Martyrs aux bestes. ce saint a esté devoré par les bestes. combat des bestes.*» Dans *L'Encyclopédie*, cette conception de la bête comme opposée à l'homme s'accentue encore (Denis Diderot, article « Bête, Animal, brute », in *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, sous la direction de Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, Paris, chez Briasson/David/Le Breton/Durand, 1752, tome II, p. 214), peut-être sous l'influence du débat sur les animaux-machines (Cfr. Christopher Lucken, *La raison des mots des animaux sans raison*, in *L'animal : un objet d'étude*, sous la direction de Judith Förstel et Martine Plouvier, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2020, pp. 214-227).

[4] Voir par exemple la *Lettre apologétique aux Magistrats de la ville d'Utrecht* où Descartes fait référence à une déclaration de Voetius qui «donn[ait] pour Eloge en ses Theses, que ceux qui les croyent [*i.e.* les allégations de Regius] sont Athées ou Bestes.» (AT, VIII-2, 208, 21). Le rapprochement avec *La Lettre à Dinet* (AT, VII, 596, 1 ; René Descartes et Martin Schoock, *La querelle d'Utrecht*, Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 410) et les autres documents de la querelle lèvent toute ambiguïté quant à la présence ici d'une quelconque 'bestise'. Voir aussi *Descartes et Schoock*, pp. 109, 122, 147, 149, 170, 176-177.

[5] «*Bête* semble s'être employé comme adjectif dès l'ancien français au sens de "stupide" (v. 1220), mais cet emploi avait disparu après l'apparition de dérivés comme *bêtement*. Réapparu au XVIIIe s. (1763, Diderot), il provient d'emplois classiques du substantif comme attribut (*être bête*, à côté de *être une bête*).» (*Dictionnaire historique de la langue française*, I, p. 383, col. 1).

[6] *Dictionnaire de l'Académie française*, p. 99. Pour «bestise», on trouve la définition suivante : «Ignorance, crasse, stupidité, sottise. *Cet homme a fait une grande bestise*» (*Ibid.*). Le mot 'crasse' est pris au sens figuré dans les expressions «La crasse du College» et «la crasse de l'Escole». Il désigne alors «la rusticité & le deffaut de politesse de ceux qui ont tousjours demeuré dans le College, & qui n'ont guere frequenté le monde. *Ce jeune homme a encore toute la crasse du College. cela sent la crasse de l'Escole*» (*Ibid.*, p. 280).

[7] La notion de bête a bien cette connotation dans l'expression «vivre en bête». «On dit, *Vivre en beste*, pour dire, Que l'on vit sans reflexion, que l'on ne songe point à Dieu, ny à son salut, qu'on ne se soucie que de son corps, & point de son ame &c. Dans ce mesme sens on dit, *Mourir en beste.*» (*Ibid.*)

un comportement ou un discours irréfléchi et inconséquent? Cette idée ne s'incarne-t-elle pas dans le personnage du «Sot», véritable type social que l'on retrouve aussi bien sous la plume des moralistes que chez les auteurs de comédies[8] ? Enfin, la sottise n'est-elle pas, comme l'a souligné Michel Foucault, la folie «désarmée», «investie par la raison», «accueillie et plantée en elle»[9], qui, parce qu'elle est ainsi domptée et domestiquée, ne fait l'objet d'aucune exclusion ou renfermement à l'Âge classique, mais seulement du rire et de la satire sociale ? Si tout cela est peu contestable, il reste que, pas plus que la «bestise», la notion de «sottise» ne s'impose sous la plume de Descartes et que, si ce dernier n'ignore pas l'existence des sots[10], il n'accorde point à la sottise le rôle central qu'elle aura dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Un rapide examen du corpus cartésien montre qu'une diversité de termes y prennent en charge la signification dévalorisante du défaut d'esprit, dont les principaux sont, dans le latin, *stultus*, *stolidus*, *stupidus*, *ineptus*, ou encore *insulsus* (qui signifie «non salé, insipide» et ainsi, au figuré, «niais, dépourvu d'esprit»[11]) et *hebes* («hébété» dont le sens premier est «émoussé, qui a perdu sa pointe» et ainsi, au sens figuré, «qui manque d'acuité, de pénétration, de finesse»[12]). Ces qualificatifs ne sont pas tous équivalents et, surtout, ils ne sauraient être purement et simplement rabattus sur la notion d'une incompétence intellectuelle comprise comme une pure déficience de la raison ou comme un défaut de lumière naturelle. Un aspect corporel et sensible est présent dans plusieurs d'entre eux, en particulier dans les notions de stupidité et d'hébétude, que Descartes emploie dans maints passages de ses écrits et qui sont au centre de la conception médicale de la *stultitia*, telle qu'elle se transmet du Moyen Âge à l'époque moderne.

On trouve en effet dans la question 46 de la *Secunda secundæ* de sa *Somme de théologie*, une importante distinction entre *stultitia* et *fatuitas*: «Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem.»[13] La *fatuitas* désigne une privation pure et simple du sens spirituel, c'est-à-dire un dysfonctionnement qui concerne directement l'esprit et les facultés intellectuelles; la *stultitia* se caractérise au contraire par l'obtusion des sens, c'est-à-dire par une forme d'aveuglement ou de moindre sensibilité: le principe moteur de la sensation, le cœur[14], se trouve certes affaibli, mais il n'est pas absent. Le *stultus* souffre donc d'un défaut de sensibilité – particulièrement préjudiciable en contexte aristotélicien – qui prendra la forme d'une défaillance perceptive et gustative, ou encore d'une apathie entraînant l'absence

---

[8] Cfr. Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 337-338. Cfr. Mathieu Hubert, *Paradoxes de la sottise entre Montaigne et La Bruyère*, «Revue internationale de philosophie», CCIC/1, (2022), pp. 9-26. Pour une approche générale de la question de la bêtise à l'époque classique, voir *Sottise et ineptie, de la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de Nicole Jacques-Lefèvre et Anne-Pascale Pouey-Mounou, Nanterre-Amiens, Université Paris X-Nanterre/Université de Picardie Jules Verne, 2004.

[9] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 55.

[10] «Car pour moy, il y a si longtemps que ie sçay qu'il y a des sots dans le Monde, et ie fais si peu d'estat de leur iugemens, que ie serois tres-marry de perdre un seul moment de mon loisir ou de mon repos à leur sujet» (*Lettre à Mersenne*, septembre 1641, AT III 436, ll. 9-13 ; B Let 325, pp. 1528-1529).

[11] Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 835, col. 1.

[12] *Ibid.*, p. 738, col. 1.

[13] Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ*, in *Opera omnia*, t. 8: *Secunda secundæ Summæ theologiæ*, q. 1-56, Roma, Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895, p. 345.

[14] Cfr. Aristote, *Du sommeil et de la veille*, 455b34-456a2, in *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. fr. Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, «GF Flammarion», 2000, p. 129. Voir aussi *De la jeunesse et de la vieillesse*, 467b28 et 469a10-23, et *Des Parties des animaux*, II, 10, 656a28-29.

OLIVIER DUBOUCLEZ

d'action et de réaction: la *stultitia* consiste en une altération *indirecte* du jugement, provoquée par un trouble corporel qui, peut aller, si l'on en croit Thomas d'Aquin, jusqu'à la *stupor*, état d'immobilité et d'insensibilité complètes[15]. La distinction thomasienne est précieuse pour distinguer une bêtise que l'on dira principielle, affectant l'esprit lui-même[16], et une bêtise circonstancielle, liée à ce qu'en langage cartésien on appellerait «l'union de l'âme et du corps», particulièrement présente dans le discours médical sur la *stultitia* tel qu'il se développe au tournant des XVIe et XVIIe siècles. Dans la *Medicina universa* (1567) de Jean Fernel, la *stultitia* est conçue comme un état léthargique lié à une certaine disposition du cerveau; elle est propre à une complexion individuelle ou provoquée par des circonstances particulières comme l'excès de vin ou de nourriture[17]. Dans sa *Praxis medica* (1602-1604), le médecin suisse Félix Platter qui, le premier, fournit une typologie des pathologies de l'esprit construite à partir de leurs manifestations symptomatiques, distingue l'*imbecillitas mentis* où les facultés de l'esprit (imagination, raison, mémoire) se trouvent diminuées par rapport à l'usage qu'en a l'homme sain, l'*homo ingeniosus*[18], et la *consternatio mentis* qui est un arrêt pur et simple de l'action de l'esprit. Si la notion d'*hebetudo mentis* se rapporte à la première catégorie (à côté, notamment, de la *tarditas ingenii* et de l'*oblivio*)[19], la *stultitia* se rapporte à la seconde du fait de son assimilation à un état de stupeur[20]. On voit donc que, du point de vue médical, *stultitia* et *stupiditas*

---

[15] Sur ce point, Thomas se réfère à Isidore de Séville : «Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur*.» (*Thomas d'Aquin*, p. 345 ; Cfr. Isidore de Séville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, édition de Stephen A. Barney, W.J Lewis, J.A Beach et Olivier Berghof, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 228.) Dans le contexte moral, Aristote utilise le terme *anaisthesia* pour qualifier le 'rustre' qui est insensible à toute espèce de plaisir (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104a20-25 ; trad. fr. Jean Tricot, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1997, p. 93) ; *Les Caractères* de Théophraste contiennent un *Peri anaisthesias* (traduit par «De la stupidité», in *La Bruyère*, pp. 40-41) et entretiennent un lien étroit avec l'éthique aristotélicienne (Cfr. Sonia Pertsinidis, *Theophrastus' Characters: A New Introduction*, New York, Routledge, 2018 ; Charlotte Murgier, *Faire rire pour faire réfléchir ? Portraits comiques du vice dans les Caractères de Théophraste*, «Methodos», XXIII (2023). URL : http://journals.openedition.org/methodos/10486, page consultée le 30 juin 2024), mais aussi une dimension médicale qui intéresse aussi la psychologie contemporaine (Voir par exemple Artemios Pehlivanidis, Katerina Papanikolaou, *Theophrastus's "Anaisthetos" ("The Obtuse Man") : the oldest phenomenological description of neurodevelopmental disorders in an adult*, «Psychiatriki», XXIII/4 (2022), pp. 310-316. Le thème moral du défaut de sensibilité se retrouve au début du XVIIe siècle sous la catégorie de *stupiditas*. Cfr. Clemens Timpler, *Philosophiæ practicæ systema methodicum*, Hanovre, chez Wilhelm Antonius, 1608, p. 284; Johann Heinrich Alsted, *Compendium philosophicum*, Herborn, chez Georgius Corvinus, 1626, p. 1193.

[16] Notons que le terme 'bestise' est parfois utilisé pour désigner cette bêtise principielle. Le *Thrésor de la langue française* (1606) fait équivaloir «bestise» et «faute de sens, *socordia*» (Jean Nicot, *Thrésor de la langue française, tant ancienne que moderne*, Paris, chez David Douceur, 1606, p. 77). Une traduction de la *Somme de théologie* de 1649 rend *stultitia* par «folie» et *fatuitas* par «bestise» ou «fatuité» (*La Clef de saint Thomas sur sa Somme, seconde seconde*, éd. Léonard de Marandé, Paris, chez Michel Soly, 1649, p. 314). Peut-être l'absence de la notion de 'bestise' chez Descartes s'explique-t-elle par son rejet de l'idée qu'un esprit humain puisse être entièrement impuissant sur le plan intellectuel.

[17] «Stultitia, seu fatuitas, quæ Græcis est *morosis*, mentis est imminuta et infirmata functio ceu quædam ignauia. Amentia quae *anoia*, est vel imaginatonis, vel mentis occasus atque privatio, qua iam ab ipso ortu percussi affectique vix mentis inopia loqui discunt. Omnium autem causa frigida est cerebri intemperies, quae functiones torpidas segnesque reddit.» (Jean Fernel, *Universa medicina*, Genève, chez Pierre Chouët, 1567, p. 491). Cfr. Aristote, *De la veille du sommeil*, 456b28-457a3.

[18] «Mentis imbecillitas dici potest, cum aliquis apprehensione seu ingenio, judicio vel ratione, memoriaque minus quam homo ingeniosus & industrius valet. Quod aliquando in morbis accidit : alias vero non ægrotantibus, sed alioquin sanis evenit, de quo hic agemus.» (Felix Platter, *Praxeos medicæ opus*, Bâle, typis viduae Jacobi Genathi, 1656, col. 1). Sur Platter, voir Christopher F. Goodey, *A History of Intelligence and "Intellectual Disability" The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Burlington, Ashgate, 2011, p. 238 sq., ainsi que, du même auteur, *Foolishness in Early Modern Medicine and the Concept of Intellectual Disability*, «Medical History», XLVIII/3 (2004), pp. 289-310.

[19] *Ibid.*, n.p. («De functionum læsionibus, liber I. Sensuum læsiones continens»).

[20] La démarche symptomatologique de Platter le conduit en effet à ne pas distinguer entre une absence réelle ou seulement apparente d'activité mentale On trouve confirmation de cette manière de procéder dans l'évolution postérieure de la science de l'esprit et de la psychiatrie ; voir, par exemple, l'article «stupeur, stupidité» du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, sous la direction d'Amédée Dechambre, tome 12, Paris, Asselin et Masson, 1883, p. 454.

sont particulièrement proches. La notion de stupidité exprime l'idée d'un arrêt de l'activité, physique et mentale, associé à un facteur corporel et sensitif, qu'il s'agisse d'un choc dû à une cause extérieure ou d'un trouble interne, de nature physiologique. La notion d'hébétude est un quasi synonyme de la stupidité prise dans son aspect d'affaiblissement et d'endormissement de la conscience[21].

À partir de ces observations, plusieurs questions se posent concernant Descartes: dans quelle mesure la conception cartésienne de la bêtise relaie-t-elle l'approche médicale de la *stultitia*? Comment la situer par rapport au double référent, antérieur, de la *stultitia* des médecins et, postérieur, de la sottise des moralistes? Qu'est-ce que la conception de Descartes possède de propre et d'original et quelle place lui accorder au sein de ce qui pourrait constituer une *histoire de la bêtise à l'âge classique*? Nous verrons que la réflexion cartésienne sur le défaut d'esprit se développe initialement dans le cadre de la théorie de l'*ingenium* proposée dans les *Regulæ* (1). Nous montrerons ensuite que, si Descartes fait droit à l'approche médicale de la stupidité à partir du *Traité de l'homme*, celle-ci est indissociable d'un questionnement sur la nature de l'homme, lié à sa théorie du bon sens (2). Parallèlement à cette approche «morale», récusant toute idée d'une bêtise principielle dans l'être humain, Descartes pose les jalons d'une genèse éthico-sociale de la bêtise, esquissée dans le *Discours* et poursuivie dans *Les Passions de l'âme*, genèse dont les suites seront considérables au XVIIe siècle (3).

1. Bêtise et *ingenium*: sur le «devenir-stupide» de l'esprit

C'est dans les *Regulæ* que l'on trouve le plus grand nombre de références au manque d'intelligence et à la stupidité. Ce n'est pas tout à fait une surprise: Descartes propose dans ce livre non seulement une théorie de la connaissance, mais aussi une théorie du développement et du progrès de l'*ingenium* qui implique, en particulier, une réflexion sur la manière de se rendre plus efficace – plus «perspicace» et plus «sagace», comme le disent les Règle IX et X[22]. Les *Regulæ* ne proposent pas seulement une conception *intuitionniste* de la science et une *méthode* pour actualiser cette conception, mais aussi un ensemble de modèle et d'exercices en vue de la *cultiver*[23] et de porter les actes de connaissance à leur plus haute qualité comme à leur plus haute vitesse[24]. La fameuse intuition simultanée de la Règle VII[25] ne résout pas seulement le problème de l'incertitude propre au souvenir, en maximisant l'intuition: elle doit aussi rectifier la «tarditas ingenii»[26], la

[21] Voir, de nouveau, le *Dictionnaire de l'Académie* qui associe stupidité et stupéfaction : «Stupide. adj. de tout genre. Hebeté, d'esprit lourd & pesant. *Il est si stupide. un esprit stupide. silence stupide. insensibilité stupide.* / Il se dit aussi, De celuy que la surprise de quelque chose rend tout interdit. *A cette nouvelle il demeura stupide, tout stupide.* […] Stupidité. s. f. Pesanteur d'esprit. *Grande stupidité. stupidité d'esprit. admirez la stupidité de cet homme.*» (p. ?)
[22] Règle IX, BO*p* II 732-734 (AT X 400, ll. 16-23) ; X, BO*p* II 738 (AT X 403, ll. 8-11).
[23] Règle IX, BO*p* II 732-734 (AT X 400, ll. 16-23). Sur les rapports entre méthode et culture de l'esprit, voir Denis Kambouchner, *Methodical Invention. The Cartesian* Ingenium *at Work*, in *Descartes and the Ingenium. The Embodied Soul in Cartesianism*, sous la direction de Raphaële Garrod et Alexander Marr, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 19-30.
[24] Sur cette question de la vitesse de la pensée, voir *Goodey*, pp. 39-58 ; voir aussi pp. 57-58 (sur la Règle VII).
[25] BO*p* II 718 (AT X 388, ll. 6-7).
[26] BO*p* II 718 (AT X 388, l. 8).

OLIVIER DUBOUCLEZ

«lenteur»[27] ou «tardiveté» de l'esprit en accroissant la *capacitas* de celui-ci, comme le dit aussi la Règle XI[28].

C'est en lien à cette conception d'un esprit perfectible et malléable, s'adonnant de façon plus ou moins spontanée à des pratiques qui peuvent aussi bien l'améliorer que le dégrader, que sont introduites les notions d'hébétude et de stupidité. Le début de la Règle IV est à cet égard particulièrement significatif: Descartes y évoque quelqu'un «qui brûl[erait] d'un désir si stupide (*tam stolida cupiditate*) de découvrir un trésor, qu'il battrait sans trêve les chemins, à chercher si quelque voyageur n'en aurait pas perdu un»[29]. La stupidité qualifie ici le désir de connaissance propre à la curiosité[30] en tant que ce désir est assimilable à une idée fixe, à une obsession, qui, paralysant toute réflexion, conduit à s'engager dans une quête hasardeuse et «sans méthode»[31]. Du point de vue de sa procédure, cette quête est en effet qualifiée d'«inepte»: la précipitation pousse à une démarche où l'on examinera certaines questions sans se demander d'abord si elles sont à portée de la connaissance[32], à l'instar du «puer» de la Règle XIII qui cherche sans savoir ce qu'il cherche[33] ou encore du savant aristotélicien de la Règle XII qui, s'imaginant la question de l'aimant «ardue et difficile», se lance à corps perdu «à travers l'espace vain des causes multiples»[34]. Descartes est très clair sur les conséquences intellectuelles de ces improvisations: elles «troublent la lumière naturelle et aveuglent les esprits»[35] ou, dit aussi la Règle X dans un contexte similaire, elles contribuent à «affaiblir (*hebetarent*) la lumière de l'esprit»[36], comme une marche dans l'obscurité diminue l'acuité du regard[37]. On trouve ici des éléments proches du traitement thomasien de la *stultitia*: la bêtise consiste dans un certain aveuglement de l'esprit qui n'a rien d'inné ou de congénital, mais qui est lié à une pratique produisant à terme une indisposition à voir et à juger. Le lexique du jeune Descartes, par ailleurs, ne manque pas de précision: un désir *stupide* (ou obsessionnel) conduit à une démarche *inepte* (ou inconséquente) qui *hébète* (ou abrutit) l'esprit.

Descartes va souvent insister sur ce dernier point: l'*acies mentis* est susceptible d'une érosion qui la rende moins pénétrante et plus superficielle[38]; il ne s'agit pas alors de l'esprit naturel en tant qu'il serait

---

[27] *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien*, trad. fr. de Jean-Luc Marion, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 17.
[28] «Tarditatem emendari» et «amplificari capacitatem», AT, X, 409, 8-10.
[29] BO*p* II 698 (AT X 371, ll. 7-10 ; trad. fr., p. 10).
[30] BO*p* II 698 (AT X 371, l. 4).
[31] BO*p* II 698 (AT X 371, l. 16 ; trad. fr., p. 10). Un rapprochement pourrait être fait avec la «Seconde partie» des *Passions de l'âme*. Dans l'article LXVII, Descartes affirme que «ceux qui sont hebetez et stupides, […] ne sont point portez de leur naturel à l'Admiration» (BO*p* II 714 ; AT X 385, l. 25-386, l. 1), puis, dans l'article LXVIII, il fait intervenir la curiosité : si le stupide est insensible à la nouveauté, le curieux l'est de façon maladive, au point d'arrêter «seulement son attention sur la premiere image des objets qui se sont presentez» (BO*p* II 716 ; AT X 386, ll. 14-15). Stupidité et curiosité ne sont-elles pas opposées ? Ce qui importe à Descartes dans les *Regulæ*, c'est que toutes deux ont la même conséquence : l'absence de démarche méthodique et rationnelle qui organise le mouvement de la pensée, au profit d'une simple agitation. Dans les *Passions de l'âme*, curiosité et stupidité sont deux attitudes distinctes sur le plan psychologique, mais qui, là aussi, compromettent la démarche scientifique : l'apathie perceptive du stupide (l'inconnu ne se démarque pas du connu – tout paraît connu) et l'hyperesthésie du curieux (le connu ne se démarque pas de l'inconnu – tout paraît inconnu) font obstacle au questionnement.
[32] «Ineptius», Règle VIII, BO*p* II 730 (AT X 398, l. 6).
[33] «Inepti», Règle XIII, BO*p* II 776 (AT X 434, l. 21).
[34] BO*p* II 766 (AT X 427, ll. 11-15 ; trad. fr., p. 52).
[35] BO*p* II 698 (AT X 371, ll. 18-19 ; trad. fr., p. 10).
[36] «Hebetarent tamen ingenii lumen», BO*p* II 738 (AT X 405, ll. 6-7).
[37] «Debilitant oculorum aciem», Règle IV, BO*p* II 698 (AT X 371, ll. 19-20).
[38] Règle X, BO*p* II 738 (AT X 405, ll. 8-9).

grossier et inculte quand il est laissé à lui-même (on reviendra plus loin sur la situation de l'enfant); à en croire la Règle IV, la *stoliditas* se trouve aussi chez les savants – chimistes, géomètres et philosophes – tandis qu'elle épargne les non-lettrés[39] et ceux qui n'ont pas été formés dans les écoles[40]. Ce que confirme la suite de l'argumentaire: les meilleurs esprits ne sont pas les plus savants ni les plus «subtils», mais ceux qui sont conduits par la seule nature[41]. Autrement dit, la stupidité ne constitue pas ici un état primitif dont il s'agirait de s'extirper, mais elle est l'effet de dispositifs excédentaires qui désordonnent l'esprit et fonctionnent à rebours de la méthode cartésienne dont la préfiguration se trouve dans les techniques «les moins important[e]s» des tisserands, des couturières et des joueurs[42]. Un passage de la Règle XII le dira encore plus fortement, en prolongeant cette réflexion «sociale»:

> Il résulte secondement qu'il ne faut mettre aucun effort (*operam*) à connaître ces natures simples, parce qu'elles se remarquent assez de soi; mais seulement à les séparer les unes des autres, et à les regarder toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit (*singulis seorsim defixa mentis acie intuendis*). Personne en effet n'a l'esprit assez hébété (*tam hebeti ingenio*), pour ne pas percevoir (*percipiat*) qu'étant assis, il diffère en une certaine manière de lui-même (*aliquo modo differre a se ipso*) lorsqu'il se tient debout; mais tous ne séparent point aussi distinctement (*æque distincte*) la nature de la position (*naturam situs*) du reste qui est contenu dans cette pensée, et ne peuvent assurer que rien n'est alors changé hors la position. Et nous n'en avertissons pas ici vainement, parce que souvent les doctes sont habituellement assez subtils (*litterati tam ingeniosi*), pour trouver le moyen de s'aveugler (*ut invenerint modum cæcutiendi*) même dans ce qui est évident par soi (*quæ per se evidentia sunt*) et que les paysans (*rusticis*) n'ignorent jamais[43].

Le mouvement est le même que dans la Règle IV: un certain aveuglement est attribué non aux incultes, mais aux subtils, de sorte que la stupidité est bien *l'effet* d'une pratique cognitive plutôt que sa cause[44]. Tout dispositif de type dialectique contribuera à rendre aveugle dans ce genre d'acte intellectuel où aucun dispositif n'est requis, à savoir la reconnaissance des natures; les éléments notionnels fondamentaux sont accessibles à quiconque, et même à l'esprit le plus fruste, précisément parce qu'il s'agit des choses les plus simples et obvies[45]. Mais il convient de préciser la nature de cet accès, car le *rusticus* n'est pas exempt d'hébétude – bien au contraire. S'il ne s'aveugle pas comme le *litteratus* et possède un savoir des natures simples, il n'est pas à sa portée de les «séparer» et de «les regarder (*intuendis*) toutes en y fixant tour à tour la vue de l'esprit», opérations dont on sait qu'elles sont les conditions d'une science «distincte» telle que la décrit la Règle VI[46]. Autrement dit, il connaît les natures, mais *sans en avoir l'intuition*. L'exemple choisi par Descartes est révélateur: le *rusticus* a beau percevoir qu'il a changé, qu'il n'est pas le même assis et

---

[39] «Qui litteris operam nunquam navarunt», BO*p* II 698 (AT X 371, l. 23).
[40] BO*p* II 698 (AT X 371, l. 25).
[41] «Solius naturae ductu», BO*p* II 700 (AT X 373, l. 6).
[42] «Levissima artificia», selon le titre de la Règle X (BO*p* II 736 ; AT X 403, l. 10 ; trad. fr., p. 34).
[43] BO*p* II 764 (AT X 425, l. 20-426, l. 6 ; trad. fr., p. 51 : traduction modifiée).
[44] Cette désignation de l'école comme la source de la bêtise trouvera de nombreux développements chez les philosophes modernes. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Olivier Dubouclez, *Le stupide et l'obtus. Bêtise et usage des facultés dans la philosophie de Kant*, «Revue Internationale de Philosophie», CCIC (2022), p. 45-64.
[45] Voir Règle IX (BO*p* II 736 ; AT X 403, ll. 7-8).
[46] BO*p* II 710-712 (AT X 381, l. 2-384, l. 8).

OLIVIER DUBOUCLEZ

debout, il ne voit pas pour autant que ce changement n'est qu'un changement *de position*; il n'est pas en mesure de dire *précisément* sous quel aspect il n'est plus même, ce qui impliquerait d'isoler la «nature» du *situs*. Descartes précise cette relation épistémique singulière dans la Règle XIV: le paysan perçoit la nature «par son imagination», c'est-à-dire qu'il la saisit dans le complexe inanalysé d'une situation concrète où lui apparaît, avec évidence, la différence entre l'homme debout et l'homme assis. La nature simple est donc effective dans la perception: sans elle, le paysan n'éprouverait pas la différence en question, mais il est incapable de la saisir pour elle-même et en elle-même, ce qui implique, en effet, un «effort (*operam*)» hors de sa portée. Il y a chez le jeune Descartes une évidence spontanée des natures simples qui affleurent immédiatement dans notre expérience, puisque celle-ci se compose justement de celles-là. Comme le note Denis Kambouchner, «nous ne pouvons penser à aucune chose – corps ou esprit – sans qu'elles se présentent à notre pensée»[47], présentation dans l'imagination en quoi consiste la «version faible» de la composition des natures, active en toute perception, par opposition à sa version forte qui est propre à l'acte scientifique fondé sur la méthode. Descartes insistera souvent sur la possibilité d'une connaissance non intellectuelle qui soit pourtant claire en elle-même[48].

Tout cela ne dit-il pas à quel point le *rusticus* est intellectuellement déficient ? On pourra aussi le rapprocher de l'enfant qui, selon l'article LXXI de la «Première partie» des *Principes*, appréhende les natures simples, mais se trompent sur leur véritable statut, les prenant pour des choses existantes[49]. Descartes semble donc opposer deux types d'hébétude, celles qu'engendrent les procédures scolaires, qui rend le savant aveugle à ce qui est le plus simple, et le fait régresser en deçà de l'évidence spontanée des natures qui composent toute expérience humaine, et celle qui, propre à l'homme simple, inculte et sans subtilité, s'en tient au contraire à cette évidence, mais est incapable d'en avoir une appréhension intuitive. Cette *évidence sans intuition* constitue un seuil minimal d'intelligence que l'école compromet en la recouvrant de mots et de pensées obscures. Descartes la considère peu, car, dans les *Regulæ*, la stupidité n'est pas traitée pour elle-même, mais pour la lumière qu'elle jette sur le *devenir-stupide* du savant et du docte, méprisant la méthode et la simplicité des natures simples. Le docte n'est-il pas un paradoxe vivant ? Il voit le vrai et le simple, comme n'importe quel autre «hébété», mais il s'aveugle par le recours à un discours superflu ; il saisit l'évidence, mais il ne peut s'empêcher de la voiler, et de la perdre comme évidence, au moyen d'une réponse alambiquée et verbeuse[50]. Ce thème de l'obscurcissement de la lumière naturelle[51] pose les bases d'une réflexion sur la bêtise des intellectuels (ou pseudo-intellectuels) que Malebranche, le premier,

---

[47] Denis Kambouchner, *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*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 35 ; voir plus largement pp. 35-37. Sur la composition imaginative des natures, voir la lettre À Mersenne du 20 novembre 1629 (BLet 24, p. 96 ; AT I 81, ll. 15-18).

[48] Voir, par exemple, la lettre À *Élisabeth* du 28 juin 1643 (AT III 692, ll. 2-3 : BLet 404, p. 1780). Sur ce point, voir *Breeur*, p. 72. C'est justement dans la confusion entre le domaine des choses intellectuelles et celui qui relève de l'union de l'âme et du corps que consiste, selon l'auteur, la bêtise des «esprits malsains» (p. 74-75). Sur le «paradoxe épistémologique» d'une pensée claire dans l'union, voir Jean-Luc Marion, *Sur la Pensée Passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 2013, pp. 161-167.

[49] BO*p* I 1764 (AT VIII-1 35, ll. 19-36, 2 ; IX-2 58-59).

[50] Voir le début de la Règle III (BO*p* II 692 ; AT X 366, l. 20-367, l. 4), ainsi que la Règle IV : les autres opérations de l'esprit, qui ne sont ni intuition ni déduction, et relèvent de la dialectique, ne sont de que des «impedimenta» (BO*p* II 698 ; AT X 372, l. 24).

[51] Sur ce point, voir la note 6 de Jean-Luc Marion relative à la Règle IX (trad. fr., p. 210, note 6).

développera dans sa critique des «personnes d'étude» et des «faux savants»[52].

Une réflexion s'amorce néanmoins qui indique que le stupide n'est jamais absolument stupide, qu'il possède un minimum de compétence intellectuelle (et le *Discours de la méthode* donnera toute sa mesure à cette idée), mais qu'il est néanmoins incapable de science. Descartes peut ainsi convertir le personnage du *rusticus*, ce paysan lourdaud qui incarne traditionnellement la rustrerie et la sottise[53], en une figure positive en sa déficience même. On comprend alors que le point de vue de l'*ingenium* et celui du développement intellectuel implique une certaine différenciation des esprits que des textes plus tardifs de Descartes, comme l'*Entretien avec Burman*, marqueront plus nettement[54]. Et si aucune explication des causes de la stupidité n'est donnée en 1619-1628, qui rende raison de ce qui empêche de développer ces rudiments d'intelligence que le *rusticus* possède de façon incontestable, les écrits des années 1630 vont bientôt combler ce manque.

2. *Vis cogitandi perturbata*: du trouble corporel à la puissance signifiante

À partir du *Traité de l'homme*, en effet, Descartes parle dans divers textes d'une bêtise dont la cause se situe dans la machine du corps. Ce que décrit alors le philosophe, de façon toujours rapide, et qu'il aborde aussi dans sa correspondance, c'est un trouble physique qui prend le nom de stupidité, mais qui, quelle qu'en soit par ailleurs l'intensité, ne saurait être un obstacle insurmontable à l'exercice de la *cogitatio*.

Dans le *Traité de l'homme*, la stupidité intervient au moment où Descartes aborde le phénomène physiologique du sommeil et explique comment de multiples perturbations liées à des causes sensibles (le bruit, la douleur), passionnelles (la joie, la colère), atmosphériques (la sécheresse de l'air), nutritives (le trop jeûner, le trop boire) influent sur la qualité de celui-ci. Descartes écrit alors à propos de son homme-machine : «Par l'excés de la veille son cerueau se peut affoiblir, & par l'excés du sommeil s'appesantir, & ainsi deuenir semblable à celuy d'vn homme insensé, ou d'vn stupide»[55]. Les deux facteurs qui sont pris

---

[52] Cfr. Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, édition de Jean-François Bardout, avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, tome 1, II, II, ch. III, p. 315-341 ; tome 2, IV, ch. VII, pp. 48-61. Sur ce thème, voir Roland Breeur, *"Des objets mêmes ! oh, que nous n'y sommes pas !". Malebranche, sur l'esprit stupide et ses ténèbres*, «Revue internationale de philosophie», CCIC/1 (2022), pp. 27-43.

[53] Sur la figure grecque de l'*agroikos*, voir François Hartog, *Bêtises grecques*, in *De la bêtise et des bêtes*, Paris, Gallimard, «Le temps de la réflexion» (IX), 1988, pp. 53-71. Sur la figure du *rusticus* dans le monde latin et la comédie latine, voir Maëlys Blandenet, *Rusticité et identité romaine à l'époque républicaine*, «Vita Latina», CXCIII-CXCIV (2016), pp. 29-44.

[54] Cfr. la distinction que fait Descartes entre *ingenium* et *bona mens* en BO*p* II 1298 (AT V 175). Voir aussi BO*p* II 1300-1302 (AT V 176-177) sur l'«ingenium mathematicum». Burman, prenant à rebours le début du *Discours de la méthode*, objecte que «bien des hommes à l'esprit obtus (*multi homines obtusi ingenium*) souhaitent souvent en un avoir un meilleur et plus relevé». Il suggère par là que la caractérisation de l'esprit en termes de stupidité ou d'obtusion (terme qui en est le quasi synonyme, mais que Descartes n'emploie pas) se situe sur le plan de l'*ingenium* dans sa différence d'avec le bon sens (cfr. plus haut, notre note 17 sur l'*homo ingeniosus* de Felix Platter). Voir aussi les notes de l'édition Beyssade (René Descartes, *L'Entretien avec Burman*, édition de Jean-Marie Beyssade, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», p. 134-135), ainsi que la mise au point de Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* (1945), Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 2000, pp. 28-30 (voir aussi p. 27, note 7). Sur l'*ingenium* et sa signification psychologique dans le contexte *early modern*, voir Dennis L. Sepper, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 84-96.

[55] BO*p* II 502 (AT XI 200, ll. 7-10). Le fou et le léthargique sont souvent associés et distingués par Descartes, comme deux figures d'une perturbation physiologique entravant la connaissance (voir aussi *La Dioptrique*, BO*p* I 200 ; AT VI 141, ll. 9-1).

OLIVIER DUBOUCLEZ

en compte ici sont le mouvement des esprits et la qualité du sang. On sait que plus le sang est épais et «grossier» (comme lorsque «le suc des viandes […] se méle avec son sang»[56]), moins la machine produira d'esprits animaux, plus la substance du cerveau sera humide et favorisera l'endormissement. Ce que souligne Descartes, c'est que, réciproquement, un excès de sommeil engendrera un état physio-psychologique comparable à celui du stupide, dont il ne précise toutefois pas la nature, comme s'il s'agissait d'une chose bien connue. De fait, le sommeil est un moment de régénération et d'humidification de la substance du cerveau, pendant lequel les esprits animaux mobilisent une moindre force pour maintenir son activité, de sorte que les pores en deviennent plus étroits[57]; un sommeil prolongé génèrera donc une humidité excessive qui accentuera cette tendance et sera un obstacle d'autant plus grand à la remise en circulation des esprits – et par conséquent, du fait de cet état léthargique, à la possibilité pour la glande H de recevoir de nouvelles «especes». En s'appuyant sur la *Lettre à Meyssonnier* du 29 janvier 1640, on peut tenter de mieux comprendre la situation à laquelle se réfère Descartes:

> Mais pour les Especes qui se conservent en la Memoire, ie n'imagine point qu'elles soient autre chose, que comme les plis qui se conservent en du papier, aprés qu'il a esté une fois plié ; et ainsi ie croy qu'elles sont principalement receuës en toute la substance du Cerveau, bien que ie ne nie pas qu'elles ne puissent estre aussi en quelque façon en cette glande, sur tout en ceux qui ont l'Esprit plus hebeté : car pour les Esprits fort bons, et fort subtils, ie croy qu'ils la doivent avoir toute libre, et fort mobile[58].

Dans le *Traité de l'homme*, Descartes proposait une théorie de la mémoire où il était expliqué que les figures tracées sur la glande H, à force de répétition, s'impriment «peu à peu de mieux en mieux», sur la partie intérieure du cerveau pour y former les souvenirs[59]. La *Lettre à Meyssonnier* envisage un cas sensiblement différent: lorsque des figures persistent sur la glande H et font échec à la réception de nouvelles figures, c'est-à-dire à la formation de représentations nouvelles. Cette persistance est le propre de l'esprit «hebeté», par opposition à l'esprit «bon» ou «subtil» chez qui la glande H accueille des configurations différentes et variables et dont la pensée, toujours en mouvement, est capable d'enchaînements de perceptions et d'idées.

Le rapprochement de ces deux textes est instructif: le stupide n'est pas le léthargique, mais le léthargique, du fait de la disposition de son cerveau, est *comme* le stupide, retardé, voire arrêté dans sa *cogitatio*; l'hébété, de son côté, se caractérise par un état cérébral dysfonctionnel qui est une fixation sur la perception présente, empêchant que d'autres idées lui viennent à l'esprit. Dans les deux cas, c'est le *motus*

---

[56] BO*p* II 502 (AT XI 199, ll. 19-20).
[57] BO*p* II 502 (AT XI 199, l. 1). Voir aussi la *Lettre au Marquis de Newcastle* d'avril 1645 (B Let 489, p. 1989 ; AT IV 192, ll. 1-16).
[58] *À Meyssonnier*, 29 janvier 1640, B Let 242, p. 1144-1146 (AT III 20, ll. 4-13). Voir aussi la *Lettre à Mersenne* du 1er avril 1640 (B Let 248, p. 1172 ; AT III 47, l. 22-48, l. 4) : «Ie ne nie pas absolument que [les especes qui servent à la mémoire] ne puissent estre en partie dans la Glande, nommée *Conarium*, principalement dans les Bestes brutes, et en ceux qui ont l'Esprit grossier : Car pour les autres, ils n'auroient pas ce me semble tant de facilité qu'ils ont, à imaginer une infinité de choses qu'ils n'ont iamais veuës, si leur ame n'étoit iointe à quelque partie du cerveau, qui fust fort propre à recevoir toutes sortes de nouvelles impressions, et par consequent fort mal propre à les conserver. Or est-il qu'il n'y a que cette Glande seule, à laquelle l'Ame puisse estre ainsi iointe ; car il n'y a qu'elle seule en toute la teste, qui ne soit point double. Mais ie croy que c'est tout le reste du cerveau, qui sert le plus à la Memoire, principalement ses parties Interieures, et mesme aussi que tous les Nerfs et les Muscles y peuvent servir.»
[59] BO*p* II 462 (AT XI 177, l. 23-178, l. 14).

cogitationis qui est, sinon impossible, du moins grippé, situation qui est peut-être à mettre en lien avec le problème, rencontré dans le point précédent, de la déficience intuitive du *rusticus*, incapable de fournir l'effort («operam») qui le porterait jusqu'à la véritable science. Quant à la déduction, comment pourra-t-elle avoir lieu si la pensée se trouve prise dans un état de stupeur, ayant perdu toute mobilité[60] ? Tout cela nous rappelle que «le corps assiste pratiquement toujours la pensée, avec la double dimension du support et du facteur de retardement»[61]: la «bonne nature» de la pensée chez Descartes, celle des facultés innées et autres semences divines, doit composer avec une nature matérielle qui peut en permettre la réalisation ou, à l'inverse, l'entraver. Un troisième texte, extrait de la *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648, vient compléter ce tableau:

> Il me semble qu'il est tres vray de dire, que pendant que l'Ame est unie au Cors, l'Ame ne peut en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les Sens font sur elle, lors qu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit exterieurs, soit interieurs. I'adjoûte aussi qu'elle ne s'en peut dégager, lors qu'elle est jointe à un cerveau trop humide, ou trop mol, tel qu'il est dans les enfans ; ou à un cerveau dont le temperament est autrement mal affecté, tel qu'il est dans les Lethargiques, dans les Apoplectiques, et dans les Phrenetiques ; ou mesme tel qu'il a coûtume d'estre en nous, lors que nous sommes ensevelis dans un profond sommeil[62].

La persistance d'une idée présente ne tient donc pas seulement à l'intensité de la sensation. Sans être intense, elle peut se fixer sur un cerveau particulièrement impressionnable du fait de sa complexion individuelle. Là où stupidité ou hébétude caractérisaient une pensée ralentie, Descartes introduit ici un nouveau personnage, l'enfant, pour qui la lenteur cogitative est un fait de nature, dans la mesure où l'union de l'âme et du corps, du fait de l'immaturité de son organe cérébral, est chez lui particulièrement étroite. Le stupide, l'enfant ou le dormeur (et l'on pourrait ajouter l'homme ivre ou ayant fait bonne chère) partagent un même état physico-mental, mais dans des contextes distincts et produit par des causes différentes. Élisabeth, de son côté, invitera Descartes à aller plus loin dans sa réflexion sur l'union en l'invitant à faire droit à certaines causes que l'on qualifierait de «psychosomatiques»: lorsque la stupidité résulte non d'un état physiologique, mais de la représentation de certains malheurs qui agissent ensuite sur «la santé du corps et la tranquillité de l'âme»[63].

Sur la base de ces analyses, on peut affirmer que la stupidité est un état qui appartient à la vie de l'être humain en tant qu'union de l'âme et du corps: il n'y a pas de *cogitatio* intrinsèquement stupide, mais

---

[60] On peut rapprocher ce problème de la «mémoire courte» qui caractérise le stupide chez Théophraste : «La stupidité est en nous une pesanteur d'esprit qui accompagne nos actions et nos discours. Un homme stupide, ayant lui-même calculé avec des jetons une certaine somme, demande à ceux qui le regardent faire à quoi elle se monte. S'il est obligé de paraître dans un jour prescrit devant ses juges pour se défendre dans un procès que l'on lui fait, il l'oublie entièrement et part pour la campagne. Il s'endort à un spectacle, et il ne se réveille que longtemps après qu'il est fini et que le peuple s'est retiré.» (*La Bruyère*, p. 40).

[61] *Kambouchner*, p. 89.

[62] BLet 665, p. 2577 (AT V 219, ll. 9-18).

[63] « Ie croyois qu'vne forte resolution de ne chercher la beatitude qu'aux choses qui dependent de ma volonté, me rendroit moins sensible à celles qui me viennent d'ailleurs, auant que la folie d'vn de mes frères, m'ait fait connoître ma foiblesse. Car elle m'a plus troublée la santé du corps & la tranquillité de l'ame, que tous les malheurs qui me sont encore arriués » (*Élisabeth à Descartes*, 30 novembre 1645, BLet 530, p. 2119 ; AT IV 335, ll. 8-14). Élisabeth insiste également sur sa propre «stupidité» (*Élisabeth à Descartes*, 30 septembre 1645, BLet 524, p. 2093 ; AT IV 302, l. 6).

OLIVIER DUBOUCLEZ

uniquement une *cogitatio* affectée par l'état de stupeur qui, quelle que soit sa cause, affecte le cerveau. On ne s'étonnera pas que la référence aux stupides soit fréquente dans *Les Passions de l'âme*, là où Descartes note justement que c'est au corps que «seul on doit attribuër tout ce qui peut estre remarqué en nous qui repugne à nostre raison»[64]. Ce qui ne veut pas dire que la pensée puisse être sans le corps ou le cerveau, mais que la pensée dépend de certaines conditions physiques d'existence plus ou moins favorables[65]. Dans les *Réponses aux quatrièmes objections*, Descartes avait toutefois relativisé l'importance de ce déterminisme psycho-physiologique: si la stupidité est liée à un facteur corporel et cérébral, elle ne peut entièrement empêcher la pensée dans la mesure où celle-ci est d'une toute autre nature que le corps.

> De ce que *la faculté de penser est assoupie dans les enfans, et que dans les foux* (amentibus) *elle est* non pas à la verité *éteinte*, mais TROVBLÉE (*perturbata*), il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse estre sans eux: Car de ce que nous voyons souuent qu'elle est empéchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant legere qu'elle puisse estre.[66]

L'union de l'âme et du corps peut entraîner une perturbation extrême de la pensée, mais une pensée en désordre reste de la pensée – c'est-à-dire autre chose que le corps. On touche apparemment ici à un enjeu métaphysique: le stupide est aussi un sujet pensant et sa stupidité ne peut avoir entièrement raison de sa *cogitatio*, quoique cette *cogitatio* puisse être irrémédiablement troublée, c'est-à-dire condamnée à la confusion.

Le *Discours de la méthode* va approfondir cette idée, déjà esquissée dans les *Regulæ*, et lui donner plus de relief. N'est-ce pas tout ce que signifie la théorie du bon sens? Les hommes ne sont pas plus ou moins raisonnables; la différence entre un esprit et un autre, qui possèdent donc à égalité «la puissance de bien iuger, et distinguer le vray d'auec le faux»[67], se joue ailleurs – d'abord, dans la manière de conduire son esprit (les «voies», mais aussi les champs d'objets), puis, ce que Descartes considère dans un second temps, dans certaines qualités psychologiques qui ne relèvent pas du pur intellect. La double référence à la promptitude de la pensée et à la présence de la mémoire[68] confirme qu'il faut ranger ces différents termes du côté des «accidents» et réserver à la seule raison l'immutabilité de la «forme» ; mais elle signifie peut-être aussi, très concrètement, que l'esprit vif n'est pas meilleur que l'esprit lent: Descartes, à la fin du premier paragraphe, ne reprend-il pas l'opposition entre «l'esprit bon» (que le *Traité de l'homme* concevait comme mobile et subtil) et l'esprit hébété ou ralenti, lorsqu'il évoque «ceux qui ne marchent que fort lentement», soutenant qu'ils «peuuent auancer beaucoup d'auantage, s'ils suiuent tousiours le droit chemin, que ne font

---

[64] *Les Passions de l'âme*, BOp I 2376 (AT XI 365, ll. 2-4).
[65] Cf. D. Kambouchner, *Descartes et l'indépendance de l'esprit*, «Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive», LVII/1 (2012), pp. 55-67. Voir également Id., *Descartes n'a pas dit*, cit., p. 81-89 (en particulier le commentaire du passage des *Cinquièmes Réponses* en BOp I 1158 ; AT VII 358, l. 4-359, l. 2).
[66] BOp I 988 (AT VII 228, ll. 20-23 ; IX-1 177). Voir aussi les *Quatrièmes objections* (BOp I 954 ; AT VII 204, ll. 1-13 ; IX-1 159).
[67] BOp I 24 (AT VI 2, ll. 5-6).
[68] BOp I 26 (AT VI 2, ll. 21-25).

ceux qui courent, et qui s'en esloignent»[69] ? La tardiveté de l'esprit limite certes la vitesse d'enchaînement (et l'on envisageait il y a un instant que la stupidité compromette tout effort déductif), mais elle ne semble pas nuire à sa rigueur ou à sa progressivité, un esprit lent pouvant, grâce à la méthode, dépasser «les plus grandes ames». La supériorité physiologique (*Traité de l'homme*) et qualitative (*Discours de la méthode*) de «l'esprit bon» ne lui donnerait donc aucun avantage définitif et, au contraire, on va y revenir, l'expose à certains travers. Le *Discours* confirme donc métaphysiquement et scolastiquement le traitement *inclusif* du stupide et de l'hébété, sujets rationnels, en cela distincts des «bestes»[70]. Mais surtout, plutôt qu'il ne contredit les *Regulæ*, il confirme que l'on doit faire une distinction entre la description de l'esprit pris dans son *caractère individuel*, qui est une donnée empirique constituant un avantage ou un désavantage dans la recherche du vrai, et la capacité rationnelle identique en tous. Un avantage empirique ne garantit pas que celui qui le possède procédera plus rationnellement que celui qui est en dépourvu. Ne retrouve-t-on pas toutefois le problème de la stupeur comme un désavantage empirique tel que, sans déraisonner, on se trouve *de facto* incapable de développer le fil de sa pensée ?[71]

La «Cinquième partie» du *Discours* donne à cette question une réponse précise et qui constitue un lieu essentiel de la réflexion cartésienne sur la stupidité. Descartes y approfondit en effet la description du stupide et confirme qu'il est un sujet pensant, en particulier dans cette déclaration célèbre: «Car c'est vne chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hebetez et si stupides, sans en excepter mesme les incensez, qu'ils ne soient capables d'arrenger ensemble diuerses paroles, et d'en composer vn discours par lequel ils facent entendre leurs pensées»[72]. Mais Descartes, on le voit, attribue au stupide une compétence nouvelle: il ne dit pas simplement que le stupide pense ou qu'il participe de la raison ou du bon sens; il lui confère la capacité de *composer un authentique discours*, qui ne soit pas un agencement mécanique de mots, mais porte une signification et, indissolublement, manifeste que le stupide possède une âme pensante. Cette nouvelle compétence est cruciale pour deux raisons: 1) tout d'abord, parce qu'elle confirme le propos les *Regulæ*, cette compétence discursive n'impliquant aucune compétence scientifique; que le stupide puisse faire signe et tenir une conversation, qu'il puisse témoigner qu'il pense, n'implique nullement que ce qu'il dit soit vrai, voire raisonnable ou entièrement intelligible. En ce sens, il convient de ne pas surinterpréter le critère cartésien de l' «à propos»[73] qui relève moins de la pertinence du propos tenu – et donc de l'à-propos – que de la capacité à prendre en vue les divers thèmes d'une conversation[74]. Doté d'une nouvelle compétence, qui fait dire à Descartes que le stupide n'est jamais «si stupide» qu'il ne puisse faire signe, celui-ci n'en est pas moins limité dans son accès à la rationalité puisque, souligne le philosophe,

---

[69] BO*p* I 24 (AT VI 2, ll. 15-19).
[70] BO*p* I 26 AT VI, 2, l. 28.
[71] Malebranche aura souligné cette ambivalence des «hébétés», «esprits froids et languissants, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides et les plus cachées», mais qui, manquant d'attention et de vigueur, incapables de combattre le mensonge, se laissent éblouir et dominer (*Malebranche*, tome 2, VII, ch. VII, pp. 173-174).
[72] BO*p* I 90 (AT VI 57, ll. 18-23).
[73] *Lettre au Marquis de Newcastle* du 23 novembre 1646 (BLet 587, p. 2350 ; AT IV 574, ll. 13-14).
[74] Voir BLet 587, p. 2350 (AT IV 574, ll. 15-16). Cette surinterprétation semble présente chez Élisabeth de Fontenay (*Gaspard de la nuit*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 90-91). Pour une approche pragmatique du critère dialogique cartésien, conçu comme une préfiguration du test de Turing, voir GERALD J. ERION, *The Cartesian Test for Automatism*, in *The Turing Test. The Elusive Standard of Artificial Intelligence*, sous la direction de James H. Moor, Dordrecht, Springer 2003, p. 241-251.

OLIVIER DUBOUCLEZ

la parole suppose «peu» de «raison»[75]; celle-ci peut même s'accommoder d'une stupidité à la seconde puissance: celle d'un «enfant des plus stupides» ou «qui auroit le cerueau troublé»[76]. Ce qui amène au second point: 2) la promotion du stupide au rang de *res cogitans* s'accompagne d'une nouvelle compétence, certes non scientifique, mais *assortie de la certitude de son effectivité*. La comparaison avec l'animal le met en lumière: là où l'animal, quoique doté de l'organe de la parole, *échouera* à parler et ainsi à montrer qu'il pense, l'homme, quelle que soit son infirmité, même s'il ne dispose pas de l'organe adéquat, *accèdera* au discours et *manifestera* qu'il cogite. Le cas exemplaire est évidemment celui des sourds muets: privés des organes de la parole – «autant ou plus que les bestes»[77], ils font acte d'intelligence inventive et surmontent donc leur handicap. La certitude tient ici au fait que, selon Descartes, aucune limitation physique ne pourra «éteindre» la pensée et donc qu'aucun état corporel ne pourra lui faire absolument barrage. Mais, objectera-t-on, d'où vient cette certitude? Comment Descartes peut-il être aussi assertif ? N'y a-t-il pas des états physiques qui, irrémédiablement, empêchent toute manifestation de pensée? Locke ne se privera pas de le souligner: il est des hommes qui «quoique d'une forme approuvée, ne sont jamais capables de faire voir, durant toute leur vie, autant de raison qu'il en paroît dans un Singe ou dans un Éléphant, & qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une Âme raisonnable.»[78] Il faut alors préciser une chose: la certitude dont il est question ici n'est pas métaphysique, mais morale, et Descartes ne s'en cache pas: l'impossibilité que la machine fournisse tous les signes de la pensée n'est pas métaphysique (elle n'est donc pas absolument indubitable), mais *morale* et relative à nos usages et rencontres les plus ordinaires[79]. De même qu'un être humain, aussi empêché soit-il, finirait bien par manifester sa pensée, une machine, quelle que soit son degré de perfection, finirait par avouer sa véritable nature. En accordant au stupide une compétence discursive, Descartes ne confirme pas seulement qu'il est impropre à la science, il le dote aussi et surtout de la *puissance signifiante* qui est cette puissance qu'a la pensée de transcender le corps au sein même de l'union[80]. Mais cette attribution relève elle-même de l'union: elle n'est pas métaphysiquement assurée; elle repose sur la double expérience que nous faisons de l'inventivité humaine et de la rigidité du comportement animal.

On pourrait donc dire que, dans le *Discours de la méthode*, la conception que Descartes se fait de la stupidité n'est plus aussi ambiguë qu'auparavant, parce qu'il en assume désormais l'ambivalence. Le stupide

---

[75] BO*p* I 92 (AT VI 58, ll. 6-8).
[76] BO*p* I 24 (AT VI 58, ll. 13-15).
[77] BO*p* I 24 (AT VI 58, l. 1).
[78] John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. Pierre Coste, 5e édition, Amsterdam-Leipzig, chez J. Schreuder/Pierre Mortier le Jeune, 1755, III, vi, 26, p. 366.
[79] Voir BO*p* I 90 (AT VI 56, l. 17 et 57, l. 12). Voir aussi BO*p* I 66 (AT VI 37, ll. 30-31) où Descartes a distingué l'«assurance morale» d'avoir un corps de la possibilité métaphysique de douter de son existence.
[80] La rhétorique du «personne n'est si stupide que…» occupe une place importante dans les textes cartésiens où elle a pour fonction de désigner le point où la détermination corporelle échoue à neutraliser l'intellection. La stupidité laisse toujours s'actualiser une certaine intelligence. Voir par exemple *Principia*, I, 10 : «Ie n'explique pas icy plusieurs autres termes dont je me suis des-ja seruy, et dont je fais estat de me seruir cy-apres ; car je ne pense pas que parmy ceux qui liront mes escrits il s'en rencontre de si stupides qu'ils ne puissent entendre d'eux-mesmes ce que ces termes signifient» (BO*p* I 1716 ; AT VIII-1 8, ll. 3-5 : IX-2 29), ou encore *Les Passions de l'âme*, Seconde partie, art. cxiii : «Il n'y a aucune Passion que quelque particuliere action des yeux ne declare : & cela est si manifeste en quelques unes, que mesme les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maistre s'il est fasché contre eux, ou s'il ne l'est pas» (BO*p* I 2434 ; AT XI 412, ll. 3-7).

est un sujet pensant et parlant, sujet de plein droit, mais porteur d'une moindre rationalité. Si le trouble physique ne le prive pas du raisonnement, il l'empêche de s'élever et d'atteindre à l'expression la plus haute de l'esprit, à moins, comme le suggèrera la «Cinquième partie» du *Discours*, que la médecine ne remédie un jour aux causes physiques qui entravent le développement de la sagesse[81]. Ce faisant, Descartes recourt à un langage qui diversifie la participation à la rationalité, distinguant notamment entre le stupide et l'enfant stupide qui incarne une *stupidité redoublée*, mais aussi entre des instanciations particulières de l'intelligence, au plus haut ou au plus bas.

La *Lettre à Hogelande* d'août 1638 est à ce titre exemplaire parce qu'elle rend manifeste l'existence d'une différence interne à la bêtise: il y est fait mention des «plus idiots» et des «plus simples»[82] qui, par la grâce de Dieu, sont susceptibles d'accéder aux vérités révélées, «au lieu que sans avoir plus d'Esprit que le commun, on ne doit pas esperer de rien faire d'extraordinaire touchant les Sciences humaines.»[83] Descartes joue ici sur les écarts entre la plus grande bêtise, consistant dans une pensée qui ne peut être éclairée que par un don divin, et la plus grande intelligence, qui supposera plus que l'esprit du commun des hommes. Au-delà d'une identité de nature entre l'esprit du stupide et celui du savant, Descartes assume l'opposition concrète de la *bona mens*, qui peut être incapable de science, et de l'*ingenium*, qui est le plus propre à l'invention scientifique.

S'introduit ainsi une différence entre l'homme et l'homme qui, pour avoir un caractère empirique ou accidentel, paraît aussi ébranler l'universalisme du début du *Discours* et ouvrir des perspectives gradualistes que certains débats postérieurs ne se priveront pas d'explorer[84]. La fin du *Discours*, sous son apparence d'une visée démocratique, privilégie du reste un public latiniste et cultivé, une élite de la raison qui, Descartes y insistera à de nombreuses reprises, est seule apte à comprendre sa métaphysique[85].

---

[81] «Car mesme l'esprit depend si fort du temperament, et de la disposition des organes du cors, que s'il est possible de trouuer quelque moyen, qui rende communement les hommes plus sages, et plus habiles qu'ils n'ont esté iusques icy, ie croy que c'est dans la Medecine qu'on doit le chercher» (BO*p* I 96-98 ; AT VI 62, ll. 15-20).

[82] BLet 182, p. 822 (AT II 347, ll. 26-27).

[83] BLet 182, p. 822 (AT II 347, ll. 28-30).

[84] Pierre Bayle utilisera ponctuellement la figure cartésienne du stupide dans son article «Rorarius» pour s'opposer à la vision gradualiste d'obédience aristotélicienne, qui veut que la différence entre l'animal et l'homme ne soit que de degré. En substance, si l'animal pense, alors on ne peut plus le distinguer de l'homme stupide, et l'on doit rejeter celui-ci de l'humanité. Si la différence entre l'animal et l'homme n'est que de degré, le «gros lourdaud de paysan» ne vaut pas plus que son bétail, alors que, selon Bayle, son âme est «aussi substantiellement parfaite que l'âme d'un habile homme» (Pierre Bayle, *Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE*, in *Corpus* (xvi-xvii), «L'âme des bêtes», Paris, 1991, p. 112). Sur ce point, voir notamment Dennis Des Chene, «Animal as Category: Bayle's "Rorarius"», in *The Problem of Animal. Generation in Early Modern Philosophy*, sous la direction de Justin E.H. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 215-235 ; Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 301-311; Sophie Roux, «Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes», in *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine, Paris, ENS Editions, 2013, p. 315-337.

[85] Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à O. Dubouclez, «Et si j'écris en français. Descartes, Derrida et la "politique de la langue", in *Descartes politique. Nouvelles considérations sur la pensée cartésienne*, sous la direction de Marie-Frédérique Pellegrin et Clément Raymond, Paris, Classiques Garnier, 2024, p. 139-167.

OLIVIER DUBOUCLEZ

3. «Une pente irrésistible de bêtise»: de la présomption à l'orgueil sans raison

L'auteur du *Discours* s'oppose à l'idée d'une bêtise principielle qui, comme chez Montaigne, ou plus tard chez Schopenhauer ou Flaubert, serait le fond de l'homme, même s'il fait droit, sur la base d'un bon sens partagé, à la stupidité comme une différence circonstancielle qui borne le développement du discours en ce qui regarde la science. En assurant au stupide, le statut d'un sujet pensant, en lui reconnaissant une capacité d'expression qui, en même temps qu'elle signifie son humanité, le rend accessible au dialogue et à la conversation, Descartes est bien loin d'exclure le stupide, lui accordant une existence sociale à part entière. Or cette existence sociale va prendre toute son importance dans *Les Passions de l'âme* et, comme nous allons le voir, contribuer à ouvrir une perspective différente sur le traitement cartésien de la bêtise. Pour cela, il faut repartir de la question du bon sens.

Si l'on a voulu voir dans cette notion la figure de proue d'un intellectualisme aussi dogmatique qu'injustifiable[86], on a aussi parfois noté l'ironie qui s'attache à la formulation de cette doctrine du bon sens jusqu'à lui conférer une tout autre signification que celle qu'on lui accorde spontanément[87]. Sur ce point, Jean-Luc Nancy est le plus explicite: «Tout le début du *Discours*, écrit-il, est d'une telle finesse théorique et d'une telle complexité stratégique qu'il revient aussi à pousser discrètement le "bon sens" sur une pente irrésistible de bêtise.»[88] Car si le bon sens peut être dit «la chose du monde la mieux partagée»[89], c'est, non pas parce que tout le monde en jouirait effectivement, mais parce que personne ne se plaint d'en manquer, chacun s'estimant assez intelligent. Le soupçon a souvent été formulé: la théorie du bon sens repose alors sur un argument bien faible (une simple opinion), ne soutenant qu'une conclusion «vraysemblable»[90] (si tout le monde s'estime doué de bon sens, alors il est peu probable que ce soit une illusion), et risquant de nous faire prendre pour universelle possession ce qui n'est en fait qu'universelle «presomption»[91]. Voilà la «pente» de bêtise: l'attribution aux hommes de la raison reposerait sur l'autosatisfaction et l'estime que chacun se porte. L'ironie du texte cartésien apparaît encore mieux lorsque l'on le confronte au passage des *Essais* dont il est manifestement inspiré (*Essais*, II, 17, «De la présomption»):

> Somme, pour revenir à moy, ce seul par où je m'estime quelque chose, c'est ce en quoy jamais homme ne s'estima

---

[86] Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, «Épiméthée», 1968, p. 169-175.
[87] Mais Deleuze a souligné aussi sa dimension de plaisanterie (*Deleuze*, p. 173). Gilson souligne dans son commentaire du *Discours* «une nuance d'ironie», et reconstruit le raisonnement en minimisant l'impact de cette ironie (René Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 83-84). Henri Gouhier offre un commentaire différent en remarquant que « le premier alinéa du *Discours* est précisément écrit contre ceux qui naïvement croient que le bon sens suffit à tout » et que « le cartésianisme commence » là où Descartes note que la différence des esprits vient de la diversité des voies; la première formule cartésienne, c'est bien: «Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais *le principal* est de l'appliquer bien» (Henri Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1961, p. 16. C'est Henri Gouhier qui souligne). Geneviève Rodis-Lewis confirme l'ironie (Geneviève Rodis-Lewis, *Le Développement de la pensée de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 100). Voir aussi les analyses de Louise Marcil-Lacoste, *L'héritage cartésien : l'égalité épistémique*, «Philosophiques», XV/1 (1988), p. 77-94.
[88] Jean-Luc Nancy, «Fragments de la bêtise», in *De la bêtise et des bêtes*, Paris, Gallimard, 1988, p. 18.
[89] BO*p* I 24 (AT VI 1, ll. 17-18).
[90] BO*p* I 24 (AT VI 2, l. 3).
[91] BO*p* I 26 (AT VI 3, ll. 14-15).

> deffaillant: ma recommendation est vulgaire, commune et populaire, car qui a jamais cuidé avoir faute de sens? Ce seroit une proposition qui impliqueroit en soy de la contradiction: c'est une maladie qui n'est jamais où elle se voit ; ell'est bien tenace et forte, mais laquelle pourtant le premier rayon de la veue du patient perce et dissipe, comme le regard du soleil un brouillas opaque; s'accuser seroit s'excuser en ce subject là; et se condamner, ce seroit s'absoudre. Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoir assez de sens pour sa provision. Nous reconnoissons ayséement és autres l'advantage du courage, de la force corporelle, de l'experience, de la disposition, de la beauté; mais l'advantage du jugement, nous ne le cedons à personne; et les raisons qui partent du simple discours naturel en autruy, il nous semble qu'il n'a tenu qu'à regarder de ce costé là, que nous les ayons trouvées[92].

La revendication subjective du bon sens n'est pas donnée ici comme déraisonnable ou vaniteuse; au contraire, elle est consubstantielle à l'usage de l'entendement. Pour prononcer un jugement ou donner son avis, ne doit-on pas nécessairement se poser comme doté des ressources pour le faire? Celui qui nierait avoir le bon sens, ne le revendiquerait-il pas encore en affirmant cela? Les hommes ne sauraient protester que le bon sens leur manque: cette revendication appartient *performativement* au sujet parlant et jugeant. Mais, bien sûr, se considérer comme doué de jugement n'implique pas que le jugement alors prononcé soit droit et que le juge soit bien avisé. C'est ce que Descartes souligne en utilisant une formulation prudente, à savoir qu'il n'est pas «vraisemblable que tous se trompent»[93]: il jette au moins le soupçon sur la validité de cette auto-attribution implicite. Le cas particulier de Montaigne confirme ce soupçon. Car si ce dernier revendique pour lui-même le bon sens, comme tout un chacun[94], il en apporte aussi la «preuve»:

> Je pense avoir les opinions bonnes et saines ; mais qui n'en croit autant des siennes? L'une des meilleures preuves que j'en aye, c'est le peu d'estime que je fay de moy: car si elles n'eussent esté bien asseurées, elles se fussent aisément laissées piper à l'affection que je me porte singuliere, comme celuy qui la ramene quasi toute à moy, et qui ne l'espands gueres hors de là. Tout ce que les autres en distribuent à une infinie multitude d'amis et de connoissans, à leur gloire, à leur grandeur, je le rapporte tout au repos de mon esprit et à moy.[95]

Ce qui montre que cette attribution de bon sens est fiable, c'est, nous dit Montaigne, qu'il s'estime peu: si son orgueil et sa vanité lui troublaient la vue, le premier symptôme en serait qu'il s'estimerait de façon excessive en se laissant aller à l'affection qu'il a pour lui-même. Chez lui, l'amour de soi ne trouble pas l'estime de soi qui reste médiocre: signe que son jugement n'est pas gâté. Cette preuve tient toutefois à une pratique singulière:

> Or mes opinions, je les trouve infiniement hardies et constantes à condamner mon insuffisance. De vray, c'est aussi un subject auquel j'exerce mon jugement autant qu'à nul autre. Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy ; moy, je regarde dedans moy:

---

[92] Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition de Pierre Villey, avec une préface de Verdun-Louis Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 2004, p. 657.
[93] BO*p* I 24 (AT VI 2, ll. 3-4).
[94] «On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celuy du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle luy en a distribué» (*Ibid.*).
[95] *Ibid.*

OLIVIER DUBOUCLEZ

> je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste.[96]

Cette juste estime de soi que revendique Montaigne tient à une attitude qui est loin d'être commune: le fait de se prendre soi-même pour objet, de s'observer, de s'éprouver, plutôt que de se consacrer à des objets extérieurs. Si la présomption ne corrompt pas ici le rapport à soi, c'est en vertu d'un certain type, vivant et actif, de réflexivité. Sur ce point, Descartes offre un tout autre point de vue: à la différence de Montaigne, il ne s'attribue pas à lui-même le bon sens, ou alors seulement en tant qu'il l'attribue aux hommes en général, à qui «l'opinion commune des Philosophes» accorde la raison («car pour la raison, […] ie veux croire qu'elle est toute entière en un chascun»[97]). La démarche du *Discours* repose précisément sur le refus de se juger de soi-même pour, au contraire, laisser le public juger sur pièce, sans se faire soi-même précepteur (ce qui supposerait de s'estimer plus habile qu'autrui[98]). En l'absence de toute exercice réflexif à la Montaigne, Descartes invite à la retenue: «Ie scay combien nous sommes suiets à nous méprendre en ce qui nous touche; et combien aussy les iugemens de nos amis nous doiuent estre suspects, lorsqu'ils sont en nostre faueur»[99].

Comment cette dernière remarque ne rejaillirait-elle pas sur les premières lignes du *Discours*? Lorsqu'il avance que tout le monde se satisfait de son bon sens, Descartes n'exclut pas la possibilité que cette satisfaction soit présomptueuse et nourrie par la flatterie; et de fait, quelques lignes plus bas, il désigne expressément les ressorts passionnels qui sont susceptibles de motiver une telle revendication. L'instauration du moi comme juge ne prend pas dans le *Discours* la forme d'une autoposition fondatrice de type *cogito*, mais d'une *autopromotion égoïste* laissant pointer cette présomption dont l'effet le plus nuisible sera de conduire «l'esprit bon», ou s'estimant bon, à négliger la méthode. La référence à «ceux qui courent»[100], par opposition aux esprits lents, peut aussi s'entendre en ce sens: l'homme sûr de sa raison ne s'inquiètera pas de suivre le «droit chemin»[101]. L'ironie du début du *Discours* tend donc à ébranler le dogme universaliste du bon sens et, plutôt qu'à inclure le stupide dans le cercle de la raison partagée, à remettre en cause l'existence de ce cercle en tant qu'il repose sur des causes irrationnelles. Si la bêtise n'est pas principielle chez Descartes, la présomption, elle, *menace* tout un chacun.

C'est avec le traité des *Passions* que cette réflexion, seulement amorcée en 1637, va trouver son développement le plus substantiel. Il faut, à cet égard, revenir sur l'article LXXVII de la «Seconde partie» des *Passions de l'âme*:

> Av reste encore qu'il n'y ait que ceux qui sont hebetez et stupides, qui ne sont point portez de leur naturel à l'Admiration, ce n'est pas à dire que ceux qui ont le plus d'esprit, y soient tousjours le plus enclins; mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils ayent un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande opinion de leur

---

[96] *Ibid.*
[97] BO*p* I 26 (AT VI 2, ll. 26-29).
[98] BO*p* I 28 (AT VI 4, ll. 12-13).
[99] BO*p* I 26 (AT VI 3, ll. 27-30).
[100] BO*p* I 24 (AT VI 2, l. 18).
[101] BO*p* I 24 (AT VI 2, ll. 17-18).

suffisance[102].

Le plus intelligent n'éprouvera l'admiration que s'il se sait limité au lieu d'être, comme les hommes évoqués au début du *Discours*, sûr de pouvoir tout comprendre. La léthargie du stupide, qui ne s'étonne de rien, et la vanité de l'homme d'esprit partagent ici la même conséquence[103]. Ce faisant, Descartes est une nouvelle fois conduit à parler de la raison en termes d'intensité: il faut avoir le «sens commun assez bon» (c'est-à-dire ne pas être stupide), mais, sur un plan moral, avoir une opinion modérée quant à son pouvoir et surtout son autonomie. En effet: si l'attribution du bon sens à tous les hommes est teintée d'ironie, la reconnaissance de la raison comme «forme» ne paraît plus aussi sûre, expression d'une foi plus que d'une théorie bien fondée.

Un problème apparaît néanmoins: on a exploré le versant physiologique de la bêtise, avec la question de la *stupidité*, et ici se présente le versant moral et social du problème où intervient la notion de *présomption*. Notre langage contemporain nous autorise peut-être à parler de bêtise dans les deux cas, mais cette continuité existe-t-elle chez Descartes ? Peut-on subsumer la stupidité et la présomption sous la notion de bêtise, sans tomber dans une lecture anachronique et arbitraire des textes ? Conscient de cet avertissement, nous voudrions terminer en considérant certains passages des *Passions de l'âme* susceptibles de renforcer le lien entre stupidité et présomption, dans la mesure où la première jouerait un rôle dans la genèse de la seconde.

Le plus simple est de partir de la doctrine cartésienne de la générosité, forme vertueuse de l'estime de soi, et de la thèse qui lui est corrélative, à savoir que ce qui fait la valeur d'un individu, c'est sa «bonne volonté», cette bonne volonté étant aussi le critère essentiel pour tout jugement que l'on portera sur autrui ou sur soi-même. On pourrait dire que, dans l'article CLIV de la «Troisième partie»[104], le concept de bonne volonté occupe, sur le plan formel, un rôle semblable au bon sens dans le *Discours*, dénonçant comme secondaires et accidentelles toutes les inégalités de valeur liées à des biens socialement reconnus (richesses, honneurs, esprit, beauté[105]). La générosité empêche toute forme de mépris, en accordant à chacun la valeur suprême qu'est la bonne volonté, et en relativisant la valeur de tous les autres biens, en particulier le fait d'avoir de l'esprit. Le généreux sait que son esprit, aussi bon soit-il, n'est pas si grand en comparaison de la bonne volonté et qu'il ne saurait fonder la supériorité de sa personne sur celle d'un autre qui aurait moins d'esprit. La générosité «empesche qu'on ne mesprise les autres» (art. CLV[106]) en produisant cette «humilité vertueuse» par laquelle le généreux s'identifie à celui qui commet des fautes dont il sait qu'en effet, elles pourraient être les siennes[107]. Le généreux, note encore Descartes, ne se sent donc pas de beaucoup supérieur

[102] BO*p* I 2402 (AT XI 385, l. 25-386, l. 5). Voir aussi plus haut la note 30.
[103] Cfr. aussi la lettre À *Élisabeth* du 15 septembre 1645 (BLet 521, p. 2085 ; AT IV 293, l. 29-294, l. 5).
[104] BO*p* I 2476 (AT XI 446, l. 11-447, l. 5).
[105] Cf. aussi art. CLVIII, BO*p* I 2480 (AT XI 449, ll. 12-28).
[106] BO*p* I 2476 (AT XI 446, l. 12).
[107] «L'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la reflexion que nous faisons sur l'infirmité de nostre nature, et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises, ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent estre commises par d'autres, est cause que nous ne nous preferons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user» (BO*p* I 2476 ; AT XI 449, ll. 9-17).

OLIVIER DUBOUCLEZ

à l'inférieur ou inférieur au supérieur (art. CLVI[108]). S'il ne nie pas la différence des esprits, ni l'existence de la stupidité (on l'a vu en commentant l'article LXXVII), l'auteur des *Passions de l'âme* pose la générosité comme un idéal moral qui empêche que cette stupidité, quoiqu'elle existe bel et bien, ne devienne la raison d'un jugement dévalorisant où elle ne désignerait plus simplement un trouble cérébral ou un moindre degré de rationalité, mais une *moindre valeur morale de la personne*[109].

Les articles CLVII («De l'orgueil») à CLIX («De l'humilité vitieuse»)[110] fournissent à cet égard un important complément. On y décrit justement la mise en œuvre du mépris et des jugements de valeur qui l'accompagnent. L'orgueil désigne l'estime de soi fondée sur autre chose que la bonne volonté. Il arrive en effet que les hommes aient bonne opinion d'eux-mêmes pour une autre raison, en vertu notamment de ces biens socialement reconnus que mentionnait l'article CLIV, et même, souligne Descartes qu'ils s'estiment «sans aucun sujet»[111]. Dans ce dernier cas, on a un modèle de valorisation de soi de nature strictement verbale et illocutoire *où la valeur s'acquiert par le fait même de s'auto-attribuer de la valeur*, où l'«usurpation» est donc la seule règle de la valorisation. De ce modèle, Descartes dit qu'il est «déraisonnable» et «absurde»[112] : la revendication se suffit à elle-même et efface la question de la légitimité et de la réalité de la valeur morale ainsi obtenue. Comment les hommes peuvent-ils se laisser aller à un tel mensonge? Comment le vaniteux peut-il ne pas voir sa propre vanité et ainsi croire qu'il est *réellement* estimable? Descartes a là-dessus une réponse précise:

> Ce vice est si deraisonnable et si absurde, que j'aurois de la peine à croire qu'il y eust des hommes qui s'y laissassent aller, si jamais personne n'estoit loüé injustement ; mais la flatterie est si commune par tout, qu'il n'y a point d'homme si defectueux, qu'il ne se voye souvent estimer pour des choses qui ne meritent aucune loüange, ou mesme qui meritent du blasme ; ce qui donne occasion aux plus ignorans et aux plus stupides, de tomber en cette espece d'Orgueil. [113]

Autrement dit, une telle présomption ne vient pas de nulle part, mais de la pratique généralisée de la «flatterie» qui a imposé la pratique sociale d'une *valorisation sans raison*. Si le *Discours* mettait la présomption (terme qui n'apparaît pas dans le traité des *Passions*) et la flatterie sur le même plan, *Les Passions de l'âme* donne à la seconde une priorité sur le plan causal: la présomption qui se trouve dans l'*ego* naît de la flatterie, c'est-à-dire du discours d'autrui. Dès lors, explique Descartes, il n'existe plus de raison ou de mérite qui justifie l'éloge ; toute raison est bonne pour le flatteur, de sorte que même «les plus ignorants» et «les plus stupides» accèderont à cet orgueil factice. Pourquoi insister sur ceux-ci? Pour deux raisons au moins. D'abord parce que leurs cas confirment de manière hyperbolique l'efficacité de la flatterie; même ceux qui, objectivement, n'ont rien à faire valoir s'attribueront indûment de la valeur. Ensuite, et cette

---

[108] BO*p* I 2476 (AT XI 446, l. 23-447, l. 5).
[109] Jugement que le généreux n'est pas enclin à porter en raison de son culte de la bonne volonté et de sa maîtrise des passions, particulièrement de la colère (art. CLVI, BO*p* I 2478 ; AT XI 447, l. 19-448, l. 15).
[110] BO*p* I 2478-2480 (AT XI 448, l. 16-450, l. 25).
[111] BO*p* I 2478 (AT XI 448, l. 24).
[112] BO*p* I 2478 (AT XI 449, ll. 2-4).
[113] BO*p* I 2480 (AT XI 449, ll. 2-10).

raison importe plus, parce que l'ignorance et la stupidité sont des dispositions de l'esprit qui favorisent le développement d'un orgueil aussi absurde. Quelques pages plus loin, l'article CLX soulignera en effet que «le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connoissent le moins, qui sont les plus sujets à s'enorgueillir, et à s'humilier plus qu'ils ne doivent; à cause que tout ce qui leur arrive de nouveau les surprend, et fait que se l'attribuant à eux mesmes ils s'admirent, et qu'ils s'estiment ou se mesprisent, selon qu'ils jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas.»[114] L'ignorance crée un terrain favorable pour la démesure de l'orgueil, puisque l'ignorant ne connaît pas sa propre valeur; la flatterie sera d'autant plus efficace, c'est-à-dire créatrice d'auto-valorisation, qu'elle ne sera entravée chez lui par aucune connaissance de soi[115]. Si la stupidité ne semble pas aussi favorable à la présomption (n'est-elle pas une sorte d'insensibilité qui devrait rendre le stupide indifférent aux flatteries ?), on conçoit qu'en s'ajoutant à l'ignorance elle augmentera l'effet de la flatterie. Dans l'article CXCIV, Descartes précisera en effet que le stupide est ordinairement ingrat parce qu'il reçoit les bienfaits sans réflexion[116], c'est-à-dire sans faire attention à leur aspect de don et au rôle que joue autrui dans cette opération. Cet argument est conforme à l'idée de stupeur qui fixe l'esprit sur l'effet en oubliant sa cause, incapable de passer d'une idée à l'autre. Ainsi, si un homme ignorant subit aisément l'effet de la flatterie, un homme ignorant et stupide, ne reconnaissant pas autrui comme son bienfaiteur, sera d'autant plus porté à croire que ce qu'on lui attribue est son bien propre. La stupidité joue donc un rôle essentiel dans la production de la présomption : elle fait en sorte que la flatterie n'apparaisse pas *comme flatterie*, que la valeur paraisse mienne plutôt qu'attachée à l'opinion qu'autrui a de moi.

Ces quelques textes suggèrent que la stupidité doit aussi être considérée au sein du système éthico-social des passions cartésiennes: le stupide qui semblait n'être qu'un individu mou et léthargique, capable d'un minimum de raisonnement et de participation au discours, montre ici un tout autre visage. Si la stupidité n'est pas en elle-même dommageable, elle est, combinée avec d'autres défauts et stimulée par la flatterie, la source de la plus grande vanité qui conduit les hommes à s'estimer supérieur aux autres, et cela sans raison, faisant preuve, précise l'article CXC, d'une «arrogance impertinente»[117] qui est la marque de l'usurpateur. Les effets qui en découlent sont radicalement contraires à ceux de la générosité (art. CLVIII), en ce qu'ils visent précisément à rabaisser autrui et, ce faisant, exacerbent les passions les plus antisociales. Descartes explique dans son traité des *Passions* comment, dans une société, peut s'engendrer un *discours disqualifiant* où, à rebours de la neutralisation et de l'égalisation accomplies par le généreux, des hiérarchies sont posées qui, sur une base objective ou fantasmatique, dramatisent la moindre valeur des autres. Sans être un vice, la stupidité participe, comme manque d'esprit, de ce dérèglement du jugement sur soi et sur les autres.

---

[114] BO*p* I 2482 (AT XI 452, ll. 12-19).
[115] C'est cette connaissance de soi qui faisait que Montaigne ne tombait pas dans la présomption et pouvait s'accorder le bon sens sans y voir une manifestation de l'amour de soi.
[116] «C'est pourquoy ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux, et sottement arrogans, qui pensent que toutes choses leur sont deuës ; ou aux stupides, qui ne font aucune reflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent» (BO*p* I 2510 ; AT XI 474, ll. 16-20).
[117] BO*p* I 2506 (AT XI 472, l. 2).

OLIVIER DUBOUCLEZ

Conclusion: portrait cartésien du stupide

Les stupides occupent une place discrète, mais significative dans l'œuvre de Descartes. Le stupide, ce peut être n'importe quel individu en tant qu'il est «union de l'âme et du corps», l'enfant et le dormeur constituant deux figures d'une stupidité inscrite dans le fait même de vivre, le malade (atteint de léthargie) et l'homme ivre en constituant deux autres, moins fréquentes, mais tout aussi banales. L'homme stupide n'existe pas chez Descartes comme une notion en soi, séparée de ces figures proches, et il n'est pas non plus l'*homme machinique* que décriront Malebranche ou La Bruyère en faisant le portrait du sot[118]. La faiblesse du stupide nous rappelle surtout que la pleine santé du corps et de l'organe cérébral est une condition *sine qua non* du libre exercice de l'esprit. Mais pour que cette thèse porte vraiment, il est essentiel que le stupide soit conçu comme *res cogitans*, qu'il participe, comme nous tous, de la raison, et que, comme le fou, il ne paraisse autre que sur le fond d'une identité première[119]. Le fou et le stupide n'occupent toutefois pas la même place chez Descartes: alors que le premier est sujet au rêve éveillé que tisse son imagination frénétique, se prenant pour ce qu'il n'est pas, le second est l'homme du ralentissement et de l'inertie. Le stupide ne délire pas, il pense d'une manière empêchée, voire statique. Il nous renvoie ainsi à une *condition partagée* dont les travaux de l'intelligence ne peuvent jamais se prétendre entièrement indemnes.

Mais un autre aspect du traitement cartésien de la stupidité peut et doit être mis en avant: à bien y regarder, ce que *Les Passions de l'âme* proposent, dans le prolongement du *Discours*, fait écho à ce qui apparaissait déjà dans les *Regulæ*. Il y a une *production sociale de bêtise* qui tient, d'une part, aux artifices de l'école et à son langage obscur (qui masque l'évidence) et d'autre part, aux relations mondaines et au jeux subtils de la conversation (qui excitent la présomption). Le stupide, d'un côté, s'incarne dans le rude paysan, naïf mais avisé; il revêt, de l'autre, une figure plus inquiétante, plus diffuse aussi, sous l'effet de discours qu'il reçoit sans distance et sans le frein de l'analyse. Pour cette raison, le stupide est accessible à une présomption vaniteuse: même sans avoir une quelconque idée de lui-même ni fantasmer sa véritable nature, il peut se laisser corrompre par les flatteurs et «se piquer» d'un mérite inexistant. La bêtise, de simple faiblesse intellectuelle, se change ici en une condition propice au développement de l'égoïsme et du mépris: Descartes a aperçu cette transformation qui est au cœur de l'histoire classique de la bêtise, celle qui la fait passer *du théorique au pratique* et devenir l'expression d'un profond dédain pour la vérité[120]. S'il développe peu ce versant du problème, des auteurs postérieurs, fidèles au cartésianisme, ont pu lui donner davantage de relief, en particulier La Bruyère qui fit de la société de cour le laboratoire à ciel ouvert d'une bêtise devenue multiforme et produisant de puissants effets politiques d'association et d'assujettissement, qu'il s'employa à neutraliser par son art du portrait.

---

[118] Cf. *Hubert*, pp. 22-25.
[119] Sur ce point, voir Emanuela Scribano, *Descartes on Error and Madness*, «Rivista di storia della filosofia», LXXI/4 (2016), pp. 599-614. Emanuela Scribano fait une place à l'homme léthargique à côté du fou, tels que les évoque la *Dioptrique* (BO*p* I 200 ; AT VI 141, ll. 9-10).
[120] Voir Pascal Engel, *Les vices du savoir. Essais d'éthique intellectuelle*, Paris, Agone, «Banc d'essais», 2019, pp. 427-487.

Daniel Garber

Salus: Spinoza and the *Medicina Mentis* tradition

Abstract. The idea of a medicine of the mind, a *medicina mentis* is most closely associated with Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, whose book, *Medicina mentis*… was published in Amsterdam in 1687. Tschirnhaus was closely connected with Spinoza near the end of Spinoza's life and at the very beginning of Tschirnhaus's career. It is natural to suggest that Spinoza might in some way have been the inspiration for Tschirnhaus's *medicina mentis* project. In this essay, I explore the connection between Spinoza and the *medicina mentis* project. I begin by looking at Bacon and Clauberg in their relation to the project of a medicina mentis. I then turn to Spinoza, and examine the extent to which his philosophical program, first in the *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE) and then in the *Ethics* can be read in the context of a *medicina mentis*. I shall argue that Spinoza's version of the *medicina mentis* project constitutes a major extension of the *medicina mentis* project as understood by Bacon and Clauberg, and that it constitutes an extension of the project from a cure of the cognitive diseases of the mind to the affective diseases. I end by suggesting Spinoza's elaboration of the program that he may have learned from Clauberg and Bacon is what may have inspired Tschirnhaus in his version of the project.

Abstract. L'idea di una medicina della mente, una *medicina mentis*, è strettamente associata a Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, il cui libro, *Medicina mentis*... fu pubblicato ad Amsterdam nel 1687. Tschirnhaus fu strettamente legato a Spinoza verso la fine della vita di quest'ultimo e all'inizio della propria carriera. È naturale ipotizzare che Spinoza possa in qualche modo essere stato l'ispiratore del progetto *medicina mentis* di Tschirnhaus. In questo saggio, in cui esploro la connessione tra Spinoza e il progetto *medicina mentis*, prendo le mosse dal rapporto che Bacon e Clauberg hanno con questo stesso progetto. Mi rivolgo poi a Spinoza, e esamino in che misura il suo programma filosofico, prima nel *Tractatus de intellectus emendation* (TIE) e poi nell'*Ethica*, possa essere letto nel contesto di una *medicina mentis*. Sosterrò che la versione di Spinoza del progetto *medicina mentis* costituisce un'importante estensione del medesimo così come inteso da Bacon e Clauberg, e che costituisce un'estensione di quest'ultimo dalla cura delle malattie cognitive della mente alle malattie affettive. Concludo suggerendo che l'elaborazione da parte di Spinoza del programma, che potrebbe aver appreso da Clauberg e Bacon, è quel che potrebbe aver ispirato Tschirnhaus nella sua versione del progetto.

Keywords: *Medicina mentis* / Spinoza / Tschirnhaus / Bacon / Clauberg
Parole chiave: *Medicina mentis* / Spinoza / Tschirnhaus / Bacon / Clauberg

DANIEL GARBER

Late in life, Spinoza met an interesting young man, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus. The first indication that they had met was in a letter from Tschirnhaus to Spinoza, 5 Jan. 1675, where the younger man wrote about «when I was with you […]»[1], suggesting that they probably met sometime in late 1674, when Tschirnhaus was only 23 or 24 years old. Though they only knew one another for a very short time, their relationship was very important to the young Tschirnhaus and had interesting and important consequences for Spinoza himself. The letters that they exchanged at the end of Spinoza's life on physics were among the most interesting letters that were published after Spinoza's death. When Tschirnhaus left the Low Countries to visit Paris, he took a manuscript copy of the completed *Ethics* with him. While in Paris he met the young Leibniz, and probably showed him that manuscript, but in Rome he seems to have given it to Niels Stensen. Stensen promptly denounced Spinoza, and gave the Vatican the manuscript that Tschirnhaus had given him, the very manuscript that was only recently rediscovered in the Vatican archives, almost 350 years after it was deposited there[2]. And then, a decade after Spinoza died in 1677, Tschirnhaus published a book, the *Medicina mentis, sive tentamen genuinae logicae in qua disseritur de detegendi incognitas veritates* (Amsterdam, 1687).

Because Tschirnhaus was so closely associated with Spinoza, the publication of his *Medicina mentis* has led scholars to think about Spinoza himself in connection with the project of a *medicina mentis*. Jean-Paul Wurtz, a scholar who has done considerable work on Tschirnhaus has argued that Tschirnhaus's *Medicina mentis* draws in important ways on Spinoza's *Tractatus de intellectus emendation* (*TIE*), this despite the fact that Tschirnhaus's book does not directly mention Spinoza even once[3]. I think that it is fair to say on the basis Wurtz's investigations that one way or another, Spinoza inspired Tschirnhaus's version of the *medicina mentis* program. But to fill out the picture, I will argue that there are earlier figures that were in some ways known to Spinoza, who could have given Spinoza the idea of philosophy as a *medicina mentis*. I have here in mind Francis Bacon, closely associated with the idea of a philosophical *medicina mentis*, and Johannes Clauberg, a Dutch Cartesian whose work could be found in Spinoza's library.

That is to say, Spinoza may well have been inspired by earlier adherents of the *medicina mentis* program, and he pretty clearly inspired another project in *medicina mentis*. In this way Spinoza may be regarded as an intermediary between one generation of physicians of the mind and another. But did Spinoza himself subscribe to the project? This is what I would like to explore in this paper. I will begin by looking at Bacon and Clauberg in their relation to the project of a *medicina mentis*. I will then turn to Spinoza, and examine the extent to which his philosophical program, first in the *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE) and then in the *Ethics* can be read in the context of a *medicina mentis*. I shall argue that his project can, indeed,

---

[1] Ep. 59, Tschirnhaus to Spinoza, 5 January 1675 (G IV 269/C II 431). References to Spinoza's writings will be given to the Gebhardt edition of *Spinoza Opera* (abbreviated by 'G', followed by the volume number and page number) and to the English translation in Curley, *Spinoza: Collected Works*, abbreviated by 'C' followed by the volume number and page number. The following abbreviations are used: 'Ep' for letters; 'E' for *Ethics*, '*TTP*' for *Tractatus theologico-politicus*, '*TIE*' for *Tractatus de intellectus emendatione*. References to the *Ethica* will be by part, proposition, scholium, etc. Thus 'E5p42s' is *Ethics* part 5 proposition 42 scholium, etc. Translations are taken from Curley, *Spinoza Selected Writings*.

[2] See Leen Spruit and Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's* Ethica, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 6-20.

[3] Jean-Paul Wurtz, *Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme: la polémique avec Christian Thomasius*, «Revue Philosophique de Louvain», 40 (1980), pp. 489-506.

be read that way. But more interesting still, I shall argue that Spinoza's version of the *medicina mentis* project constitutes a major extension of the *medicina mentis* project as understood by Bacon and Clauberg. In particular, I shall argue that it constitutes an extension of the project from a cure of the cognitive diseases of the mind to the affective diseases. I shall end by suggesting Spinoza's elaboration of the program that he may have learned from Clauberg and Bacon is what may have inspired Tschirnhaus in his version of the project.

Medicina Mentis: Bacon and Clauberg

One important source for the idea of a *medicina mentis* in the seventeenth century is, of course, Francis Bacon[4]. Central here is Bacon's famous doctrine of the four Idols, the center piece of his account of the defects of the mind in book I of the *Novum organum*:

> The *Idols* and false notions which now garrison the human intellect and are well dug in there, do not just so obstruct the minds of men that the truth has difficulty gaining access, but even when access is granted and allowed, they oppose the actual instauration of the sciences and plagues it, unless men are forewarned and arm themselves against them as far as they possibly can[5].

The four idols Bacon discusses are the Idols of the Tribe, which are «rooted in human nature itself»[6], the Idols of the Cave, which «belong to the particular individual», the Idols of the Market, which pertain to language,[7] and the Idols of the Theater, «which have migrated into men's souls from the dogmas of the philosophers »[8]. Bacon sometimes uses medical language in talking about overcoming the cognitive infirmities that result from the idols. In the discussion of the four idols in the *Distributio operis* preceding the *Novum organum* itself, Bacon does talk about the project of 'purging' the intellect (*Doctrina* […] *de expurgatione Intellectus*)[9]. Later, in the preface to the Novum organum he talks about his project in the book that follows in terms of bringing the mind back to health (*sanus, ac sanitas*)[10]. In *Novum organum* I.94 he talks of the intellect as something capable of «treatment and cure» («*remedium & medicina*»). Could

---

[4] Here I am indebted to Sorana Corneanu, who begins her discussion of the *medicina mentis* project with an account of Bacon. See Sorana Corneanu, *Regimens of the Mind: Boyle, Locke, and the Early Modern Cultura Animi Tradition*, Chicago, The University Chicago Press, 2011, chapt. 1.

[5] Francis Bacon, *Novum organum I.38*. References to Bacon, *Novum organum*, are to the edition found in vol. XI of the Oxford Francis Bacon. References are to the book number, followed by the aphorism number, for both the Latin text and the translation found on facing pages in the edition cited. Thus 'I.38' is book I aphorism 38. When reference is made to a text in that volume other than the Novum organum, the reference is given as 'OFB XI' followed by the page number. These references are to the Latin text, and the translation used is the English version on the facing page.

[6] F. Bacon, *Novum organum* I.41.

[7] *Ibid*. I.43.

[8] *Ibid*. I.44.

[9] OFB XI 34.

[10] *Ibid*. 54.

DANIEL GARBER

Bacon's project have been an influence on Spinoza?

Now, Spinoza certainly knew Bacon's work. When he articulates the method of interpreting scripture in the *Tractatus theologico-politicus* (TTP) in 1670, he clearly alludes to the method of interpreting nature that Bacon advanced in the *Novum organum*. Spinoza writes:

> To sum up briefly, I say that the method of interpreting Scripture does not differ at all from the method of interpreting nature, but agrees with it completely. For the method of interpreting nature consists above all in putting together a history of nature, from which, as from certain data, we infer the definitions of natural things[11].

The second book of the *Novum organum* is called *Aphorisms concerning the interpretation of nature*[12]. The specific procedure for interpreting nature that Bacon outlines in *Novum organum* II.10-20, and that has come to be called his 'method'[13], begins with «preparing a sound and sufficient *Natural* and *Experimental* History»[14], arranging its components into appropriate tables, and from them drawing out the 'form' (that is, definition) of some simple nature under investigation. (The example that Bacon works out in the *Novum organum* is the form of heat). This suggests that Spinoza was not altogether unsympathetic with Bacon and his philosophical projects. However, when Oldenburg asked him about Bacon some years earlier, in 1661, at the beginning of their correspondence, Spinoza was very unsympathetic. Oldenburg had asked Spinoza for his views on Bacon and Descartes[15]. In his answer, Spinoza focused on the account of human error. On this, alluding to Bacon's account of the Idols in the *Novum organum*, Spinoza was completely dismissive: «I shall say little about Bacon, who speaks quite confusedly about this, and proves hardly anything, but only makes assertions»[16]. It is to be noted that this was likely the period in which Spinoza was still actively working on the *Tractatus de intellectus emendatione*.

Bacon is unlikely as a source for Spinoza's ideas about the project of the restoration of the intellect to health, at very least in the *TIE*. But there is another figure who strikes me as more likely: Johannes Clauberg. There is no question but that Descartes was a major influence on Spinoza's thought. While this influence is widely acknowledged, the general tendency is to look directly at Descartes and try to find the direct effects he might have had on Spinoza. But to understand Descartes' influence on Spinoza, we also have to look at the outpouring of literature that Descartes inspired in his followers: the young Spinoza certainly read Descartes directly, but his understanding of Descartes was almost certainly colored by the interpretations of Descartes that were then circulating in the intellectual circles in which he traveled, particularly those in the Dutch Republic. One of Descartes' most prolific followers was Johannes Clauberg. Clauberg was the author of a *Defensio cartesiana*, a *Paraphrasis* of the *Meditations*, notes on Descartes' *Principia philosophiae*, and other works directly connected to Descartes. Recently there has been a lot of attention paid to Clauberg's metaphysics, in particular, his *Ontosophia* (1647 and following), largely because of the

---

[11] *TTP* 7 (G III 98/C II 171).
[12] OFB XI 200.
[13] It should be noted that Bacon himself doesn't use the term *methodus* in connection with this procedure, though Spinoza and most everyone since does use the term in that connection.
[14] *Novum organum* II.10.
[15] Ep. 1, Oldenburg to Spinoza, 16/26 August 1661 (G IV 6/C I 164).
[16] Ep. 2, Spinoza to Oldenburg, September 1661 (G IV 8/C I 167).

apparent anticipation of the much later twentieth century conception of ontology. In an essay I published some years ago I focused on Clauberg's *De cognitione Dei et nostri* (1656), which contains, among other things, a systematic examination of Descartes' arguments for the existence of God in the *Meditations*. I argued that Clauberg's analysis of the idea of continuous recreation had a direct influence on Spinoza's views in the *Korte Verhandeling* on substance and mode and the thesis that finite things exist in God[17]. But there is another text of Clauberg's that I think may be important for Spinoza: his logic.

Clauberg's *Logica vetus et nova quadripartita* came out in 1654, with a second edition in 1658, both through Elzevier in Amsterdam. In his bibliographical essay on Clauberg, Theo Verbeek characterizes Clauberg's logic as the first Cartesian logic, and notes that it remained standard until 1662, when the *Port Royal Logic* replaced it in that capacity[18]. Even so, it was reprinted in 1683 and 1685, and again in Clauberg's 1691 *Opera omnia*. The main difference between the 1654 and 1658 editions lies in a major text that Clauberg added at the beginning of the book. In the *praefatio ad lectorem* to the 1658 version, Clauberg explains that he added new prolegomena «concerning the causes of errors and about the weaknesses of the human mind, which I thought especially useful for the future logician»[19]. In his discussion of the origin of error in the prolegomena Clauberg draws heavily on Descartes' account of youth as a source of error, but also on Bacon's Idols, as Massimiliano Savini has argued[20]. But what is of special interest in the prolegomena is the conception of logic as a *medicina mentis*[21]. Spinoza had a copy of Clauberg's *Logica* in his library, but in the hand-written inventory of Spinoza's library made after his death, it is simply listed as being «Claubergii Logica»[22]. Which is to say, we don't know which of the two editions Spinoza owned. Even so, I will discuss the fuller 1658 edition with the more extensive prolegomena.

The prolegomena is about the healing of the mind and presents an interesting conception of logic as *medicina mentis*. Clauberg begins with some comparisons between the logician and others who are concerned with human imperfections. Before they can deal with the imperfections, Clauberg notes, they must investigate from where they derive. About physicians Clauberg remarks:

> Good medical doctors in teaching the precepts of their art, and indeed also in their practice, fleeing the rashness of mere empirics, are accustomed to first accurately explore the nature, origin, and causes of the diseases to be treated. They are accustomed to purge the bad humors before administering the salutary medicines[23].

---

[17] See Daniel Garber, *The Clauberg Connection: Descartes, Spinoza, and the «Elegant Analogy»*, in *Descartes: Reception and Disenchantment*, edited by Yaron Senderowicz and Yves Wahl, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, pp. 13-24.
[18] Theo Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 186-187.
[19] Clauberg, *Logica* (1658), unpaginated. The new *prolegomena* can be found on pp. 1-48.
[20] Massimilianoo Savini, *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, pp. 223-224.
[21] For a discussion of Clauberg's conception of *medicina mentis* in the *Logica* (1658), see M. Savini, *Johannes Clauberg*, pp. 208-226.
[22] See the facsimile of the handwritten list of Spinoza's books, made at the time of his death, in Jacob van Sluis and Tonnis Musschenga, *De boeken van Spinoza*, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen Universiteitsbibliotheek, 2009. The entry is found on p. 10. The 1965 catalogue of Spinoza's books, based on the collection in the Spinozahuis (which is a reconstruction of his library, based on the ms. inventory), often cited for the contents of Spinoza's library, lists the first edition of 1654 as the edition in his library; see Aler, Catalogus, p. 21. But I see no authority for that claim.
[23] Clauberg, *Logica* (1658), p. 5.

DANIEL GARBER

Clauberg then relates these medical observations to the treatment of the infirmities of the soul:

> The diseases of the soul [*morbi animi*] are errors, doubt, ignorance, and the other imperfections evoked earlier for which logic was invented as furnishing the medicine. Therefore it is appropriate to seek out the causes of those diseases first, and this all the more diligently insofar as the soul is more noble than the body, and its diseases are more difficult to know or are more rarely investigated.[24]

In this connection Clauberg quotes an important paragraph from Cicero's *Tusculan Disputations* regarding the idea of a *medicina mentis*:

> Seeing, Brutus, that we are made up of soul [*anima*] and body, what am I to think is the reason why for the care and maintenance of the body there has been devised an art which from its usefulness has had its discovery attributed to immortal gods, and is regarded as sacred, whilst on the other hand the need of an art of healing for the soul has not been felt so deeply before its discovery, nor has it been studied so closely after becoming known, nor welcomed with the approval of so many, and has even been regarded by a greater number with suspicion and hatred? Is it because with the soul we judge of bodily lassitude and pain, whilst with the body we cannot realize the sickness of the soul?[25]

This, Clauberg remarks, explains why the medicine of the body was discovered before the medicine of the soul and was more diligently perfected than the medicine of the soul. This, then, is the way Clauberg conceives of the logic that he is about to present in his book: that logic will be the new medicine, the medicine of the mind, the medicine that will cure the mind. Quoting Bacon from the *Novum organum*, Clauberg notes that «no medicine can succeed in eliminating something evil as long as it remains hidden»[26]. He writes:

> One can gather from this that, since one looks carefully for a medicine for the body, and this not without reason, we should no less seek one for the soul, indeed, we should look for it more assiduously, given that the soul is the more noble part. And therefore logic is more necessary or certainly not less necessary for governing the rational life than medicine is for conserving the animal life[27].
> Or, as he summarizes this theme, «the mind must be a physician to itself»[28]. This, then, is the project that Clauberg sets out to accomplish in his *Logica*: a *medicina mentis*.

Spinoza and the Idea of a *Medicina Mentis*

Given Spinoza's interest in the new and exciting philosophy of Descartes, he certainly knew of

---

[24] *Ibid.*
[25] Cicero, *Tusculan Disputatons*, III.1, quoted in Clauberg, *Logica* (1658), pp. 5-6. The translation is taken from J.E. King, in *Cicero. Tuscolan Disputations*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, p. 208.
[26] Clauberg, *Logica (1658)*, p. 7.
[27] *Ibid.*, 34.
[28] *Ibid.*, §36.

Clauberg, and, as I pointed out, owned a copy of Clauberg's *Logica*. It seems quite possible that Spinoza had read Clauberg's logic at the moment when he was formulating some of his own ideas and drafting the *Tractatus de intellectus emendatione*. Can we see any reflections of Clauberg's *Logica vetus et nova* in that early work?

Now, the *TIE* deals with questions of logic, taken broadly, as does Clauberg's *Logica vetus et nova*: «errors, doubt, ignorance» and other imperfections of the mind, to quote what Clauberg notes as the subject matter of his own project. When we compare the details of Spinoza's project in the *TIE* with the details of Clauberg's *Logica vetus et nova*, the actual details of the logic seem rather different. But even so, might the young Spinoza have been inspired by the way Clauberg framed the project of logic as a *medicina mentis*?

A first examination of the *TIE* seems rather disappointing on that score. After some preliminaries, to which we will shortly return, Spinoza gets down to the actual project of the *emendatio intellectus*, the correction of the mind:

> But before anything else we must devise a way of healing the intellect [*modus medendi intellectûs*], and purifying it, as much as we can in the beginning [*ipsumque, quantum initio licet, expurgandi*], so that it understands things successfully, without error and as well as possible. Everyone will now be able to see that I wish to direct all the sciences toward one end and goal, viz. that we should achieve, as we have said, the highest human perfection[29].

After going through certain «rules of living» (*vivendi regulas*) that must be posited while searching for the highest good, Spinoza repeats the starting place again, the first thing that must be done:

> Having laid down these rules, I come now to what must be done first, before all else: correcting the intellect [*emendandum* […] *intellectum*] and rendering it capable of understanding things in the way the attainment of our end requires[30].

Thus begins the investigation that is supposed to lead to the cure of the intellect: the discussion of the four modes of perceiving (*modi percipiendi*), which correspond roughly to the three kinds of knowledge (*cognitio*) in the *Ethics*, the choice of which of the four we should seek, the method for finding truth, etc. Thus begins a longer discussion of how we are to find true knowledge. But in the middle of these broadly logical discussions, the text abruptly ends: «reliqua desiderantur». That is, the text was never finished, and the project Spinoza envisioned never brought to completion.

Does the *TIE* constitute a *medicina mentis*? The terminology that Spinoza uses to set out his project here certainly suggests a medical analogy. In a passage I quoted earlier, Spinoza talks about the project as finding a way of «healing the intellect» (*modus medendi intellectus*) and a way of «purifying it» (*ipsumque* […] *expurgandi*), and a way of «correcting the intellect» (*emendandum* […] *intellectum*). The first particularly

---

[29] Spinoza, *TIE* §16 (G II 9/C I 11).
[30] *Ibid.* §18 (G II 9-10/C I 12)

suggests a medical analogy, treating the mind as a sick patient that needs to be healed or cured, purified or corrected. This is admittedly rather thin grounds for thinking of the project of the *TIE* as a *medicina mentis*.

But there is more to be said. When introducing the logical project of the *TIE*, I noted that Spinoza began the work with some 'preliminaries'. Those preliminaries seem rather different from the logical questions that occupy Spinoza in the rest of the text. When we take them into consideration, we get a rather different conception of Spinoza's project.

The *TIE* begins with a very strange passage, a series of observations about the true good:

> After experience had taught me that all the things which regularly occur in ordinary life are empty and futile, and I saw that all the things which were the cause or object of my fear had nothing of good or bad in themselves, except insofar as [my] mind was moved by them, I resolved at last to try to find out whether there was anything which would be the true good, capable of communicating itself, and which alone would affect the mind, all others being rejected—whether there was something which, once found and acquired, would continuously give me the greatest joy, to eternity.[31]

This is a very curious way of opening a treatise in logic. What follows immediately is a consideration of a number of possible goals which might count as the true good that would give Spinoza (and, presumably us too) «the greatest joy, to eternity». After considering wealth, honor, and sensual pleasure, he eventually arrives at this:

> […] man conceives a human nature much stronger and more enduring than his own, and at the same time sees that nothing prevents his acquiring such a nature, he is spurred to seek means that will lead him to such a perfection. Whatever can be a means to his attaining it is called a true good; but the highest good is to arrive—together with other individuals if possible—at the enjoyment of such a nature. What that nature is we shall show in its proper place: that it is the knowledge [*cognitio*] of the union that the mind has with the whole of Nature.[32]

This is the ultimate goal of Spinoza's inquiry, it would seem. The logic that follows is then presented as the first steps in that project. That is, the logic is the first step that we must take to arrive eventually at that state, to attain the true and highest good, to attain the «knowledge of the union that mind has with the whole of nature».

As I pointed out, the *TIE* remained incomplete, and breaks off before it is finished. Now, as this is usually understood, Spinoza abandoned the project before he had completed the logical investigations that he had started earlier in the text. But I would suggest something further. It seems to me that when he began the *TIE*, Spinoza's goal was not just to give a logic, but to show us how the reform of the understanding can lead us to the «human nature much stronger and more enduring than our own» that we seek, how the reform of the intellect that leads to true and certain knowledge can also lead to «the knowledge [*cognitio*] of the union that the mind has with the whole of Nature» and «the greatest joy, to eternity». That is to

[31] *Ibid*. §1 (G II 5/C I 7).
[32] *Ibid*. §13 (G II 8/C I 10-11).

say, the *TIE* was originally intended to be an exposition of key elements of what was later to appear in the *Ethics*. My claim is that when we read the *TIE* in this way, it is quite plausible to think of it as constituting a genuine *medicina mentis*.

But let me go more slowly. First, let me relate the program that Spinoza outlines in the beginning of the *TIE*, the program that he didn't finish in that text, to the program that he did finish at the end of the *Ethics*. After we do that, I think that we can see better how the project as a whole can be construed as constituting a *medicina mentis*.

The *Ethics* begins in part I with a metaphysics, of course: a conception of God as the sole substance, and the claim that everything else in the world are modes which exist in God.[33] Furthermore, Spinoza argues, everything is necessary and could not be other than it is.[34] But that having been established, Spinoza turns to the main project of the *Ethics* in part II. His project is an epistemological journey from knowledge of the first kind, that is sensation and imagination, through knowledge of the second kind, that is the general truths of reason, to knowledge of the third kind, that is intuitive knowledge, understanding the essences of finite modes, particularly our own essences, as they relate to the formal essence of God[35]. This, for Spinoza, is the purification of the intellect, the elimination of everything passive in the mind, and its replacement with active affects. It is also the final attainment of genuine certainty, knowledge of the highest sort. While the details of this process are not exactly those of the *TIE*, the result is very close to what the young Spinoza sought in the *TIE*: the complete reform of the intellect, that is, the *healing* of the intellect.

But with the healing of the intellect in this sense comes something else. Spinoza puts this in a number of different ways in his mature writings. In the *Tractatus Theologico-Politicus* he writes that «[…] true salvation [*salus*] and blessedness [*beatitudo*] consists in true peace of mind [*animi acquiescentia*], and we truly find peace only in those things we understand very clearly […]»[36]. This theme is even clearer at the end of the Ethics. At the very end of E4, Spinoza writes:

> […] we shall bear calmly those things which happen to us contrary to what the principle of our advantage demands, if we are conscious that we have done our duty, that the power we have could not have extended itself to the point where we could have avoided those things, and that we are a part of the whole of nature, whose order we follow. If we understand this clearly and distinctly, that part of us which is defined by understanding […] will be entirely satisfied with this [*in eo plane acquiescet*] … For insofar as we understand, we can want nothing except what is necessary, nor absolutely be satisfied with anything except what is true. Hence, insofar as we understand these things rightly, the striving of the better part of us agrees with the order of the whole of nature.[37]

Spinoza ends the *Ethics* with a description of the Wise Man, the person who has purified his intellect, and has attained the kind of intuitive knowledge, what Spinoza calls knowledge of the third kind that the

---

[33] Spinoza, E1p1-16.
[34] Spinoza. E1p29, 33.
[35] See the discussion of the three kinds of knowledge (*cognitio)* in E2p40s2.
[36] *TTP* ch. 7 (G III 111/C II 185).
[37] E4app ch. 32 (G II 276/C I 594).

DANIEL GARBER

Ethics is supposed to lead us to:

> From what has been shown, it is clear how much the Wise Man [*sapiens*] is capable of, and how much more powerful he is than one who is ignorant and is driven only by lust. […] [T]he Wise Man, insofar as he is considered as such, is hardly troubled in spirit, but being, by a certain eternal necessity, conscious of himself, and of God, and of things, he never ceases to be, but always possesses true peace of mind [*animi acquiescentia*][38].

This is the state that Spinoza describes at the beginning of the *TIE*, the state that the reform of the intellect that he begins in this work is supposed to take us to, what he describes there as «the knowledge [*cognitio*] of the union that the mind has with the whole of Nature». It is this that in the *Ethics* Spinoza says is what gives us true peace of mind, animi acquiescentia.

This is the state that the reform of the intellect in the *Tractatus de intellectus emendatione* was supposed to lead us to, had Spinoza finished that work. And it is what the argument of the *Ethics*, a somewhat different reform of the intellect did lead us to. That is to say, that this state of *animi acquiescentia* which comes from our grasping our place in the universe and accepting it was the ultimate goal of the project of the reform of the intellect that Spinoza started in his youth, and finished only shortly before he died.

Now, Spinoza describes this state as one of *salus* and *beatitudo*. These are often translated as 'salvation' and 'blessedness', terms with strong theological associations. And these translations are completely correct. But it is also correct to translate *salus* as 'health' and *beatitudo* as 'extreme happiness'. In particular, if we think of *salus*, the end result of the healing of the intellect, *medendi intellectus*, as health rather than salvation, then we have another way of looking at Spinoza project. Though Spinoza doesn't emphasize this perspective as forcefully as, for example, Clauberg does, his project is a kind of *medicina mentis*, a healing of the mind.

But it is a very different kind of healing of the mind than what Clauberg offered. For Clauberg, «the diseases of the mind [*morbi animi*] are errors, doubt, ignorance, and the other imperfections evoked earlier for which logic was invented as furnishing the medicine»[39]. That's to say, the diseases of the mind are exclusively cognitive, and the *medicina mentis* is intended only to address those kinds of diseases. But the target of Spinoza's medicine of the mind is broader. The therapy that Spinoza physician of the mind provides addresses not only cognitive diseases but also more spiritual disorders, as it were. At the end of the *Ethics*, Spinoza contrasts the Wise Man, who has been cured by the cognitive therapy of the *Ethics*, with the Ignorant Man who has not:

> From what has been shown, it is clear how much the Wise Man [*sapiens*] is capable of, and how much more powerful he is than one who is ignorant and is driven only by lust. For not only is the Ignorant Man troubled in many ways by external causes, and unable ever to possess true peace of mind, but he also lives as if he knew neither himself, nor God, nor things […][40].

---

[38] E5p42s (G II 308/C I 615-16).
[39] Clauberg, *Logica* (1658), p. 5.
[40] E5p42s (G II 308/C I 616).

For Spinoza, the result of the *medicina mentis* is to cure us not only of our cognitive diseases, but also of the anxieties that torture us and make us miserable. For Spinoza, I argue, the reform of the intellect is a reform of life.

Concluding Thoughts

Regarded in this way, I think that it is quite fair to see Spinoza as a physician of the mind, standing squarely in the tradition of the *medicina mentis*. Indeed, more than simply standing in that tradition, Spinoza radically expanded the program that he seems to have inherited from Clauberg. Spinoza's physician of the mind not only cures the cognitive diseases of the mind, but the affective ones as well. Spinoza may not be entirely explicit in presenting his view as a *medicina mentis*, but it can be found there, if one looks.

And, indeed, I think that this is just what Tschirnhaus found in Spinoza's writings, and what he developed as his own version of *medicina mentis*. A full defense of this claim would require its own essay. But I would like to note one of its most striking features. Earlier, I noted the judgment that Jean-Paul Wurtz made about the influence that the TIE had on Tschirnhaus's conception of his project. There is a striking instance of this at the very beginning of Tschirnhaus's project. In part I (*pars prima*) of the project, Tschirnhaus begins with a passage that is very reminiscent of the open sections of the *TIE*. Whereas Spinoza looks for the true and highest good to seek in life, Tschirnhaus looks for the greatest pleasure. He begins with a consideration of the pleasures of the senses, those which concern the body alone.[41] After pointing out the way in which these pleasures fail us, Tschirnhaus turns to the pleasures that come from good or virtuous actions.[42] Here, again, Tschirnhaus shows the limitations that these pleasures have. Finally he arrives at the pleasures that come from finding the truth.[43] These pleasures, which pertain to the mind alone, never change, never get stale, are always with us. From this, Tschirnhaus pivots to the end of the *Ethics* and exclaims that «[…] if one attentively weighs everything I have just said, one can in no way doubt that the Wise Man [*sapiens*] is much happier than the Ignorant»[44]. According to Tschirnhaus, the Wise Man, that is, the person who seeks the pleasures that come from the search after truth, is freer and has infinitely greater power than the Ignorant, is less sad, and has more joy than the Ignorant.[45] In short, the Wise Man has a tranquility of mind (*animi tranquillitas*) that the Ignorant lacks[46]. The echoes of Spinoza here are evident. I think that it is fair to say that Tschirnhaus has made fully explicit the program for a *medicina mentis* that is hiding just below the surface in Spinoza's *TIE* and *Ethics*.

---

[41] Tschirnhaus, *Medicina Mentis* (1695), pp. 9-10.
[42] *Ibid.*, pp. 11-12.
[43] *Ibid.*, pp. 13ff.
[44] *Ibid.*, pp. 16-17.
[45] *Ibid.*, pp. 17-21.
[46] *Ibid.*, p. 17.

In this way I think we can see Spinoza's project as the step that connects Clauberg's rather narrower conception of *medicina mentis* as a cognitive project to cure the mind of its cognitive diseases, with Tschirnhaus's broader version of the *medicina mentis* program to lead the mind to true happiness and tranquility. In this way, as I suggested at the beginning of this essay, Spinoza may be regarded as an intermediary between one generation of physicians of the mind and another, and responsible for transforming Clauberg's and Bacon's rather narrower conception of the *medicina mentis* as a purely cognitive program to the broader program of curing the deeper affective diseases that burden the spirit.

Giuliano Gasparri

«Duce natura, non arte»: la santé dans la philosophie de Pierre Gassendi

Abstract. La salute occupa un posto centrale nel pensiero di Pierre Gassendi, tanto nella dimensione specifica della medicina che in quella più generale della filosofia speculativa. In entrambi gli ambiti, la riflessione di Gassendi si regge su un riferimento costante all'idea della necessità di conformarsi alla natura: tale idea, pur ampiamente presente nella tradizione, assume nelle opere del pensatore provenzale connotazioni originali in conseguenza della sua particolare concezione della natura, in cui i meccanismi di una fisica atomistica di stampo moderno sono posti al servizio di schemi orientati in senso teleologico. Questo articolo intende indagare il tema considerando testi tratti dalle opere e dalla corrispondenza di Gassendi che coprono l'intero arco della sua riflessione, e mostrano lo sforzo dell'autore di ricercare una visione coerente, confrontandosi con la filosofia, la fisiologia e la medicina degli antichi e dei propri contemporanei.

Abstract. Health occupies a central place in Pierre Gassendi's thought, both in the specific dimension of medicine and in the more general dimension of speculative philosophy. In both spheres, Gassendi's reflection is based on a constant reference to the idea of the necessity to conform to nature: this idea, though widely present in tradition, takes on original connotations in the works of the Provençal thinker as a consequence of his particular conception of nature, in which the mechanisms of a modern atomistic physics serve teleologically oriented schemes. This article intends to investigate this theme by considering texts from Gassendi's works and correspondence that cover the entire span of his intellectual life, and show the author's effort to search for a coherent vision, confronting the philosophy, physiology and medicine of the ancients and his contemporaries.

Parole chiave: Gassendi / salute / natura / atomismo / finalismo
Keywords: Gassendi / health / nature / atomism / finality

La question de la santé occupe une place centrale dans la pensée de Pierre Gassendi (1592-1655): rien d'étonnant pour ce célèbre 'restaurateur de l'épicurisme'. En ouverture du *Syntagma philosophicum* – la *summa* de sa philosophie, parue dans l'édition lyonnaise des *Opera omnia* de 1658 – Gassendi affirme que la philosophie inclut la physique et l'éthique, et que de toutes deux réunies jaillit la sagesse accomplie – c'est-à-dire la vertu – dont dérive le «plus grand bonheur qu'on puisse obtenir par les forces de la nature». «En outre», continue Gassendi, «si le bonheur consiste aussi à être exempt de douleur et à jouir de la santé du corps», le sage «possède également les moyens qui mènent à cette partie du bonheur»[1].

À l'instar de la philosophie, qui inclut la physique et l'éthique comme deux parties indissociables l'une

[1] Pierre Gassendi, *Opera omnia*, sumptibus Laurentii Anisson et Ioa. Bapt. Devenet, Lugduni, 1658, 6 vols. (désormais = OO, suivi du numéro du volume et des colonnes), I, 1a-b.

de l'autre, la médecine semble avoir chez Gassendi une double dimension. Celui-ci manifeste quelques difficultés à la classer, puisqu'il affirme dans certains textes qu'elle traite de la physique (elle comprend en effet physiologie, pathologie et étiologie) tandis que dans d'autres il la considère comme un art, qui est à la physique ce que la pratique est à la théorie[2].

Dans les pages qui suivent, nous laisserons de côté les détails plus spécifiques à l'histoire des sciences, pour nous concentrer plutôt sur les opinions philosophiques les plus spéculatives qui sous-tendent les idées de santé et de médecine chez Gassendi. Du reste, bien que Gassendi, comme tous les savants ses contemporains, traite abondamment de médecine (en particulier dans le *Syntagma metaphysicum*, mais aussi dans d'autres œuvres et dans sa correspondance), il n'a pas laissé de contributions particulièrement originales dans cette science, à l'exception de quelques théories qui ont eu une certaine fortune dans le domaine de la biologie et de la physiologie. La plus importante est peut-être celle qui concerne la génération des animaux (nous y reviendrons brièvement plus loin)[3].

Aussi bien la conception gassendiste de la santé en général que celle de la médecine en particulier impliquent fortement l'idée qu'il est nécessaire de nous conformer à la nature. Certes, ce principe en soi n'a rien d'original – par exemple, il est central dans la morale épicurienne, aussi bien que dans la médecine hippocratique. Il importe cependant de spécifier, comme nous tenterons de le faire ci-dessous, quelle est l'idée de nature qui est à l'esprit de Gassendi.

Dans la «Physica» contenue dans le *Syntagma philosophicum* et, plus précisément, dans le chapitre intitulé «Quis Temperies Sana, et quid illam servet, ac restituat», nous lisons que la constitution saine est

> quam Natura per se intendit, quamque nisi quid interveniat, quod obstaculo sit, semper facit: unde et *κατὰ φύσιν*, *secundum naturam*, et ut prospera, sic laudabilis dicitur; cum morbosa *παρὰ φύσιν*, *praeter naturam*, ac ut adversa, ita illaudata dicatur[4].

Cette définition ne vaut pas seulement pour les hommes, mais pour tous les animaux, lesquels jouissent même d'une santé plus parfaite que la nôtre puisqu'ils vivent selon la nature: s'il arrive que leur état souffre d'un quelconque déséquilibre, ils savent comment se soigner grâce à la nature elle-même («norunt ipsa natura duce quibus remediis illam retinuant»)[5].

Bien que Gassendi témoigne de l'intérêt envers différents courants de la médecine, ainsi que pour les développements les plus récents de la physiologie de son époque, sa vision demeure fondamentalement liée à l'approche hippocratique, où l'aspect de la nature est central. D'une façon générale, le but d'une thérapie est de rétablir un équilibre perdu, dans la conviction que le corps dispose en lui-même des moyens

---

[2] *OO*, II, 560b-561a.
[3] Cf. Olivier René Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1971 («Archives internationales d'histoire des idées»), p. 440.
[4] *OO*, II, 560b.
[5] *Ibid.*, 561b; sur ce même concept, cf. aussi la lettre à Valois du 31 mai 1647 (*OO*, VI, 270b-280a).

pour se guérir, que «la nature est le médecin des maladies»[6] et que le praticien n'a donc rien d'autre à faire que de suivre la *vis medicatrix naturae*, aidant le corps à expulser l'humeur surabondante et corrompue. Cependant, Gassendi ne reprend pas *in toto* la physiologie hippocratique, ni les théories qu'il juge mâtinées d'anthropomorphisme, comme celle de l'homme-microcosme. Il utilise la terminologie hippocratico-galénique, parlant par exemple de 'tempérament' et d'"éléments', mais la réinterprète d'un point de vue atomiste (d'ailleurs, rappelle Gassendi, on dit parfois qu'Hippocrate a été le disciple de Démocrite[7]).

De quelle façon, donc, la nature aide-t-elle l'homme à résister aux maladies? Se fondant sur les doctrines d'Épicure, du médecin atomiste Asclépiade de Pruse et de Galien, Gassendi explique que la cause primaire ou générale de la santé est la *vis formatrix*, qui opère sur la semence et configure la correcte *dispositio* des parties du corps[8], c'est-à-dire celle dans laquelle les *meatus* (nerfs, veines, artères et autres canaux et passages) sont de juste mesure. Les causes secondaires correspondent aux causes externes de l'hygiène galénique (air, mouvement et calme, nourriture et boissons, évacuation et rétention, sommeil et veille, passions de l'âme). Les causes de ce dernier genre sont vulgairement qualifiées de *non-naturales*, ou indifférentes, parce qu'elles sont profitables ou nuisibles selon qu'elles sont administrées bien ou mal, mais c'est toujours la nature qui nous guide dans leur usage. Dans le cas de l'alimentation par exemple, la nature, *optima parens*, enseigne à tous les animaux quelles sont les nourritures et les boissons saines, mais les hommes, à cause de l'intempérance qui leur est propre ou de vices contractés avec l'éducation, s'adonnent à des aliments non naturels et non nécessaires:

> quis sit quidem tum cibus, tum potus saluber, docet abunde Natura parens unumquodque Animal; ac nisi Hominem perinde docere videtur, atque caetera, non ipsius sane est culpa, sed ipsorum-met hominum, qui partim vitio educationis, partim propria intemperantia alimentis nec necessariis, nec naturalibus assuescunt, temperiemque ita immutant, ut appetitus ipsis ad alia, quam ad destinata a natura ferantur[9].

Ces thèmes sont présents à l'esprit de Gassendi dès son échange épistolaire avec Jan Baptista Van Helmont sur la créophagie: il n'est pas conseillé de manger de la viande, car ce n'est pas naturel: en effet la conformation de notre organisme, notamment la denture, semble naturellement finalisée à la consommation des végétaux. En cette occasion, Gassendi observe que revenir sur la voie de la nature est le devoir principal de la philosophie: «le souci de toute la philosophie et de toute la vertu est de pouvoir ramener l'homme dans le chemin de la nature»[10]. Derrière ces affirmations, comme dans la plupart des

---

[6] OO, II, 570b, où Gassendi cite *Epidemiae*, VI, 5, 1.
[7] OO, II, 574b; l'information provient d'Aelianus, *Varia historia*, IV, 20.
[8] OO, II, 562b.
[9] OO, II, 564a.
[10] Gassendi à Van Helmont, 8 juin 1629 (OO, VI, 22b ; trad. fr. de Sylvie Taussig, *Pierre Gassendi (1592-1655). Lettres latines*, 2 vols., Turnhout, Brepols, 2004, I, p. 38). «Si l'intention de la nature», explique Gassendi dans sa lettre, «avait été que l'homme mangeât de la viande cuite, elle aurait créé des cuisiniers, ou mieux elle l'aurait elle-même cuisinée, comme elle a l'habitude de le faire pour les fruits qui sont très savoureux sans passer au feu. […] Personne ne dirait que sur ce point un artifice corrige la nature. Même si je laisse de côté le fait que l'on accuse ainsi une erreur de la nature, demande-toi pourquoi la nature aurait été plus benigne envers les bêtes sauvages qu'envers nous. […] C'est parce que nous n'avions pas des dents faites par nature pour déchirer les viandes que nous avons dû recourir a des ustensiles non-naturels qui remplissent cette fonction pour nous» (*ibid.*). Cf. aussi le *Syntagma philosophicum*: «ipsi homines potius degenerem egerunt stirpem, cum acceptam a natura constitutionem corporis non foverunt, sustentaruntque cibis

prises de position de Gassendi, se trouvent des inspirations facilement identifiables dans la littérature antique ainsi que dans des textes plus proches de l'époque de Gassendi (naturellement, Montaigne et, derrière lui, Érasme de Rotterdam)[11]. Comme nous le verrons cependant, le penseur de Digne, dans une perspective éclectique, se sert des suggestions tirées de ces sources pour les placer dans un cadre particulier et doté de cohérence.

Le chapitre suivant du *Syntagma philosophicum* concerne les causes des maladies[12], qui peuvent être externes, ou proto-cathartiques et internes. Ces dernières posent problème. En effet, on pourrait dire que les principales causes internes des maladies peuvent être reconduites à la condition des humeurs et des excréments, mais ce faisant, observe Gassendi, on est bien loin d'en avoir expliqué la cause prochaine, c'est-à-dire la cause 'vraie et naturelle'[13]. En est l'exemple la difficulté d'expliquer la cause des phrases de la fièvre, ou des jours critiques qui caractérisent l'évolution de la maladie. Hippocrate lui-même a dû reconnaître dans les maladies 'quelque chose de divin', c'est-à-dire d'inaccessible à notre connaissance, car connu de Dieu seul:

> quod coniiciamus quidem esse aliquid in humoribus quod morbi causa censeri valeat; sed quale sciri certo haud possit […]. Ex quo efficitur, ut nequicquam demum non sit, quod edicit Hippocrates *esse aliquid divinum in morbis*[14]; divinum inquam, non quod immittatur divinitus, ita enim interpretatur Galenus, qui etiam contendit Hippocratem nusquam morborum causam referre in Deos, quin-etiam in libro de morbo sacro multum esse in persuadendo oppositum; sed quod sit eximium, summeve remotum ab omni nostra notitia; sive mavis, eiusmodi, quod sit soli Deo perspectum[15].

Reprenant Hippocrate, Gassendi nous fournit ici l'une de ses typiques déclarations de modestie épistémologique: la médecine accessible l'homme, de même qu'en général la physique mais aussi la morale philosophique, ne peut atteindre la perfection. Cependant, cela ne veut pas dire que Gassendi soit sceptique au sujet de la médecine. L'évolution de la maladie est déterminée par l'action de la nature et, bien que la cause des crises soit inconnue aussi bien d'Hippocrate et de Galien que de qui que ce soit d'autre, ils n'en sont pas des médecins moins compétents pour autant, puisque l'imperfection qualifie plutôt le niveau spéculatif de la physique que le niveau pratique de la médecine:

> Neque vero tametsi haec causa occulta sit, ac ignoretur, eo minus aut Hippocrates, aut Galenus, aut quivis alius eximius erit Medicus; quoniam illi, ut Medicus est, sufficit exquisita dierum criticorum cognitio; eorum, quae illis diebus contingunt probata experientia; eorum observatio, atque adhibitio, quae ut aeger inde iuvetur, ac proficiat;

---

a natura paratis, herbis nimirum, et fructibus, qui naturae sponte proveniunt, maturantur, dulcescunt, egregie nutriendo comparati sunt; sed adulteratis, varieque vitiatis immutarunt, depravaruntque» (*OO*, II, 573a).

[11] Pour les sources, nous renvoyons aux notes érudites de Sylvie Taussig in *Pierre Gassendi (1592-1655). Lettres latines*, II, Notes, p. 41-50.

[12] «*De Temperie Morbosa, eiusve causis, etiam ex Chymicis*», où nous trouvons à nouveau la définition de la maladie, symétriquement opposée à celle de la santé: «prava, vitiosa, illaudata temperies; quam seditiosus, turbulentus, inconcinnus corporis status, quam constitutio praeter naturam, quae illius functionem vitiat, ac ut-plurimum cum molestia est» (*OO*, II, 564b-565a).

[13] «Sed quam remotum tamen hoc est a verae, genuinae, proximae causae designatione ?» (*ibid.*, 567a).

[14] Hippocrate, *Prognosticon*, 1.

[15] *OO*, II, 567b.

> ac, nisi in illam incidat, imperfectio est potius speculationis Physicae, quam praxeos ipsius Medicinae[16].

Certains disent que notre difficulté à suivre spontanément la nature est compensée par notre faculté de raisonner mais, pour Gassendi, l'érudition naturelle est préférable à notre raison confuse et incertaine (*caligans incertaque*). En la suivant, nous nous cherchons des remèdes, soit au hasard soit au prix d'expériences dangereuses; souvent sans résultat, sinon avec des dommages. En revanche, en suivant la nature, jamais nous ne nous trompons (non seulement la nature nous aide, mais elle est la norme d'un jugement droit). À tel propos, Gassendi fait référence au premier aphorisme d'Hippocrate:

> Quanquam vero haec ratio artem fecit; quam Medicinam dicimus; quam tutius tamen est a Natura, quam ab arte gubernari; maxime cum tritum sit fore, ut Naturam sequuti ducem, aberraturi nunquam simus; et primarius conditor artis esse eam longiorem, difficilioremque, quam ut pro vitae brevitate perfecta haberi a quoquam possit, innuerit?[17]

En effet, les gens de la campagne «qui duce Natura, non arte utuntur», c'est bien connu, vivent plus sainement et guérissent plus facilement que ceux qui vivent dans les centres-villes et s'en remettent à l'art. En confirmation de ce principe, Gassendi cite l'hippocratique Aulus Cornelius Celsus, ainsi que Pline, pour qui la nature, qui n'accouche que d'œuvres parfaites, ne peut pas être l'auteur de toutes les potions inventées par les pharmaciens à seules fins de s'enrichir. Semblables perfidies ne sont pas attribuables à Dieu, mais seulement à la *subtilitas* umana[18]: tel était le commentaire de Pline, qui s'accorde bien avec un autre principe très important à l'époque de Gassendi, celui de la simplicité de l'opération divine qui se reflète dans l'économie des lois de la nature.

Cette conception ancienne, selon Gassendi, trouve sa confirmation dans les usages des peuples récemment découverts, comme le montre l'œuvre de Willem Pies (1611-1678) sur la médecine du Brésil[19], dont les habitants se servent de simples médicaments récoltés dans les forêts, et trouvent nos compositions ridicules; le montrent également les études du médecin Antoine Constantin (mort en 1616), auteur d'un traité de pharmacopée entièrement fondé sur des substances pouvant être prélevées dans la nature de la Provence[20]. Gassendi se répand ensuite sur les dégâts occasionnés par l'habitude de consulter beaucoup de médecins différents, dont chacun a sa propre opinion, et rapporte à ce sujet une série d'exemples et d'anecdotes littéraires (à laquelle François Bernier, en traduisant ce passage, ajoutera la mort de Gassendi lui-même, tué par les «trop fréquentes saignées parisiennes»[21]). Enfin, il conclut à nouveau que la nature même est l'agent principal (*principale agens*) qui écarte les maladies et rend la santé, si bien que la plupart

---

[16] *Ibid.*, 571a.
[17] *Ibid.*, 573b.
[18] Pline, *Naturalis historia*, XXIX, 6.
[19] Willem Pies, *De medicina brasiliensi libri quatuor*, in *Historia naturalis Brasiliae*, Lugdun. Batavorum, apud Franciscum Hackium, et Amstelodami, apud Lud. Elzevirium, 1648.
[20] Anoine Constantin, *Brief traicté de la pharmacie provinciale et familière*, Lyon, par Thibaud Ancelin, 1597.
[21] François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Seconde édition revüe et augmentée par l'Auteur, Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud, 1684, VI, p. 657.

GIULIANO GASPARRI

du temps, avant d'appeler un médecin, mieux vaut laisser à la nature le temps de suivre son cours[22].

Comme la vraie cause des maladies, la véritable cause de l'efficacité des médicaments repose dans des lieux plus intimement cachés de la nature. Ainsi, l'explication dans des termes corpusculaires du procédé par lequel certain médicament attire certaines humeurs présentes dans le corps, tandis qu'il en purge d'autres, est présentée par Gassendi comme une explication uniquement partielle, même s'il faut la préférer aux théories de Galien qui invoquent la *facultas* céleste.

En somme, on l'a dit, Gassendi n'a pas une position de sceptique par rapport à la médecine. Dans le chapitre du *Syntagma philosophicum* sur la santé que nous avons cité ci-dessus, il affirme que les hommes, lorsqu'ils ne suivent pas la nature, finissent par avoir besoin des médecins, lesquels se sont formés grâce à une longue expérience et à l'observation[23]. Et bien que Gassendi aime rappeler l'opinion de Tibère selon laquelle chacun de nous, une fois parvenu à l'âge de trente ans, connaît assez bien son corps pour se soigner seul (un lieu commun également cité par Montaigne et Descartes[24]), de fait Gassendi, quand il allait mal, se confiait à un médecin. Il s'agissait de David Tavan de Lautaret, originaire de Digne, docteur en médecine à l'université de Montpellier. Du même âge, les deux hommes étaient amis depuis leur jeunesse (rappelons que ce fut le médecin qui convainquit Gassendi de publier les *Exercitationes* de 1624, mais aussi qu'il participa avec lui à des observations astronomiques en 1634[25]). Le philosophe le mentionne toujours dans ses lettres en des termes d'estime, et conseille au conte Valois de s'adresser à lui suite à une maladie de son fils[26]. Selon ses écrits, Lautaret est un médecin de formation académique traditionnelle, qui se fie aux principes hippocratico-galéniques de la discipline mais s'intéresse également à la spagyrie et en affirme l'utilité en médecine[27]. Il cite volontiers l'*Universa medicina* (1542) de Jean Fernel (1497-1559) mais ne supporte pas l'attitude des disciples de Paracelse, tel Petrus Severinus (Peder Sørensen, ca. 1540-1602), qui attaquent le dogmatisme de l'école galénique à seule fin de critiquer l'université, renoncent aux principes rationnels et finissent par s'élever à tâtons au monde de l'expérience. Dans son traité sur les thermes de Digne (1620), avant d'aborder l'enquête sur la composition des eaux thermales, Lautaret expose sa méthode, qui conjugue la raison et l'expérience:

> Nous commencerons ces informations par les depositions de nos sens, je dis de ces sens d'homme, qui traffiquent avec la raison par des libres commerces: ainsi nous ne les voulons point degrader de leur dignitez, et les deshautoriser, comme les vieux Academiques, et comme les Pyrrhoniens, dont il y a des nouveaux Courratiers de Paracelse, qui vont à tastons sur toutes choses, et n'osent rien acertainer. Je ne juge rien de plus mettable que ce

[22] OO, II, 576a.
[23] «Ex quo efficitur, ut mirum non sit, si et in delectu, et in usu ita fallantur, ut Medicis egeant, qui longa experientia observationemque edocti demonstrent quaenam Euchyma, et Cacochyma, bonive, aut pravi succi sint in frugibus, leguminibus, radicibus, herbis, arborumque fructibus […] ; ac unicuique praeterea praescribant et quantitatem, et pro temperiei, aetatis, tempestatis, assuefactionis utendi modum» (OO, II, 564a).
[24] Michel Eyquem de Montaigne, *Essais*, éd. par Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier, Paris, PUF, 1965, p. 1079; Descartes à Newcastle, octobre 1645, AT IV 329 ; cf. Suétone, *Vita Tiberii*, LXIX; Tacite, *Annales*, VI, 46.
[25] P. Gassendi, *Lettres latines*, I, p. 124 et II, p. 22.
[26] Ivi, I, p. 310, 316, 328.
[27] David Tavan de Lautaret, *Quaestio medica pro cathedra vacante*, Aquis-Sextiis, apud Joannem Tholosanum, 1622.

qui se void à l'œil, et se palpe du doigt: nous deduirons apres les ingredients de ces Bains […][28].

Plus loin, Lautaret s'élève violemment contre les «menteurs Empiriques», qui se vantent d'avoir des secrets mais ne sont que «des novices» qui plagient les ordonnances des vrais médecins sans les comprendre, «larrons», «forfants», «idiots […] sans science et sans conscience», là où les médecins utilisent la théorie comme une incontournable «pierre de touche»[29].

La méthode de Lautaret est grosso modo compatible avec celle de Gassendi, si l'on excepte le fait que Lautaret vise une connaissance certaine, Gassendi la connaissance la plus probable possible. En outre, Gassendi est un grand opposant à l'astrologie, alors que Lautaret croit dans les rapports de sympathie (par exemple entre planètes et métaux) et dans la nécessité de consulter les ciels pour formuler des pronostics[30].

Dans le chapitre du *Syntagma philosophicum* sur les maladies, Gassendi consacre de longues pages aux théories des 'chimistes', terme par lequel il fait allusion au courant paracelsiste: il cite Paracelse mais aussi Severinus et Quercetanus (Joseph Du Chesne, 1546-1609), lesquels tentent de dépasser les médecins de l'école hippocratico-galénique dans la recherche des causes des maladies, mais recourent pour tout progrès à des termes neufs – souvent des barbarismes – pour masquer leur ignorance[31]. Gassendi s'intéresse davantage à la position d'Asclépiade et de Caelius Aurelianus (un autre médecin d'orientation épicurienne, qui a vécu au Ve siècle), qui avaient tenté d'expliquer les causes des maladies selon les principes d'Épicure, c'est-à-dire en les reliant à la condition des canaux et des corpuscules qui transitent par eux. Mais bien que les atomistes adoptent de meilleurs principes, eux aussi obtiennent des résultats trop génériques, alors qu'il faudrait au contraire spécifier quelles doivent être la grandeur, la forme, la disposition et la proportion des canaux et des corpuscules dont découlent la santé et la maladie:

> quamvis haec, et similia sua probabilitate non careant, et videantur propius ad prima principia, quam quae dicuntur a Medicis, Chymicisque accedere; ipsa tamen adhuc eiusmodi sunt, ut generatim solum dicantur, cum nosse operae-pretium foret quae esse speciatim debeat magnitudo, forma, ac dispositio singulorum meatuum; quae moles, figura, et motio singulorum corpusculorum; quae istorum cum illis proportio, commensioque, aut discrepantia, ut hic illeve sanitatis, aut morbi effectus consequatur[32].

Dans le champ de la pathologie, comme on a pu le dire, de tous les phénomènes «mirabiles» le cas le plus éclatant est celui des paroxysmes ou crises des fièvres, phénomène «summopere mirum»[33].

---

[28] Id., *Les merveilles des bains naturels et des estuves naturelles de la ville de Digne en Provence*, à Aix, par Jean Tholosan, 1620, p. 124 (en marge: «Methode de l'Autheur»).
[29] Ivi, p. 175-179.
[30] D.T. Lautaret, *Quaestio medica*, p. 13 ; Id., *Les merveilles des bains naturels*, p. 169-170.
[31] *OO*, II, 568a-b.
[32] *OO*, II, 569b. Le ton de ces lignes rappelle le passage des *V Obiectiones* où Gassendi accuse Descartes de se vanter d'avoir acquis une connaissance de l'âme au-dessus du commun, en concluant simplement qu'elle est quelque chose qui pense, ce que personne n'ignorait; et où il le met au défi d'examiner plutôt sa substance interne, c'est-à-dire la façon dont l'âme est «contexta», «labore quodam quasi chymico» (AT VII 276-277).
[33] *OO*, II, 570a. François Bernier (lui aussi médecin), en traduisant ce passage dans son *Abrégé*, après la phrase «c'est […] une chose tout à fait admirable», renchérit ainsi: «et qu'on peut dire surpasser toute la sagacité humaine» (F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de*

Cependant, dans le passage évoqué, Gassendi n'a pas forcément l'intention de nier la possibilité de progresser dans l'enquête sur les causes de la maladie, puisqu'il affirme que les explications des atomistes «*adhuc* eiusmodi sunt, ut generatim solum dicantur, cum nosse operae-pretium *foret*» etc. (*haduc* pouvant vouloir dire 'encore' mais aussi 'jusqu'à présent'). Jusqu'à présent, donc, les atomistes s'arrêtent au niveau des principes généraux, mais cela ne veut pas dire qu'il faille abandonner définitivement la perspective d'approfondir aussi les causes spéciales de ces phénomènes. Gassendi signale donc un *desideratum* pour la recherche, comme il le fait au sujet d'autres questions difficiles (et comme le fait aussi souvent Descartes sur des questions concernant la biologie). En effet, il existe en physique un vaste champ à analyser à travers l'expérience et la raison qui se situe entre le niveau des principes généraux et celui des effets particuliers, ces derniers pouvant dériver de causes différentes et multiples. La distinction entre ces deux niveaux se trouvait déjà chez Épicure[34], mais quelque chose de semblable sera théorisé aussi par Boyle (qui parle de l'existence de nombreuses 'causes subordonnées' parmi les causes les plus générales et les effets particuliers[35]), ainsi que par Descartes. Dès l'époque du *Discours de la méthode*, celui-ci admettait que les effets particuliers peuvent être déduits des principes généraux de nombreuses façons, d'où l'apport indispensable de l'expérience (un point que les études de Daniel Garber ont bien mis en lumière[36]).

Quoi qu'il en soit, l'idée que nous, les humains, ne puissions jamais pénétrer complètement les secrets de la nature puisqu'elle n'est pas notre œuvre, n'implique pas qu'il faille renoncer à enrichir notre science: même et peut-être surtout en partant des *mirabilia*, les apories qui questionnent le plus le philosophe de la nature.

Plus loin, le *Syntagma philosophicum* mentionne la théorie des chimistes paracelsiens selon laquelle les phases des maladies seraient analogues aux phases de la végétation des plantes, ce qui, pour Gassendi, est une sottise qui n'est prouvée ni par l'expérience, ni par la raison[37]. Dans le domaine de la iatrochimie, la théorie de l'origine séminale des maladies est répandue: selon celle-ci, chaque maladie a sa propre semence pathogénique, avec un *archeus* qui entre en conflit avec celui du patient. Dans la physiologie et, en général, dans la philosophie de la nature de Gassendi, les *semina* jouent un rôle fondamental dans l'orientation du développement des organismes. Mais il ne s'agit pas des *semina* dont parlent les alchimistes, qui ont un caractère spirituel (opposé au principe matériel, représenté par le corps) et sont liés à l'esprit du monde, dont ils reçoivent leur pouvoir formatif. Les *semina* de Gassendi correspondent plutôt aux *semina rerum* dont parlait Lucrèce, c'est-à-dire des atomes et des agrégats d'atomes (*moleculae*) qui possèdent certaines

---

Gassendi, VI, p. 648.

[34] Epicure, *Lettre à Pythoclès*, 85-87.

[35] Robert Boyle, *Certain Physiological Essays* (1661), in *The Works ofthe Honourable Robert Boyle*, éd. par Thomas Birch, London, printed for J. and F. Rivington, L. Davis, W. Johnston, 1772, 6 vols., I, p. 309.

[36] R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI 64-65; cf. Daniel Garber, *Descartes Embodied : Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 92-93 et 113-129 ; (trad. fr. Olivier Dubouclez, *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 124-125, 134 et 144-145); cf. aussi Harold J. Cook, *Victories for Empiricism, Failures for Theory: Medicine and Science in the Seventeenth Century*, in *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*, éd. par Charles T. Wolfe et Ofer Gal, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2010, p. 9-32: 22-25.

[37] «Nugae […] quas neque experientia, neque ratio ulla stabiliat» (*OO*, II, 570b).

propriétés exclusivement en vertu de leur conformation matérielle[38].

Le chanoine de Digne partage avec Van Helmont la conviction que la chimie est fondamentale à la médecine, mais comme Mersenne, et ensuite Boyle, il a à l'esprit une sorte de chimie purifiée par les connotations théologiques typiques des paracelsiens: ces derniers, considère-t-il, ne devraient pas s'exprimer sur les fondements ultimes de la médecine comme ils le font sur ceux de la cosmologie, parce que dans les connaissances de physique atteindre la certitude est impossible. Dans l'*Examen Fluddanae Philosophiae* (1630), Gassendi affirme:

> existimo negari non posse, quin duo quaedam valde utilia cognitionis genera debeantur Alchymiae. Unum est circa Naturam. Etsi enim intimos usque rerum naturalium recessus penetrare non liceat, ut ipsarum essentias, discrimina, vireis, actiones, et agendi modos, proportionem item, atque contexturam cum radicali, et propria singulorum causa dignoscamus: veruntamen si quidpiam ex iis, quae res quasque interne componunt, cognoscere concedatur, illud profecto isti Arti acceptum referendum est. Haec enim est, quae Naturae librum sola evoluit, ac perscrutatur, cum caeterae omnes superficie tenus naturalia considerent. Alterum circa Sanitatem. Etsi enim futilia sint quae de Medicina illa Philosophica praedicantur: attamen consistendum est remedia quaedam praestantissima morbis propulsandis, et doloribus sedandis, huiusce artis esse inventa. Tametsi duo quaedam peccata hic sunt; hoc Pseudo-artificum, qui debite sive praeparare, sive applicare, medicamenta nesciunt; illud Thrasonum, qui montes aureos, et beatum illud aevum pollicentur, cuius natura capax non est[39].

Le même renvoi continuel à la *vis medicatrix naturae* de matrice hippocratique, qui agit justement de manière naturelle, implique le refus de considérer des causes d'ordre surnaturel, pour aller dans la direction d'une médecine le plus possible empirique et rationnelle.

Dans l'opinion de Gassendi, d'ailleurs, les études de physiologie ne trouvent pas dans le domaine des cures médicales leur principal champ d'application: selon l'enseignement d'Épicure, la physiologie sert surtout à distinguer les désirs naturels et nécessaires des désirs vains et superflus, afin d'aider le sage à identifier la voie de la tranquillité de l'esprit. La tempérance cultivée par le sage à l'esprit tranquille constitue à son tour le soutien le plus solide et le plus sûr de la santé physique[40]. Dans une perspective épicurienne, comme nous l'avons rappelé au début, le bonheur consiste à la fois dans l'absence de douleur dans le corps et dans l'absence de troubles dans l'esprit, principe que Gassendi rappelle très fréquemment, y compris dans sa correspondance, au côté du lieu commun de la philosophie comme médecine de l'esprit[41].

---

[38] Selon Lucrèce, les animaux se forment initialement à partir d'agrégats d'atomes dus au hasard. Ceux d'entre eux qui sont adaptés à la vie se développent et se reproduisent selon des lois qui dépendent de la combinaison et des mouvements des atomes qui les composent. Avec le temps, ces lois deviennent constantes: on passe ainsi du hasard à la nécessité, si bien que la nature se comporte comme si elle possédait une science certaine («necessaria quasi doctrina imbuta») et utilisait le mécanisme des atomes à ses propres fins («iis utens»): cf. *Philosophiae Epicuri Syntagma*, OO, III, 38a). Naturellement, pour Gassendi, l'origine de ce mécanisme ne doit pas être attribuée au hasard mais à l'institution divine. Le finalisme résulte bien du dessein divin et non d'un principe ontologiquement distinct qui s'ajouterait aux atomes.

[39] OO, III, 259a. Sur ces thèmes, cf. Antonio Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Springer, 2000, p. 73, 48-49, 110.

[40] P. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, in OO, II, 676a-b.

[41] Du reste, le précepte de suivre le guide de la nature, plus fiable que la raison même, ne concerne pas seulement le champ de la morale et de la médecine. On le retrouve aussi dans les exposés sur la logique, où Gassendi insiste sur le fait que cette dernière est un art naturel et que, abandonnée à sa spontanéité, elle n'opère jamais au hasard: la logique artificielle ne sert à rien d'autre qu'à nous

Le renvoi à la nature est constant, y compris en ce qui concerne le thème de la mort. Dans l'«Ethica» contenue dans le *Syntagma philosophicum*, où ce problème est traité du point de vue de la morale naturelle, Gassendi évite de convoquer l'argument consolatoire qui dériverait de la foi en une vie ultra-terrestre, et insiste plutôt sur le fait qu'il est nécessaire d'accepter la mort parce qu'elle est naturelle et qu'il faut se conformer à la nature. S'exercer à le penser aide à supporter la peur de la mort. Pour le même ordre de raisons, d'ailleurs, Gassendi refuse l'option stoïque du suicide. Cependant ses arguments, à la différence de ce qu'il advient dans l'épicurisme antique, se situent à l'intérieur d'un dessein finaliste et providentiel: la nature a infusé dans tous les animaux un amour naturel pour la vie; l'homme ne doit pas se laisser induire par ses opinions erronées à interrompre son cours, parce que cela équivaut à faire un tort à la nature et à *son Auteur* («adversus naturam, ejusque Authorem»). C'est la nature qui décide de notre naissance et notre mort et elle le fait *aux fins de la perfection de l'univers* («ad Universi perfectionem»)[42].

Les maladies peuvent conduire à la mort. Cela arrive, explique le philosophe de Digne, parce que parfois la nature, de même que la cure, s'avère trop faible («impar») pour vaincre la maladie: après une longue lutte, elle succombe nécessairement[43]. Mais comment la nature peut-elle être *impar*, s'il est vrai que, comme nous l'avons dit ci-dessus, elle ne se trompe jamais, et que nous nous trouvons à l'intérieur d'un cadre réglé par la providence? Il faut distinguer la nature en général de la nature de l'individu singulier. La nature aussi, en effet, connaît une articulation sur plusieurs niveaux, analogue à celle que nous avons citée à propos de la physique: d'abord un niveau universel, qui est celui de l'ordre général des principes, puis un niveau des natures particulières, qui peuvent paraître comme contrastant entre elles:

> Mors, corruptioque naturalis censenda est; quatenus licet quidpiam naturae particulari repugnans habeat, id tamen naturae universali congruit, quae nullius rei generationem, ortumque moliri, nisi ex corruptione, interituque alicuius potest; nempe ut ex ea materiam desumat, quam aliunde creare, seu ex nihilo producere potis non est[44].

Face à l'image d'une nature qui combat la maladie de toutes ses forces, combat dont elle sort parfois perdante, il faut résister à la tentation de conclure qu'il existe pour Gassendi une essence de notre nature ou de la nature en général (en effet, l'approche reste nominaliste), mais aussi à la tentation de penser que Gassendi adopte une conception anthropomorphique, animiste ou vitaliste de la nature. La centralité de la nature dans sa philosophie le rapproche par certains versants du naturalisme de la Renaissance, mais Gassendi refuse catégoriquement l'idée que la nature soit vivifiée par une sorte d'esprit ou âme du monde[45]. Il se rapproche plutôt de la conception de la nature comme une grande machine, créée et disposée par Dieu selon les lois mathématiques, qui doit être étudiée *iuxta propria principia*, en ligne avec les tendances

---

faire prendre conscience de ce qu'il y a dans la nature (cf. O. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, p. 49-50).

[42] *OO*, II, 672b-674b.

[43] «Etenim ut adiunctum remedium, sic ipsa natura est interdum impar, quae morbum, illiusve causam a qua opprimitur, pervincat, ac necesse est, ut diu eluctata denique succumbat» (ivi, 576b).

[44] *Ibid.*, 606b.

[45] G. Gasparri, *La fisica di Pierre Gassendi e il naturalismo tardo-rinascimentale italiano*, «Bruniana & Campanelliana», I-II (2021), p. 153-169: 155, 163-166.

émergentes de la science moderne, sa contemporaine. Selon ce qui a été dit précédemment, toutefois, Gassendi ne semble pas s'intéresser non plus au projet baconien d'exploiter une connaissance toujours plus avancée des lois de la nature pour exercer une domination pratique et technique sur elle. Dans ce sens, au contraire, son regard sur la nature semble plutôt un regard contemplatif[46], dont les résultats pratiques doivent être principalement recherchés dans la sphère de la morale et de l'élévation à la reconnaissance de l'existence, de la puissance et de la sagesse de Dieu, en tant que Créateur et ordonnateur de l'univers[47].

Enfin, il faut préciser que Gassendi n'est pas un pur mécaniste. En effet, bien qu'essayant d'expliquer les phénomènes dans des termes matériels, ses explications ne considèrent pas seulement les propriétés mécaniques des particules, mais aussi les propriétés 'chimiques', lesquelles surgissent au niveau de la structure ou *textura* des différents agrégats d'atomes (comme dans le cas du surgissement de la sensibilité à partir d'éléments insensibles). Dans la physique de Gassendi, à la différence de la mécanique de la matière cartésienne, les atomes sont dotés de force intrinsèque et de pouvoir formatif (caractéristiques d'ailleurs largement présentes dans les théories de la matière au XVIIe siècle: par exemple, sur ce point, Robert Boyle s'avérera très proche de Gassendi)[48]. La structure de la matière organisée équivaut à une sorte de 'programme'[49] qui véhicule des informations utiles à poursuivre certaines fins, comme le montre de façon particulièrement évidente l'étude fonctionnelle des organismes animaux (et Gassendi loue, à tel propos, les pages du *De usu partium* où Galien est en pleine polémique contre Épicure, qui voudrait qu'ils soient formés par le hasard)[50]. Mais c'est également évident dans la théorie de la génération des animaux: Gassendi décrit le développement de l'âme matérielle des vivants à partir d'une particule de l'âme des parents contenue dans la semence, qu'il définit comme *edocta*, ou *erudita*, en tant qu'elle porte avec soi l'idée de toutes

---

[46] O. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, p. 70.

[47] OO, I, 27a ; I, 294b-295a ; II, 811b (où Gassendi cite Cicéron, *De divinatione*, II, 72, 148: «esse praestantem aliquam, aeternamque Naturam, et eam suspiciendam, admirandamque hominum generi, pulchritudo Mundi, ordoque rerum coelestium cogit confiteri»).

[48] Antonio Clericuzio parle à ce propos d''atomisme non mécanique' (A. Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles*, p. 211-216). Dans une polémique contre ce que nous pourrions définir comme l'excès de mécanisme des atomistes, Bacon prévenait déjà qu'il ne fallait pas se contenter de se concentrer sur les propriétés mécaniques des parcelles, perdant ainsi de vue celles qui dérivent de la «structure» (ou «texture») des composés, qui explique le phénomène de la chaleur, gouverne la génération des minéraux et celle des animaux (Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 57 in *The Works of Francis Bacon*, éd. par James Spedding, Robert Leslie Ellis et Douglas Denon Heath, London, Longman, 1857-1874, I, p. 170). Je crois qu'il soit légitime de parler d''atomisme non mécanique' pour souligner la dimension téléologique de la physique de Gassendi: elle est propre non seulement au dessein général de la nature, mais aussi aux organismes individuels qui, bien que dépourvus d'âme rationnelle, sont capables de connaissance de leurs propres fins et d'intentionnalité. Ce n'est pas le lieu ici de se confronter à la vaste historiographie sur l'atomisme de Gassendi sur ce point difficile; j'en ai traité dans une communication récente intitulée *Il finalismo nel* Syntagma philosophicum *di Pierre Gassendi*, à l'occasion du colloque *Fine e finalismo nel pensiero filosofico della prima modernità* (Urbino, 13-14 mai 2024), dont les actes seront prochainement publiés.

[49] L'expression est utilisée par A. Clericuzio, *Elements, Principles and Corpuscles*, p. 68.

[50] Cf. par exemple la lettre à van Helmont du 8 juin 1629: «Dieu, l'auteur de la nature, a montré son immense sagesse surtout en adaptant toutes les choses à leur fin, en sorte que jamais rien n'est fait en vain et que pour nous autres homoncules notre plus sûr raisonnement dans le domaine de la physique consiste à mettre en avant la cause finale. L'opinion d'Empedocle, d'Epicure et d'autres va beaucoup plus loin quand ils affirment qu'apparemment les membres des animaux ne sont pas faits pour leur usage, mais que, les membres étant faits ainsi et soudés par hasard, l'usage qu'on en fait a été découvert au fil des adaptations et de différentes expériences. Car l'examen et la considération de chacun des organes ne permettent pas de le penser. De là vient que, même si on peut trouver chez Galien des éléments critiquables, je ne peux cependant m'empêcher de qualifier de livres d'or les trois ou quatre livres qu'il a publiés au sujet de l'usage des parties (*De usu partium*). Ils contiennent des arguments qui peuvent frapper la conscience de tout homme, et même [ἀθέσφατος], en démontrant l'existence de quelque propriété secrète et d'une divinité prévoyante» (P. Gassendi, *Lettres latines*, I, p. 34). Cf. aussi la lettre à Naudé du 11 mai 1632 (ivi, p. 88-89).

les parties de l'organisme qu'elle devra former (dans ce sens, l'opinion de Gassendi a été qualifiée de 'quasi-préformisme' ou 'préformisme faible'[51]). Ces formes inscrites dans la matière sont de toute évidence tracées en vue des fins d'un créateur intelligent, si bien que pour le philosophe provençal, dans ce cas également, raisonner à partir des causes finales reste la meilleure façon que nous avons de rendre compte des phénomènes physiques.

Ce finalisme, revendiqué par Gassendi dans les *Instantiae* contre les *Meditationes* de Descartes, où il est aussi à l'œuvre dans des questions d'ordre métaphysique comme la démonstration de l'existence de Dieu[52], constitue l'horizon indépassable de la physiologie et donc de la médecine gassendienne. Dans chacun de ces domaines, il faut étudier la nature – avec modestie, et dans le sens d'une perfectibilité des résultats – non pas pour corrompre la nature en la pliant à des fins humaines, mais pour mettre en lumière les desseins de la providence et mieux s'y conformer.

---

[51] Saul Fisher, *The Soul as Vehicle for Genetic Information. Gassendi's Account of Inheritance*, in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, éd. par Justin E.H. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 103-123: 113-117; cf. aussi Richard Westfall, *The Construction of Modern Science. Mechanisms and Mechanics*, New York, John Wiley & Sons, 1971, p. 98-99; Antonia LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 186-194; François Duchesneau, *Gassendi's Theory of Living Beings*, in *Pierre Gassendi. Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy*, éd. par Delphine Bellis, Daniel Garber et Carla Rita Palmerino, New York, Routledge, 2023, pp. 312-333: 327-328.

[52] P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, in Med. III, dub. V, inst. 1: «*Haud jure relinqui regiam viam, qua Dei existentia probatur ex effectibus in Universo manifestis, ut per vocatam objectivam ideae realitatem probetur* […]» (*OO*, III, 329b); in Med. IV, dub. I, inst. 2: «*Necessariam maxime finium considerationem in Physica; ut Deus tum Rector, tum Author Universi agnoscatur*» (*ibid.*, 360a-361a); et inst. 3: «*Non esse incompertos hominibus omneis fineis Dei; idque vel ex variarum partium corporis humani finibus constare*» (*ibid.*, 361a-b). Sur le développement du discours gassendien sur Dieu et l'âme immaterielle jusqu'au *Syntagma metaphysicum*, voir Delphine Bellis, *Comment penser l'âme humaine et Dieu? Gassendi et la redéfinition de la métaphysique*, «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)», XVIII (2021), p. 65-82, où l'on remarque avec justesse que la tendance de l'entendement à dépasser le sensible dans ces domains «est convergente avec la façon dont le philosophe de Digne lit l'inscription de la Providence divine dans la nature, que ce soit dans la finalité manifestée par le vivant ou dans la beauté et l'harmonie du monde ou encore dans l'universalité de la notion ou anticipation de Dieu que possèdent la plupart des êtres humains et que Gassendi voit comme une raison en faveur de son existence» (p. 80).

Gideon Manning

Long Live Descartes: Longevity and the Practical Value of Philosophy

Abstract. L'articolo presuppone che Cartesio avesse un genuino interesse ad estendere la durata della vita umana e quindi considera le conseguenze della sua perdita di fiducia nella sua capacità di farlo. Esamina come la medicina e la filosofia morale si relazionano alla longevità, come le ambizioni pratiche di Cartesio sono legate alla longevità e la misura in cui apprendiamo di più sugli interessi di Cartesio con uno sguardo più ampio al contesto sociale e culturale in cui furono attivi i primi filosofi moderni.

Abstract. *The article examines Descartes' interest in extending the human life span and the consequences of his loss of faith in his ability to do so. It specifically considers how medicine and moral philosophy likely related to longevity, how Descartes' practical ambitions are tied to improving longevity, and the extent to which we gain insight into Descartes' ambitions by taking a wider look at the social and cultural context in which early modern philosophers practiced.*

Parole chiave: Descartes/ Longevità/ Medicina/ Umanesimo/ Filosofia morale
Keywords: Descartes/ Longevity / Medicine / Humanism/ Moral Philosophy

Introduction

Historians of philosophy and science have not examined the fruits of René Descartes' ambitious project combining metaphysics and physics with the same degree of interest. Longevity is a case in point. This article seeks to accomplish two things. First, to present a corrective to those accounts of Descartes that ignore, ridicule, or mention only in passing his goal to extend our lives; none of these responses do justice to the seriousness with which Descartes addresses himself to longevity or the long scientific, philosophical, and medical interest in the issues of aging, longevity, and death[1]. Second, to show how longevity relates to the topics of the original *Séminaries cartésiens* from which this special issue of *Alvearium* derives, namely, morality and especially medicine. In Descartes' medicine, longevity is a natural complement to the hygiene he seeks to develop. In his moral philosophy, longevity is a goal supported by the sober love of life.

I begin with a brief recounting the sixteenth-century's terrain of ideas surrounding the natural human lifespan and the prospect of extending the years of our lives. This section will canvass several learned and

[1] Death is far more frequently discussed than longevity and aging by historians of philosophy. E.g., the word 'longevity' appears not at all even in outstanding and comprehensive works such as Daniel Garber-Michael Ayer (ed.), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 and Lawrence Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016. Cf. William Shea, *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes*, Canton, Science History Publishing, 1991, pp. 59-61.

vernacular sources and their origins in Greek and Latin Antiquity. Section two focuses on Descartes more directly, examining his long interest in longevity, aging, and his eventual acceptance that death would come sooner rather than later. The paper concludes by suggesting a better motto for Descartes' than the one he chose for himself, one that acknowledges his interest in longevity.

Longevity and the Past

Appreciating the background to early modern philosophical attitudes and interests, including about longevity, requires a comparison to Ancient Greek and Latin authors and the long reception of the classical tradition. Aristotle's corpus and the diverse philosophy of 'the Schools', with their many centuries of commentaries and eventual textbooks, is especially vital when studying Descartes[2]. I will begin by briefly considering how Aristotle approaches the subject of longevity. After this, I turn to discussions of longevity in the broader early modern context that includes literature, religion and medicine, for not just Aristotle but Augustine, pagan historians, imagined sects like the Rosicrucians, and humanist physicians all reflected seriously on the natural human lifespan and whether it can and should be extended.

Aristotle discusses the length of our lives, as well as that of animals and plants, in a number of places, but nowhere more fully than in *On Length and Shortness of Life* (hereafter *On Length*)[3]. One of nine short texts belonging to the *Parva naturalia* – a collection of physical treatises by the Stagirite covering topics ranging from the senses to sleep – *On Length* is a scientific work in Aristotle's sense, investigating the «*causes* of the length and brevity of life».[4] Relying on his account of change, matter theory and the related primary qualities – «the hot and the cold, the dry and the moist» – Aristotle describes how the humid and warm living body naturally ages to become dry and cold, like a corpse[5]. This observation is at the core of *On Length*, informing Aristotle's other conclusions, dietary recommendations, and, as we would expect, it served as the foundation of a long tradition of natural philosophical investigation of aging, death, and longevity. We start life hot and humid and end life cold and dry. Accordingly, maintaining our heat and humidity is the best way to live a long life. In other words, the drying and cooling that comes with aging can be resisted, and Aristotle even advises avoiding too much manual labor, which generates heat and «produces dryness»[6].

We should be forgiven if we interpret Aristotle as delivering practical medical advice in a scientific

---

[2] See, e.g., the forthcoming Igor Agostini (ed.) *Nouvel Index scholastic-cartésien*, Paris, Vrin.

[3] For the reception of the *Parva naturalia*, though one focused primarily on its overlapping content with Aristotle's *De Anima*, see Börje Bydén-Filip Radovic (ed.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism*, Cham, Springer, 2018.

[4] Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Jonathan Barnes (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 464a21, emphasis added; hereafter Aristotle and citing, as in this footnote, the pagination introduced by Aristotle's 19th-century editor August Immanuel Bekker.

[5] Aristotle, 466a21.

[6] Aristotle, 466a14-15.

treatise, even if only «in so far as it belongs to the science of nature to do so» [7]. But Aristotle's willingness to engage with medicine, including by considering longevity, finds considerable support throughout the surviving corpus[8]. It also finds expression in an early question Aristotle asks in *On Length*. More specifically, he makes a medical observation and then asks a medical question: «In a natural structure are longevity and a sound constitution coincident, or is shortness of life independent of unhealthiness?»[9]. In effect he is asking if it is possible to live a long unhealthy life or a short but healthy life? The answers are yes and yes, and so health and longevity do not necessarily co-occur even if, by definition, someone with a healthy constitution would typically endure the world's natural assaults better than an unhealthy person.

The overlap Aristotle acknowledged in *On Length* between medicine and natural philosophy reflects a deeper connection between the investigation of natural causes and rational medicine's aspiration to be a science built upon causal knowledge of the human body. Awareness that natural philosophical knowledge could be used in medicine would eventually lead to prohibitions in how natural philosophy was taught.

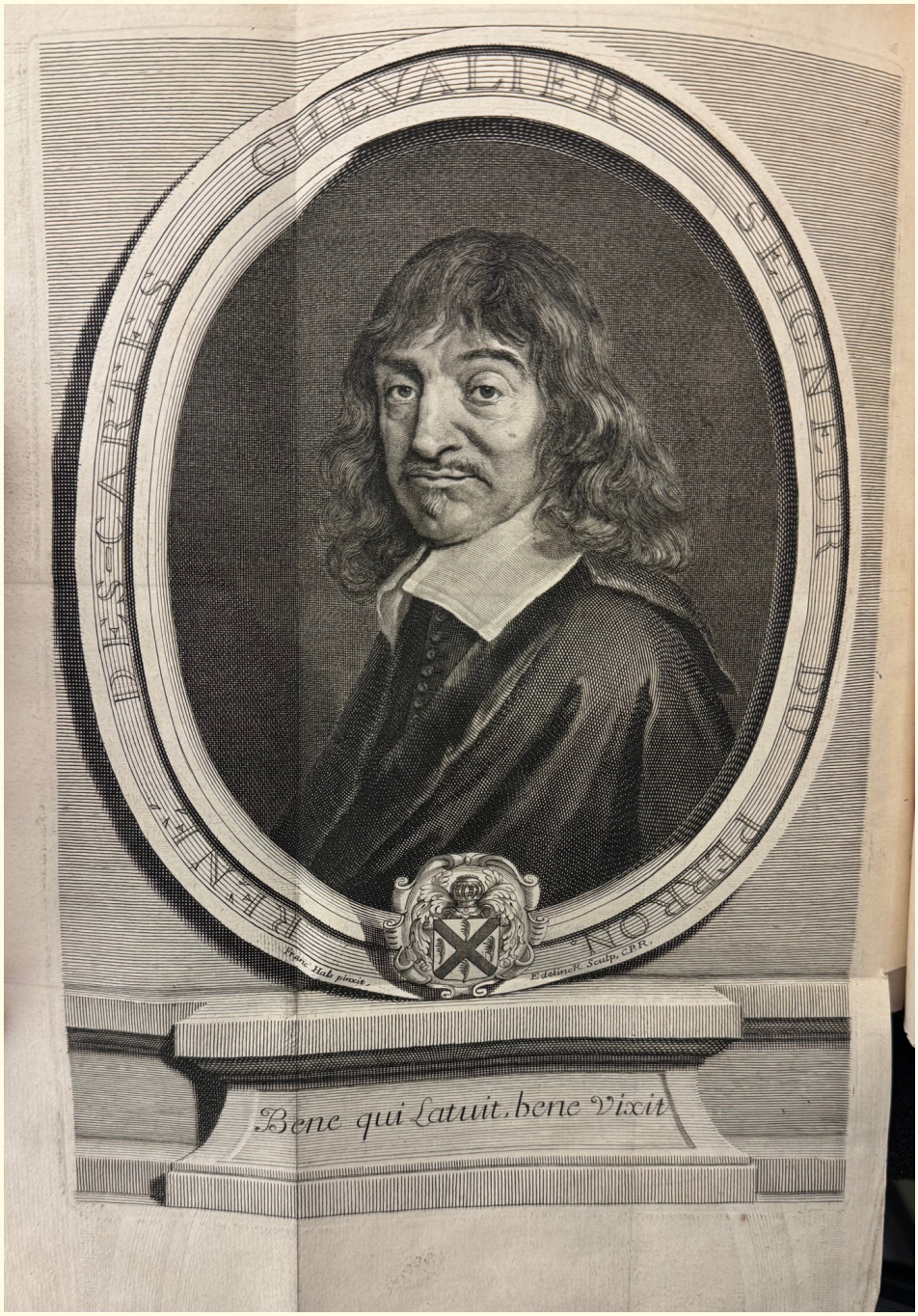
Moving to the sixteenth century, and closer to Descartes and the education he received from the Jesuits at La Fleche, the *Ratio studiorum* of 1599 that officially controlled the Jesuit college curriculum directed teachers to «not digress into anatomy and the rest of the things that are the concerns of medical doctors» when teaching *De anima*[10]. In fact, one finds no mention of the *Parva naturalia* or the other books on animals in the *Ratio studiorum*. This was not because the Jesuits failed to understand natural philosophy's relevance to medicine. Rather, in seeing the overlap and the expectation that natural philosophy was a preliminary to studying medicine, the Jesuits wanted to emphasize that natural philosophy was a preliminary to studying and defending theology. Thus, Descartes' education at La Flèche did not include formal introduction to Aristotle's *On Length*. This does not mean Descartes did not read *On Length*, possibly even at La Flèche, but it does mean we should consider other sources that might have exposed him to the topic of longevity.

Many possibilities present themselves. Although this is not the place to expand on Descartes' humanist credentials, which pale in comparison to those of many of his contemporaries, including interlocuters like Pierre Gassendi, Descartes' often hostile rhetoric toward erudition does not require us to conclude he was unfamiliar with or that he did not exploit the classical tradition in his own way[11]. Consider, for example, the Latin poet Ovid. Descartes' early modern biographer, Adrien Baillet (1649-1706), assigns a motto to

---

[7] Aristotle, 464b26-27.
[8] See the forthcoming monograph on Aristotle and medicine by Philip Van der Eijk.
[9] Aristotle, 464a26-27.
[10] *Ratio studiorum*, 104 (paragraphs 224-25); cited and translated in Paul F. Gendler, «Philosophy in Jesuit Schools and Universities», in Cristiano Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, p. 18. The University of Coimbra was an exception and the Coimbrians even wrote a commentary on the *Parva Naturalia*.
[11] For the humanist's enterprise and its continued relevance and evolving forms in the seventeenth and eighteenth centuries, see Dmitri Levitin-Ian Maclean (ed.), *The Worlds of Knowledge and the Classical Tradition in the Early Modern Age*, Leiden, Brill, 2021. Descartes' commitment to the humanist enterprise and erudition was weaker than most of his similarly positioned contemporaries (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery (ed.), Paris, J. Vrin, 1964-74, X, 502; hereafter AT). Even so, the classical tradition figured prominently in Descartes' education and was important to his published work. See, e.g., Emanuel Faye, «Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being», in *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Cham, Springer, pp. 155-167 and the thoughtful reflections of Descartes' relation to the past and the rhetorical moves he and his followers pursued to link his philosophy to the past in Tad Schmaltz, *Early Modern Cartesiainism: Dutch and French Constructions*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

GIDEON MANNING



Engraving of Descartes by Gérald Edelinck in Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, Chez Daniel Horthemels; from the Huntington Library, Art Museum and Botanical Gardens, San Marino, California, RB 702076.

Descartes included with the beautiful engraving prepared by Gérald Edelinck for *La Vie de M. Descartes*.

«He has lived well who has hidden well [*Bene qui Latuit, bene vixit*]». Baillet does not specify the source of the motto. It comes from Ovid's *Tristia*, and it came to Baillet from Descartes himself.

Writing to his friend and confidant Father Marin Mersenne in a 1634 letter, Descartes shares his «desire to live in peace, and to continue the life that I have begun by adopting the motto: he has lived well who has hidden well, means that I would prefer to rid myself of my fear of attracting more attention than I want (as a result of my writing) than to have wasted the time and trouble that I used in composing it» (BLet 65, p. 262; AT I 286)[12]. Descartes explicitly claims this motto as his own[13]. But like Baillet, Descartes nowhere mentions Ovid.

For Mersenne's benefit, Descartes surely would not have needed to. Both he and Mersenne were educated at La Flèche, where beyond Aristotle's corpus their first four years of study would have been spent learning Latin and Greek. This meant learning grammar, but students were also trained in rhetoric and taught to read and write poetry in Latin and Greek as well. Descartes would later praise poetic inspiration and confess to still writing poetry as late as the 1640s, 30 years after leaving La Flèche (Bop II 1064 and BLet 450, p. 1900; AT X 217 and AT IV 102). At school, the authors he and Mersenne would have read, and whose work he would have been expected to model in his own Greek and Latin writing, included the likes of «Plato, Demosthenes, Thucydides, Hesiod, Pindar, Livy, Ovid, Virgil, and some Christian authors such as Basil and Chrysostom»[14]. Thus, Descartes and Mersenne encountered Ovid during their time at La Flèche, and more than Ovid's *Tristia*, they would surely have known Ovid's *Metamorphoses*, the Latin poet's masterpiece account of our changing world.

It is from the latter that Descartes would have learned about Ovid's creation story and the initial 'Golden Age' of humanity before our subsequent moral and physical decline:

> Golden was the first age […] / With heart and soul, obedient to no law, / Gave honour to good faith and righteousness [….] / Men were content with nature's food unforced […] / the silver race / Replaced the gold, inferior [….] / Third in succession came the race of bronze, / Of fiercer temperament, more readily / Disposed to war, yet free from wickedness. / Last came the race of iron. In the hard age / Of baser vein all evil straight broke out / And honour fled and truth and loyalty, / Replaced by fraud, deceit and treachery[15].

---

[12] «[…] le desir que j'ay de vivre en repos & de continuer la vie que j'ay commencée en prenant pour ma devise: benè vixit, benè qui latuit, sait que je suis plus ase d'estre delivréde la crainte que j'avois d'acquérir plus de connoissances que je ne desire, par le moyen de mon Ecrit, que je ne suis sasché d'avoir perdu le temps & la peine que j'ay employée à le composer» (trans. from Desmond Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 113; slightly modified).

[13] Descartes was not alone in so doing, for the motto is also incorporated by Torrentius into one of his paintings, a point made in Hal Cook, *The Young Descartes*, Chicago, University of Chicago Press, 2018, p. 204. Like the details of his 'autobiography' from the *Discourse on Method*, which shares several features in common with other autobiographies of the period, the extent to which the motto is unique to Descartes, as opposed to some more common troupe, calls for further investigation.

[14] D. Clarke, *Descartes: A Biography*, cit., p. 18.

[15] Ovid, *Metamorphoses*, trans. A. D. Melville, Oxford, Oxford University Press, 2009, I. 98-131, pp. 3-4.

From gold, to silver, then bronze and eventually iron, Ovid records our moral degeneration, likening each stage of decline to a less precious metal. We are, at best, in the iron age now, and the only hopeful question was whether, and to what extent, we could regain something better, and how we might do this. Could we reclaim our past moral and physical health?

This question, and the idea of a past Golden Age, now lost, was widely discussed in the sixteenth century. For many, like Descartes, as we will see in the next section, a re-perfection of our knowledge of nature held the promise of reclaiming our moral and physical health and longevity. But the results of studying nature could also serve to reaffirm the belief in our decline. The sixteenth-century Paris physician and educator Jacobus Sylvius (1478-1555), for example, took a strong stand on the issue:

> Many testimonies in both sacred and profane literature plainly convince one that the life span of the ancients was also longer than that of people in our own time. Indeed, the internal parts differ in size, number, and shape in different parts of the world, and both the writings of the ancients and our bodies abundantly testify that the same things that the ancients observed are not still found in all our bodies[16].

Sylvius is responding to his former student, Andreas Vesalius (1514-1564), whose *On the fabric of the human body* set a new standard for anatomy in 1543, not least by reportedly discovering hundreds of errors repeated in earlier anatomical work, especially deriving from Galen of Pergamon (129-216?). Sylvius would have us believe that our bodies have simply changed since Antiquity. Ancient people were stronger, healthier, and longer lived than we are today. Galen knew our bodies as they were, Vesalius only as they are now. We have, in other words, simply devolved, and sources both sacred and profane attest to this change.

In the Judeo-Christian tradition's version of Ovid's lost Golden Age, we began in the Garden of Eden and our explosion marked the start of our decline. Saint Augustine (354-430) recounts the facts in *The City of God*:

> In Paradise, then, man lived as he desired so long as he desired what God had commanded. He lived in the enjoyment of God, and was good by God's goodness; he lived without any want, and had it in his power so to live eternally. He had food that he might not hunger, drink that he might not thirst, the tree of life that old age might not waste him.
> There was in his body no corruption, nor seed of corruption, which could produce in him any unpleasant sensation. He feared no inward disease, no outward accident. Soundest health blessed his body, absolute tranquillity his soul. As in Paradise there was no excessive heat or cold, so its inhabitants were exempt from the vicissitudes of fear and desire. No sadness of any kind was there, nor any foolish joy[17].

No one could read the early Church Father's exegesis and miss the fact that those living before the

---

[16] «Vitam quoque veteribus quam nostris hominibus longiorem fuisse literae tum sacrae, tum prophanae testimoniis quamplurimis aperte convincunt. Partium vero internarum quarundam magnitudinem, numerum, figuram, situm, mutata multis esse regionibus, nec eadem omnibus nostris corporibus superesse quae veteribus sunt observata, illorum scripta, nostraque corpora abunde testantur» (Jacobus Sylvius, *Isagoge*, 1555, 1r; cited in Nancy Siraisi, *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, p. 25).

[17] Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods, intro. Thomas Merton, New York, Modern Library, 1950, 14.26.

Flood lived to an unusually old age. In fact, Adam lived to be 930 years old, Seth to 912, Methuselah to 969, and so on. Excluding Noah, who exceptionally lived to be 950, after the Flood the human lifespan continued to decline to the psalmist expectation of «three score and ten», or 70 years[18].

Knowledge of the long life of the patriarchs predates Augustine, finding expression in profane histories like those of the Roman-Jewish figure Flavius Josephus (37-?). In his *Jewish Antiquities* he recounts the lifespan of the patriarchs:

> Noah… died, having lived the number of nine hundred and fifty years: but let no one, upon comparing the lives of the ancients with our lives, and with the few years which we now live, think that what we have said of them is false; or make the shortness of our lives at present an argument that neither did they attain to so long a duration of life; for those ancients were beloved of God and [lately] made by God himself; and because their food was then fitter for the prolongation of life, might well live so great a number of years; and besides, God, afforded them a longer time of life on account of their virtue and the good use they made of it…. Now I have for witnesses to what I have said, all those that have written Antiquities, both among the Greeks and barbarians; for even Manetho, who wrote the *Egyptian History*, and Berosus, who collected the *Chaldean Monuments*, and Mochus and Hestiaeus, and besides these, Hieronymus the Egyptian, and those who composed the *Phoenician History*, agree to what I here say: Hesiod also, and Hecataeus, Hellanicus, and Acusilaus; and besides these, Ephorus and Nicolaus relate that the ancients lived a thousand years; but as to these matters let everyone look upon them as he thinks fit[19].

Originally written in Greek, Josephus' *Jewish Antiquities* is a first century work that similarly attests to the long life enjoyed in earlier times. And like Sylvius much later, Josephus' list of reliable authorities includes works sacred and profane, including Manetho's *Egyptian History* and Berosus' *Chaldean Monuments*.

These sources – Aristotle, Ovid, Sylvius, Genesis, Augustine, and Josephus – all indicate either that we are able to extend our lives with greater knowledge of the causes of aging and death or that something had been lost since Antiquity and it remained a question as to whether it could be reclaimed. This should be enough to persuade us that longevity was a serious and respectable topic of study at the time of Descartes' birth. In fact, it was one to which daily life called attention, and it on this point that I want to close my brief survey of the reasons we ought to take more seriously Descartes remarks about health and longevity. In Descartes' France, even excluding accidents, life was brutish and short. As the historian of medicine Andrew Wear reminds us:

> […] around a quarter of live births dead before their first year, half a generation dead before the fifteenth year, a life expectance of twenty or thirty years. Not only was death an ever-present shadow for individuals and families but communities could be collectively traumatized. […] The 'three arrows of God' – pestilence, famine and war – recurred in brief cycles, often feeding upon each other; when one did not kill, it prepared the ground for one of the others. [So] War could produce famine, and famine left people open to death from endemic and epidemic diseases. These short-term mortality crises effectively kept population growth to a very low level by culling local

[18] For these details and the much wider significance of Adam and Even in the early modern period, see Philip Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
[19] Josephus, *Jewish Antiquities*, trans. William Whiston, 1737, I.iii.9; 1999 reprint, p. 55.

> areas of their population. […] In such a world, knowledge about health and illness was, in the minds of people at the time surely, an urgent matter giving hope of survival. […] providing instructions on how to lead a healthy life[20].

These sobor facts gave Descartes ample reason to take an interest in longevity and medicine beyond what any reading of Aristotle, Ovid, Genesis, Augustine, or Josephius might have provided. Regardless, as we are about to see in the next section, Descartes, like Aristotle, allowed his natural philosophical ambitions to include medical topics and to address medical questions, including an investigation of the causes of longevity and the prospect of reclaiming the longer human lifespan once enjoyed in Antiquity.

Descartes' Decades-Long Interest in Longevity

In texts and correspondence that have begun to receive sustained attention among current scholars, Descartes speaks dramatically about his interest in medicine, with the topic of longevity appearing almost as frequently[21]. Not coincidentally, these references overlap with the years during which Descartes' mature natural philosophy takes shape, i.e., the last 20 years of his life. In 1642, just over midway through his mature period, and a year after he publishes the *Meditations on First Philosophy*, his Dutch friend and correspondent, Constantin Huygens, would mention a nearly completed treatise of Descartes' dedicated to «Extending life» (BLet 341, p. 1582; AT III 779). The extent of Descartes' interest in the topic will be summarized in this section, as will its connection to his moral philosophy, his views about aging and his ultimate acceptance that he will die having failed to extend the natural human lifespan.

As early as January 1630, at the age of 34, Descartes writes to Mersenne showing his concern for the latter's health and announcing his medical ambitions:

> I am distressed over your erysipelas, and over the illness of M.; I beg you to preserve yourself [*de vous conserver*], at least until I can determine whether there is a way to find a Medicine founded on infallible demonstrations, which is what I now seek (BLet 26, p. 114; AT I, 105).

That same year, shortly afterwards, Descartes provides further details about his studies:

> I take much more enjoyment in acquiring knowledge. […] I am now studying in chemistry and anatomy together, learning something every day that I do not find in the books. I wish I had already come to the point of research into diseases and their remedies, so that I could find one for your erysipelas, with which I am sorry you have

[20] Andrew Wear, *Popularized Ideas of Health and Illness in Seventeenth-Century France*, «Seventeenth-Century French Studies», 8, 1986, pp. 229-242, 229.
[21] For a fuller treatment of Descartes' medicine, see Gideon Manning, «Descartes and Medicine», in Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut (ed.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 157-177 and Fabrizio Baldassarri (ed.), *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, Turnhout, Brepols, 2023.

suffered from for so long (BLet 30, p. 138; AT I 137).

Seven years later, Descartes would go public with his medical ambitions in the concluding paragraph of the *Discourse on Method* (1637), indicating his resolve

> to devote the rest of my life to nothing other than trying to acquire some knowledge of nature from which we may derive rules in medicine which are more reliable than those we have had up to now. (BO*p* I AT VI 151)[22].

And, finally, writing retrospectively to the Marquess of Newcastle in October 1645 he says «The preservation of health has *always* been the principal end of my studies» (BLet 525, p. 2098; AT IV, 329; trans. CSMK 275; emphasis added).

Similar attestations are to be found elsewhere in Descartes's correspondence and published work. As for longevity, Descartes first begins to raise the issue and to remark about his own health in the mid-1630s. In a letter to Huygens following the death of Huygen's wife Susanna in the summer of 1637, Descartes acknowledges that «[w]hite hairs are rapidly appearing on my head warning me that the only thing I should be studying is ways of delaying them», which is to say slowing the aging process. He continues that this

> is what I am now doing […]. This task takes up so much of my time that *I have resolved to concentrate on this alone* (BLet 129, p. 442; AT I 434-435; trans. CSMK 66; modified and emphasis added).

Two months later, in December, Descartes again writes to Huygens, indicating:

> I have never taken so much care to preserve [*conseruer*] myself than I am doing now. Whereas I used to think that death could deprive me of no more than thirty or forty years at the most, I would not now be surprised if the deprivation could amount to more than a century. I think I see with certainty that if only we guard ourselves against certain errors that we habitually make in the way we live we shall be able to reach without further discovery [*invention*] a much longer and happier old age [*une vieillesse baucoup plus longue et plus hureuse*] than we otherwise would. But since I need more time and many experiments if I am to investigate everything relevant to this topic, I am now working on a digest of Medicine [*abregé de medicine*], drawn partly from the books and partly from my own reasoning [*en partie des liures et en partie de mes raisonnemens*] that I hope to be able to use provisionally to obtain some reprieve from nature (BLet 134, p. 472; AT I 649; trans. CSMK 76; modified).

Extending his own life is clearly what Descartes was focused on in 1637, consistent with his published remarks in the *Discourse* that same year. And a hygiene, a strategy for preserving our health was the way he planned to do this.

The following three years Descartes endured the deaths of several people close to him, including Henricus Reneri in 1639 and his daughter Francine Descartes in 1640. Just a few months before Reneri's

---

[22] Translation from René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenney, Cambridge, Cambridge University Press, 1984-1991, vol 1, 151; henceforth CSM I, CSM II and CSMK for volume 3.

death Descartes can still be found writing to Mersenne with optimism about his health and medical ambitions:

> […] during the last thirty years I have not had any illness which could properly be called serious […] I have acquired a little knowledge of medicine [*j'ai acquis quelque peu de connaissance de la médecine*], and I feel very well, and look after myself with as much care as a rich man with gout. For these reasons I am inclined to think that I am now further from death than I ever was in my youth. And should God not grant me the knowledge to avoid the discomforts of old age, I hope he will at least grant me a long enough life and the leisure to endure them. Yet all depends upon his providence, to which, pleasantry aside, I submit myself with as much courage as Father Joseph would have done. One of the main points in my own ethical code is to love life without fearing death (January 1639, BLet 200, p. 964; AT II 480; trans. CSMK 130; modified).

At the same time, if read carefully, Descartes appears to be hedging about the possibility of extending his life. After all, everything «depends on… providence», so, at most, we can only assure we live as long as God has decreed; avoiding an accidental or sudden death might be the best we can do. And further, whatever our investment in our lives, however much we love life, we must not love life so much that its loss leads us to fear death. Loving life and not fearing death is the needle Descartes wishes to thread.

Descartes' hedging, as I called it, soon gave way to a more significant change of tone. Reneri died in March 1639, and by June of that year Descartes was acknowledging:

> As for death […] I am well aware that it may take me by surprise at any moment; yet, by the grace of God, my teeth are still so firm and strong that I do not think I need fear death for another thirty years (BLet 215, p. 1028; AT II 682; trans. CSMK 136).

No longer thinking in terms of a 100 years or more, Descartes is now thinking of living into his 70s, the psalmist expectation noted in the previous section. Only a few months later, in December, Descartes shared with Huygens that he now bore a common mark of old age: deafness (BLet 230, p. 1088; AT II 699).

Descartes' personal loses and physical changes, as well as the change in tone detectible in his correspondence, suggest a deeper meaning to the famous opening paragraph of his *Meditations* in 1641:

> Some years ago I was struck by the large number of falsehoods that I had accepted as true in my childhood, and by the highly doubtful nature of the whole edifice that I had subsequently based on them. I realized that it was necessary, once in the course of my life, to demolish everything completely and start again right from the foundations if I wanted to establish anything at all in the sciences that was stable and likely to last. But the task looked an enormous one, and I began to wait until I should reach a mature enough age to ensure that no subsequent time of life would be more suitable for tackling such inquiries. This led me to put the project off for so long that I would now be to blame if by pondering over it any further I wasted the time still left for carrying it out. So today I have expressly rid my mind of all worries and arranged for myself a clear stretch of free time. I am here quite alone, and at last I will devote myself sincerely and without reservation to the general demolition of my opinions (BO*p* I 42; AT VI, 17-18; trans. CSM II, 12).

Having recognized new signs of old age – white hairs and deafness – perhaps Descartes felt a newfound

need to «demolish everything completely and start again right from the foundations» because his time to do so was genuinely running out.

Descartes would be dead nine years after the publication of the *Meditations*. Yet the thought that he had discovered the secret to a long life, a very long life, persisted, and this despite the change of tone and admissions of aging in his correspondence. The English Catholic Kenelm Digby, who met Descartes in the 1630s during the latter's most optimistic period, reported that "although to render man immortal is what he [Descartes] would not dare to hope for [*se prornertre*], he was quite sure of being able to render his life equal to that of the Patriarchs, which we know was approximately 1000 years (BO*p* II 1492; AT XI 670-671)[23]. And when news of Descartes death reached the Abbe Picot, he responded in disbelief, convinced that

> […] in the absence of such an alien and violent cause [as the unhealthy weather of the North], […] He [Descartes] would have lived five hundred years, after having discovered the art of living several centuries[24].

Picot's disbelief was, however, matched by a dry quip from the *Gazette* of Antwerp: «A fool, who said he could live as long as he wished, has died in Sweden» (AT X 630).

Descartes' investment in the effort to extend his life had lasted more than 15 years, and it continued to be used as a measure of the man even after his death. Part of the reason for this is surely the well understood central place given to medicine in his project and the practical benefits he expected to deliver. Recall the 'tree of philosophy' metaphor Descartes references in the letter preface to the French edition of the *Principles of Philosophy*, where metaphysics are the roots, physics the trunk, and the branches the other sciences, including medicine, mechanics and morals (BO*p* I 2230; AT IX-2 14). The idea may be clear enough, but the interpretive challenge remains, as Dan Garber has pointed out, for «though each part of the true philosophy is supposed to grow out of the previous part, it is not entirely clear how this metaphor is to be cashed out». Indeed, it is not always easy

> […] to make precise how… [the] parts of the true philosophy that Descartes is outlining […] are related to one another[25].

In the case of medicine and the hygiene Descartes tied to his natural philosophy, as well as the goal of longevity, it is with the 1664 posthumous publication of Descartes' *Treatise on Man* and *Description of the Human Body* that his account of the physiological process of aging was finally publicly available.

By way of background to the specifics of Descartes' account, the process of corruption and death was thought to be well understood in orthodox medicine. Two factors were involved, namely, natural heat and

---

[23] AT quotes Des Maizeaux, «La Vie de Monsieur Saint-Evremond» in *Œuvres de Saint-Evremond*, Amsterdam, Cóvens & Mortier, 1726, who claims to have heard the account from Digby himself.
[24] *Baillet* II 452-53.
[25] Daniel Garber, *Descartes's Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 58.

what came to be called «radical moisture» (*humidum radicale*)[26]. The echoes of Aristotle should be loud and clear to us here. And just as in Aristotle, later physicians believed the body dried up over time, with the body's heat consuming the body's moisture. When the heat and moisture were gone the body died a natural death.

In Avicenna's *Canon*, we find an especially influential account of aging that builds on Aristotle's views from *On Length* while adding additional concepts like 'innate heat' and well demarked seasons or stages of life defined in terms of our heat and moisture.

> Innate heat begins to decline after middle age […] Moisture […] must come to an end and the innate heat become extinguished […] It may be summarized that both children and the young are balanced in regard to heat, while the middle aged and senile are relatively cold. Children […] possess a moderate excess of moisture to fulfill the requirements of growth. The excess of moisture in children is evident from the softness of their bones […] The middle-aged and the old are not only cold but dry. This can be observed from their bones being hard and the skin dry[27].

Avicenna references something more than just heat and moisture that will be important to Descartes, namely the hardening of the body over time. The seventeenth-century physician Nicolas Abraham de la Framboisière, a moderate Paracelsian who served in the court of Henry IV, offers a summary of the orthodox position at the time, which gave equal weight to the innate heat and radical moisture. It is an account with which Descartes could easily have been familiar with:

> Our life is founded on two supports, namely, natural heat, which is the principal instrument of the soul, and radical moisture, which serves as its nourishment, just as oil nourishes the flame of a lamp […] Our heat weakens every day, cannot repair what is lost to the same degree of perfection […] and as our heat consumes the radical moisture it extinguishes itself in the end[28].

Interestingly, Descartes does not quite agree with either Avicenna or de la Framoisiere, although he will assign an important role to heat as a principle of life. The physiological account Descartes provides of aging has more to do with hardening and what might be called petrification.

---

[26] The "radical moisture" has a complex history in Medieval and Renaissance medicine, extending from Avicenna to Paracelsus and William Harvey. On its beginnings, see Michael Mcvaugh, *The Humidium Radicale in Thirteenth-Century Medicine*, «Traditio», 30, 1974, pp. 259-283. For later periods, see Thomas Hall, *Life, Death and the Radical Moisture*, «Clio medica», 6, 1971, pp. 3-23. In this paper, it is the general fact that the "radical moisture" serves to nourish the heat of the living body that is most important. Whether the radical moisture was oily or watery, the extent to which heat and moisture were principles of equal standing necessary to or defining life, or even whether some aspect of the body's moisture could serve to assure preservation of identity at the resurrection, are fascinating topics I do not explore.

[27] Avicenna, *The Canon of Medicine (al-Qānūn fīl-tibb)*, trans. O. Cameron Gruner and Mazhar H. Shah, adapted by Laleh Bakhtiar, Chicago, Kazi Publications, 1999, I.3.5, pp. 29-30.

[28] « […] nostre vie est fondée sur deux appuis, à sçavoir, la chaleur naturelle, qui est principal instrument de l'ame, et l'humeur radicale, qui luy sert de nourriture, comme fait l'huile a la flamme d'une lampe […] Nostre chaleur s'affoiblissant tous les jours ne peut reparer ce qui est perdu en mesme degre de perfection [...] et comme nostre chaleur consommant l'humidite radicale se tue en fin elle mesme» (Nicolas Abraham De La Framboisière, *Les œuvres de N. Ambraham de la Framboisiere*, Lyon, Jean-Antoine Hvgvetan, 1644, p. 54).

> Now if our machine represents the body of an infant, its matter will be so tender and its pores so easily enlarged that the parts of the blood that enter in this way into the composition of its solid parts will usually be a little larger than those which they replace; it can even come about that two or three will replace a single one, and this will cause growth. But the matter of its parts will gradually harden in the meantime, so that after a few years its pores will no longer be able to enlarge to the same degree; and so, ceasing to grow, they will represent the body of an older person (BO*p* II 370-372; AT XI 126-127)[29].

Death is not mentioned here, but the idea of aging and growth sets the constraint on what natural death will be. Nourishment, the source of the body's growth, and presumably of life itself, is less effective at sustaining the body over time owing to the hardening of the body. Immediately we can see that anyone who thinks Descartes' machine of the body is best represented by a kinematics of rigid bodies is at most half right: it is a completely rigid body only in the end. Before death, Cartesian physiology is almost entirely a concerned with fluid mechanics and flowing parts.

This last point is also made in the *Description of the Human Body*:

> And as we get older, the filaments making up the solid parts tighten and stick together more closely, finally attaining such a degree of hardness that the body ceases entirely to grow and even loses its capacity for nourishment. This leads to such an imbalance between the solid and the fluid parts that age alone puts an end to life (BO*p* II 546; AT XI 250; trans. Gaukroger, p. 185).

Old age can cause death. This happens when the hard parts of the body can no longer be replenished or sustained. The gradual corruption of the process of nourishment, as depicted in the *Treatise* and *Description*, is inevitable, a consequence of growth and normal maturation. It can, presumably, be delayed, as Descartes clearly believed in the 1630s and early 1640s, but it is not clear from the *Description* whether it can be genuinely reversed.

By 1646, Descartes' early optimism about extending life had waned. He had assumed the role of medical advisor to Elisabeth of Bohemia and, as in so many matters, her challenging questions had pushed him in a slightly different direction. But the clearest indication of a change in Descartes can be found in a letter to Chanut, in which Descartes concedes his dashed hopes of extending our longevity.

> Of course, I agree with you entirely that the safest way to find out how we should live is to discover first what we are, what kind of world we live in, and who is the creator of this world, or the master of the house we live in. But […] the detailed knowledge of the nature of man […] I have not yet discussed. However, […] I must say in confidence that what little knowledge of physics I have tried to acquire has been a great help to me in establishing sure foundations in moral philosophy. Indeed, I have found it easier to reach satisfactory conclusions on this topic than on many others concerning medicine, on which I have spent much more time. So instead of finding ways to preserve life, I have found another, much easier and surer way, which is not to fear death. But this does not depress me, as it commonly depresses those whose wisdom is drawn entirely from the teaching of

[29] René Descartes, *The World and Other Writings*, trans. and ed. Stephen Gaukroger, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 130; henceforth Gaukroger.

> others, and rests on foundations which depend only on human prudence and authority (BLet 563, p. 2224; AT IV 441-42; trans. CSMK 289).

Easier than investigating the causes of aging and death is to learn not to fear death. From his aspirations to be a physician of the body, Descartes, in the end, becomes a physician of the soul, counseling and consoling himself (and us) about how to approach our mortality.

Conclusion

Descartes may have given up on extending life beyond its current limits, an admitted failure of his natural philosophical and medical ambitions, but the influence of his ideas and even his idea of artificially extending the life of the body machine are still with us. We saw that Descartes' death at 53 surprised many, and not least Queen Cristina who brought him to the cold weather of Sweden. When Descartes died, she is reported to have quipped «his oracles quite deceived him». But this is hardly a worthy epitaph for Descartes, who has had a longer afterlife than almost all his contemporaries. Taking account of what I have shown in this article, that Descartes seriously pursued a route to longevity, we ought to give him his due with a better motto and epitaph that neither ridicules him or involves hiding from the world, like the one he chose for himself. I would propose a different line from Ovid for us to use, namely the final line from the final stanza of Ovid's *Metamorphosis*:

> Now stands my task accomplished, such a work / As not the wraith of Jove, nor fire nor sword / Nor the devouring ages can destroy. / Let, when it will, that day, that has no claim /But to my mortal body, end the span / Of my uncertain years. Yet I'll be borne, / The finer part of me, above the stars / Immortal, and my name shall never die. / Wherever through the lands beneath her sway / The might of Rome extends, my words shall be / Upon the lips of men. If truth at all / Is stablished by poetic prophecy / My fame shall live to all eternity[30].

This is not quite the longevity Descartes aspired to have, but it is a kind of longevity nevertheless, and one he certainly has achieved.

[30] Ovid, *Metamorphoses*, trans. A. D. Melville, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 379.

Franco A. Meschini

La vecchiaia in Descartes[1]

Abstract. Tra gli obiettivi che Descartes pone alla medicina, il contrasto alla vecchiaia e il prolungamento della vita sono costanti nei suoi scritti, con ampia risonanza anche nel suo stile di vita. Anzi, il prolungamento della vita, che D. spera di strappare alla natura con un corretto regime (medicina provvisoria) appare funzionale per giungere a una medicina definitiva capace di garantire una vita lunga e felice. D. non giunge a darci una ricetta della longevità; ne postula, tuttavia, la possibilità, sgombrando il campo da ciò che non è possibile, da ciò che non è alla portata del filosofo, il cui campo di indagine è circoscritto alla natura e all'uomo per quel che è adesso, non all'uomo prima del peccato originale o del diluvio. La possibilità di prolungare la vita D. la deduce dalla pratica della coltura. A tal fine occorre conoscere l'arte che consiste nel seguire la natura e cioè scegliere con misura ciò verso cui siamo naturalmente portati. Siamo difronte, dunque, a rimedi che rinviano a una medicina provvisoria che si basa sull'attenzione a non commettere errori nella conduzione della vita e sulla conoscenza di ciò che la natura mette a nostra disposizione, rimedi bastevoli per divenire medico di sé stessi. D. non mancherà, accanto a questa medicina personale (e provvisoria), di descrivere il processo dell'invecchiamento, senza tuttavia ricavarne regole definitive. Su un altro versante, infine, quello che si può definire medicina dell'unione, D. pur non esplorando fino in fondo le potenzialità (dal punto di vista del contrasto alla vecchiaia) che derivano dalla forza dell'anima e dalla credenza in un'architettura del corpo (che tende a conservare o recuperare la salute), da un lato consegna alla morale il pensiero della morte, dall'altro invita a usare della vita e delle sue funzioni come se ci attendesse (comunque) un'estrema vecchiaia.

Abstract. Among the objectives that Descartes sets for medicine, countering old age and prolonging life represent a constant theme in his writings with broad resonance also in his lifestyle. Indeed, the extension of life, which D. hopes to wrest from nature based on a correct regimen (provisional medicine), initially appears functional to reach a definitive medicine capable of guaranteeing a long and happy life. D., in reality, does not provide us with a recipe for longevity; however, he postulates its possibility, clearing the field of what is not possible, namely what is beyond the reach of the philosopher, whose field of inquiry is circumscribed to nature and man as they are now, not to man before the original sin or before the flood. That it is possible to prolong life D. deduces from the practice of cultivation. To this end, it is necessary to know the art that consists of following nature and choosing with moderation what we are naturally inclined towards. We are, therefore, faced with remedies that refer to a provisional medicine based on attention not to make mistakes in the conduct of one's life and on the knowledge of what nature makes available to us, remedies sufficient to become one's own physician. D. will not fail, moreover, alongside this personal (and provisional) medicine, to describe the aging process itself, without, however, deriving definitive rules from it. On another front,

[1] Riprendo con alcune integrazioni il testo apparso nel volume *Invecchiare: un itinerario fra storia, medicina e morale*, a cura di Federica Madonna, Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2024, pp. 41-60. Ringrazio la direzione della collana e la curatrice per aver consentito la pubblicazione in questa sede.
Sigle utilizzate: BLet = René Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005; *BOp* I = R. Descartes, *Opere 1637–1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009; *BOp* II = R. Descartes, *Opere postume 1650–2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009

FRANCO A. MESCHINI

finally, what can be defined as the medicine of union, D., although not fully exploring the potentialities (from the point of view of countering old age) that derive from the strength of the soul and the belief in a body architecture (that tends to preserve or recover health), on one hand entrusts the thought of death to moral philosophy, on the other hand, invites to use life and its functions as if an extreme old age awaits us (anyway).

Parole chiave: medicina provvisoria / medicina definitiva / regime / vecchiaia / architettura del corpo
Keywords: provisional medicine / definitive medicine / regimen / old age / body architecture

A Luisella Battaglia, con amicizia e riconoscenza.

Non c'è niente di cui ci si possa occupare con maggior profitto, che cercare di conoscere sé stessi. E l'utilità che si deve sperare da questa conoscenza non concerne solo la Morale, così come appare sulle prime a molti, ma particolarmente anche la Medicina nella quale, credo, si sarebbero potuti trovare molti precetti sicurissimi, sia per guarire le malattie che per prevenirle, e persino per ritardare il corso della vecchiaia, se ci si fosse sufficientemente dedicati a conoscere la natura del nostro corpo e non si fossero attribuite all'anima le funzioni che dipendono solo da esso e dalla disposizione dei suoi organi[2].

Il rovesciamento del precetto delfico e socratico del *conoscere sé stessi*, applicato alla medicina non meno che alla morale, sposta l'attenzione dall'anima al corpo, che diventa via privilegiata del *conoscersi*. E la medicina, al pari della morale (provvisoria e definitiva), diventa scienza del *bien vivre*[3]. Della medicina in Descartes la storiografia cartesiana ha ormai riconosciuto ampiamente il posto e il ruolo tutt'altro che secondari. Uno studioso come Vincent Aucante, cui dobbiamo la migliore sintesi del pensiero medico del filosofo francese, ha calcolato (a mio avviso per difetto) che nelle opere cartesiane le pagine dedicate alla medicina ammontino ad un 20% del totale, senza calcolare, poi, quanta medicina si trovi nel carteggio[4]. Ad una science *si nécessaire*[5] Descartes non ha mai smesso di dedicare il proprio tempo (anche come compito morale) in tutto l'arco della sua produzione filosofico-scientifica e, sebbene la parte dedicata alla medicina, che aveva previsto nel progetto di «un corps de Philosophie tout entier»[6], non vedrà mai la luce, è del tutto congruo (considerando tutti i suoi scritti) parlare di un pensiero medico cartesiano come di una filosofia della medicina che pone le basi per una medicina nuova (quindi polemica), a partire da una riduzione della vita a mero fenomeno meccanico, medicina che, tuttavia, non è solo medicina del

[2] *Descrizione del corpo umano*, I, art. I, BOp II 511 (AT XI 224).
[3] *Prefazione/Principia*, BOp I 2228 (AT VIII-1 13).
[4] Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Puf, 2006, p. 418. Sulla medicina di Descartes si vedano anche Annie Bitbol Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990; Mirko D. Grmek, *La première révolution biologique*, Paris, Payot, 1990; Fabrizio Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Canterano (RM), Aracne, 2021 e Id. (ed. by) *Descartes and Medecine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, Turnhout, Brepols, 2023.
[5] Così nella sesta parte del *Discours* definisce la medicina: BOp I 98 (AT VI 63). Strumento indispensabile è la recente edizione degli scritti medici di Descartes a cura di Annie Bitbol-Hespériès: René Descartes, *L'Homme*, *La Description du corps humain et autres écrits anatomiques et biologiques*, in René Descartes, *Oeuvres Complètes*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, tom.II-2, Paris, Gallimard, 2023.
[6] Cfr. *Prefazione/Principia*, BOp I 2233 (AT VIII-1 17).

corpo, ma in quanto medicina dell'uomo e per l'uomo (della cui unicità nel cosmo cartesiano non è sempre stata tenuta nel debito conto) una medicina dell'unione di anima e corpo[7] o, per usare un anacronismo, medicina psicosomatica[8].

Tra gli obiettivi della medicina è spesso evocato, come nel testo citato qui sopra, il contrasto alla vecchiaia e di concerto il prolungamento della vita, che, certo, Descartes condivide anche con altri suoi contemporanei[9], a cominciare da una pagina famosa del *Discours*:

> […] la mente (esprit) dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che, se è possibile trovare un qualche mezzo che renda in genere gli uomini più saggi ed abili di quanto siano stati sinora, credo sia da cercare nella medicina. È vero che quella 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[10].

Ove sono chiari il programma *psicosomatico*, la critica all'arretratezza e inefficacia della medicina coeva, le prospettive di una medicina *preventiva* perché capace di indagare le cause delle malattie (e quindi anche della vecchiaia) e, infine, una terapeutica basata sulla natura *medicatrix*.

Qualche mese dopo, proprio a partire da quella pagina del *Discours*, ove tra l'altro il filosofo indicava nella medicina il mezzo più idoneo a rendere gli uomini più saggi, troviamo nel carteggio uno scambio di lettere tra Huygens e Descartes, il cui focus è proprio la vecchiaia. A Huygens che si schermisce con Descartes perché, avendogli chiesto alcune paginette sulle macchine, l'aveva distolto «da quelle migliori contemplazioni in cui state avanzando per il bene e la conservazione del genere umano», Descartes risponde qualche giorno dopo:

> […] rimpiango tutti i giorni il tempo che ciò che Maire ha stampato per me mi ha fatto perdere. I peli bianchi

---

[7] Qui non sfioriamo neppure l'annosa questione del dualismo cartesiano, per la quale da ultimo rinviamo a Carlo Borghero, *Descartes, l'interazione mente-corpo e la psicosomatica*, «Psiche», 1, gennaio-giugno 2023, pp. 147-151 per la quale sarà sufficiente rinviare a Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013 e a Denis Kambouchner, *Cartesio non l'ha detto*, Roma, Carocci, 2023.

[8] Cfr. Carlo Borghero, art. cit., pp. 147-161.

[9] Sulla *prolongatio vitae*, tema che attraversa tutta la storia della cultura occidentale, interessando ambiti diversi, dalla filosofia alla scienza, dalla religione alla teologia, alla letteratura si veda l'utile sintesi di Luca Tonetti, *L'arte di prolungare la vita. Medici, filosofi e alchimisti alla ricerca della longevità*, Milano, Editrice Bibliografica, 2022 (in particolare, per il Rinascimento e la prima età moderna, le pagine 47-119). Su Descartes, in particolare, cfr. Delphine Kolesnik-Antoine, *Peut-on s'exempter de vieillir ? L'apport cartésien*, «Astérion», 8, 2011 (mis en ligne le 29 juillet 2011, consulté le 28 juin 2024. URL: http://journals.openedition.org/asterion/2008; DOI: https://doi.org/10.4000/asterion.2008). Tra le possibili fonti rinascimentale e/o coeve, Grmek rinvia a Luigi Cornaro, i cui *Discorsi della vita sobria* (Padova, 1558), ebbero ampia circolazione anche in traduzione latina (Anversa, 1613) mentre nel 1646 e 1647 apparvero due traduzioni francesi (cfr. Grmek, op.cit., p. 156); nonché a S. Santorio e a F. Bacon (ivi, p. 150). Senza voler qui affrontare un discorso sulle fonti, che va al di là dei limiti di questo articolo, mi pare che un'assonanza con gli interessi medici cartesiani e anche con la questione qui in esame, sia da cogliere soprattutto con Francis Bacon (cfr. Marta Fattori, *Introduzione a Francis Bacon*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 136); si veda anche Benedino Gemelli, *Francis Bacon: un riformatore del sapere tra filosofia e medicina*, «Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia», 7 (2), (2004), pp. 227-276: 249.

[10] *Discorso*, VI, BOp I 97-99 (AT VI 62).

> che si affrettano a spuntarmi mi avvertono che non devo più occuparmi di altro che dei modi per ritardarli. È ciò di cui mi occupo ora, e cerco di supplire con l'ingegnosità il difetto delle esperienze che mi mancano, per la qual cosa ho tanto bisogno di tutto il mio tempo che ho preso la decisione di impiegarlo tutto a questo scopo […][11].

La preoccupazione di sprecare il tempo (qui si riferisce alla redazione del *Discours* e degli *Essais*, usciti presso Maire), che torna spesso sotto la penna di Descartes, si manifesta ora come lotta contro il tempo, che palesa i primi segni del suo trascorrere (i peli bianchi). D'ora in avanti tutto il tempo va impiegato per fermarne l'avanzata e occupato per colmare le lacune conoscitive, supplendo per ora con l'ingegno alla carenza di esperienze. Tema anche questo, della carenza di esperienze/esperimenti e della mancanza di mezzi e di agio, ricorrente e che investe vari campi della medicina, dall'embriologia alla terapeutica. Qualche mese dopo Descartes mostra un notevole (e motivato) ottimismo circa la possibilità di prolungare la vita. Così scriveva in una lettera a Huygens del dicembre 1637:

> Non ho mai avuto più cura di conservarmi di quanta ne ho ora, e mentre pensavo un tempo che la morte non mi potesse togliere che trenta o quaranta anni tutt'al più, essa non potrebbe ormai sorprendermi senza togliermi la speranza di più di un secolo. Mi sembra, infatti, di vedere in tutta evidenza che se noi ci guardiamo solamente da certi sbagli che abbiamo l'abitudine di commettere nella condotta della nostra vita, potremmo, senza altra invenzione, arrivare a una vecchiaia molto più lunga e più felice; ma poiché ho bisogno di molto tempo e molte esperienze per esaminare tutto quello che serve a questo proposito, lavoro ora a comporre un compendio di medicina, che traggo in parte dai libri e in parte dai miei ragionamenti, che spero possa servirmi provvisoriamente per ottenere qualche dilazione dalla natura, e così proseguire meglio nel mio progetto[12].

Questo testo ha fatto pensare ad alcuni storici ad una *boutade*, anche sulla scorta della risposta, invero raffinata e non ironica di Huygens:

> Dalla prolissità con cui mi permetto di intrattenervi, vedete, Signore, quanto sia forte in me l'impressione che voi siate riuscito da un pezzo a scoprire come prolungare la vita. Per trarmi dunque fuori da ogni incertezza, vi supplico di dirmi seriamente a che punto siete, se i vostri pensieri volteggiano ancora, o se, piuttosto, ne avete ridotto qualcosa in arte e per iscritto, e quando verrà il tempo in cui ci insegnerete il tempo da vivere che secondo i vostri precetti la natura ci deve[13].

Dirò subito che non penso che la lettera di Descartes sia scherzosa così come non credo che sia ironica la risposta di Huygens[14] (sempre che l'eleganza non sia da mettere solo sul conto dell'ironia). Nella sua lettera, Descartes: a) fa riferimento alla sua condotta di vita, tesa a conservare la salute con più attenzione di quanto non avesse fatto fino ad allora; b) fa una previsione, in qualche modo simbolica (un secolo), degli anni che ancora gli restano da vivere, quindi una previsione anche sulla lunghezza naturale della

---

[11] A *Huygens*, 5 ottobre 1637, BLet 129, p. 443 (AT I 645).
[12] A *Huygens*, 4 dicembre 1637, BLet 134, p. 473 (AT I 649). Le lettere in esponente sono le mie.
[13] *Huygens a Descartes*, 30 luglio 1638, BLet 178, pp. 801-803 (AT II 668).
[14] Sia detto per inciso: non è l'unico caso in cui Huygens spinge Descartes a rendere pubblici i risultati delle sue ricerche e dei suoi studi.

vita umana, che si aggirerebbe, considerando che all'epoca aveva poco più di quarantuno anni, attorno ai centoquaranta anni. Venti anni in più rispetto a quelli preconizzati dai Rosa Croce[15], coi quali è probabile che ebbe dei contatti; c) per raggiungere un'età così ragguardevole basta evitare gli errori che abbiamo l'abitudine di commettere senza trovare (inventare) alcunché; d) per rovesciare questa abitudine occorre una ricerca che richiede molto tempo e molte esperienze; e) in attesa di raggiungere una tale conoscenza egli lavora ora a comporre un compendio di medicina, accontentandosi, in luogo di esperienze, di letture e ragionamenti; f) questa ricerca non è però definitiva ma serve solo a ottenere provvisoriamente (*par provision*) dalla natura una dilazione, e cioè il tempo per proseguire nel progetto. Detto altrimenti ciò a cui Descartes sembra qui alludere è una *medicina provvisoria* («che spero possa servirmi *provvisoriamente*»), in base alla quale prolungare il tempo a sua disposizione per giungere ad una medicina definitiva. Dunque, accanto ad una morale provvisoria Descartes prospetta anche una medicina provvisoria, la prima, la morale provvisoria, per continuare a vivere nel mentre si intraprende la ricerca della verità che richiede una messa tra parentesi di tutte le certezze acquisite in vista della costruzione di un nuovo edificio del sapere (il cui vertice è rappresentato dalla morale definitiva), la seconda, la medicina provvisoria, per garantire un vita bastevolmente lunga (« *per ottenere qualche dilazione dalla natura*»)[16] per acquisire una medicina *definitiva* («e così proseguire meglio nel mio progetto») capace di garantire una vita lunga e felice.

Un anno dopo, in una lettera al padre Marin Mersenne, ancora una riflessione sulla vecchiaia, con toni più dimessi, questa volta, sì anche scherzosi e, tuttavia, infine, con uno sguardo alla morte. Con un passaggio dalla medicina alla morale, ove la ricerca medica sembra aver dato i primi frutti (forse non tutti quelli sperati), con un passaggio dalla natura a Dio e alla sua provvidenza. Discorso in parte di circostanza, come suggerisce il riferimento alla morte del padre Joseph, avvenuta il 18 dicembre del 1638 e di cui forse lo stesso Mersenne aveva parlato nella lettera alla quale Descartes sta rispondendo. Notizia, di cui peraltro Descartes poteva essere già al corrente da altra fonte, visto il tenore della lettera, che non tradisce alcuna emozione o meraviglia, e la fama di François Joseph Le Clerc du Tremblay, il padre Joseph per l'appunto, consigliere del cardinal Richelieu. Discorso di circostanza, dunque, ma anche segnale (confermato, come diremo, in successivi interventi) di un cambiamento di rotta, ove la medicina – mai abbandonata (basterebbe pensare alla *Descrizione del corpo umano* citato all'inizio di questo resoconto) – non è più tuttavia quella auspicata per l'addietro, che Descartes aveva sperato di fondare su dimostrazioni infallibili[17]. Ecco, dunque, la lettera a Mersenne, in cui Descartes rassicura il suo corrispondente sul suo stato di salute, che aveva destato la preoccupazione del padre minimo e di altri amici solo perché da due settimane non avevano ricevuto notizie dal filosofo. Per Descartes è l'occasione per un bilancio generale (comprensivo di un'anamnesi) della sua salute, una specie di cartella clinica, in cui il discorso si allarga però alla morte, alla vecchiaia, ai suoi progressi in medicina, in una cornice questa volta religiosa e, come sempre, morale:

---

[15] Cfr. William R. Shea, *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, trad. it. di Nicoletta Sciaccaluga, Torino, Boringhieri, 1994, p. 121.

[16] Non è da escludere che Descartes qui abbia in mente il primo degli aforismi ippocratici, ripreso anche da Seneca nel *De brevitate vitae* (Inde illa maximi medicorum exclamatio est: «vitam brevem esse, longam artem» [I, 1]), il quale peraltro dà alla massima una coloritura morale e filosofica (a proposito del tempo) assente nel medico greco e qui anche nel filosofo francese.

[17] A *Mersenne*, gennaio 1630, BLet 26, p. 115 (AT I 106).

FRANCO A. MESCHINI

> Reverendo Padre, […] dovrei essere assai stanco di vivere se trascurassi di conservarmi dopo aver letto le vostre ultime lettere, in cui mi scrivete che voi e qualche altra persona di altissimo merito, vi preoccupate per me temendo che sia malato se restate per più di quindici giorni senza ricevere mie lettere Ma è da trent'anni che, grazie a Dio, non ho avuto alcuna malattia che meritasse un tale nome. E poiché l'età mi ha tolto quel calore di fegato che in altri tempi mi faceva amare le armi, e poiché ormai faccio professione solo di fiacchezza, e ho anche acquisito qualche conoscenza di medicina, e mi sento vivere, e mi tasto con la stessa cura di un ricco gottoso, mi sembra quasi di essere più lontano dalla morte adesso di quanto non lo fossi da giovane. E se Dio non mi dà una scienza sufficiente a evitare gli inconvenienti portati dall'età, spero che mi lasci, in questa vita, almeno il tempo per sopportarli. Nondimeno, tutto dipende dalla sua provvidenza a cui, scherzi a parte, mi sottometto di buon cuore come può aver fatto padre Joseph; e uno dei punti della mia morale è di amare la vita senza temere la morte[18].

La morte, che fa da sfondo a queste righe, appare lontana; ora più di quanto non gli apparisse da giovane, sebbene ora ciò che sembra vacillare e allontanarsi è la scienza delle cause (la medicina definitiva!) capace di evitare gli inconvenienti dell'età. A confortarlo, ora, il pensiero di Dio e il richiamo della sua convinzione morale («uno dei punti della mia morale è di amare la vita senza temere la morte»). Il prolungamento della vita resta, tuttavia, tra gli obiettivi di Descartes, che, stando al resoconto di un colloquio intercorso tra il filosofo e Kenelm Digby (presumibilmente nel 1641) narrato dallo stesso Digby a Charles de Saint-Évremond (che lo riferì a Des Maizeaux), spinto dallo stesso Digby a parlare dei mezzi per prolungare la durata della vita[19], assicurò il suo interlocutore «qu'il avoit dejà médité sur cette matière, et de rendre l'homme immortel, c'est ce qu'il n'osoit se promettre; mais qu'il étoit bien sur de pouvoir rendre sa vie égale à celle des Patriarches». Si dovrà a questa o a simili affermazioni, che a dire dello stesso Saint-Évremond avevano largo corso negli ambienti olandesi[20], il sarcasmo con cui una gazzetta di Anversa qualche settimana dopo la morte del filosofo darà la notizia della sua scomparsa: «È morto in Svezia un folle che diceva di poter vivere tanto a lungo quanto voleva[21]». D'altro lato la sua morte lasciò quasi incredulo l'abbé Picot, traduttore dei *Principia*, suo intimo amico e suo grande ammiratore. La testimonianza è di Baillet e vale la pena riportarla per intero:

---

[18] A *Mersenne*, 9 gennaio 1639, BLet 200, p. 965 (AT II 480).

[19] Digby sembra provocare Descartes per carpirgli qualche segreto in proposito. Il testo dice, infatti, che Digby dopo aver biasimato chi, a fronte della brevità della vita, si occupa di speculazioni incerte e inutili, si rivolge al filosofo dicendogli, in tono di sfida, che «il seroit baucoup plus digne de lui, qui connoissoit si bien la construction du (che è tema, questo, senecano) corps humain, de s'appliquer à rechercher les moyens d'en prolonger la durée, que s'attacher aux simples spéculations de la Philosophie» (Œuvres *de M. de Saint Évremond, avec la vie de l'auteur* par M. Des Maizeaux, Nouvelle édition I tom. (s.l.), 1753, p. 60).

[20] Cfr. *ibidem*, p. 61.

[21] Charles Adam, *Quelques questions à propos de Descartes*, «Revue des cours et des conférences», XXXVIII, 1937, p. 585 [e.n.v.], citato in Mariafranca Spallanzani, *La morte di Descartes. I pensieri della filosofia, le cure della medicina, i conforti della religione*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2012, Vol. 67, No. 1 pp. 89-105: 93. Sulla morte del filosofo, sulle cause, sul suo rifiuto di farsi curare dal medico di corte, sugli ultimi momenti della sua agonia c'è tutta una letteratura anche recente che qui non è il caso di richiamare, basterà rinviare ad AT V 470-500, in cui sono raccolte le testimonianze più importanti relative alla morte del filosofo, e ad Adrien Baillet, *La vie di Monsieur Descartes*, 2 vols. [Paris, Daniel Horthemels, 1691], ed. facsimilare, New York-London, Gerland Publishing, 1983, della biografia di Baillet è indispensabile la lettura del capitolo XXI del libro VII pp. 414-423. È disponibile un'edizione critica e commentata a cura di A. Bitbol-Hespériès: A. Baillet, *La vie di Monsieur Descartes*, introduction et annotation par Annie Bitbol-Hespériès, Paris, Les Belles Lettres, 2023.

> L'abbé Picot era così convinto della certezza delle sue conoscenze su questo punto [sul prolungamento della vita], che avrebbe giurato che gli sarebbe stato impossibile morire come fece a cinquantaquattro anni; e che senza una causa esterna e violenta (come quella che sregolò la sua macchina in Svezia), egli sarebbe vissuto cinquecento anni dopo aver scoperto l'arte di vivere più secoli[22].

Quali sono le conoscenze cui allude Picot? In che cosa consiste l'arte del vivere che il filosofo avrebbe scoperto? Andrà subito chiarito che non si dovrà cercare nulla di segreto. Nulla negli scritti di Descartes lo lascia intendere, nonostante la tematica (del prolungamento della vita) possa suggerirlo, nonostante le aspettative degli amici possano indurlo a credere, nonostante una possibile frequentazione dei Rosa Croce (o anche solo un interessamento a quella società), che avevano come si sa tra i loro obiettivi proprio il prolungamento della vita, nonostante le voci in proposito circolanti negli ambienti olandesi. Descartes su questo punto è stato chiaro fin dall'inizio: «senza altra invenzione»[23] che sta significare che ciò che serve allo scopo è alla portata di tutti, potremmo aggiungere, tirando in ballo un altro termine del lessico cartesiano – che qui Descartes tuttavia non usa –, basta avere *attenzione* o, ancora, occorre guardare le cose ponendosi nella giusta posizione (*biais*). Quell'arte proprio perché è arte fa riferimento ad un metodo piuttosto che a una dottrina. Descartes in realtà non giunge a darci una ricetta della longevità, ci dice che essa è possibile. Ecco, Descartes in primo luogo (ma in uno scritto tardo) fa un discorso di possibilità. Anzi, per determinarne la possibilità deve prima sgomberare il campo da ciò che non è possibile (che non è alla portata del filosofo). C'è al riguardo un testo molto significativo, uno degli ultimi testi, *sui generis* perché è un'intervista. Si tratta del colloquio con Frans Burman, avvenuto il 16 aprile del 1648[24]. Burman gli sottopone il passo del *Discours* in cui si parla dell'*indebolimento della vecchiaia* (alla pagina 56 dell'edizione Maire). Descartes prim'ancora che Burman gli ponga la domanda, quasi pressato dalla necessità di fare chiarezza su un punto in cui si correva il rischio di mettere insieme troppe cose (un'eco di certi progetti o proclami lo si può cogliere proprio nel colloquio con Digby ricordato sopra, ma non si dimentichino, senza voler qui individuare fonti o bersagli polemici, le discussioni in ambito filosofico e teologico attorno alla condizione di Adamo prima e dopo la caduta[25]) e confondere i piani, delimita il campo proprio del filosofo e lo fa distinguendo tre periodi nella storia dell'uomo, il primo, quello precedente alla caduta (se e in che modo l'uomo fosse immortale); il secondo, prima del diluvio (come gli uomini vivessero tanto a lungo, non sappiamo se per un intervento miracoloso di Dio – senza cause fisiche – o per una diversa costituzione della natura); il terzo, riguarda la natura e l'uomo per quel che è adesso). Solo su quest'ultimo può fare presa il discorso del filosofo, al quale non è dato ricercare cause ulteriori, fuori della natura.

---

[22] *Baillet* II

[23] A *Huygens*, 4 dicembre 1637, BLet 134, p. 473 (AT I 649).

[24] Frans Burman (1628-1679) all'epoca dell'incontro con Descartes era studente in Teologia a Leida.

[25] Su questo dibattito interessanti considerazioni, tuttavia senza alcun riferimento a questo passo di Descartes, in Tonetti, cit., pp. 41-62; sulla 'fisiologia adamitica' si veda anche Chiara Crisciani, *Vecchiaia, morte e lunga vita*, in *Le Moyen Âge et les sciences*, Textes réunis par D. Jacquart et A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2021, pp. 97-108, che svolge alcune considerazioni importanti anche sullo stato della ricerca storica degli ultimi decenni, dedicata al tema della prolongevità tra medioevo e età moderna.

FRANCO A. MESCHINI

> *p. 56*[26]*: e forse anche dall'indebolimento della vecchiaia* // Se e in che modo l'uomo fosse immortale prima della caduta non è questione che compete al filosofo, ma deve essere lasciata ai teologi. È al di sopra del filosofo anche il modo in cui, prima del Diluvio, gli uomini vivessero tanto a lungo, e forse Dio ha fatto ciò miracolosamente e attraverso cause straordinarie, senza cause fisiche; o anche che la costituzione della natura fosse differente prima del Diluvio e che poi, a causa sua, sia stata resa peggiore. Il filosofo considera la natura come anche l'uomo per quel che è adesso [prout jam est], né ricerca cause ulteriori, perché queste sono al di sopra di lui. È cosa fuori di dubbio che la vita umana potrebbe essere prolungata se disponessimo di un'arte apposita: infatti, poiché possiamo accrescere e prolungare la vita delle piante e di cose simili, in quanto conosciamo l'arte apposita, perché non potremmo farlo anche per l'uomo? Ora, la via migliore per prolungare la vita e il modo per conservare un buon tenore di vita è di vivere, mangiare, e cose simili, come fanno le bestie, ossia tutto ciò che ci piace ed è di nostro gusto; e però, solo con misura[27].

Fatta chiarezza, dunque, sull'ambito proprio del filosofo, la natura e l'uomo per quel che sono adesso (*prout jam est*), Descartes stabilisce in primo luogo la possibilità del prolungamento della vita umana (*Quin autem humana vita prolongari posset* […] *dubitari non debet*) e ne dà anche la condizione, possedere l'arte apposita (*si ejus artem novissemus*); la possibilità è già un dato di fatto, Descartes la deduce dalla pratica della coltura, grazie alla quale possiamo accrescere e prolungare la vita delle piante. Si tratta dunque di acquisire un metodo: «Optima autem vitam prolongandi *via*, et bonam diaetam conservandi *ratio* est […]»[28] *via*… *ratio*: è l'endiadi con cui i latini indicavano il metodo. In che cosa consiste? In breve, nel seguire la natura: quindi fare come le bestie, seguire ciò verso cui siamo portati per natura (seguendo il gusto), ma con misura. L'obbiezione che a questo punto gli viene mossa da Burman gli permette di tornare su un discorso a lui caro (il medico interiore), con alcune aggiunte.

> [O.] Ma ciò funzionerebbe per i corpi ben disposti e sani, il cui appetito è ordinato e giova al corpo, ma non per chi è cagionevole. [R.] Proprio per nulla, a dire il vero: anche se siamo malati, infatti, la natura rimane nondimeno la stessa e sembra che faccia ammalare l'uomo affinché egli possa venirne fuori ancora più sano; la risposta, cioè, è che, se l'assecondiamo, non dobbiamo curarci degli impedimenti avversi. E se i medici concedessero agli uomini quei cibi e quelle bevande che spesso preferiscono quando sono malati, questi ultimi recupererebbero forse la salute molto meglio di quanto facciano con penose medicine, come prova anche l'esperienza, poiché in tali casi la stessa natura tende a conseguire la propria guarigione per il fatto che, consapevole della propria condizione, lo sa fare meglio di un medico che interviene dall'esterno[29].

All'obbiezione di Burman, che scaturiva probabilmente dalla lettura della sesta meditazione ove si dà il caso dell'idropico, tradito dalla *natura* stessa, che lo spinge a bere nonostante ciò gli sia esiziale, Descartes risponde, senza tener conto di quel possibile riferimento, con una pagina dal sapore ippocratico, in cui la scoperta di un più corretto regime (cfr. *Antica medicina*, 2-6) per l'uomo, anche per l'uomo sano, nasce proprio dal somministrare a chi è sano il regime di chi è ammalato, sicché con la malattia la natura

---

[26] Il riferimento è alla p. 56 del *Discours*.
[27] *Burman*, BO*p* II 1305-1307 (AT V 178).
[28] Il corsivo è nel testo.
[29] *Burman*, BO*p* II 1307 (AT V 178).

ha indicato all'uomo quale fosse per lui il miglior regime e pertanto l'ha reso ancora più sano. Alla replica di Burman (come scegliere tra gli infiniti cibi e in quale ordine li si deve assumere), Descartes risponde rinviando all'esperienza in base alla quale regolare la nostra alimentazione («sappiamo sempre se un dato cibo ci ha giovato o no, e da questa esperienza apprendiamo sempre se nel futuro dobbiamo assumerlo nuovamente secondo le medesime modalità e nello stesso ordine oppure no») e, infine, indicando quella che potremmo definire la regola aurea della cura secondo Descartes:

> secondo la sentenza dell'Imperatore Tiberio (credo, Catone), nessuno deve aver bisogno di un medico quando ha trent'anni, perché a quell'età ciascuno è sufficientemente in grado di conoscere per esperienza cosa gli giova e cosa gli fa male e di essere in tal modo *il medico di sé stesso*[30].

Riguardo al regime (dieta e, come diremmo oggi, stile di vita) Descartes non dice molto di più. Peraltro, il fatto che manchi una sua precettistica è coerente col demandare all'esperienza di ciascuno la scelta tra ciò che può essere giovevole o risultare nocivo. L'unico punto fermo sembra essere la *misura*. Alcune indicazioni *empiriche* possiamo ricavarle in parte da accenni sparsi nel carteggio e in parte, in modo più cospicuo, da testimonianze indirette.

Si tratta più spesso di suggerimenti a*d hoc*, come rimedi per lo più per piccoli malanni, che lasciano comunque intravedere quella che Descartes considera una dieta sana. Alla principessa Elisabetta, per curare degli ascessi alle dita, di cui sembra soffrisse periodicamente, assicura, qualora il fastidio dovesse perdurare fino alla primavera, che «sarà allora facile eliminarlo con qualche leggero purgante o qualche decotto rinfrescante, fatti solo con le erbe usate in cucina, e astenendosi dal mangiare cibi (*viandes*) in cui ci siano troppo sale o spezie»[31]. E, sempre per lo stesso fastidio, mettendola in guardia dal ricorrere ai rimedi degli speziali e degli empirici[32], le consiglia: «una buona dieta, usando solo cibi (*viandes*) e bevande che rinfrescano il sangue e che purgano in maniera blanda»[33]. Un giudizio favorevole è anche quello che dà sulle acque termali[34].

---

[30] *Burman*, BO*p* II 1307 (AT V 179). Lo stesso riferimento nella lettera *Al Marchese di Newcastle*, ottobre 1645, BLet 525, p. 2099 (AT IV 329).

[31] A *Elisabetta*, dicembre 1646, BLet 590, p. 2361 (AT IV 590).

[32] Giudizi altrettanto negativi sui rimedi della *Chymie* e sul ricorso ai salassi sia pure con motivazioni diverse.

[33] A *Elisabetta*, marzo 1647, BLet 603, p. 2403 (AT IV 625). Sull'importanza della dieta e degli esercizi fisici Descartes si era già soffermato con la principessa nella lettera dell'8 luglio 1644 (BLet 458, p. 1921; AT V 65-66), su cui torneremo. È appena il caso di ricordare come fin dall'Antichità, le prescrizioni dietetiche (con relative proibizioni) rappresentino una costante nei testi medici (si pensi al *Corpus Hippocraticum*), filosofici, soprattutto legate al mangiar carne (dai pitagorici a Senocrate, da Teofrasto a Plutarco e Porfirio: cfr. G. Santese, *Il* De esu carnium *di Plutarco: passato e presente di un dibattito etico*, in Vilma Baricalla (a cura di), *Natura e cultura occidentale tra mondo antico e cultura occidentale*, Bologna, Alberto Perisa editore, 2002, pp. 31-41 e, soprattutto, della stessa Santese, l'*Introduzione* a Plutarco, *Il cibarsi di carne*, Napoli 1999. In Porfirio, fonte principale per *l'animalismo* di Teofrasto, il vegetarianismo è non solo motivato a partire dal riconoscimento di una certa razionalità degli animali, ma anche perché più adatto alla vita contemplativa e filosofica, cfr. l'introduzione di Giuseppe Girgenti al *De abstinentia* di Porfirio, Milano, Bompiani, 2005, pp. 17-43, con interessanti considerazioni anche per il dibattito antispecista attuale) e religiosi (si pensi alla *Bibbia* ebraica e agli accenni innovativi neotestamentari). È, tuttavia, con Galeno che il regime alimentare (con attenzione non solo ai cibi consentiti o da evitare, ma anche ai tipi di cotture, alle quantità, nonché alle bevande) e, più in generale, l'esercizio fisico vengono prescritti esplicitamente per contrastare il *marasma* della vecchiaia (cfr. Alice Borgna: https://www.agingproject.uniupo.it/ipsa-senectus-morbus-linvecchiamento-nella-medicina-tardo-antica/; Tonetti, cit., pp. 29-30).

[34] Cfr. A *Elisabetta*, maggio-giugno 1645, BLet 498, (ultima consultazione 4/12/2024) p. 2021 (AT IV 220); giugno 1645, BLet 501,

FRANCO A. MESCHINI

Più cospicue, abbiamo detto, le testimonianze indirette, raccolte da Baillet nel capitolo primo del libro VIII della sua *Vie* di Descartes. Il sommario del capitolo va citato quasi per intero, ci dice che in questo capitolo si tratta di:

> […] Son régime de vivre. Sa sobriété. Sa diète. Son discernement sur les nourritures. Frugalité de sa table. Pourquoi il préférait les racines et les herbes à la chair des animaux? Effet de la joie et la tristesse sur le manger et le dormir. Du repos et du travail de M. Descartes. Ses exercices. Sa santé. Son tempérament. Ses infermités corporelles. Sa manière de rétablir et de conserver la santé. Son aversion pour les charlatans et médecins ignorants. Ètude des la médecine. Pouvoir des passions de l'âme sur la santé du corps.

Un ritratto d'autore (Baillet parla anche dell'aspetto fisico, dell'abbigliamento ecc.) nella sua quotidianità. Senz'altro il ritratto di una vita filosofica. Baillet lo costruisce attraverso le biografie già disponibili (quella di Pierre Borel e Daniel Lipstorpius), soprattutto attraverso il carteggio dello stesso Descartes (già pubblicato) e i manoscritti dell'autore a sua disposizione e allora non pubblicati (*Cogitationes privatae*), attraverso altro materiale (lettere mss. di Descartes a Claude Picot, *memoires* di Claude Clerselier[35], una lettera ms. dell'astronomo Adrien Azout), non giunto fino a noi. Qui ne diamo una sintesi *telegrafica*. Il suo regime è stato uniforme durante tutta la sua vita, la sobrietà gli era naturale, l'astinenza non gli costò mai, beveva poco vino e spesso non ne beveva affatto. Non superava mai la misura della quantità di cibo stabilita. Evitava di mangiare cibi troppo nutrienti. Nella scelta dei cibi aveva abituato il suo gusto a tutto ciò che non fosse nocivo alla salute. La sua dieta si basava non nel mangiare raramente, ma nel prestare attenzione alle qualità dei cibi. Stimava che fosse bene tenere lo stomaco e l'intestino continuamente occupati, mangiando, tuttavia, cibi poco nutrienti, come le radici e i frutti che raccomandava perché molto più appropriati per prolungare la vita, rispetto alla carne degli animali[36]. Aveva cura di farsi servire in tavola legumi, verdure in tutte le stagioni, come rape, barbabietole, pastinaca, insalate del suo giardino, mele con del pane. Non disdegnava le uova[37]. A partire dal 1647, Baillet attinge ad una lettera di Descartes a Picot, il filosofo cominciò a diminuire la cena, perché aveva notato che l'appesantiva e lo disturbava la notte, cosa che prese come segnali della vecchiaia ancor più dei peli bianchi. L'abbé Picot viene citato da Baillet (questa volta sulla base di Azout), anche per un fatto curioso e assai significativo:

---

p. 2033 (AT IV 238); 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051 (AT IV 251); novembre 1646, BLet 578, p. 2319 (AT IV 531-532).

[35] Di questi *mémoires* di Claude Clerselier (1614-1684), traduttore ed editore di Descartes (il gesuita Daniel Gabriel lo chiamerà il patriarca dei cartesiani), non abbiamo nessuna traccia, potrebbero essere delle carte cui Baillet, che stava allestendo una nuova edizione del carteggio cartesiano pubblicato dallo stesso Clerselier, aveva libero accesso. Ringrazio l'amica Siegrid Agostini, che ha di recente pubblicato un importante libro su Clerselier, per aver escluso che essi si trovino tra le carte che abbiamo di Clerselier.

[36] Se è del tutto superfluo ricordare che la dieta (quasi) vegetariana di Descartes nasce solo da considerazioni di ordine 'medico', è invece quantomeno curioso (in realtà è una risposta a quanti ritenevano illecito mangiare la carne per motivi etici) trovare tra gli argomenti a rinforzo della sua riduzione dell'animale a mera macchina il vantaggio 'morale' che ne deriva liberando l'uomo dallo scrupolo di commettere un crimine: «questa mia opinione [quella per cui la loro sensazione dipende dai soli organi corporei] non è così crudele nei confronti delle bestie di quanto sia benevola verso gli uomini – quelli, naturalmente, che non si lasciano incantare dalle superstizioni dei pitagorici –, che sono assolti dal sospetto di crimine tutte le volte che mangiano o uccidono degli animali» (*A More*, 5 febbraio 1649, BLet 677, p. 2625 ; AT V 278-279).

[37] «Comme le remarque Gerald Gruman, le régime diététique préconisé par Descartes rappelle les méthodes d'hygénie alimentaire de la macrobiotique taoïste. Une telle ressemblance dénonce peut-être une convergence d'idées mais certainement pas une influence des sages chinois sur le philosophe français» (M.D. Grmek, *La première révolution*…, cit., p. 156).

> L'Abbé Picot […] l'ayant voulu accompagner à son retout de France en Hollande l'an 1647, vécu avec lui de cette sorte durant trois mois dans la solitude d'Egmond; etil en fut si content, qu'à son retour en France, il renonça sérieusement à la grande chère, dont il n'avoit pas été ennemi jusques alors, et voulut se réduire à l'institut de Monsieur Descartes, croyant que ce seroit l'unique moyen de faire réussir le secret qu'il prétendoit avoir été trouvé par notre Philosophe, pour faire vivre les homme *quatre ou cinq cents ans*[38].

Accanto a questi testi e non meno interessanti, sempre in una prospettiva di conservazione della salute e quindi, noi diremmo, di una migliore qualità della vita e dell'allontanamento della vecchiaia – che, come vedremo, è prodotta da un mutamento, siamo costretti ancora a fare uso di un anacronismo, del metabolismo – sono quelli in cui si fa riferimento a esercizi fisici, quali le passeggiate o l'andare a cavallo, senza dimenticare l'attenzione per il clima e per l'aria[39] (tutto ciò è nella tradizione ippocratica), e la messa in guardia da cambiamenti troppo repentini[40] ma anche la conversazione con gli amici[41], non manca neppure una specie di igiene mentale *ante litteram*, per la quale, peraltro, Descartes rinvia a Socrate[42].

Ora, non v'è dubbio, questi rimedi che Descartes mette in campo per conservare la salute e quindi per contrastare la vecchiaia denunciano uno scarto rispetto alla sua iniziale prospettiva di una medicina basata su dimostrazioni infallibili[43], rispetto anche al programma del *Discours* di una medicina capace di risalire alle cause («si on avait assez de connaissance de leurs causes) delle malattie e «même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieilesse», programma che resta, tuttavia, valido («je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquerir beaucoup de connaissances touchant la Médecine, qui ont esté ignorées jusqu'à présent»[44]), ma inattuabile per mancanza di tempo e di esperienze e/o esperimenti, mancanza che il filosofo denuncia in più circostanze, e spesso non disgiuntamente dalla enunciazione del suo programma. Rimedi, dunque, che rinviano ad una medicina *provvisoria* che si basa sull'attenzione a non commettere errori nella conduzione della propria vita e sulla conoscenza di ciò che la natura mette a nostra disposizione, bastevoli per divenire medico di sé stessi, come preconizzato dall'imperatore Tiberio.

Tuttavia, a fronte di una medicina circoscritta all'esperienza personale, Descartes non ha rinunciato a descrivere sia pure solo per cenni il processo d'invecchiamento, processo che lega ai concetti di nutrizione e di crescita, diremmo ad un rudimentale (tutto meccanico) concetto di metabolismo[45]. Lo fa nella seconda parte della *Descrizione del corpo umano*, dedicata alla nutrizione, una volta riconosciuta nel continuo

---

[38] *Baillet* II 448.
[39] *A Balzac*, 5 maggio 1631 (BLet 199); *A Mersenne*, 13 novembre 1639 (BLet 1073); *A Mersenne*, 29 gennaio 1640 (BLet 1143), *A Mersenne*, 13 ottobre 1642 (BLet 1673)
[40] *A Pollot* 1648 (BLet 2511-2513).
[41] «Dedicava volentieri il dopo pranzo alla conversazione con i suoi amici, alla cura delle piante del suo giardino, o alle passeggiate. Amava molto l'esercizio fisico e ne faceva volentieri durante il tempo libero. Montava volentieri a cavallo, anche quando poteva spostarsi in gondola tra i canali. Ma la sua vita sedentaria lo disabituò talmente a questa specie di fatica che, all'incirca dopo il 1645, non poté più sopportare altro mezzo di trasporto, se non la carrozza o il battello» (Descartes a Picot, 26 aprile 1647 [BLet 2419], riportata in Baillet, op.cit., vol. II, p. 450).
[42] Cfr. *A Elisabetta*, maggio-giugno 1645 (BLet 2221); 1° settembre 1645 (BLet 2075); novembre 1646 (BLet 2317).
[43] *A Mersenne*, gennaio 1630, citata *supra*.
[44] *A Newcastle* cit. *supra*; programma peraltro confermato nella *Descrizione del corpo umano* (BOp 511-517).
[45] Cfr. Grmek, op. cit., p. 150. Per una breve storia del concetto di metabolismo cfr. *Dizionario di storia della salute*, a cura di G. Cosmacini *et alii*, Torino, Einaudi, 1996, *sub voce* (pp. 373-374).

cambiamento la caratteristica dei corpi che hanno vita e la sostanziale uguaglianza tra parti solide e fluide:

> si deve considerare che le parti di tutti i corpi che hanno vita, e che si conservano attraverso il nutrimento, cioè gli animali e le piante, sono in continuo cambiamento; di modo che non c'è alcuna differenza tra le parti che vengono chiamate fluidi, come il sangue, gli umori, gli spiriti, e quelle che vengono chiamate solidi [composte di fibre], come le ossa, la carne, i nervi e le pelli se non il fatto che ciascuna particola di queste ultime si muove molto più lentamente di quelle delle altre.

In breve: il movimento continuo delle parti fluide attorno, lungo e attraverso le parti solide formate da fibre (anch'esse in continua trasformazione per il continuo sfregamento che subiscono dalle parti fluide) e quindi pervie, produce la crescita, l'ingrassamento e il dimagrimento, a seconda della velocità, dell'abbondanza delle parti fluide e della forma e grandezza dei passaggi e interstizi (pori) che si trovano nelle parti solide. La vecchiaia è data dal progressivo ispessimento delle parti solide, processo che porta infine alla morte:

> 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 atri, 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[46].

La vecchiaia, dunque, è inevitabile conseguenza della vita – intesa come continuo accrescimento – e allo stesso tempo causa naturale della morte. La dietetica cartesiana allora, ancorché solo empirica, è, tuttavia, alla luce di questa definizione, già una risposta al prolungamento della vita: frutto di una medicina provvisoria (in cui ciascuno è chiamato ad essere medico di sé stesso), non cessa di essere in vista di una medicina definitiva, secondo quel programma che aveva enunciato in conclusione del *Discours*:

> […] non voglio parlare qui in modo particolare dei progressi che spero di fare in futuro nelle scienze, né impegnarmi verso il pubblico con alcuna promessa che non sono sicuro di poter soddisfare: ma dirò solo che ho stabilito di impiegare il tempo che mi resta da vivere solo a tentare di acquisire una conoscenza della natura che sia tale da poterne trarre delle regole per la medicina più sicure di quelle avute sinora […][47]

Ma sarebbe limitativo circoscrive l'approccio di Descartes alla malattia in generale e alla vecchiaia in

---

[46] *Descrizione* (BO*p* II 547). Descartes aveva già descritto questo processo di ispessimento ne *L'Homme*, ma l'aveva circoscritto solo alla crescita individuandone l'arresto con il raggiungimento dell'età adulta (BO*p* II 126-127).

[47] *Discorso sul metodo*, sesta parte (BO*p* I 115), pagina che può leggersi anche alla luce di quel suo testamento filosofico che è la *Lettera prefazione* alla traduzione francese dei *Principia*, in conclusione della quale scriveva: «So bene anche che potranno passare parecchi secoli prima che vengano in tal modo dedotte da questi principi tutte le verità che se ne possono dedurre, perché la maggior parte di quelle che restano da trovare dipendono da alcune esperienze particolari che non si presenteranno mai per caso, ma alle quali persone molto intelligenti devono dedicare cura e danaro; e perché difficilmente accadrà che gli stessi che avranno l'abilità di servirsene abbiano il potere di eseguirle; e anche perché i migliori ingegni, per la maggior parte, hanno concepito un'opinione così cattiva di tutta la filosofia, a causa dei difetti che hanno notato in quella finora in uso, che non potranno dedicarsi a cercarne una migliore» (BO*p* 2237).

particolare al solo ambito della cura del corpo, cioè ad una medicina della *distinzione*, alla quale forse si era ispirato il giovane Descartes nel tentativo di trovare una medicina basata su dimostrazioni infallibili. La riflessione sullo statuto dell'uomo quale unione sostanziale di anima e corpo, almeno a partire dalla sesta meditazione (1641), l'intreccio tra medicina e morale hanno condotto Descartes a considerare la forza che l'anima può esercitare sul corpo. Pagina fondativa di questa che possiamo definire medicina dell'*unione* è la lettera alla principessa Elisabetta dell'8 luglio 1644, in cui Descartes, alla principessa, che chiedeva un parere sulla dieta e gli esercizi fisici che stava seguendo, risponde:

> I rimedi che ha scelto, e cioè la dieta e l'esercizio fisico, sono a mio avviso i migliori di tutti, ma pur sempre dopo quelli dell'anima, che ha senza dubbio molto potere sul corpo, come mostrano i grandi cambiamenti che la collera, la paura e le altre passioni provocano su di esso[48].

E, dopo aver precisato che l'anima non interviene direttamente sul corpo con la volontà,[49] ma solo attraverso i suoi pensieri, scrive:

> […] non conosco un pensiero più idoneo alla conservazione della salute, di quello che consiste nella forte persuasione e ferma credenza che l'architettura del nostro corpo è così ben fatta 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.[50]

Ove, *forte persuasione* è una conoscenza prossima alla scienza e *ferma credenza* è una convinzione indubitabile, ma ciò che conta ancor di più è la loro efficacia suffragata dall'esperienza e illustrata *e contrario* con la vicenda del matematico Hortensius e di due suoi amici.[51]

Qualcosa di simile Descartes dice anche a proposito della vecchiaia in una lettera al suo amico Alphonse Pollot:

> E per il fatto che ho visto spesso anziani che mi hanno detto di essere stati nella loro giovinezza più malati di molti altri che sono morti prima di loro, mi sembra che, qualunque sia la debolezza o indisposizione del nostro

---

[48] Lettera a Elisabetta dell'8 luglio 1644 (BLet 1921).

[49] Questo punto va spiegato: «L'anima non determina direttamente il corso degli spiriti animali in forza della sola volontà, ma può farlo per mezzo di pensieri che la *natura* ha collegato a certi movimenti. Detto altrimenti, con un esempio, qualora io volessi suscitare in me delle lacrime non servirebbe a nulla, in quanto non raggiungerebbe lo scopo, voler indirizzare gli spiriti animali [la parte più sottile del sangue] verso i condotti lacrimali, ma piuttosto converrebbe che volessi o pensassi qualcosa di compassionevole, perché è ad un pensiero compassionevole che seguono *naturalmente* le lacrime» (Franco A. Meschini, *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, Firenze, Olschki, 2017, pp. 141-152: 145.

[50] BLet 1921-1923.

[51] Descartes accenna alla principessa un fatto che troviamo narrato in una lettera a Mersenne del 29 gennaio 1640: «Qualche anno fa, Hortensius, trovandosi in Italia, ha voluto impicciarsi di fare il proprio oroscopo, e ha detto a due giovani di questo paese, che erano insieme a lui, che sarebbe morto nell'anno 1639, e che, quanto a loro, non sarebbero vissuti molto tempo di più. Ora essendo lui morto, come sapete, quest'estate, questi due giovani sono caduti in tale apprensione che uno dei due è già morto e l'altro, che è il figlio di Heinsius, è così languente e triste, che sembra fare tutto il possibile affinché l'astrologia non abbia mentito. Ecco una bella scienza che serve a far morire delle persone che forse, se non ci fosse, non si sarebbero ammalate» (BLet 1143).

> corpo, dobbiamo usare la vita e disporre delle funzioni come se fossimo sicuri di arrivare all'estrema vecchiaia.[52]

… *come se*: là l'architettura del nostro corpo, qui la lunghezza della vita fino a *l'extrême vieillesse*. Vivere fiduciosi nell'architettura ben fatta del nostro corpo, vivere sicuri di raggiungere l'estrema vecchiaia. Ancora un capitolo di psicosomatica cartesiana. Ma l'ultima parola è detta di fronte alla morte:

> E d'altra parte, qualunque sia la nostra forza o la nostra salute, dobbiamo ugualmente essere preparati a ricevere la morte senza rimpianti, quando verrà, poiché essa può sopraggiungere in ogni momento, e qualunque nostra azione può esserne la causa: se mangiamo un pezzo di pane, potrebbe essere avvelenato; se passiamo per una strada, potrebbe cadere qualche tegola da un tetto che ci potrebbe colpire, e così via[53].

Quasi a dire che l'ultima (o penultima!) parola non è della medicina, ma della morale. È ciò che Descartes aveva scritto qualche anno prima 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[54].

Senza che tuttavia ci sia mai vera frattura tra medicina e morale, la cui sintonia è del resto sancita dall'ultima opera pubblicata dal filosofo francese, *Le Passioni dell'anima*, che il filosofo dirà d'aver trattato non da filosofo morale, ma da fisico (e quindi da medico):

> il mio disegno non è stato quello di spiegare le passioni in veste di oratore, e neppure di filosofo morale, bensì soltanto come fisico. Prevedo pertanto che questo trattato non avrà miglior fortuna degli altri miei scritti e, benché il titolo inviti forse più persone a leggerlo, riuscirà nondimeno a soddisfare soltanto quanti si prenderanno la briga di esaminarlo con cura[55].

Forse, è il caso di dirlo, Descartes attende ancora i suoi lettori.

---

[52] *A Pollot*, 1648 (BLet 2511).
[53] *Loc. cit.*
[54] Lettera a Chanut del 15 giugno 1646 (BL 2225).
[55] *Passioni* (BOP 2331).

Enrico Pasini

Cornelis Bontekoe e la cura delle passioni

Abstract. Cornelis Bontekoe, medico cartesiano di fama europea e di breve vita, non è un personaggio di primo piano. Seguace in filosofia di Geulincx, di cui pubblica l'*Ethica*, seguace di Craanen in medicina e fisiologia, sostiene un cartesianesimo medico eterodosso con scritti teorici di stile assai polemico e di discreto successo. Ha posizioni oscillanti (e *outré*) sul rapporto di mente e corpo: arriva a negare la molteplicità dei pensieri e l'attività autonoma della mente, in un occasionalismo estremo che coinvolge anche la volontà; ciò nonostante, l'ultima sua opera, apparsa postuma, è un *Trattato Etico-Fisico sulle passioni della mente e del corpo, e i rimedi più sicuri per esse*, in cui propone una cura o terapia delle passioni in genere e in particolare della *philautia*.

Abstract. Cornelis Bontekoe, a Cartesian physician of European fame and short life, is not a prominent figure. A follower in philosophy of Geulincx, whose *Ethica* he publishes, a follower of Craanen in medicine and physiology, he advocates a heterodox medical Cartesianism with theoretical writings of a very polemical style and fairly successful. He has oscillating (and *outré*) positions on the relationship of mind and body: he goes so far as to deny the multiplicity of thoughts and the autonomous activity of the mind, in an extreme occasionalism involving even the will; nevertheless, his last work, which appeared posthumously, is an *Ethical-Physical Treatise on the Passions of Mind and Body, and the Safest Remedies for Them*, in which he proposes a cure or therapy of the passions in general and of *philautia* in particular.

Parole chiave: Bontekoe Cornelis / Cartesianismo medico / Filosofia moderna della mente / Cura delle passioni / Geulincx / Arnold
Keywords: Bontekoe Cornelis / Medical Cartesianism / Early-Modern philosophy of mind / Treatment of the passions / Geulincx / Arnold

Cornelis Bontekoe non è annoverato tra i cartesiani di primo piano[1]. Fu medico di fama europea e

[1] Menzionato p. es. tra le «lesser-known figures» che furono seguaci di Geulincx in Lawrence Nolan (ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York, Cambridge University Press, 2015, p. 333. Su Bontekoe (nato nel 1644, 1645 o 1648, morto nel1685) le principali fonti sono Heidentrijk Overcamp, *Reden over het Leven en de Doot van de Heer Cornelis Bontekoe, in sijn leven Med. Docter […]*, Amsterdam, Thimotheus ten Hoorn, 1685 (trad. tedesca *Lebens- und Todesbeschreibung Corn. Bontekoe*, in Cornelis

ENRICO PASINI

di breve vita, filosofo di limitato successo (in apparenza, niente più che un seguace estremizzante e un po' semplicistico di Arnold Geulincx), inesausto suscitatore di polemiche e controversie, odiato dagli avversari e da molti colleghi, idolatrato, specie *in mortem*, da amici e sostenitori[2], spirito irrequieto che migrò di città in città[3] e, una volta finalmente insediato alla corte berlinese, morì in un banale incidente domestico.

Nato Cornelis Dekker, assunse il soprannome del padre: «In questo Paese le mucche pezzate fanno più latte di quelle nere o rosse ed è probabilmente per questo che sul negozio di Gerrit Jansen Dekker ad Alkmaar campeggia una mucca pezzata (*een bonte koe*)»; Gerrit e l'insegna «diventano in ultimo una cosa sola»[4]. Il ragazzo è intelligente, ma cattivo scolaro, o forse la scuola non è buona per lui. Si dispiacerà in seguito di non aver appreso bene il latino nei primi anni di studio[5]. Come che sia, viene mandato a lavorare quale apprendista da un barbiere-chirurgo, impiego in cui riesce molto bene, ma che non lo soddisfa[6] e che abbandona per andare a studiare medicina a Leida, dove segue i corsi di Sylvius e Van Horne e si addottora all'età, pare, di vent'anni, il 6 maggio 1667[7], sposandosi poco dopo[8]. Eserciterà ad Alkmaar, ma dopo qualche anno, finito tragicamente il matrimonio, tornerà a Leida e riprenderà gli studi di medicina e filosofia sotto la guida di Craanen. È allora che diventa un seguace di Geulincx nonché un cartesiano arrabbiato che, insieme con altri studenti di simili convinzioni come Johannes Swartehengst, interrompe le lezioni,

---

Bontekoe, *Newes Gebäw der Chirurgie Worinnen der Alten Theoria, Anatomie und Lehre von Geschwülsten, Wunden, Geschwüren, Aderlassen, Purgieren, Repelliren, Revelliren, Defendiren und vielen andern Mitteln abgebrochen […] nebst des Herrn Autoris Lebens-Lauff*, trad. di Johann Peter Albrecht, Hannover-Hildesheim, G.H. Grentzen, 1687); Johannes Moller, *Cimbria literata, sive scriptorum ducatus utriusque Slesvicensis et Holsatici, quibus et alii vicini quidam accessentur, historia literaria tripartita*, Havniae, Sumptibus et typis Orphanotrophii Regii, 1744, vol. 2, pp. 74-79; Cornelis W. Bruinvis, *Cornelis Bontekoe, de theedoctor*, in *Graauw's Nederlandsche geïllustreerde keurbibliotheek*, serie A, parte III, a cura di Jan ten Brink *et alii*, Amsterdam, Gebr. Graauw, pp. 404-416; C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche U.M., 1954 («Verhandelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde», n. s. 60), repr. Utrecht, HES Uitgevers BV, 1989, *passim*; Lothar Noack e Jürgen Splett, *Bio-Bibliographien - Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit: Berlin-Cölln 1640-1688*, Berlin, de Gruyter, 1997, pp. 65-72.

[2] «Maximi Germaniae Principum judicio Maximus Medicorum», nell'epicedio composto da Johann Bödiker *et alii*, *Trauer-Fall und Ehren-Schall. Dem hochedlen, vest, hochgelahrt und hocherfahrnem Herrn Cornelio Bontekoh […] Als derselbe durch einen plötzlichen Fall sein Leben frühzeitig, doch nicht unselig geendiget, und […] in der Schloß-Kirchen zur Heil.[igen] Dreyfaltigkeit, Christlich beygesetzet wurde, am 18. Jenner 1685, in einer Stand-Rede und Abdanckung vorgestellet*, s.l. [Cölln/Berlin?], s.n., 1685, c. B6r (tradotto prontamente come *Treuz-Klacht en Eer-Galm, van den edelen […] heer Cornelis Bontekoe, der Mediciinen Doctor […] ut hel hooghduyts vertaelt*, 's Gravenhage, s.n., 1685).

[3] Come dice di sé nella prefatoria al *Niew gebouw van de chirurgie of heel-konst: stuks-gewijse op-getimmert*, 's Gravenhage, Pieter Haagen, 1680, c. **4r, «uomo che viaggia di luogo in luogo» (*man, die van d' ene plaats na d' ander reist*).

[4] Rochus Krul, *Dr. Cornelis Bontekoe. 1647-1685*, «Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde», XXVI (1882), pp. 617-623.

[5] Nelle sue *Literae familiares ad virum nobilissimum Ianum Abrahamum a Gehema*, a cura di quest'ultimo, Berlin, R. Völcker, 1686, deplora il proprio cattivo latino, studiato «in Scholis, quos vocant triviales» (c. B4v), appena bastante in università, nutrito da letture di (moderni) scrittori barbari, rimasto zeppo di vocaboli barbari e di solecismi: «Ferendum est quod mutari nequit» (Ivi, c. B5r).

[6] «Per molti anni ho osservato con stupore come vanno le cose tra i Maestri e gli Apprendisti di Chirurgia; ma non ho spazio qui, e ancor meno sarebbe utile descrivere tutto ciò che ho visto, anche se potrebbe essere necessario, per il bene di alcuni, dipingere un quadro preciso dei malvagi praticanti, vecchi e giovani» («Ik heb met verbaastheit vele Iaren gesien, hoe' t' er toe gaat onder de Meesters en Leerlingen vande *Chirurgie*: maar ris alhier de plaats niet, en nog minder nut om te beschryven alles vuat ik gesen heb, hoewel 't mogelick wel nodig ware tot verbetering van sommige, eens een nette Schilderie te maken van die *oude* en *jonge kwade Practisijns*»; Bontekoe, *Niew gebouw van de chirurgie*, c. ***8r).

[7] Cfr. *Disputatio chirurgico-medica inauguralis, De gangraena et sphacelo. Quam, […] ex auctoritate magnifici D. Rectoris, D. Alberti Rusii […] pro gradu doctoratus, summisque in medicina honoribus et privilegiis rite consequendis, publico eruditorum examini subjicit Cornelius Bonte-Koe […] A. D. 6. Maji, loco horisque solitis*, Leiden, Vidua et Haeredes Joannis Elsevirii, 1667. A Berlino è conservato un esemplare di un foglio volante con un 'epodo' in suo onore: *Toe-Sangh op den Eerdagh vande VVlvvyse Hoogh-Geleerde Cornelis Bontekoe, als hy nae sijn […] Disputatie, in het illustre Academie von Leyden […] Doctor der Medicijne verklaert wiert, op den sesten Mey 1667*, s.l., s.n., 1667, il cui autore è riportato dal catalogo della SBB come 'Jacobus Sylvius'.

[8] Cfr. *Epithalamium nuptiis auspicatissimis, felicissimis, Clarissimi ac Doctissimi Viri Cornelii Bontekoe, Medicinae doctoris Expertissimi, et […] Virginis Annae De-Moraaz. Celebratis III. Kalend. Juni, Anno 1667*, Leiden, Boxe, 1667.

disturba i pubblici dibattiti, attacca briga con i conservatori, finendo per farsi vietare ogni partecipazione alla vita universitaria[9].

Andrà ad esercitare all'Aja, facendosi sostenitore pratico e teorico di una medicina razionale[10] e una nuova fisiologia, integrate alle scienze della natura[11], opposte a purghe e salassi degli antichi come alla fermentazione dei moderni. La contestazione prende varie forme. Nuove bevande più o meno rinforzanti ed eccitanti, come il tè, il caffè e la cioccolata, sono raccomandate come un efficace sostegno della salute; il tè in particolare non è «una panacea, un rimedio universale contro tutti i mali»[12], ma riduce gli acidi, rende fluido il sangue, stimola la mente. Non vogliono essere raccomandazioni su base teorica:

> L'esperienza dimostrerà che questa bevanda è la vera bevanda per il cervello, quest'erba è la vera erba della memoria, una messe potente che è nota per rendere gli uomini più saggi e più pii, tanto quanto è in potere della medicina[13].

Uno dei suoi lavori di maggiore successo è una demolizione delle teorie correnti sulle 'febbri'[14], che comporta l'ovvio rifiuto della teoria cartesiana del moto del cuore, ma anche dell'evoluzione di questa teoria nella scuola da cui egli stesso proviene. Per Descartes, com'è noto, nel cuore si verifica una fermentazione costante, che produce un calore cocente. All'arrivo del sangue, goccia dopo goccia, il calore espande il sangue e produce la diastole, fase motoria dell'apparato. Sylvius, maestro di Bontekoe, offre una teoria della fermentazione sanguigna basata sulla mescolanza di parti acide e alcaline del sangue dovuta all'apporto della bile; al variare di questa composizione varia in più o in meno il calore prodotto[15]. Que-

---

[9] La situazione a Leida è riassunta da Andrea Strazzoni, *Burchard de Volder and the Age of the Scientific Revolution*, Cham, Springer, 2019, pp. 129-131; più ampio Michael Jaworzin, *Unorthodox Conceptions of the Cartesian Mind, Inside and Outside the University of Leiden: Geulincx, Bontekoe, and Houbraken*, in *The Mind Is Its Own Place? Early Modern Intellectual History in an Institutional Context*, a cura di Alex Beeton *et alii* («History of Universities», 36.2), Oxford, Oxford University Press, 2023, pp. 80-97.

[10] Bontekoe dichiara di rivolgersi a coloro che cercano nella medicina «un vero 'raziocinio'» («sulcken die een waar *Ratiocinium* soecken», *Fragmenta dienende tot een onderwys van de Beweginge, en Vyandschap, of liever Vriendschap, van het Acidum met het Alcali: Mitsgaders Plegma, Spiritus, Oleum, Sulphur, Terra, en Caput Mortuum*, 's Gravenhage, Nicolaes Wilt, 1683, c. *3r). Vedi anche Bettina Noak, *Der Kampf mit den Autoritäten. Cornelis Bontekoe (1647–1685) und Steven Blankaart (1650–1702) als Gegner der etablierten Medizin*, «VIRUS - Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin», I (2020), pp. 15-33.

[11] La medicina deve partire dalla «bella parola Natura» (*Niew gebouw van de chirurgie*, p. 1). «Tutte le scienze sono legate l'una all'altra in modo tale che non è possibile trattare l'una senza l'altra. La chirurgia, in particolare, o arte di guarire [*heelkonst*], è così strettamente legata alla medicina, o arte della salute [*geneeskonst*] che non può essere descritta o compresa senza di essa. Entrambe sono inoltre legate alla fisica in modo tale che non si può dire o capire nulla su di esse, se non si include gran parte della conoscenza generale dei corpi [*de algemene kennisse der lichamen*]» (*Fragmenta*, pp. 76-77).

[12] *Tractaat van het excellenste kruyd thee […] benevens een kort discours op het leven, de siekte en de dood […] vermeerdert met twee verhandelingen, 1. Van de coffi , en 2. Van de chocolate*, 's Gravenhage, Pieter Haagen, 1679, c. b8v. Ristampato nel 1685 con un'apologia contro i suoi detrattori (*mitsgaders van een Apologie van autheur tegens sijne lasteraars*).

[13] «De ervarentheyt sal leren, dat dese drank is de ware hersenen drank, en dit kruyd 't regte memorie kruyd, het kragtigte gewas, 't welk bekend is, om de menschen wiser, en vromer te maken, voor soo veel sulx kan gedaan worden door de Medikyne» (*Tractaat van het excellenste kruyd thee*, p. 204).

[14] Ossia le malattie accompagnate da riscaldamento o raffreddamento del corpo, con manifestazioni singole o ricorrenti: *Reden over de koortzen; door welke aangewesen word, dat de gemene Theorie en Praktijk valsch, schadelijk en moordadig is*, s' Gravenhage, Pieter Haagen, 1682; seguito da un *Vervolg van de Reden over de koortzen: dienende tot een voorlooper van een uytvoerige verhandeling van twee groote werkingen, de fermentatie en d'effervescentie*, Amsterdam: Jan Bouman, 1683, in risposta alle critiche (in particolare di Bernagie). Ma già nel 1681 aveva pronunciato sul tema un 'discordo di commiato' dall'Aja (*Laatste reden van afscheid, over de koortsen, uytgesproken den 15. July 1681 in 's Gravenhage*, 's-Gravenhage, Pieter Haagen, 1681).

[15] Cfr. la *Prassi medica*, II, 23, § 51 e 54: «*Inflammabilem reddit sanguinem, quatenus* et spiritum acidum infringit, et subtile oleum

sta dottrina è a un tempo caratteristica di Sylvius e compatibile con la fisiologia cartesiana. Mettendo in rapporto composizione sana e viziata del sangue, *effervescentia* e *inflammatio*, si può attribuire una causa relativamente univoca alle febbri, anche in questo caso compatibile con le teorie cartesiane, ad esempio delle quali possiamo prendere Régis:

> Possiamo dunque dire che la febbre è uno stato del corpo nel quale il moto del cuore è turbato da una nuova fermentazione che non è conforme alla natura del sangue. Oppure possiamo dire che è un eccesso o un difetto di calore, causato dal vizio del sangue per il quale questo fermenta più o meno di quanto richiesto dalla costituzione naturale del corpo[16].

Sylvius riduce la maggior parte delle malattie a una proporzione squilibrata di acidi e alcali, un'idea derivata dalla spiegazione di Cartesio della fermentazione come interazione di particelle eterogenee in uno spazio chiuso. La fisiologia di Bontekoe, che pure è influenzato da Sylvius e dal *Cours de chimie* di Lémery, estremizza invece un'idea di Craanen, secondo il quale il sangue è spinto da un processo che esso stesso alimenta e produce: le sue parti sottili penetrano le pareti cardiache suscitandone il moto, che a sua volta spinge il sangue. Siamo di fronte a fisiologie idrauliche e, in un certo senso, dialettiche, basate su opposizioni sia chimiche (acidi/alcali) sia meccaniche, sia di funzione. Craanen scrive che «il sangue fa due cose opposte, allarga e restringe; dilata fin quando è all'interno dei ventricoli; e contrae e restringe i ventricoli, mediante una parte dei suoi spiriti, che entra nel parenchima del cuore»[17].

Per Bontekoe, invece, il moto del sangue parte dal cuore in quanto questo è un muscolo[18]: «La sistole

---

praebet interno igni cordis, facile accendendum. […] Accenditur ergo potentius vel debilius in sanguine Ignis Cordis internus, pro ipsius sanguinis ad incendium dispositione majore vel minore»; De Le Boë, Frans (Sylvius), *Opera medica; tam hactenus inedita, quam variis locis et formis edita; nunc vero certo ordine disposita, et in unum volumen redacta*, Amsterdam, Daniel Elsevir / Abraham Wolfgang, 1679, p. 444. Intorno a questi dibattiti viene spesso costruita una genealogia medica lineare e che occulta i conflitti; cfr. p. es. Thomas Fuchs, *The Mechanization of the Heart: Harvey and Descartes*, trad. dall'ediz. tedesca (1992) di Marjorie Greene, Rochester (NY), University of Rochester Press, 2001, p. 142: «In Holland, the Cartesian tradition begins with Henricus Regius and Cornelis van Hoghelande. Regius's theory of cardiac action as driven by the spirits, which was developed from Descartes's theory of the passions, is adopted and further disseminated by the iatrochemist Franciscus Sylvius. The later Cartesians, Theodor Craanen, Cornelis Bontekoe and Stephen Blancaard complete and systematize this tradition in terms of the doctrine of the organism as a hydraulically driven apparatus». Fuchs stesso è consapevole delle incoerenze interne di gran parte di questo corpus dottrinale; per la posizione di Bontekoe e Blankaard sul moto del cuore cfr. le pp. 154-157; su Craanen, Davide Cellamare, *Medicine and the Mind in the Teaching of Theodoor Craanen (1633-1688)*, in *Descartes in the Classroom: Teaching Cartesian Philosophy in the Early Modern Age*, a cura di D. Cellamare e Mattia Mantovani, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 199-230.

[16] «Nous pouvons donc dire que la Fiévre est un état du corps dans lequel le mouvement du cœur est troublé par une nouvelle fermentation qui n'est pas conforme à la nature du sang. Ou bien on peut dire, Que la Fiévre est un excez ou un defaut de chaleur causé par le vice du sang qui fait qu'il se fermente plus ou moins que la constitution naturelle du corps ne le demande» (Pierre-Sylvain Régis, *Cours entier de philosophie ou Système general selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la metaphysique, la physique, et la morale*, Amsterdam, Huguetan, 1691, p. 40). Sulla teoria delle febbri in Descartes, cfr. Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*. Paris, PUF, 2016, cap. II, 8 («Les maladies et leurs causes»).

[17] «E.[rgo] sanguis duo facit contraria, dilatat et constringit, dilatat enim, quatenus est infra vent:[riculos]; et constringit, ventriculosque angustat sed per partem spirituum suorum, qui ingrediuntur parenchyma cordis» (Theodor Craanen, *Œconomia animalis, item generatio hominis ex legibus mechanicis*, Goudae, van der Hoeve, 1685, p. 55). Analogamente leggiamo in Stefan Blancaard, *Institutiones medicae*, in *Opera medica, theoretica, practica et chirurgica*, Lugduni Batavorum, Cornelius Boutestein / Jordan Lugtmans, 1701, p. 244: «come le altre membra hanno i loro antagonisti: così anche il cuore, gli intestini, ecc. possiedono fibre motrici doppie; infatti quando le une si contraggono le altre riaprono; cioè quando queste si riempiono di sangue, le altre si svuotano di nuovo, un movimento alternato che si chiama movimento peristaltico, sistole e diastole».

[18] Bontekoe propone, come molti fisiologi meccanicisti, una spiegazione del moto dei muscoli basata sulla pressione idraulica. Gonfiare i muscoli, si dice ancora oggi; ma già la scredita Stenone nel suo *Elementorum myologiae specimen* del 1667 e la falsificano Goddard e

è il movimento primario del cuore e non dipende affatto dal sangue, ma dal muscolo cardiaco e dal succo nervoso»[19]. Pertanto il cuore muove tutto il corpo, «ma esso stesso è mosso dal succo nervoso distribuito nelle sue carni, facendo così nascere un mirabile circolo (*mirabilis quidam circuitus*)». Il che si spiega così: «quando i muscoli si muovono, il cuore deve muoversi in un certo modo, affinché entri più sangue in quei muscoli, e muova con sé il cervello e lo stimoli affinché allo stesso tempo giunga in quei muscoli un poco di succo nervoso»[20]. L'approccio di Craanen, dove già prevale l'idrodinamica, in Bontekoe, che respinge ogni fermentazione nell'apparato circolatorio, si estende fino a delineare nel corpo vivente una circolazione universale: «Il sangue scorre, e molto velocemente: le cose che fermentano, per quanto ne sappiamo, stanno ferme»[21], come l'acqua stagnante o il mosto nei tini. Di conseguenza, egli rifiuta la teoria delle febbri come fermentazione straordinaria (*onmatige*) del sangue e degli umori: «Come può esserci ristagno nel sangue finché una persona vive e ha il fegato?». E una seconda condizione manca:

> In ultimo, nessun liquido può fermentare se è chiuso in un vaso o in una botte in modo che questo sia pieno e rimanga pieno tanto da impedire ogni accesso di aria e fuga di vapori. Ora, chi può negare che le arterie, le vene e il cuore siano sempre pieni di sangue, in tutta la loro ampiezza fino agli estremi? […] Non c'è fermentazione nel sangue, ovvero parlare di fermentazione del sangue è dire qualcosa di diverso dall'effetto e dal mutamento che si rilevano nel mosto, nella calce dei muratori, nell'impasto della farina, nel lievito dei panettieri, nel marciume e nella putrefazione dei vegetali, della carne e di altre cose[22].

Questo basti per i medici cartesiani. Quanto ai medici tradizionalisti, poi, dovrebbero soltanto gridare forte: «abbiamo sopportato come asini muti il gravame dell'antichità e ingannato noi stessi e i poveri malati»[23]. Chiaramente queste posizioni di Bontekoe, espresse in formule sempre drastiche[24] e sostenute

---

Glisson alla stessa epoca (il muscolo contratto si riduce di volume). Bontekoe ammette che «se si gonfino e in che modo […] non è semplice a dirsi» (*Metaphysica, et liber singularis de Motu, nec non eiusdem Œconomia animalis, opera posthuma: quibus accedit Arnoldi Geulincx […] Physica vera opus posthumum*, Lugduni Batavorum, Apud Johannem de Vivié et Fridericum Haaring, 1688, p. 94). Ma poi risolve in positivo: i muscoli sono composti di tubicini, non di fibre, che si riempiono di succo nervoso e sangue, si gonfiano e si tendono («musculorum ventres carneos non fibris, sed tubulis, ut caetera omnia, constare, tum nerveis a nervorum filamentis, tum arteriosis ab arteria; in hos plus succi nervei et sanguine si impellitur a corde et cerebro, quid aliud fieri debet, quam tubulorum repletio, tumor et tensio?», p. 189).

[19] «Systole primarium motus cordis est et a sanguine nequaquam sed tota a musculo cordis et succo nerveo dependet» (ivi, p. 15).

[20] Ivi, pp. 93-94.

[21] «Bloed loopt, en dat wel seer snel: 't geen fermenteert, so veel als men noch gesten heest, staat stil» (*Vervolg van de Reden over de koortzen*, p. 13). Attribuire il getto di sangue da un'arteria incisa alla spinta della fermentazione e dell'ebollizione sarebbe come sostenere che il getto dell'urina implica una fermentazione nella vescica (*Reden over de koortzen*, p. 39).

[22] «Hoe dog sou'er in 't *bloed*, solang imand leevd, ja enig lever heeft, noyt stilstaat? [...] Maar een twede *conditie*, die tot alle *fermentatie* vereischt word, ontbreekt […]. Immers kan geen *vogt* aen 't *fermenteren* komen; 't welk in een *vlet* of *vat* so besloten is, dat de *vles* of vat vol is en vol blijvd, sulx dat alle toegang van *logt*, en uytgang van *dampen* belet zy. Nu wie sal ons ontkennen, dat d' *arterien*, d' *aders* en t' *hert* altijd vol sijn van *bloed*, en tot berstens toe opgeprobt? […] Daar is dan in 't *bloed* noyt *fermentat*, of *fermentatie* van 't *bloed*, is wat anders te seggen, als de *werking* en *verandering*,die men speurt in 't druyve *zap*, in bouwers *gijl*, in beflag van meel, in bakkers *deeg*, in 't rottenen verderven van groente, van vleesch en andere dingen» (*Reden over de koortzen*, 19-20).

[23] *Reden over de koortzen*, p. 40.

[24] Nel *Nuovo edificio della chirurgia*, il cui titolo è già un programma, scrive: «E come non si può costruire una nuova casa sul terreno ove una vecchia è ancora in piedi, così anch'io ho dovuto innanzitutto demolire, e abbattere il fabbricato della Chirurgia (*en gelijk men geen niew huys op de grond van een oud, 't welk nog staat, timmeren kan, so moest ik ook allereerest afbreken, en demolieren het gestel van de Chirurgie*)» (*Niew gebouw van de chirurgie*, c. **6v). Uno dei suoi critici conservatori, qualificandolo «audacissimus ille Cornelius Bontekoe Alkmarianus», lamenta che Bontekoe, come un tiranno, ingiunge di credere a ogni sua asserzione: «Tiranni ritu quicquid in libris suis asserit credere jubet» (Paul Sismus, *In librum Hippocratis de natura humana commentarius […] In quo Carthesius et imprimis*

con polemiche pubbliche alquanto aggressive[25], non gli procurano amici nella professione, sebbene siano accompagnate da un certo successo e i suoi numerosi libri e libelli abbiano diffusione internazionale[26]. Dai suoi più prudenti seguaci sarà presentato, peraltro, anche nella vena assai diffusa della *novantiquitas*[27], come «novo-veteris Philosophiae instaurator»[28] e a Berlino, con una qualche ufficialità di corte, pianto come «nepos Hippocratis»[29].

Nel 1681 si sposta a Amsterdam e da lì, dove si sente soffocare culturalmente come in tutti i Paesi Bassi[30], presto si trasferisce ad Amburgo. Qui ha la felice idea di scrivere, per il sessantaduesimo compleanno

---

C. Bontekoe refutantur, Rotterdam, Gerard van Wyen, 1689, risp. p. 127 e 6). Anche Leibniz nota che i seguaci di Cartesio non hanno molto contribuito alla medicina, «eccezion fatta, forse, per Craanen, coi rivoli del quale Bontekoe e altri hanno innaffiato i loro giardini: ma costoro mi paiono esprimersi in modo troppo deciso su cose poco note e trattare le massime questioni con noncuranza» (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Allgemeine Schriften und Briefe*, serie II, vol. 2, Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 779).

[25] Sui rapporti e gli scontri con i colleghi e il contesto all'Aja, cfr. Rochus Krul, *Haagsche doctoren, chirurgen en apothekers in den ouden tijd archief-studien (1891)*, 's Gravenhage, Van Stockum, 1891, passim, spec. pp. 24-27; in particolare sulle polemiche con gli anatomisti Frederik Ruysch e Gerard Blaes (Blasius), direttamente o attraverso Pieter Bernagie, anatomista e drammaturgo, allievo di Blaes, cfr. Luuc Kooijmans, *Death Defied: The Anatomy Lessons of Frederik Ruysch*, Leiden, Brill, 2010, pp. 187-191; Dirk van Miert, *Humanism in an Age of Science: The Amsterdam Athenaeum in the Golden Age, 1632-1704*, Leiden, Brill, 2009, pp. 104-105, 154-158; Id., *The Disputation Hall in the Seventeenth-Century Dutch Republic: An Urban Location of Knowledge*, in *Locations of Knowledge in Dutch Contexts*, a cura di Fokko Dijksterhuis *et alii*, Leiden, Brill, 2019, pp. 211-31 (221-22). Bontekoe protesta contro queste ondate di lettere scritte, «ora sotto il nome di Bernagie, ora sotto quello di [Peter] Guenellon, poi [Egbert] Veen, [Matthew] Slade e chiunque altro vogliate usare» (*Antwoord van Cornelis Bontekoe, ann de schryvers van de brief onder de naam van Pieter Bernagie uytgegaan*, Amsterdam, Jan Bouman, 1682, p. 6). Si riconoscerà nei nomi citati la cerchia, prevalentemente medica, che accoglie Locke all'inizio dell'esilio olandese (cfr. Roger Woolhouse, *Locke: A Biography*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, p. 198).

[26] Sulle opere, cfr. Klaas Hoogendoorn, *Bibliography of the Exact Sciences in the Low Countries from ca. 1470 to the Golden Age (1700)*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 141-143; sulle numerose traduzioni tedesche Johanna Bundschuh-van Duikeren, *Niederländische Literatur des 17. Jahrhunderts* («Bibliographie der niederländischen Literatur in deutscher Übersetzung», 2), Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 77-81; Anette H. Munt, *The Impact of Dutch Cartesian Medical Reformers in Early Enlightenment German Culture (1680-1720)*, Ph.D. Diss., University College London, 2004. Vi sono traduzioni francesi del *Discorso sulle febbri* (*Traité des fièvres, où l'auteur découvre l'erreur des medecins anciens et modernes, tant en leur theorie que dans leur pratique*, Utrecht, Jean Ribbius, 1682, anche apparsa in latino: *Diatriba de febribus, […] Latine donata a Jano Abrahamo a Gehema*, Hagae Comitum, Impensis Petri Hagii, 1683) e del trattatello *Sulla vita umana, salute, malattia e morte* (*Korte verhandeling van 's menschen leven, gesondheid, siekte, en dood, begrepen in een drie ledige reden. I. Over 't lighaam en sijne werkingen in gesondheid; II. Over de ziekte en desselfs oorsaken; III. Over de middelen, om het leven en de gesondheid te bewaren en te verlengen*, 's Gravenhage, Pieter Haagen, 1684; *Nouveaux elemens de medecine, ou reflexions physiques sur les divers état de l'homme. Divisées en trois parties […] Nouvellement traduit en françois par un maître chirurgien*, Paris, Laurent d'Houry, 1698; per inciso, la traduzione dal fiammingo è attribuita a Pierre Hunauld jr. (1664-1728): ma il traduttore non è francese e si scusa di non aver potuto rendere i *charmes* dell'originale, quali che fossero, perché «la délicatesse de la langue Françoise m'est tres-peu connuë, et j'avoue que je ne parle cette langue d'une maniere un peu suportable, que depuis trois ans de sejour que j'ai fait à Paris, pour me perfectionner dans la Chirurgie […] Je me serois bien gardé aussi de m'ériger en Traducteur […] si un de mes meilleurs amis ne s'étoit engagé à revoir ma traduction», c. a iii r-v). Va notato che le opere furono raccolte in *Alle de philosophische, medicinale en chymische werken*, 2 voll., Amsterdam, Jan ten Hoorn, 1689.

[27] Cfr. p. es. Hans-Peter Marti, Nov-antiquitas *als Programm. Zur frühneuzeitlichen Schuldisputation an der Universität Jena (1580–1700)*, in *Erhard Weigel (1625–1699) und die Wissenschaften*, a cura di Klaus-Dieter Herbst, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2013, pp. 15-49.

[28] Janusz Abraham Gehema, *De morbo vulgo dicto Plica Polonica Literulae ad excellentissimum virum D. Corn. Bontekoe med. doct. Novo-Veteris Philosophiae Instauratorem, olim Batavorum, nunc apud Hamburgenses practicum insignem*, 's Gravenhage, Pieter Haagen / Hamburg, Gottfried Schultz, 1683. Gehema è il suo principale punto d'appoggio in Germania negli anni del trasferimento ad Amburgo. Su di lui vedi Lothar Noack e Jürgen Splett, *Bio-Bibliographien - Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit, Berlin-Cölln 1688-1713*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 184-192.

[29] Bödiker *et alii*, *Trauer-Fall und Ehren-Schall*, alla c. B3r, a firma del *Pagenhofmeister* George Reupke, che partecipa anche a una raccolta analoga in morte del consigliere Johann Besser nel 1689 e per la regina Sofia Carlotta nel 1705; cfr. Louis von Scharfenort, *Die Pagen am Brandenburg-Preussischen Hofe 1415-1895, Beiträge zur Kulturgeschichte des Hofes auf Grund archivalischer Quellen*, Berlin, E.S. Mittler u. Sohn, 1895, p. 30; Friedrich Zarncke, *Weitere Mitteilungen über Christian Reuter, der Verfasser des Schelmuffsky*, «Berichte über die Verhandlungen der Königl.-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse», 44-104 (1888), pp. 60-61; *Handbuch des personalen Gelegenheitsschrifttums in europäischen Bibliotheken und Archiven*, vol. 16, *Königsberg*, a cura di Klaus Garber *et alii*, Hildesheim, Olms, 2005, p. 266). Anche Bödiker è un *habitué* delle raccolte d'occasione e questo contribuisce all'ufficialità della pubblicazione (cfr. su di lui Noack e Splett, *Bio-Bibliographien […] 1640-1688*, pp. 31-64).

[30] Nelle *Literae familiares* (12 luglio s.n. 1682, c. A5r-v) spiega a Gehema: «complures habeo causas et rationes, quae me movent, ut

dell'elettore di Brandenburgo, una confutazione della dottrina degli anni climaterici (in particolare della pericolosità dell'anno 63) a lui dedicata[31]; giungono così l'invito a Berlino, un posto di medico a corte e una *Professur*.

Oltre agli scritti e alle controversie in medicina, già negli anni olandesi Bontekoe trova il tempo di scrivere di filosofia e impelagarsi in ancor più roventi dibattiti. Identificato come medico cartesiano, forse controvoglia[32], è comunque cartesiano acceso, come abbiamo detto, ma non proprio ortodosso. Nel 1675 pubblica dalle carte di Geulincx una delle principali opere di filosofia morale dell'universo cartesiano: la nuova edizione del trattato *Sulla virtù*[33], ora intitolato *Conosci te stesso, ossia Etica*[34]. Nella prefazione di Geulincx all'edizione del 1665 si leggeva: «se l'etica è il tetto del tempio della filosofia, il trattato che tratta da presso la virtù ne è il culmine»[35]. Nel 1675, nella prefazione del curatore, l'opera è presentata come l'etica pensata ma non scritta da Cartesio. Secondo il tema centrale che Bontekoe assorbe dall'etica di Geulincx, essa procura il solo rimedio contro la *philautia*, radice di tutti i mali e «fonte del peccato, anzi, proprio il peccato stesso»[36], e sono respinte con vigore le accuse di favorire e preparare l'ateismo, o di contenerlo

---

a patrio solo discedere cogitem. Vivimus hic sub crasso aere, ubi doctiorum hominum non magnus est numerus, […] pauci sunt, qui sapientiae studia excolunt»; medici e farmacisti badano soltanto al guadagno, chi ha studiato, magari all'estero, presto non se ne cura più e «novi Epicurei indies hilarem vitam transigunt».

[31] *Kort en vast bewys dat'er geen Annus Climactericus of Moort-Jaar is, en't selve in het 63. of 81. of enig ander jaar van 's menschen leven niet te vresen staat ; aen […] de Heere Keur-Vorst van Brandenburg. Als Sijne Doorl in het pretense Annus Climactericus ingetreden was*, 's Gravenhage, Pieter Hagen, 1683 (tradotto anche questo da Gehema come *Kurtzer und fester Beweiß, daß kein Annus Climactericus, oder Gefahr-Jahr zu finden, und daß solches weder in dem 63sten, 81sten, oder einigem andern Jahr des menschlichen Lebens zu befürchten ist*, Hamburg, Auff des Translators Kosten, 1683; sulla questione vedi Michael Stolberg, *Zeit und Leib in der medikalen Kultur der Frühen Neuzeit*, in *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, a cura di Arndt Brendecke, Ralf-Peter Fuchs e Edith Koller, Berlin, Lit Verlag, 2007, pp. 49-68)

[32] «Come medico cartesiano, [Lodewijk] Meyer contava poco; per questo bisogna guardare a uomini come Cornelis Bontekoe e St. Blankaart» (C. Louise Thijssen-Schoute, *Uit de republiek der letteren: Elf studiën op het gebied der ideeëngeschiedenis van de gouden eeuw*. 's Gravenhage: M. Nijhoff, 1967, p. 191). Bontekoe non giura certo su Descartes: «Cartesio pretende che la ghiandola pineale sia il timone che regola e determina il corso degli spiriti, insomma s'immagina l'utilità e la funzione di queste parti [del cervello] a suo piacimento (*na sijn goed-dunken verdigtende*), ed è chiaro che il vero uso non è noto, altrimenti tutti vi concorderebbero» (*Niew gebouw van de chirurgie*, p. 130).

[33] Arnold Geulincx, *De virtute et primis ejus proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur, tractatus ethicus primus*, Lugduni Batavorum, Apud Philippum De Croy, 1665.

[34] ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, *sive Arnoldi Geulincs Ethica: Post tristia authoris fata Omnibus suis partibus in lucem edita, et tam seculi hujus, quam atheorum quorundam Philosophorum impietati, scelestisque moribus, quanquam Specioso ut plurimum Virtutis prætextu larvatis, opposita per Philarethum*, Leida, Apud Adrianum Severini, 1675. Questa edizione 'completa' è confezionata dall'editore Philaretus, ossia Bontekoe, mediante manoscritti vari e appunti degli studenti, riportati nelle abbondanti annotazioni al testo.

[35] «Cum in philosophiae fano tectum sit Ethica: Tractatus ille, qui Virtutem ipsam proxime tractat, tecti ipsius culmen et coronis est» (*De virtute*, c. *5v-*6r).

[36] «fomes Peccati, aut potius ipsissimum Peccatum» (*De virtute*, c. B1r; *Ethica*, p. 18). Gli aspetti che maggiormente ispirano Bontekoe sono in genere rafforzati dalle annotazioni, che se non furono manipolate comunque risultarono dalle sue scelte nel materiale a disposizione; d'altro canto si può pensare che le lezioni di Geulincx fossero più esplicite del testo del *De virtute*. Il tema della φιλαυτία è antico, come si sa, e la polarità tra un'accezione comune negativa, che prevale anche nei *Moralia* di Plutarco (*De se ipsum laud.*, *De ad. et am.*) e una visione filosofica che ne fa la base dell'amicizia e dell'amore per altro, sentimenti impossibili agli odiatori di sé stessi, risale soprattutto ad Aristotele – si veda p. es. Anne Marie Dziob, *Aristotelian Friendship: Self-Love and Moral Rivalry*, «The Review of Metaphysics», XLVI (1993), pp. 781-801. Si trasmette alla latinità con Cicerone, cui si deve il calco *filautia* (*Ad Att.*, XIII, 13), che nel terzo libro del *De finibus* spiega che «quoniam se ipsi omnes natura diligant», stolti e sapienti sceglieranno le cose che rispondono alla loro natura e rifiuteranno quelle che vi si oppongono. Ma con Agostino la cosa si fa complessa (cfr. il classico Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven, Yale University Press, 1980): da una parte, amare sé è amare il proprio creatore; ma Agostino contrappone anche sistematicamente *amor sui* e *amor Dei*, gli «amores duo» che producono le due città (*De civ. Dei*, XIV, 28), associando il secondo con Cristo e il primo con il diavolo (XIV, 13). Questa inflessione agostiniana si ritrova in Erasmo (nell'*Elogio della follia* la Philautia accompagna Follia, che tra le sue serventi la considera «quasi una sorella», ASD 4-3, p. 96; vedi anche pp. 128 e 130) come in Pascal («Il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi», Laf. 373; Sell. 405) e l'agostinismo del

ENRICO PASINI

tout-court, rivolte alla filosofia cartesiana, che invece ne è l'unico preservativo e rimedio: in un *Carmen preliminare* senza nome d'autore leggiamo: «Invano cerchi qui i rovelli mentali di Spinoza, o le turpi prescrizioni hobbesiane»[37]. Non è abbastanza per evitare le accuse di spinozismo gettategli contro, in una delle tante controversie, da Swetser (Helvetius), il Garasse d'Olanda. Siamo nel 1680 e Bontekoe, nell'occasione, si smarca da Spinoza in modo esagerato e quasi ridicolo; nella risposta lo definisce «abbandonato da Dio» e voler caricare i suoi scritti sulle spalle di Descartes e dei cartesiani sarebbe «una malizia diabolica»:

> che cosa orribile, mescolare Cartesio e i Cartesiani, nella loro innocenza, con Spinoza e i suoi, lui che è stato uno sporco ateo, un ebreo decaduto, un filosofo bastardo e un uomo che si è dilettato nella ragione e nel giudizio, perché aveva la testa troppo piena di figure matematiche, equazioni e parole ebraiche[38].

La forma dimostrativa dell'opera di Spinoza va «contro il parere esplicito di Cartesio», il quale «con gran ragione giudica che il metodo della Geometria nelle Materie Filosofiche non è il migliore»:

> così Spinoza l'ha fatto solo allo scopo di mescolare i suoi oscuri concetti con quelli di Cartesio e ingannare i cartesiani; i quali, […] ritenendolo un buon cartesiano, li scambiano per concetti cartesiani, mentre in effetti non lo sono; e al contrario sporcano, offuscano, corrompono la Filosofia, che alla fine, senza che ci si accorga, viene gettata via[39].

Ipocrita? Progressista benpensante? Estremista mascherato? Come sempre in questi casi, non c'è modo a priori di distinguere un vero accanimento da una posa di facciata o da un *camouflage*. Ma persino nel *Trattato sul tè* vediamo che Bontekoe dà sempre, come si dice, un colpo al cerchio e uno alla botte:

XVII secolo è la matrice perfettamente riconoscibile della posizione di Geulincx, nonché uno dei fattori principali del coevo dibattito francese sull'amor proprio e l'amor di sé, che arriverà fino a Rousseau (cfr. Charles-Olivier Stiker-Métral, *Narcisse contrarié. L'amour propre dans le discours moral en France, 1650-1715*, Paris, Champion, 2007).

[37] «Frustra hic Spinosae quaeras molimina mentis / Nequicquam Civis vestigia prava jubentis» (*Ethica*, c. **3r). Finisce con un ambiguo «Disce hinc quid doceat *ratio*, *natura*, *Deusque*». Su convergenze e contrasti tra i circoli cartesiani cui apparteneva Bontekoe e la cerchia di Spinoza, cfr. gli approcci assai diversi di Jonathan I. Israel, *Enlightenment, Radical Enlightenment and the 'Medical Revolution' of the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in *Medicine and Religion in Enlightenment Europe*, a cura di Ole Peter Grell e Andrew Cunningham, Aldershot-Burlington (VT), Ashgate, 2007, pp. 5-28; Steven Nadler, *Spinoza, Descartes, and the "Stupid Cartesians"*, in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, a cura di Delphine Antoine-Mahut *et alii*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 658-77. Il rapporto tra la teoria delle passioni di Geulincx e quella di Spinoza, che proprio sui punti di nostro interesse vi si oppone diametralmente, è stato già studiato, specialmente da Rousset (come riassumeva Pierre-François Moreau, *Postface*, in Bernard Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, pp. 173-177, a p. 175, «Spinoza fait l'éloge de la *philautia*, que Geulincx combat, et condamne l'humilité qui est pour Geulincx la vertu suprême»; cfr. *Eth.* III, 55 Sch.; IV, 53 e, più sfumato, 54 Sch.; e *infra*, n. 81).

[38] *Brief aan Johan Frederik Swetser, gesegt Dr. Helvetius, geschreven en uytgeeven, tot een Korte Apologie voor den grote philosooph Renatus Descartes*, s'Gravenhage, Hagen, 1680, p. 20 («wat grouwlijk stuk is het Descartes en de Cartesianen te middden in hun onschuld te vermengen met Spinosa en de sijne, die een vuylen Atheist, een verlopen Jood, een bastaart Philosooph, en een man geweest is die in 't verstand en oordeel leuterde, om dat hem 't hoofd al te vol was van Mathematiqe figuren, aequatien, en Hebreuwse woorden»). Su Swetser cfr. Rochus Krul, *Bijdrage tot het leven van Johan Friedrich Schweitzer (Helvetius)*, «Haagsch Jaarboekje», 1893, pp. 4-32.

[39] «Maar gelijk de samen stel van dat werk is gemaakt tegens d' expresse meining van Descartes die met groote reden oordeeld, dat de methode van de Geometrie omtrent de Philosophice Materien de beste niet en is; soo was het Spinosa alleen daarom te doen, om sijn verduyvelde concepten onder die van Descartes te vermengen, en den Cartesianen in te boe semen […] en hem houdende voor een goed Cartesiaan, dikwils voor Cartesiaanse Concepten erkennen, welke inderdaad de selve niet en sijn; en die in tegendeel die Philosophie besmoddelen, verduysteren, verbasteren, en sonder dat het dikwils gemerkt word, om verre werpen» (*Brief aan Johan Frederik Swetser*, pp. 21-22).

> la Medicina e la Morale devono andare insieme, e mi sono servito di entrambe in questo trattato, senza temere che resti sgradito a coloro che pensano che per essere un buon medico si debba diventare *atei* o *libertini*. Trovo questo sentimento tanto strano quanto la prassi di quei *Medici* che, invece di prescrivere medicine, o le medicine giuste, preferiscono curare i malati (o farli morire) con discorsi o con preghiere o, se sono generosi, con entrambi, confondendo in una Superstizione Farisaica l'alto ufficio del Medico con quello del visitatore degli infermi[40].

In verità c'è sempre in lui questa oscillazione, o quest'ambivalenza. Altrove scrive che, «come nella religione non c'è stato nulla di più pestilenziale dell'autorità», così in medicina l'autorità è la ragione e «senza filosofia, non c'è ragione»; ma è la filosofia «vera, quella sana», che ha Dio per autore, «non il diavolo o lo spirito delle tenebre, il Dio secolare che l'ha infitta nel cervello malato dei pagani». Non quella

> dove il corpo si confonde con la mente e la mente con il corpo, dove Dio è cacciato dal mondo battendo con il martello delle sottigliezze mentali sull'incudine della follia, dove si stringe la catena delle ininterrotte cause seconde in cui ogni anello tira l'altro anello con fatale necessità, dove al posto della virtù subentrano i delitti e la disumanità[41].

A proposito di mente e corpo, Bontekoe è noto per aver proposto, anche in questo caso, una versione per niente sfumata delle posizioni di Geulincx. Questi sosteneva che la mente è piuttosto un modo che una sostanza e, come è noto, che essa non muove il corpo, opponendo a Descartes un principio – il famoso *quod nescis quomodo fiat, id non facis* – che in fondo deriva dalla trasparenza a sé stessa della mente cartesiana, ma annulla i risultati dell'introspezione come praticata dal caposcuola. In quanto anima, non si è che «l'osservatore» e anzi «spettatore» di ciò che avviene nella machina del corpo[42]. Bontekoe commenta: «Ogni azione sulle cose del mondo ci è preclusa […] Ci resta soltanto il volere»[43]. Per lui, tutte le teorie dell'unione di corpo e anima, comprese quelle cartesiane, sono errate: pochi anni dopo scrive che, ispirandoci all'apostolo Paolo ('in Dio viviamo…') «scopriremo che l'anima non è nel corpo, tanto meno fusa o unita con esso, ma che è in Dio, il quale, per così dire, è il luogo degli Spiriti (*de plaats van de Geesten*)»[44]. A quanto ha appreso da Geulincx, Bontekoe aggiunge anche l'idea piuttosto originale che la mente umana non sia in grado di mutare spontaneamente, di produrre da sé le proprie modificazioni. Infatti, tempo di scrivere una propria

---

[40] «'t is daarom dat de Medicine, en de Morale te samen moeten gaan, en dat ik my in dese verhandeling van beyde gedient hebbe sonder vreese, dat het niet aangenaam sal zyn aan die geene, die meynen dat om een goed Doctor te wesen, men een Atheist, of een Libertyn behoort te worden. Maar dar sentiment vindik soo vreemd als de actie van die Doctoren die in plaats van Medicinen, of van de rechte Medicinen te ordonneren, den sicke order nemen te genesen, of te laten sterven, door een discours, of een gebed, of alse heel liberaal zyn, met alle beyden, verwisselende met een Pharizaise Superstitie het hoog-waardig Ampt van een Doctor met dat van een krank-besoeker» (*Tractaat van het excellenste kruyd thee*, c. b3r-v).

[41] «Etenim ut in relligione nihil pestilentius authoritate fuit, ita perinde in medicina non authores sed ratio, sed […] sine Philosophia nulla est ratio […] sed rursus Philosophiæ sit, […] vera illa, illa sana, […] quæ Deum habet authorem,non diabolum seu spiritum tenebrarum, Deum sæculorum, in ethnicorum male sano cerebro et efficta olim, […] ubi cum mente corpus et cum corpore mens confunditur, ubi ex mundo Deus subtilium cogitationum malleo sub incude insaniæ extunditur, ubi causarum secundarum catena nectitur, in qua fatali necessitare annulus trahit annulum, ubi loco virtutis scelera et immanitas occupant» (*Literae familiares*, c. B8r).

[42] «Sum igitur nudus speculator hujus machinae […] hujus scenae spectator» (*Ethica*, pp. 136-137). Solo Dio, inoltre, ci presenta questo spettacolo, che non ci appare da sé (p. 154).

[43] «Tota praxis circa res hujus mundi nobis adempta est […] Velle enim solum nobis relictum» (*Ethica*, pp. 136-137).

[44] *Niew gebouw van de chirurgie*, pp. 68-69.

metafisica, pure sostanzialmente basata su quella del maestro[45], e anche la volontà, insieme con tutta la vita interiore umana, entra nel dominio di ciò che per noi è soltanto osservabile:

> [Dio] ha fatto tutti i corpi e, tra essi, il mio, li muove in innumerevoli modi secondo come ha stabilito, e quando ne muove alcuni e trasmette il loro moto agli organi del mio corpo, allo stesso momento, o poco dopo, risveglia in me un certo modo del pensiero. Insomma è lui che mi dà la volontà, e quello che mi fa volere, tante volte lo effettua nel mio corpo. Ma io sono spettatore nudo e disarmato di queste cose, percepisco che accadono sia in me sia fuori di me […] lui agisce in me e fuori di me, io non faccio altro che guardare per pensare[46].

Eppure, all'inizio, la cornice sembra convintamente cartesiana: «Sono, penso, ma non penso in un solo modo. Sono infatti diversamente disposto quando usualmente sento, immagino, comprendo, voglio qualcosa». In ciascun caso lo so, ne sono cosciente, e un tale *scire sive conscium esse* è pensare. Questa parafrasi di luoghi cartesiani più che famosi conduce però, come per un eccesso di zelo che dopo James, Woolf e Joyce potrebbe anche sembrarci sorprendentemente moderno, alla negazione ferma della molteplicità dei pensieri:

> Penso, e non vi è momento in cui il mio pensiero non sia in vari modi mutato e alterato. Penso sempre e vago da un pensiero all'altro quasi come se rotolassi, […] tanto che non dovrebbero dirsi dei pensieri, ma un pensiero continuo e ininterrotto, il quale, modificato e determinato in molti modi, non differisce se non per i modi che, l'uno dopo l'altro, ugualmente lo alterano[47].

Bontekoe è dunque eterodosso, potremmo dire *outré*, anche nella teoria della mente. Jean Leclerc, a questo proposito, nota ironicamente che Bontekoe è «di una specie diversa dagli uomini che conosciamo», che sono liberi almeno nelle loro opinioni: «è invece un perfetto burattino (*marionnette*), sia nell'anima sia nel corpo». Ma in lui e nei suoi pensieri Dio non si manifesta abbastanza bene perché questo possa dare sostegno alla sua dottrina:

> Se credesse di essere ispirato da una qualche Intelligenza che *albane an atra esset nesciret*, come disse una volta

---

[45] Si tratta della già citata *Metaphysica, et liber singularis de Motu, nec non eiusdem Œconomia animalis*, pubblicata postuma, ma probabilmente composta non molto dopo la pubblicazione dell'*Ethica*.

[46] «[Deus] Ille fecit corpora cuncta interque ea, aliquod meum, ille eadem, ut sibi visum, movet innumeris modis, et dum quaedam movet, motumque ad organa mei corporis perducit, eodem puncto temporis, aut paulo post, in me cogitandi quendam suscitat modum. Ille denique est qui voluntatem mihi dat, et sicuti me velle facit, ita saepe quae volo in corpore meo efficit. Ego autem nudus sum et inermis horum spectator, ego fieri ista percipio et in me et extra me […] ille agit in me et extra me, ego nihil aliud ago, quam spectando ut cogitem» (*Metaphysica*. p. 24). Si può ricordare un passo della traduzione latina del *Discorso del metodo*: «Inde intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cujus tota natura sive essentia in eo tantum consistit ut cogitem» (*Renati Des Cartes Specimina philosophiae, seu Dissertatio de methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae […] ab auctore perlecta variisque in locis emendata*, trad. di Etienne de Courcelles, Amstelodami, apud L. Elzevirium, 1644, p. 30; AT VI 558).

[47] «Sum, cogito, sed non uno modo cogito, aliter emin me habeo cum sentire, aliter cum imaginari, aliter cum intelligere, aliter cum velle aliquid soleo. […] Jam scire sive conscium esse, cogitare est» (*Metaphysica*, p. 12). «Cogito, et variis modis cogitatio mea nunquam non mutatur et afficitur. Semper cogito et de una in aliam cogitationem delabor et quasi volvor, ut nunquam non sim conscius et me esse, et me cogitare, et jam hoc jam illo modo cogitare, proinde me semper quidem cogitare et cogitationes omnes in quan tum cogitationes ab invicem non differre: ita ut non cogitationes dici debeant, sed una perpetua ac [in]interrupta cogitatio quæ multis modis affecta et determinata non differt, nisi ratione modorum quibus aliis post alios identidem afficit[ur]» (p. 13). Il passo, negli esemplari consultati, è afflitto da numerosi errori di stampa (addirittura il titolo del paragrafo seguente recita: *Quarta Sientia*).

> Zwingli[48], potremmo dargli ascolto, perché dopo tutto ognuno va creduto quando parla di ciò che sente; ma sostenere che Dio ha fatto i suoi libri e che è il vero Autore di tutti i suoi pensieri e di tutte le sue azioni non è credibile, perché in essi non vediamo nulla di divino. Pretendendo di elevare l'eccellenza della natura divina e di umiliare l'uomo, facciamo di Dio un uomo e dell'uomo una macchina incapace di male come di bene, di punizione come di ricompensa[49].

La conclusione di Leclerc, per i tempi, è soft, ma non per questo meno pericolosa. Ma un esito ancor peggiore che l'imputazione di necessitarismo o di immoralismo potrebbe essere per Bontekoe il modo in cui l'esternalizzazione integrale della vita psichica mina in particolare le interazioni tra medici e pazienti, o tra medici scrittori e i loro lettori. Si troverà costretto, in un'opera medica particolarmente ambiziosa, a cercare con fatica di chiarire precisamente questo punto:

> Che si possa mantenere la salute, o trascurarla, è tanto sicuro e noto che nessuno ne dubita, e raramente accade che ci si ammali senza sapere di averlo fatto [*scil.* trascurarla]. Ma che la vita possa essere abbreviata o prolungata è un'altra cosa, tanto che perlopiù si sostiene che non si può spostare il termine che Dio ha fissato alla nostra vita né di un momento, né di un'ora, tanto meno di qualche anno[50].

Il secondo è un fatto accertato, «poiché qui non si ha a che fare con atei e pagani». Tuttavia il primo è anch'esso dato per certo, benché sia in evidente contrasto con il secondo: o si muore per «decreto di Dio», oppure «deve esserci una causa nell'uomo stesso, nella sua debolezza o forza, e nella percezione o confusione della sua vita e salute». Bontekoe sostiene che, essendo cristiani, non dobbiamo togliere a Dio la sua autorità «e incensare un Idolo o la Natura, il Libero Arbitrio o il Fato, o qualcosa di simile»; la predestinazione a morire, nel rovesciamento della famosa *religio geometrae*, è certa «come tre più due fa cinque»[51]. Ma l'alternativa che viene così scartata (la «causa nell'uomo stesso») è proprio quella a cui si rivolge la sua competenza medica nel trattare delle misure per prolungare la propria vita. E quindi, prosegue Bontekoe, benché la morte sia sicura, dobbiamo e possiamo dire che la morte violenta o per malattia è un'abbreviazione della vita possibile:

---

[48] Riferimento al *monitor* che appare in sogno a Zwingli: «ater fuerit an albus, nihil memini» (*De eucharistia*, in *Opera*, [Zürich], [Christoph Froschauer d. Ä.], 1544-1545, vol. 2, p. 249; cfr. Bruce Gordon, *Huldrych Zwingli's Dream of the Lord's Supper*, in *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History: In Honour of Irena Backus*, a cura di Maria-Cristina Pitassi *et alii*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 296-309.

[49] Jean Leclerc, *Livres de philosophie*, «Bibliothèque universelle et historique», XII (1689), pp. 94-134, in cui recensisce insieme la *Logica* di Wallis, il *Commento alle Meditazioni metafisiche* di Wittich, la *Metafisica vera e trattato del moto* di Bontekoe e l'*Idrostatica* di Jessup; la citazione alle pp. 118-119.

[50] «Dat men de gesondheit kan bewaren, of verwaarlosen, is een saak so seker en bekend, dat niemand daar aan twyfelt, en 't gebeurt selden, dat men sick word, of men weet, dat men het'er na gemaakt heest. Maar of men sijn leven verkorten, of verlangen kan is een verschil, dewyl de meeste staande houden, dat men de paal, die God aan ons leven geset heest, niet een moment, niet een uur, veel min dan enige jaren louw konnen versetten (*Korte verhandeling van 's menschen leven*, p. 256).

[51] «Dit is een vaste saak, […] also men hier met geen Atheisten, en Heidenen te doen heest. Schoon dan de mensch geset is te sterven, […] so moet het of Gods bepaling sijn, […] of daar moet een oorsaak sijn in den mensche selfs, in sijn swakheit of sterkte, en in de waarneming, of verwarlosing van sijn leven en gesondheit. […] ons, die Christenen sijn, […] niet betaamt aan God sijn magt, directie en bestel over 's menschen einde te ontroven, en den Afgod, Natuur, Vrye Wil, Fatum of so'er nog meer sijn, te wierooken; gelovende, ja so seker als dat drie en twee 't getal van vyf uytmaken, wetende, dat ten opligte van God en sijne Praedestination» (*Korte verhandeling van 's menschen leven*, p. 257).

ENRICO PASINI

> chi muore di morte violenta, muore con certezza prima del suo tempo; non prima del tempo in cui muore, perché quel tempo viene quando muore; non prima del tempo che Dio gli aveva assegnato e ordinato, perché anche quello è quando muore; ma prima del tempo della sua vecchiaia, che avrebbe potuto vivere se la violenza o la malattia non l'avessero fatto morire[52].

Se pertanto si eliminassero la morte violenta, la morte di malattia e la morte di vecchiaia, le uniche possibili, «un uomo sarebbe, in anima e in vita, immortale»[53]. Si apre dunque una possibilità: una sorta di sospensione dell'esecuzione della sentenza divina, da ottenersi

> se si presenta a Dio una richiesta appropriata, e si bada alle nostre condizioni di vita in modo diverso da come si fa comunemente; e allora non ci biasimerà nessuno se crediamo che sia possibile vivere più a lungo di quanto facciano perlopiù gli altri[54].

Stride un po', va detto, questa quasi eroica conciliazione tra istanze incompatibili, alla riuscita della quale non bastano l'ingenuità, le forze teoriche o le ambizioni pratiche di Bontekoe; soprattutto si rende evidente come la sua caratteristica ambiguità, al dunque, finisca per mutarsi in incertezza dell'autore e disorientamento del lettore. Lo stesso insieme di problemi troveremo nel *Trattato delle passioni*, il punto di arrivo e del suo cammino filosofico e per noi qui, nonché l'opera che sembra maggiormente in contrasto con l'abdicazione alla spontaneità e al governo di sé che caratterizza gli esordi filosofici dell'autore.

Il *Trattato Etico-Fisico sulle passioni della mente e del corpo, e i rimedi più sicuri per esse* appare postumo, a cura di Johannes Flender, ed è presentato come un supplemento al Quarto Trattato dell'*Etica* di Geulincx («anzi, un Compendio di tutta l'*Etica* stessa, e come ne fosse l'Anima»)[55]. Il curatore dice che il testo era continuo ed egli si è assunto il compito di dividerlo in sezioni e paragrafi. Anche qui l'inizio è cartesiano ma non troppo:

> Si possono trattare molte passioni, riconducendole a vari ordini, tra i quali è difficile scegliere quello che forse sia il migliore; se le Passioni sono considerate in quanto affezioni [*pathemata*] dell'anima allora, osserva giustamente Cartesio, la meraviglia [*admiratio*] è la prima, insieme con quella che le è opposta [*et quae sibi oppositam habet*]. […] La novità dell'oggetto causa meraviglia; la bontà, amore; la nocività, o piuttosto l'oggetto dannoso, suscita odio[56].

---

[52] «Maar al wie door een violente dood sterfd, die sterfd in seker opsigt voor sijn tyd; niet voor die tijd, in welke hy sterft; want die tyd is daar, als hy sterft; niet voor de tyd, die hem God beschoren had, en verordineert; want ook die is, als hy sterft: maar voor sijn tyd van ouderdom, en die hy uyt souw hebben konnen leven, indien 't geweld of siekte hem niet had doen sterven» (ivi, p. 258).

[53] «een mensch met ziel en lyf onsterfelijk» (ib.).

[54] «so men aan God een behoorlijke request presenteert, en de condite van ons leven anders houd als men gemenelijk doet, dat ons dan niemand misduyde dat men voor mogelijk houde, dat men langer kan leven, als de meeste doen» (ivi, 261).

[55] *Tractatus Ethico-Physicus de animi et corporis passionibus, earundemque certissimis remediis, (qui necessarium et utilissimum Quarti Tractatus Ethici Geulingiani est supplementum, imo totius Ejusdem Ethicae Compendium, et quasi Anima) Adhuc non editus, jam demum ex Manuscripto in lucem fideliter protractus […] a Johanne Flendero*, con paginazione propria in coda all'*Etica* di Geulincx, Γνωθι σεαυτον, *[…] editio novissima*, Amsterdam, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696. Su Flender, rettore al ginnasio di Zutphen e autore nello stesso anno di un sunto della *Logica* di Clauberg (*Phosphorus philosophicus, seu Logica contracta Claubergiana illustrata commentario logico-metaphysico*, Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1696), cfr. Johann Christian Adelung, *Fortsetzungen und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexiko*, vol. 2, Leipzig, J. F. Gleditsch, 1787, col. 1130; C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands cartesianisme*, Leiden-Boston, Brill, 1989, pp. 149-151, 302-303.

[56] *Tractatus Ethico-Physicus*, §§2-3, pp. 2-3, 4.

La descrizione è apparentemente simile a quella della *Passioni dell'anima*, ma si sa che per Descartes l'ammirazione, o meraviglia, non ha una passione contraria:

> Quando il primo imbatterci in un oggetto ci sorprende e lo giudichiamo nuovo o molto diverso da quel che conoscevamo in precedenza, oppure da come credevamo che dovesse essere, ce ne meravigliamo e ne siamo stupiti. E, dal momento che ciò può avvenire prima di conoscere minimamente se questo oggetto sia per noi consono o meno, mi sembra che la Meraviglia sia la prima di tutte le passioni. E non ha contrario poiché, se l'oggetto che si presenta non ha niente in sé che ci sorprenda, non causa in noi alcuna emozione e lo prendiamo in considerazione senza passione[57].

In aperto contrasto con questa pagina cartesiana, Bontekoe descrive i diversi moti prodotti dalla meraviglia, per differenza da estasi, stupore, catalessi, e conclude:

> pensando a questo, si manifesta l'errore di Descartes, quasi che nella meraviglia non ci sia movimento; infatti se la bontà o la nocività dell'oggetto eccitano certi moti nel sangue, nei succhi e nelle membra, perché la novità non dovrebbe riuscirci?[58]

Tuttavia Bontekoe non chiarisce quale debba esserne il moto contrario[59]. E del resto, in accordo qui con Descartes e nonostante questa annotazione sul potere della novità, le passioni sono sempre causate per lui dalla percezione della bontà o nocività degli oggetti: le loro cause «non dipendono altro che dal bene o dal male, o meglio dalle cose utili o dilettevoli che gli oggetti sembrano produrre in noi»[60]. Le passioni sono connesse perciò a una differente apprensione dell'oggetto – come oggetto non soltanto di conoscenza, ma di apprezzamento del suo valore positivo o negativo – che incide sulla volontà e suscita il desiderio: «tanto che, quando ne è modificato l'intelletto, ossia è suscitata la percezione del bene o del male, segue nella volontà il desiderio di afferrare e conservare ciò che è un bene, o di fuggire ciò che è un male». Vi è correlato un necessario passaggio corporeo: in ogni passione i primi moti sono nei sensi, «e questi sono immediatamente seguiti da altri movimenti del cuore, del sangue e degli altri succhi, di vari muscoli e delle membra»[61].

Le passioni fondamentali sono dieci: meraviglia, amore, odio, brama (o desiderio), direttamente cau-

---

[57] *Passioni dell'anima*, II, §53; René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 2385-2387. Nella traduzione latina, «Admiratio mihi videtur esse prima omnium Passionum: Nec habet contrarium; quia si objectum quod sese offert nihil in se habeat insoliti, eo nullo modo commovemur, & illud absque Passione consideramus» (*Passiones animae per Renatum Des Cartes: gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae. Ab H.D.M.I.V.L.*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1650, §53, p. 29).

[58] «Atque ita sese admiratio habet; ut iis pensitatis Cartesii error detegatur, quasi in admiratione nulli essent motus; enimvero si bonitas, vel malitia objecti motus quosdam in sanguine, succis, et membris excitant, cur novitas impar erit?» (*Tractatus Ethico-Physicus*, §4, p. 6).

[59] Si ricorderà che invece, per Spinoza, il contrario della meraviglia o ammirazione è il disprezzo (*contemptus*, *Eth.* III, 52 Sch.).

[60] «Causae vero non aliunde pendent, quam ex bono vel malo, aut potius ex utili, vel jucundo, quod objecta in nobis productura videntur» (*Tractatus Ethico-Physicus*, §2, p. 3); «gli oggetti che muovono i sensi suscitano in noi passioni diverse non secondo le loro differenze, ma solo secondo i diversi modi in cui possono esserci nocivi o utili oppure, in generale, essere importanti» (*Passioni dell'anima*, II, §52; Descartes, *Opere*, pp. 2385-2387).

[61] *Tractatus Ethico-Physicus*, §2, p. 3.

ENRICO PASINI

sate dagli oggetti; speranza, fiducia, timore, disperazione, che si producono cercandoli o fuggendoli; e quando sono presenti nascono gaudio e afflizione. Non sono mai pure, ma si mescolano sempre e, similmente a quanto abbiamo visto avvenire con i pensieri, «rotoliamo incessantemente da una passione all'altra»[62]. Questo 'rotolare' caratterizza in Bontekoe la fuga incessante dei modi dello spirito, dei quali siamo, a quanto si può capire, spettatori a un tempo distaccati, in quanto non promanano veramente da noi, e partecipi, in quanto proviamo delle passioni.

Nel prosieguo, la descrizione delle passioni non si baserà perlopiù sulla composizione di quelle fondamentali, ma sulle loro variazioni e specificazioni e sugli effetti interni ed esterni, fisiologici e fisionomici, che si producono con esse. Questa è una delle peculiarità del *Trattato*, che lo distingue da Cartesio, da Spinoza e dallo stesso Geulincx; un'altra, di uguale se non maggiore importanza, è l'avere per temi e preoccupazioni principali la nocività delle passioni e la necessità di porre ad esse rimedio, di trovare per esse non un buon uso, ma una cura.

Lo si vede chiaramente nella peculiare trattazione dell'amore. Mentre Geulincx proponeva un'analisi raffinata dell'amore e delle sue differenti forme, del suo rapporto alla virtù, per Bontekoe ogni passione d'amore come solitamente la si intende è, in ultimo, né più né meno che amor di sé, *philautia*[63]:

> Ma noi diciamo che amiamo queste cose, perché ci vergogniamo della Philautia, o dell'amore di noi stessi, e perché sappiamo che gli altri uomini, che pure non amano meno sé stessi, non approvano la Philautia; per poterli ingannare, dunque, noi stessi non avremo ritegno di mentire[64].

Vi è dunque un solo amore, *unicus amor est*, vale a dire l'*amor sui*, che sia aperto o celato; i sapienti mondani coprono l'amore di sé stessi con mille maschere, *mille larvis* (potremmo dire, se non fosse cartesiana blasfemia, *larvati prodeunt*). D'altra parte, nel nascondere e moderare la *philautia* (*obvelatio et moderatio*) consiste tutto ciò che è comunemente detto virtù, generosità, amicizia, civiltà nei modi, educazione[65]. Di fronte a questa brutale ricusazione di ogni comune nozione morale, sola alternativa all'ipocrisia universale rimane l'amore di Dio, che è invece raro, conduce alla piena sottomissione alla sua Legge e comporta l'opposto della *philautia*, ossia l'abnegazione, la non considerazione di sé[66].

---

[62] *Admiratio*, *bonitas*, *amor*, *odius*, *cupiditas sive desiderium*, *spes*, *fiducia*, *metus*, *desperatio*, *gaudium*, *tristitiam*. «Ex his caetera Pathemata conflantur, imo nunquam nos una sola Passione laboramus, sed plures inter se miscentur, ut de una Passione in aliam perpetuo volvamur» (*Tractatus Ethico-Physicus*, p. 4).

[63] Non mancano anche elementi esclusivamente medico-fisiologici: l'amore è più forte nei giovani perché hanno abbondanza di seme; ciò rende poeti, o quasi, anche coloro che non lo sono («et graphice res Venereas exprimunt», *Tractatus Ethico-Physicus*, §9, p. 11; niente del genere, come si sa, nelle *Passioni dell'anima*). In generale il cuore contribuisce fortemente alle manifestazioni delle passioni, ad esempio inducendo, con il variare delle proprie contrazioni e dilatazioni che intasano i polmoni di sangue ispessito, i sospiri (§13, p. 20) e l'ansia (pp. 20-21), nonché spingendo per «un qualche moto meccanico» a percuotersi il petto (ossia non per un gesto appreso culturalmente ma per la necessità di stimolare la circolazione, p. 21). Similmente avviene per il riso (§17, p. 33). Nel *Tractatus*, il funzionamento del cuore e della circolazione è chiaramente dato per noto.

[64] «Dicimus autem nos istas res adamare, quia Philautiae, sive nostri amoris, nos pudet, et quia novimus alios homines, qui non minus se ipsos amant, non delectari illa Philautia; ut igitur eos decipiamus, ipsi non veremur mentiri» (*Tractatus Ethico-Physicus*, §5, p. 6).

[65] «Atque ista Philautiae obvelatio et moderatio constituit illud, quod virtutem, generosum animum, justam existimationem sui, amicitiam, bonitatem, humilitatem, honestatem, morum civilitatem, educationem, et multis alis magnificis verbis vocant» (ivi).

[66] «Sed praeter Philautiam alius amor est, (sed rara avis in terris,) qui, missa omni consideratione sui, ita se abnegat, ut apertis defixisque oculis mentis solam legem Dei intueatur, et quicquid ea jubet vetatve, citra ullam sui considerationem, videat, judicet, sequatur» (ivi).

Una trattazione altrettanto peculiare concerne un aspetto del timore, che lo pone in diretta connessione con l'irresolutezza e il dubbio. Quest'ultimo, che appare nelle *Passioni dell'anima* soltanto in un luogo[67], riceve invece da Bontekoe una particolare attenzione:

> Vi è infine una specie di timore, che nella vita civile chiamano *oscillazione dell'animo*, nello studio delle scienze *dubbio*, l'uno e l'altro passioni insigni e frequentissime, affezioni in cui si combinano molti pregiudizi ed errori, il cui frutto nella pratica della vita è trascurare le cose importanti per negligenza, perché *l'occasione ha le chiome sulla fronte, mentre dietro è calva* [va cioè afferrata quando arriva e prima che passi]; negli studi, invece, il dubbio spesso dà origine allo *Scetticismo*, o alla *perpetua professione aperta di dubitare di tutto*, e a quella famosa filosofia, cioè, che tiene questo per certo, che nulla è certo[68].

Che Bontekoe, con la sua assertività, consideri il dubbio un vizio, non è sorprendente. Ci stupisce di più quando aggiunge che madre di entrambe queste forme del timore è l'ignoranza, insieme con la precipitazione nel giudizio[69]: proprio ciò da cui gli scettici, in genere, rifuggono. D'altra parte, per apprezzare correttamente questo circuito di timore, irresolutezza, dubbio, che solo di lontano assomiglia a quello presente in Descartes, va aggiunto che il timore, per Bontekoe, è in generale una grossa sciocchezza, *non levis stultitia*: l'apprensione per gli eventi futuri, se non si verificheranno, è vana, mentre è folle ed empia se si rivolge a ciò che Dio ha in serbo per noi[70]. Tuttavia, questa iattanza necessitarista, se mette le cose a posto in relazione alla fede nella predestinazione divina, non si presta a fare da rimedio a queste passioni. La cura o terapia delle passioni è invece oggetto della seconda parte del *Trattato*, che si conclude «spiegando i mezzi e i metodi con cui e in che modo esso va usato, affinché le passioni non nuocciano alla vita, né alla salute, né alla mente, né siano di troppa afflizione»[71]. Come farlo, non ce lo diranno gli antichi, i dottori, i professori. Bontekoe non ama gli stoici e in generale i filosofi che dicono che bisogna moderare le passioni. Questo è tutt'affatto impossibile nel caso delle passioni viziose:

> quando qualche passione particolarmente violenta, o mescolata a molte altre, invade la mente, perlopiù ne risulta un tale tumulto che la mente perlopiù non è in grado di calmarlo, né di usare la ragione, tanto è lontana dal

---

[67] «Il Rimorso di coscienza è una specie di Tristezza proveniente dal dubitare se sia buona una cosa che si fa o si è fatta. E presuppone necessariamente il dubbio». Si può prevenire «con gli stessi mezzi con cui ci si può esentare dall'Irresolutezza» (*Passioni dell'anima*, §177; Descartes, *Opere*, p. 2499). Tale rimedio, in questo caso, equivale a non cacciarsi in tali situazioni: pensare bene e fare quel che si deve, «abituarsi a formare dei giudizi certi e determinati su tutte le cose che si presentano e a credere di assolvere sempre il proprio dovere quando si fa ciò che si giudica essere il meglio, anche se forse si giudica molto male» (§171, p. 2493).

[68] «Tandem species metus est, quam vocant in vita civili fluctuationem animi, in Scientiarum studio dubitationem, quæ utraque saepissime et insignis Passio, et ex multis tum præjudiciis tum erroribus conflatum Pathema est, cujus inter vitæ actiones fructus est, ut cunctando rem negligant, quia fronte capillata, post est occasio calva; In studiis autem dubitatio sæpe parit Scepticismum, sive perpetuam de quibuslibet dubitandi apertam professionem, et illam præclaram scilicet Philosophiam, quæ hoc unum habet certi, nihil esse certum» (*Tractatus Ethico-Physicus*, §15, pp. 27-28).

[69] «Sed utriusque mater ignorantia est, atque judicii in his, quæ nondum explorata, sunt, præcipitantia» (ivi, p. 28).

[70] Ivi, p. 26. L'incertezza del futuro è in Spinoza una delle ragioni possibili dell'*abjectio*, un eccesso di umiltà che si contrappone alla superbia in quanto eccesso di *philautia* (*Eth*. III, Aff. def. 28 Expl. e 29). Per il resto, Spinoza presta ben maggiore attenzione alla capacità della mente razionale di essere affètta ugualmente dalle cose siano esse passate, presenti o future (*Eth*. IV, 62) e manifesta al più un superiore interesse per la concezione dei beni futuri piuttosto che dei mali.

[71] «Nunc concludamus hoc, quicquid est, operis, explicatione eorum mediorum, et methodi, quibus, et qua utendum sit, ut passiones neque vitæ, neque sanitati, nec animo noceant, aut ea admodum affligant (*Tractatus Ethico-Physicus*, §18, p. 37).

poterle resistere e controllare o moderare quell'impeto[72].

I filosofi fanno come quei medici che scrivono trattati sui rimedi e declamano dal tripode di Apollo, ma quando hanno un malato per le mani scoprono di doversi servire, secondo un motto prediletto da Bontekoe, *non verbis sed herbis*, ossia di dover concretamente scegliere, applicare e far funzionare quei rimedi e, insomma, proporre vere cure[73]. La cura di Bontekoe è però, piuttosto che un rimedio, una forma radicale di prevenzione: il previo annientameno delle opinioni fallaci, dei pregiudizi e degli errori. Per guarire si deve (e, d'altra parte, basta) divenire sapiente; ad esempio, per sfuggire (anticipatamente) ai mali della *philautia*: «È evidente che l'uomo buono e saggio è tanto felice e beato, quanto gli affetti dalla *philautia* sono stolti, malvagi e infelici»[74]. I filosofi hanno torto nel dire che la virtù non consiste nell'estirpare, ma nel moderare le passioni: la virtù non consiste nella temperanza aristotelica o nella continenza ciceroniana, ma nel «fermo proposito di fare ciò che Dio comanda attraverso la ragione»[75]:

> Queste affezioni dell'animo che infestano il genere umano e sono credute insormontabili, non sono altro che una certa follia, o procedono da una certa follia, ed è quindi chiaro non solo che le Passioni vanno sradicate, […] ma anche che si può farlo, per poterci liberare dalle nostre passioni, o meglio dai nostri vizi, se solo dalla nostra follia torniamo alla ragione[76].

Grezzo ma chiaro, anche se un po' troppo facile: si guarirà dalla follia delle passioni viziose se si tornerà sani di mente. Inoltre questa 'sapienza', acquisendo la quale si sarà liberi nella ragione, da una parte è presentata da Bontekoe come ultimamente religiosa, tanto che ne risulta qua e là un tono di sermone. D'altra parte sembra rimanere un percepibile *double entendre*. Condizione per acquisire la sapienza, come prevedibile, è ancora una volta – e di nuovo circolarmente – abbandonare la *philautia*:

> Poiché dunque la tranquillità della mente non può essere acquisita senza la saggezza e la virtù, è evidente per ciò stesso che nessuno può acquisirla se non chi si è scrollato di dosso la *philautia*, ha rinnegato e abbandonato sé stesso; chi lo fece, divenne immediatamente sapiente e buono, tale che, nella sua mente, subito non può esservi altro che pace e tranquillità[77].

Ma questo si ottiene non con la fede, bensì con la ragione: è la ragione che porta all'abbandono a Dio di sé stessi, un abbandono che suona, nuovamente, come estrema misura della religione e, al tempo stesso,

---

[72] «Nimirum cum passio aliqua, imprimis vehemens, aut ex pluribus mixta mentem invadit, tanta plerumque seditio fit, ut mens eam componere plerumque non possit, neque ratione sua uti, tantum abest, ut contra niti, et impetum illum cohibere, aut moderari valeat» (*Tractatus Ethico-Physicus*, §20, p. 47).

[73] Ivi, p. 46.

[74] «Patet Virum bonum et sapientem adeo felicem beatumque esse, uti φίλαυτοι insipientes, mali et infelices sunt» (ivi, §28, p. 75).

[75] «Virtutis est non regere, nec moderari passiones, verum firmum habere propositum id faciendi, quod per rationem Deus jubet» (ivi, §27, p. 72).

[76] «Ergo animi ista Pathemata, quæ passim in humanum genus grassantur, et insuperabilia creduntur, non nisi insaniæ quædam sunt, aut ab una quadam dementia proficiscuntur, unde perspicuum est, non modo extirpandas esse Passiones, […] verum fieri quoque posse, ut a passionibus, seu potius vitiis nostris liberemur, si modo ab amentia nostra ad mentem redeamus (ivi, p. 71-72).

[77] «Quoniam igitur non sine Sapientia ac Virtute acquiri potest an imi tranquillitas, eo ipso patet, neminem eam acquirere, nisi qui Philautiam excusserit, atque se abnegarit, et reliquerit; quod qui fecit, jam illico factus est, et sapiens, et bonus, in qua mente non potest non pax et tranquillitas, protinus existere» (ivi, §28, p. 73)

atteggiamento puramente mondano:

> Infatti, chi è saggio e segue la Virtù, libero dalla *philautia*, vede e fa ciò che Dio comanda, e non considera se stesso, né si dà una sua propria legge, ma segue una legge generale, per cui mentre agisce non può arrabbiarsi o intristirsi, odiare o amare, bramare o temere, indignarsi, […], oppure compiere qualunque altra cosa che la ragione non comandi: infatti questa non segue altra legge che quella, primo, di voler morire quando Dio lo ordina; di voler vivere quanto ordina; a questo scopo mangiare, bere e seguire una certa condizione di vita, sopportando molto in essa, per proseguire nel corso d'azione stabilito; oppure, talvolta, modificare la propria condizione, non perdersi d'animo nella malattia [ecc.][78].

Così, per sconfiggere il *metus*, il timore e la paura la liberazione dai quali è tra i temi più caratterizzanti di una morale epicurea tanto quanto di una morale spinoziana, la chiave è una razionale rinuncia a sé stessi: «Perché dovrebbe aver timore chi nega sé stesso? Temerà Dio? che sciocchezza. Per sé stesso? Neppure». Potrebbe sembrare che tema la morte, la povertà, il carcere, lo scandalo; ma «se non si preoccupa per se stesso, non si preoccuperà nemmeno per queste cose»[79]. Questo vale più delle inefficaci consolazioni ed esortazioni inventate dai filosofi[80]. C'è tuttavia un elemento importante, qui, di fedeltà all'unico filosofo che è stato per lui un maestro – fedeltà che non appare soltanto nel *Trattato*. In una delle lettere a Gehema, per incoraggiarlo in un momento difficile, gli rammenta di seguire l'assioma etico di Geulincx: «non perderti d'animo, ricordati anche il fondamento della nostra etica: *dove nulla puoi, lì non volere nulla*»[81]. Non bisogna neppure voler conservare la vita o la salute:

> La conoscenza ci è spesso così preziosa che […] infine trascuriamo la salute del corpo, e abbiamo una mente sana in un corpo infermo. Ciò non piace affatto agli uomini carnali, che preferiscono prendersi cura del corpo piuttosto che della mente […] Le menti davvero generose si districano da questi rovi e preferiscono perdere la vita e la forza piuttosto che la saggezza[82].

Potremmo chiederci quanto tutto ciò sia in imitazione del saggio di Spinoza, l'uomo libero che a tutto pensa meno che alla morte e che non si considera un impero a parte ma un modo della sostanza

---

[78] «Etenim, qui sapit, et Virtutem sectatur, solutus φιλαυτία, hoc quod Deus jubet, et videt, et facit, nec se, nec sua, sed latam sibi legem considerat, quod quamdiu agit, non potest irasci, aut contristari, aut odisse, aut amare, aut concupiscere, aut metuere, vel indignari, […], aut alia quædam perpetrare, quæ ratio non injungit: Hæc enim non alias leges fert, quam primo mori velle, cum Deus jubet; vivere velle, cum jubet; ad hoc edere, bibere, et conditionem vitæ aliquam sectari, in ea multa ferre, ut institutum cursum prosequamur; aut aliquando conditionem mutare» (ivi, p. 74)

[79] «cur *metuat*, qui se abnegavit? Deum? nugæ: se? non equidem: […] Sed forte metuet mortem, inediam, carcerem, infamiam, paupertatem […] Sed […] si de se non laborat, de istis quoque non laborabit» (ivi, §30, pp. 79-80).

[80] Ivi, p. 80.

[81] «memor etiam Ethices nostræ fundamenti, *ubi nihil vales / ibi nihil velis*» (c. C2[ma C3]r). «Ubi nihil valeo, ibi nihil volo» (ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, *sive Arnoldi Geulincs Ethica*, p. 164; nelle annotazioni appare più volte la forma citata da Bontekoe). Non sorprende che nel Novecento il motto di Geulincx abbia affascinato Samuel Beckett (cfr. *Arnold Geulincx Ethics: With Samuel Beckett's Notes*, a cura di Han van Ruler *et alii*, Leiden, Brill, 2006). Per Geulincx è il principio dell'*humilitas*, che definisce anche come *sui ipsius incuria*, ossia l'opposto dell'*amor sui ipsius* (c. A5r) o *philautia*, la rinuncia alla quale si può considerare per Bontekoe, come abbiamo visto, il fulcro dell'*Etica*.

[82] «Tanti saepe constat nobis sapientia, ut […] tandem corporis valetudinem decoquamus, ut mens sana sit in corpore agro. Id quod carneis illis hominibus plerumque non placet, qui corporis malunt curam gerere, quam animi […]. Verum generosae mentes sese exsolvunt istis spinis, et vitam malunt viresque quam sapientiam deperdere» (*Literae familiares*, Ep. V, 12 sept. 1682, c. C1r).

infinita, quanto sia piuttosto in concorrenza o alternativa, quanto ne sia una presentazione attenuata e travestita. Nel rapporto emulativo e conflittuale del cartesianesimo di seconda e terza generazione con lo spinozismo, Bontekoe, sul terreno della filosofia pratica, sembra spostarsi da una condizione di continuità e contrapposizione, verso un atteggiamento di contiguità e concorrenza. Ma quanto è costitutivo il suo, probabilmente sincero, discorso religioso, quanto vi è di 'window dressing', quanto è implicitamente riscritto e svuotato? Da una parte, abbiamo una forte polemica contro l'ateismo; dall'altra, come riassume Flender nel titolo apposto al §31, *Virtus unica ad tranquillitatem animi via est*[83]. Così, «attraverso la diligenza, l'obbedienza, la giustizia e l'umiltà (su cui vedi l'*Etica* di Geulincx), si conseguono saggezza e prudenza, e si ricevono, dalla virtù, i più abbondanti frutti del suo operare, che sono la tranquillità dell'animo, la pace della coscienza e una gioia[84] indescrivibile»; e d'altro canto si riceve subito, «inoltre, dalla religione e dalla fede, la viva speranza nella salvezza eterna, con la più ferma certezza e con una giammai cessante perseveranza»[85]. Si culmina cioè con la *perseverantia* agostiniana, quella detta 'perseveranza finale', che è, in questa forma, una disposizione caratteristica dell'ossequienza religiosa[86]; ma non sarà ormai sfuggito che rispetto a quella prospettiva, nella sua versione patristica come in quella moderna, in Bontekoe la virtù occupa completamente lo spazio della grazia.

---

[83] Ivi, §31, p. 84.

[84] *Gaudium* e non *beatitudo*. La «Laetitia sive gaudium» è introdotta al §12 come «sensus quidam gratus in mente ex possessione boni alicujus»; se è «corporea», è identificabile con la salute del corpo, fatta di appetito, agilità e buon sonno. Qui si tratta evidentemente della «Laetitia […] intellectualis, quae est acquiescentia in bono, quod ad solam mentem spectat» (p. 14); cfr. su quest'ultima Han van Ruler, *Of Dogs and Men: The «Psychological» and the «Ethical» in Descartes and Spinoza*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», CXII (2020), pp. 393-410 (398).

[85] «per diligentiam, obedientiam, justitiam, et humilitatem, (de quibus vide Geulingii Ethicam), assequitur sapientiam et prudentiam, et laboris sui fructus accipit uberrimos, qui sunt animi tranquillitas, conscientiæ pax, et inenarrabile gaudium, ex virtute; et insuper ex religione et fide, spem vivam eternae salutis, cum firmissima certitudine, et nusquam desitura perseverantia» (ivi, §36, p. 102). Va osservato peraltro che la chiusa «Soli Sapienti, Passionum experti, et beatissimo Deo sit Laus et Gloria in omnia secula. amen» (p. 110), molto simile a quella del suo *Phosphorus philosophicus*, potrebbe essere un'aggiunta di Flender.

[86] Mi permetto di rimandare a Enrico Pasini, *La longue persévérance. Pour Marine Picon*, «Lexicon Philosophicum», X (2022), pp. 257-276.

Elena Rapetti

"La force de l'imagination": Jean-Robert Chouet e una guarigione straordinaria — un manoscritto ritrovato[1]

Abstract. Il presente articolo prende in esame l'inedito *Discours sur la maladie extraordinaire de la fille de Mad.e de St. Cosme*, composto da Jean-Robert Chouet nel 1671. Ritenuto perduto, questo manoscritto è stato ritrovato alla Bibliothèque Carré d'Art di Nîmes. Alle prese con un caso medico 'straordinario', il cartesiano Chouet procede ad analizzare il ruolo dell'immaginazione nella malattia e nella guarigione sulla scorta della nuova fisiologia meccanicista che Descartes aveva delineato ne *L'Homme* e che Louis de La Forge aveva cercato di completare. Nel contesto dei dibattiti seicenteschi sulla *force de l'imagination*, questo *Discours* fornisce un esempio significativo di applicazione della fisiologia cartesiana al caso di una malattia di natura psicosomatica.

Abstract. This article examines Jean-Robert Chouet's unpublished *Discours sur la maladie extraordinaire de la fille de Mad.e de St. Cosme*, written in 1671. The manuscript, previously thought to be lost, was found at the Bibliothèque Carré d'Art in Nîmes. In this *Discours*, Chouet treats a particularly unusual medical case, drawing on the mechanistic physiology outlined by René Descartes in *L'Homme* and further developed by Louis de La Forge. In the context of the seventeenth-century debates on the power of the imagination, Chouet's analysis is an important illustration of the role played by imagination in illness and healing, and how Cartesian physiology could be used to understand psychosomatic illnesses.

Parole chiave: Jean-Robert Chouet / medicina / immaginazione / René Descartes / Louis de La Forge
Keywords: Jean-Robert Chouet / medicine / imagination / René Descartes / Louis de La Forge

§ 1. Un caso clinico per un professore cartesiano

All'inizio del luglio 1671, Jean-Robert Chouet riceve una lettera da Nîmes. È l'amico teologo Du Moulin, che gli sottopone il caso di una guarigione straordinaria, chiedendogli la sua opinione in merito. Du Moulin presenta a Chouet il *rapport* stilato dai medici di Nîmes che avevano curato Mademoiselle de

[1] Sigle utilizzate: BLet = René Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005; *B Op* I = R. Descartes, *Opere 1637–1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009; *B Op* II = R. Descartes, *Opere postume 1650–2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

ELENA RAPETTI

St. Cosme[2]. In esso vengono descritti i sintomi, le terapie messe in atto e il decorso di questa malattia che, per la sua straordinarietà, merita di essere riportata per intero.

Vent'anni circa, «d'un temperament tirant sur la melancholie», Mademoiselle de St. Cosme si ammala nell'aprile del 1671. Lamenta dolori con fitte al fianco sinistro, febbre, oppressione al petto, tosse fastidiosa e secca. Viene formulata una prima diagnosi: si tratta di un'infiammazione che può degenerare in pleurite. Malgrado vari salassi, i malesseri e la tosse non cessano. Trascorsi i primi giorni, i medici constatano che a determinate ore il dolore e le fitte aumentano e vi si aggiungono anche certi movimenti convulsivi alle mani e ai piedi, al termine dei quali la malata, in un accesso di riso, pronuncia frasi divertenti e spiritose. Terminato il parossismo, la giovane torna tranquilla, a riposo, completamente immemore di quanto ha detto o fatto in quella condizione.

Queste crisi proseguono per una decina di giorni, sopraggiunge in seguito il flusso mestruale in piccola quantità, dopodiché la giovane sta bene e non accusa più alcun sintomo. Ritenendo l'ipomenorrea causata da una ostruzione dell'utero, i medici le prescrivono dei *bouillons apéritifs*, cioè delle tisane lassative, e dell'*opiate d'acier*, un preparato contenente limatura d'acciaio utile a rimuovere l'ostruzione[3]. La sottopongono anche a ripetute purghe.

Ai primi di maggio la giovane assume l'oppiato ma, tornate le mestruazioni, ne cessa l'assunzione e si reca nella casa di campagna. Qui – dopo aver preso il farmaco per la seconda volta – subentrano gli stessi episodi convulsivi, seguiti in più da un'emiparesi al lato sinistro del corpo, che coinvolge braccio, coscia e piede. In seguito a questi malesseri, la madre la riporta in città.

Rispetto alle crisi iniziali, i medici constatano che ora questi parossismi si verificano con una curiosa regolarità: iniziano allo scoccare dell'ora, col tocco dell'orologio, e finiscono esattamente due ore dopo, al primo rintocco, con una sorta di rituale: la malata emette due profondi sospiri, seguiti dal movimento involontario del braccio sano (il destro) che dura per alcuni minuti. Fino all'ora successiva non accade più nulla, finché Mademoiselle de St. Cosme accusa nuovamente delle fitte al fianco sinistro, accompagnate da una tosse simile a quella ascrivibile ad una laringite acuta. Accertata la regolarità dei parossismi, i medici decidono di spostare indietro le lancette dell'orologio col risultato che, scadute le due ore e durando più a lungo l'accesso convulsivo del braccio, la paziente afferma di sentirsi più affaticata del solito per non aver sentito lo scoccare dell'ora. Fatta rintoccare l'ora, al primo scocco dell'orologio il parossismo cessa come per incanto.

Queste crisi durano per una dozzina giorni finché il 2 giugno, terminato l'accesso delle otto di sera, la

---

[2] La lettera indica la giovane semplicemente come 'figlia di Madame de St. Cosme'. Potrebbe trattarsi di una delle tre figlie di François Calvière, sieur de Saint-Cosme, e Marguerite Perrinet d'Arzilliers. Oltre a Rose, Marguerite e Susanne, la coppia ebbe due figli, Gaspard – che successe nel titolo – e Nicolas, che morì nel 1671. Cfr. Eugène Haag-Emile Haag, *La France protestante*, T. III, Paris – Genève, Cherbuliez, 1852, Calvière – Branche de Saint-Cosme, p. 108.

[3] Il *bouillon apéritif* era ritenuto dal chimico Jean Béguin «le souuerain remede pour la melancholie hypochondriaque» (Jean Beguin, *Les éléments de Chimie*, A Paris, Chez Mathieu Le Maistre, 1620, p. 193). Sugli oppiati e sulla loro preparazione, si vedano, ad esempio, Hieronymus Tencke, *Formules de medecine tirées de la pharmacie galenique et chymique*, A Lyon, Chez Jean Certes, 1686, chap. V; Lazare Rivière, *La pratique de medicine avec la theorie*, A Lyon, Chez Jean Certe, 1682, T. II, p. 38 e 46. Sull'uso dell'oppio all'epoca, si veda: Emma C. Spary, *Opium, experimentation and alterity in France*, «The Historical Journal», 65 (2022), pp. 49-67. Per un quadro generale della medicina francese della modernità, rimando a Joseph Lévy-Valensi, *La médecine et les médecins français au XVIIe siècle*, Paris, Baillière, 1933; Laurence Brockliss-Colin Jones, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

malata asserisce convintamente che quello sarebbe stato l'ultimo. La sua previsione si dimostra corretta e nei giorni successivi nulla accade, ma – permanendo l'emiparesi – i medici le prescrivono un ciclo di cure termali. Alle terme di Balaruc[4] Mademoiselle de St. Cosme resta per una dozzina di giorni, alternando l'assunzione delle acque e i bagni termali ma, poiché questo trattamento risveglia gli episodi convulsivi, i medici decidono di sospenderlo.

Rientrata da Balaruc e tornato il flusso mestruale, le convulsioni riprendono persino con maggiore frequenza: ora si tratta di cinque o sei accessi al giorno, con un intervallo soltanto di un'ora tra l'uno e l'altro. Questi nuovi episodi sono accompagnati da forte mal di testa con fitte fino alla paralisi del braccio destro. A fronte di questo peggioramento – che induce addirittura a paventare una paralisi totale – il 19 di giugno i medici intervengono eseguendo un salasso al piede destro, applicando alla malata un impiastro vescicatorio dietro al collo e somministrandole infine un clistere.

Ricomparso a mezzogiorno il solito parossismo, la giovane si dice certa che quello sarebbe stato l'ultimo e che l'indomani sarebbe anche guarita dalla paralisi, precisamente alle quattro del mattino. Trascorsi quieti sia il resto della giornata, sia la notte, poco prima delle quattro Mademoiselle de St. Cosme domanda che le si porti il suo orologio. Giunta l'ora fatidica, afferma di essere guarita e chiede che la madre venga svegliata per attestare la sua guarigione. Le viene portata una tazza di brodo che prende con le due mani e muove le gambe, così da mostrare di non essere più paralitica. Quindi, chiede che la si lasci riposare, affermando che dopo qualche ora si sarebbe alzata e avrebbe camminato in presenza degli astanti per convincere gli increduli della sua perfetta guarigione. Cosa che puntualmente avviene. Da lì in poi la giovane recupera pienamente la salute.

In risposta all'amico Du Moulin, che vuole vederci chiaro su questo caso decisamente anomalo, Chouet redige il *Discours sur la maladie extraordinaire de la fille de Mad.e de St. Cosme*, che Michael Heyd, nella sua monografia del 1982 – *Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva* – riteneva perduto o introvabile, insieme ad altri scritti scientifici del professore ginevrino.[5] Ho ritrovato questo *Discours* alla Bibliothèque Carré d'Art di Nîmes, all'interno di una *liasse* di *Observations de médecine*, 4, Ms. 432, pp. 124-140[6].

Si tratta di un testo in qualche misura eccentrico rispetto alla produzione di Chouet, dal momento che rappresenta uno sconfinamento su un terreno – quello della medicina –, che sembra non rientrare nei suoi interessi precipui.

---

[4] Sulle proprietà delle acque termali di Balaruc, si veda la voce «Minérales, eaux» dell'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, T. X, Chez Samuel Faulche, A Neufchastel 1765, p. 538. Ritenute di sollievo nei casi di paralisi, erano però sconsigliate in concomitanza con altre patologie: «Il faut encore être très-circonspect dans l'administration de ce remede à l'égard des personnes goutteuses, de celles qui sont atteintes de virus vénérien, des épileptiques, des hypocondriaques, des hystériques, etc.».

[5] Cfr. Michael Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, The Hague, M. Nijhoff, 1982, p. 95: «Unfortunately, Chouet's papers themselves […] cannot be found any more».

[6] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art, Ms. 432, *Discours sur la maladie extraordinaire de la fille de Mad.e de St. Cosme, avec les reflexions de Mr Choüet à ce sujet adressées à Mr Du Moulin*, pp. 124-140. Il manoscritto non è autografo, ma di mano di un copista. Si trova all'interno di un quaderno di *Observations de médecine* appartenuto al medico di Nîmes Pierre Baux (1679-1732), autore di un *Traité de la peste* (Toulouse, J. Guillemette, 1722).

ELENA RAPETTI

§ 2. Chouet e la medicina

Nel 1671, infatti, Chouet occupa da due anni la cattedra di filosofia all'*Académie* di Ginevra. Insegna la filosofia cartesiana[7] – impresa tutt'altro che semplice considerando l'ambiente accademico particolarmente conservatore della calvinista Ginevra, e tenendo conto che Descartes e la sua filosofia furono l'oggetto di condanne e interdizioni in parecchi cantoni svizzeri. Chouet riesce ad introdurvi il cartesianismo in modo tale da evitare il duplice scoglio del dogmatismo teologico locale e della fedeltà alla tradizione aristotelica richiesta dall'istituzione ginevrina. Vi riesce proponendo, da un lato, un cartesianismo 'nei limiti della semplice fisica', attento a non lasciarsi coinvolgere in questioni di natura teologica, in consonanza con la separazione già cartesiana di filosofia e teologia e, dall'altro lato, mantenendo nei suoi corsi l'impianto sostanziale della scolastica aristotelica. Con Chouet, dunque, la filosofia cartesiana entra a Ginevra in punta di piedi, fa cioè – per servirsi della bella immagine di Maria-Cristina Pitassi – «une entrée discrète»[8].

Nei suoi *Corsi di filosofia*, la medicina fa capolino davvero molto raramente: nel *Syntagma physicum* compare quando si tratta di circoscrivere l'ambito proprio della fisica, che studia il corpo naturale, rispetto a quello della matematica, che studia il corpo in quanto misurabile, e – appunto – della medicina, che si occupa del corpo umano da curare (*corpus humanum quatenus sanandum*)[9]. La fisica è poi per Chouet una scienza teoretica, che ha per fine la *perfecta corporum naturalium cognitio* e a quanti obbiettano la sua vocazione pratica – «ut maiores ac feliciores in medicina, iurisprudentia, caeterisque disciplinis fiant progressus» –, egli risponde precisando che solo *per accidens et ex fine seu intentione physici* la fisica si applica alla medicina o alla giurisprudenza, e via dicendo[10].

A parte riportare il classico esperimento della *medicam cucurbitulam*, cioè la coppetta di suzione dei medici, il cui funzionamento Chouet spiega attraverso la pressione dell'aria, negando cartesianamente il vuoto[11], e compiere qualche accenno alle teorie anatomiche dei *medici recentiores* nella terza e ultima parte della fisica, cioè nel *Tractatus de rebus viventibus seu animatis* – che verrà menzionato in seguito – non v'è altro all'interno dei suoi corsi che riguardi la medicina.

Anche se guardiamo alle sue conferenze del mercoledì, condotte *a latere* rispetto all'attività accademica vera e propria e aperte ad un pubblico variegato di notabili, medici, curiosi, oltre che allievi, simili alle conferenze tenute a Parigi da Jacques Rohault, non troviamo testimonianze che attestino particolari interessi di natura medica. Nell'elenco «des experiences fort curieuses» condotte da Chouet, che Pierre Bayle – il più celebre tra i suoi allievi – riporta al padre in una lettera del 21 settembre 1671, compare

---

[7] Per un quadro dell'insegnamento della filosofia cartesiana in Europa (che però non comprende Chouet e Ginevra) si veda il volume curato da Davide Cellamare–Mattia Mantovani (eds.), *Descartes in the Classroom*, Leiden, Brill, 2023.

[8] Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 22.

[9] Jean-Robert Chouet, *Syntagma Physicum*, in Id., *Corsi di filosofia*, a cura di Mario Sina, Marco Ballardin, Elena Rapetti, Firenze, Olschki, 2010, vol. II, p. 13. Oltre ai manoscritti ginevrini su cui si basa questa edizione dei *Corsi di filosofia* di Chouet, sono stati ritrovati di recente altri quattro manoscritti dei corsi di fisica di Chouet, di cui occorrerà in futuro tenere conto. Cfr. Anne Blair - Anja-Silvia Goeing, «Manuscripts as Pedagogical Tools in the Philosophy Teaching of Jean-Robert Chouet (1642-1731)», in *Teaching Philosophy in Early Modern Europe*, eds. Susanna Berger – Daniel Garber, Cham, Springer, 2021, pp. 165-203.

[10] Chouet, *Syntagma Physicum*, in Id., *Corsi di filosofia*, cit., p. 14.

[11] Cfr. *ivi*, p. 73-74.

poco che possa avere attinenza con la medicina. Oltre a quelle sul magnete, Bayle menziona infatti «les experiences de l'argent vif, du syphon, du thermometre, de l'æolypile, des larmes de Hollande, et plusieurs autres»[12]. Solo gli esperimenti sul veleno delle vipere, con i quali Chouet prende posizione nella *querelle* che vedeva contrapposti Francesco Redi e Moyse Charas, potrebbero al limite rientrare nell'ambito medico in senso ampio, nella misura in cui Chouet e i suoi collaboratori – tra i quali vi erano anche dei medici – compiono anatomie degli animali morsi dalle vipere alla ricerca dei danni compiuti dal veleno sul sistema circolatorio, e nella misura in cui lo studio di un antidoto al morso della vipera come pure la preparazione della teriaca appartengono al campo della medicina, o meglio della farmaceutica[13].

§ 3. Il *Discours sur une maladie extraordinaire* nella corrispondenza di Chouet

Anche all'interno della corrispondenza i riferimenti al *Discours sur une maladie extraordinaire* sono esigui. Chouet lo menziona soltanto due volte e, in entrambi i casi, scrivendo a Élie Bouhéreau. Questo dato non sorprende: nel 1667 l'amico aveva conseguito la laurea in medicina all'Università di Orange ed esercitava la professione di medico a La Rochelle.

Nella lettera del 18 agosto 1671, Chouet scrive a Bouhéreau lamentandosi del poco tempo a disposizione – la carta sta per finire, il postino sta per partire – che gli impedisce di intrattenere l'amico sugli esperimenti che ha compiuto sulle vipere e su un *petit meschant discours* che ha scritto a proposito di una malattia del tutto straordinaria[14]. Nella primavera dell'anno successivo, il 1672, da Parigi, ove si è recato per un soggiorno di due mesi, Chouet avvisa Bouhéreau d'aver lasciato nelle mani di un amico comune, Abraham Tessereau, gli scritti che il medico desiderava vedere, tra cui figura appunto il *Discours sur une maladie extraordinaire*[15].

Malgrado questi scarnissimi rimandi, la corrispondenza ci consegna un dato ai miei occhi interessante: durante il soggiorno a Parigi, il ginevrino Chouet – il 'provinciale' Chouet – porta con sé una copia del *Discours*, oltre alle esperienze sulle vipere e a quelle sul magnete che ha condotto. È probabile che sperasse di presentare o intendesse discutere questi suoi esperimenti in qualcuno dei tanti circoli scientifici che rendevano l'ambiente intellettuale parigino particolarmente effervescente. E, in effetti, una questione come quella che Chouet affronta in questo *Discours* rientra a pieno titolo tra quelle *curiosités* di cui al *cabinet* Bourdelot, ad esempio, si era particolarmente ghiotti.

---

[12] Élisabeth Labrousse-Antony McKenna (dir.), *Correspondance de Pierre Bayle*, Voltaire Foundation, Oxford 1999, vol. I, p. 47-48. Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*, La Haye 1737², vol. I/B, p. 11.

[13] Su questi esperimenti si veda Elena Rapetti, *Jean-Robert Chouet e le* Experiences sur la nature et les effets du venin des viperes, «Mediterranea. International Journal on The Transfer of Knowledge», 8 (2023), pp. 1-26.

[14] *Chouet a Élie Bouhéreau*, 18 agosto 1671, in Mario Sina, *La corrispondenza di Jean-Robert Chouet professore di filosofia a Saumur e a Ginevra,* Firenze, Leo S. Olschki, 2008, p. 131.

[15] «Ie vous dirai donc seulement que i'ay laissé entre les mains de Mons.r Tessereau ces petits papiers que vous auez souhaittés de voir; il y a un Discours sur une maladie extraordinaire, un narré de quelques Experiences que nous fismes l'année passée sur les viperes, et un Recueil des Experiences qui se font auec l'Aiman» (30 giugno del 1672, *ivi*, p. 147).

Come si vedrà a breve, il fulcro del *Discours* non consiste tanto nello straordinario caso clinico che viene sottoposto a Chouet, quanto piuttosto nella questione del potere dell'immaginazione e del suo ruolo sia nella produzione della malattia, sia nel recupero della salute.

Quello della *force de l'imagination* era un tema dalla lunga storia, particolarmente dibattuto anche in ambito medico – basti pensare ad esempio al trattato di Thomas Feyens (Fienus) del 1608, il *De viribus imaginationis*[16], al nesso riconosciuto da Joan Baptista Van Helmont tra immaginazione, contagio e malattia[17], o alle pagine dedicate da Daniel Sennert al tema dell'immaginazione nel *De Chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber*[18].

La pubblicazione, nel 1664, de *L'Homme* di Descartes corredato dalle *Remarques* di Louis de La Forge[19] (medico di Saumur e autore del *Traité de l'esprit de l'homme*[20], con cui Chouet aveva stretto amicizia durante gli anni di insegnamento in quella città), apportava un'inedita prospettiva a questa tematica attraverso la nuova fisiologia meccanicista che Descartes aveva delineato e che La Forge aveva cercato di completare.

All'Académie di Bourdelot, per citare ancora questo circolo scientifico, erano state discusse diverse tematiche legate a *L'Homme* e, in particolare, l'immaginazione era stata messa a tema almeno in due *conversations*: nella prima, risalente al 1670, gli *athlètes* di Bourdelot avevano esaminato il *Discours touchant les forces de l'imagination. Sur le sujet d'un fœtus humain, changé en celuy d'un singe, par la seule force de l'imagination* (1669) del medico bordolese Pierre de Galatheau, dibattendo il ruolo dell'immaginazione materna nella formazione dei mostri – oltre che delle cosiddette *marques d'envie*[21]. Nella seconda, si erano confrontati sul problema dell'ereditarietà dei tratti somatici, sempre sulla base di un caso curioso: quello di un uomo che, morendo, aveva assunto i tratti paterni che non possedeva in precedenza[22].

In questo contesto si inserisce anche il *Discours sur une maladie extraordinaire*, composto da Chouet nel 1671, dunque qualche anno prima che Malebranche, nel II libro della *Recherche de la vérité*, tratti dell'immaginazione in maniera estesa.

Chouet affronta il tema in maniera, per così dire, informale: si tratta di uno scritto d'occasione, in risposta al quesito di un corrispondente che non è né medico, né filosofo. Egli, perciò, non compie una trattazione esaustiva e nemmeno fornisce spiegazioni fisiologiche del funzionamento dell'immaginazione nella produzione dei suoi effetti. Di questa incompletezza Chouet è consapevole, tanto che, nella

---

[16] Thomas Fienus, *De viribus imaginationis*, Lovanii, In Officina Typographica Gerardi Rivii, 1608.
[17] In proposito rimando allo studio di Guido Giglioni, *Immaginazione e malattia. Saggio su Jan Baptiste Van Helmont*, Milano, Franco Angeli, 2000.
[18] Daniel Sennert, *Opera*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan et Marci Antonii Ravaud, 1650, T. III, Caput XIV, *De Viribus Imaginationis*, pp. 786-791.
[19] René Descartes, *L'Homme et un Traitté de la formation du foetus… Avec les Remarques de Louis de La Forge*, Paris, Charles Angot, 1664.
[20] Louis de La Forge, *Traitté de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*, A Paris, Chez Michel Bobin et Nicolas Le Gras, 1666.
[21] Su questo *Discours*, si veda Elena Rapetti, «On Cartesian Embryology: A Debate on Monsters at the Bourdelot Academy», in *Descartes and Medecine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, ed. by Fabrizio Baldassarri, Turnhout, Brepols, 2023, pp. 377-392.
[22] Cfr. François Le Gallois, *Conversations tirées de l'Academie de Monsieur l'abbé Bourdelot*, A Paris, Chez Thomas Moette, 1672, *D'un autre, qui en mourant ressembla tout à fait à son pere, à qui il n'auoit point ressemblé pendant sa vie: la cause de cette ressemblance*, pp. 124-136.

conclusione dello scritto, afferma d'aver fatto la metà del lavoro, dal momento che avrebbe dovuto mostrare «non seulement que l'imagination étoit cause de tout ce qu'on admire dans cette maladie, mais encore la maniere dont l'imagination y a agi»[23], cosa che però – afferma – non gli sarebbe stata difficile.

Malgrado questi limiti, il *Discours sur une maladie extraordinaire* fornisce indubbiamente un esempio significativo di applicazione della fisiologia cartesiana al caso di una malattia che, come s'è visto, presenta una forte componente psicosomatica. Il quadro dei sintomi presentati da Mademoiselle de St Cosme e il genere di rimedi utilizzati dai medici curanti mi paiono compatibili con quella che all'epoca viene definita 'passione isterica', o anche *melancholie hypochondriaque*, che rientra all'interno delle patologie dell'utero, o della matrice (come si preferisce dire ai tempi)[24].

Il caso della malattia straordinaria di Mademoiselle de St. Cosme presenta dunque il terreno concreto dell'interazione tra mente-corpo e l'interesse di questo *Discours* sta nel vedere come il cartesiano Chouet – nel tentativo di darne una spiegazione – si serva della fisiologia cartesiana e la reinterpreti[25]. Certamente Chouet non ha presenti solo il Descartes della IV parte dei *Principia Philosophiae*, de *L'Homme*, delle *Passions de l'âme* e delle lettere, come pure il La Forge delle *Remarques* e del *Traité de l'esprit de l'homme*, ma anche altri autori, tra i quali ad esempio Daniel Sennert e Pierre Gassendi.

§ 4. Trattare una questione medica 'en philosophe': *les forces de l'imagination*

La postura di Chouet nell'esame di questo caso straordinario è quella del filosofo. Egli non entra nel merito del discorso medico vero e proprio: non avanza ipotesi di diagnosi, né discute dell'adeguatezza o meno dei medicamenti prescritti. Non intende nemmeno avventurarsi sul piano del soprannaturale. Contrariamente al parere di medici consultati da Du Moulin, che per spiegare la guarigione di Mademoiselle de St. Cosme invocavano un miracolo divino o, al contrario, una possessione demoniaca, Chouet riporta il discorso sul piano naturale e intende indagare «ce que la nature est capable de faire» e «ce que la philosophie nous peut fournir de plus vraisemblable»[26].

---

[23] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 140.

[24] Si veda, ad esempio, André du Laurens, *Discours de la conservation de la veue; des maladies melancholiques, des catarrhes, et de la vieillesse*, A Rouen, Chez Claude Le Villain, 1615, pp. 73-146 e in particolare pp. 131-132. Su questo tema, cfr. Martine Alet, *La mélancolie dans la psycho-physiologie du début du XVIIe siècle*, «Papers on French Seventeenth Century Literature», XXVII, 53 (2000), pp. 447–471.

[25] Di psicosomatica in Descartes tratta Claude Romano, *Les trois médecines de Descartes*, «Dix-septième siècle», 2002/4, n. 217, pp. 675- 696. A proposito di questo terzo uso della medicina da parte di Descartes si veda anche Fabrizio Baldassarri, *Descartes's three medicines: physics, metaphysics, and the passions*, «Itinerari», LXI/1 (2022), pp. 237-255. Preziosi, quanto alla medicina cartesiana e alla relazione anima-corpo, sono il volume di Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006, e quello di Franco A. Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*, Milano, Mimesis, 2015. Si veda anche Lynda Gaudemard, «What Descartes's Embryology Tells Us about his Dualism», in *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*, cit., pp.185-201.

[26] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 129. Chouet esclude anzitutto un intervento divino – dal momento che ad essere sorprendente (*merveilleux*) non è solo la guarigione, ma anche la malattia. A suo avviso, inoltre, «s'il étoit permis d'avoir recours aux miracles, lorsque nous avons de la peine à comprendre la cause de quelque effet, je vous assure qu'il y auroit très peu de maladies qu'il ne falut expliquer par ce moyen, mais alors je craindrois que cela ne fit un peu tort à la medecine»: ricorrere al

Chouet non si mostra tanto stupito della malattia *qua talis* – accompagnata dai sintomi elencati in precedenza, anche i più bizzarri – ma ritiene che l'aspetto più sorprendente (*merveilleux*) di questo caso clinico risieda in due circostanze: la sincronizzazione dei parossismi col rintocco dell'orologio e la straordinaria capacità previsionale di Mademoiselle de St. Cosme nel decretare la fine della sua malattia. Per Chouet è possibile dare una spiegazione razionale, ovvero naturale, di queste due circostanze invocando *les forces de l'imagination*.

Prima di esporre la sua soluzione del caso, egli premette il funzionamento generale di questa facoltà: esclusa come ridicola la tesi dell'azione a distanza (che faceva capo ad Avicenna, Algazel, Ficino, Pomponazzi, Vanini, Paracelso…), ritiene che

> cette faculté, ayant le pouvoir d'agiter les esprits, et de les pousser vers toutes les parties de nôtre corps […] peut par ce moyen enfler ou resserrer les nerfs, et les muscles, dilater, ou condenser le coeur, et esmouvoir les humeurs de telle maniere qu'elle produira en nous des effets qui paroitront non seulement surprenans, mais aussi tout à fait miraculeux[27].

Sono molteplici le *experiences* portate da Chouet a sostegno di questa tesi; tra gli effetti dell'immaginazione rientrano: il pallore o il rossore del viso, il tremolìo del corpo, il sudore freddo. L'immaginazione, stimolata dalla presenza di certi oggetti, produce in noi diversi movimenti o azioni indeliberate: è il caso del contagio della tristezza o di quello dello sbadiglio. È causa dei sogni e degli episodi di sonnambulismo; è responsabile delle cosiddette 'voglie' sul corpo degli infanti, come pure della generazione di feti mostruosi. Può rendere stravaganti o collerici, convincere gli *esprits faibles* d'essere principi, o angeli o dei. Infine, l'immaginazione esercita un potere tale sul corpo da causare dannose malattie e addirittura la morte, così come contribuisce spesso al recupero della salute.

Questo elenco dei poteri dell'immaginazione potrebbe apparire come un'enumerazione di luoghi comuni. Certamente Descartes e successivamente La Forge avevano contemplato questi casi[28], ma non erano né i primi né i soli ad averlo fatto. Rispetto alla *vulgata* precedente, l'originalità di Descartes stava nella spiegazione fisiologica, che nel *Discours* di Chouet, però, manca.

Che all'immaginazione venissero ascritti effetti, come le cosiddette 'voglie' o le mostruosità, è cosa risaputa da Ippocrate in poi. Così vale anche per il caso del sogno o del sonnambulismo. Chouet riporta

---

miracolo ogni qualvolta non si trovano le cause di un effetto fisico gli pare l'ultimo rifiugio degli ignoranti. Poi rifiuta anche l'ipotesi della possessione demoniaca: «il me semble qu'elle merite une meilleure fortune, que d'etre possedée par des créatures aussi vilaines que sont les demons» (*ivi*, pp. 130-131). Sulle convulsioni attribuite a maleficio o possessione, si veda Lindsay Wilson, *Women and Medicine in the French Enlightenment. The Debate over Maladies des femmes*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993, pp. 125-159; Elena Brambilla, *La fine dell'esorcismo: possessione, santità, isteria dall'età barocca all'Illuminismo*, «Quaderni storici», 2003, pp. 117-163.

[27] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 131.

[28] Quanto alle *marques d'envie*, ad esempio, Descartes ne aveva trattato nella *Diottrica*, nella lettera a Mersenne del 30 luglio 1640, nelle *Passions de l'âme* e nell'*Homme*, suscitando la più lunga di tutte le *Remarques* di La Forge. Su questo tema si veda Rebecca M. Wilkin, *Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge and Malebranche on the Formation of Birthmarks*, «Early Science and Medicine», 13/6 (2008), pp. 538-539; Lynda Gaudemard, *Les* marques d'envie: *métaphysique et embryologie chez Descartes*, «Early Science and Medicine», 17 (2012), pp. 309-338; Fabrizio Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico. Descartes e la medicina*, Roma, Aracne editrice, 2021, pp. 203-204.

l'aneddoto, che ha trovato 'in un celebre medico', riguardante un poeta che per tutto il giorno si era arrovellato alla ricerca di un verso che non riusciva a comporre e poi l'aveva scritto la notte, mentre stava sognando, ritrovandoselo su carta al mattino dopo[29]. Quanto al potere dell'immaginazione di procurare malattie così come di contribuire alla guarigione, si erano spesi in molti ed era tesi diffusa.

A destare un sicuro interesse è invece la questione dei movimenti o delle azioni indeliberate. Chouet scrive:

> C'est l'imagination qui étant excitée par la présence de certains objets, produit en nous diuers mouvemens, ou plûtot nous oblige à faire diverses actions, comme malgré nous: nous ne scaurions, par exemple, nous empecher d'etre tristes, lorsque nous voyons de personnes affligées; de chanter, lorsque nous entendons quelque chant qui nous plait, et de bailler lorsque nous en apercevons d'autres qui le font[30].

Qui Chouet attribuisce all'immaginazione quel potere mimetico per cui imitiamo – involontariamente, automaticamente, *comme malgré nous* – gli stati d'animo di chi abbiamo davanti, oppure i gesti, come ad esempio accade quando sbadigliamo vedendo qualcuno che sbadiglia[31].

Chouet sembra riferirsi a quel passo de *L'Homme* (articolo 83) in cui Descartes introduceva il concetto di imitazione:

> Mais l'effet de la Memoire qui me semble icy le plus digne d'estre consideré, consiste en ce que, sans qu'il y ait aucune ame dans cette machine, elle peut naturellement estre disposée à imiter tous les mouuemens que de vrais hommes, ou bien d'autres semblables machines, feront en sa presence[32].

Questo passo aveva suscitato le perplessità di La Forge che, nelle *Remarques*, non aveva nascosto l'impressione di trovarsi davanti a un testo non finito. A non convincere La Forge era il riferimento cartesiano alla memoria. L'imitazione di cui Descartes parla sembra riguardare piuttosto l'azione degli oggetti sui sensi e quindi, secondo La Forge, andrebbe attribuita principalmente «alla presenza e all'azione dell'oggetto», ovvero alla sensibilità, anziché alla memoria[33].

---

[29] Il celebre medico cui allude Chouet potrebbe essere Daniel Sennert, *Practicae Medicinae* Lib. I, Part. II, Cap. XIX, *De somnambulis*, in *Opera*, T. II, Lugduni, Sumptibus Huguetan et Ravaud, 1650, p. 425. Sennert a sua volta traeva il racconto da Henricus ab Heer, *Observationes medicae oppido rarae*, Lipsiae, Apud Andream Kühnen, 1645, p. 49. Al cap. VI dell'VIII libro del *Syntagma Philosophicum*, dedicato alla *Phantasia sive Imaginatio*, anche Gassendi menziona l'aneddoto in questione e lo attribuisce a Sennert, cfr. Petri Gassendi *Syntagma Philosophicum partis secundae seu physicae*, in *Opera*, T. II, Lugduni, Sumptibus Anisson et Devenet, 1658, p. 420.

[30] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 132.

[31] Sullo sbadigliare si veda André Bolzinger, *De la transmission du bâillement. Retour d'un débat médiéval dans un débat actuel*, «Société de Psychanalyse Freudienne», 31 (2014), 1, pp. 123-135. A proposito di quella che dai medievali era chiamata *compassio*, si veda: Béatrice Delaurenti, *La Contagion des émotions. Compassio, une énigme médiévale*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

[32] *L'Homme*, BOp II 477 (AT XI 185).

[33] «Ie pense que ce qui peut disposer nostre Machine à imiter les actions que de vrais hommes, ou autres semblables machines, feront en sa presence, n'est pas tant un effet de la Mémoire, que de l'action des objets sur les sens ; autrement il auroit fallu dire, *auront fait en sa presence* […] C'est pourquoy il me semble que l'on doit principalement et primitiuement attribuer à la presence et à l'action de l'objet, la disposition de nostre machine, qui la rend capable et qui l'incite à imiter les actions qui se font en sa presence par d'autres semblables machines, et à les répéter quand elle les a desia faites une fois, quand bien mesme il n'y auroit aucun principe de connoissance dans la nostre, ainsi que nostre Autheur la considere à présent» (La Forge, *Remarques*, in Descartes, *L'Homme*, p.

Una seconda ragione di perplessità veniva a La Forge dal fatto che Descartes pareva proporre un'interpretazione puramente fisiologica dell'imitazione del comportamento dei propri simili, priva quindi dell'apporto della mente e della volontà, quando invece negli uomini l'imitazione di propri simili è sovente un comportamento riflessivo e volontario. Per restare comunque fedele al dettato cartesiano, La Forge, tuttavia, non escludeva l'ipotesi di un'imitazione involontaria e in questo contesto portava l'esempio della contagiosità di uno sbadiglio, menzionato anche da Chouet:

> On ne peut pourtant pas dire qu'il n'y ait que l'action de l'Ame qui y contribuë, puisque cela arriue quelquesfois sans que nous nous en apperceuions, et *mesme souuent malgré nous*; Car au contraire, comme il est vrai que nostre volonté y contribuë quelquefois, et qu'elle est cause que nous nous portons à imiter certaines actions que nostre Machine n'imiteroit point sans cela, elle empesche aussi assez souuent que cela ne se fasse en tenant la bride à nos inclinations. *Or cette sorte d'imitation involontaire se voit manifestement en ceux qui baaillent, pour en voir baailler d'autres*; ou qui toussent et crachent pour voir faire les mesmes actions[34].

La Forge quindi andava a spiegare il meccanismo fisiologico dell'imitazione involontaria – che Descartes non aveva dettagliato – così da farvi rientrare la memoria: perché ci sia l'imitazione, è necessario, nel caso della vista, che «le idées que nous receuons par les yeux, quand elles nous representent quelque action […] elles disposent nostre machine et l'incitent à faire les mesmes mouuemens» (come accade nel caso dello sbadiglio), ma serve anche che questa idea sia stata impressa diverse volte sulla ghiandola[35]. La presenza della memoria nel passo cartesiano sull'imitazione involontaria conduceva La Forge ad assimilare quest'ultima all'addestramento degli animali:

> Remarqués encore icy que cet effet de la Memoire ne s'étend pas seulement à faire que cette machine puisse imiter les mesmes actions qui se font en sa presence, comme baailler, et cracher; mais encore à faire qu'elle puisse repeter et reiterer les mesmes actions et mouuemens qu'elle aura faits à l'occasion de quelque chose qui s'est passée deuant elle, quoy que ces actions et mouuemens ne ressemblent point à ce qu'elle aura veu; Et c'est en cela principalement que consiste la discipline de tous les Animaux disciplinables[36].

Questi effetti – aggiungeva – si constatano meglio negli animali o negli uomini quando «ne sont pas bien maistres de leur attention, soit par maladie ou autrement»[37]. In conclusione, La Forge affermava che,

---

356). Sul concetto di memoria in La Forge, si veda Roberto Bordoli, *Memoria ed abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Guerini e Associati, 1994; Emanuela Scribano, *La Forge on Memory: From the Treatise on Man to the Treatise on the Human Mind*, in D. Antoine-Mahut – S. Gaukroger (eds.), *Descartes' Treatise on Man in its Reception*, Cham, Springer, 2016, pp. 139-154. Sulla memoria in Descartes, si veda Francesca Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaca Book, 1998; Anna Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, «Rivista di Storia della Filosofia», 61 (2006), 4, pp. 837-861; V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, cit., pp. 247-256; sulla memoria materiale in Descartes e sugli sviluppi della questione in La Forge, cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2020, in particolare pp. 31-33; pp. 82-94.

[34] La Forge, *Remarques*, in Descartes, *L'Homme*, p. 357 (sottolineature mie).

[35] *Ivi*, p. 359. Occorre, in buona sostanza, che all'impressione attuale si aggiunga la memoria: «la Machine que nous décriuons, peut imiter les actions que de vrais hommes, ou autres semblables machines, font en sa presence, quand elle en a autresfois fait de semblables dans une pareille occasion» (*ivi*, p. 362).

[36] *Ivi*, p. 364.

[37] *Ibid.*

se non si fosse già dilungato troppo, avrebbe anche mostrato

> que quantité d'effets que l'on attribuë à l'imagination, appartiennent à ces vestiges de la Memoire, quoy qu'il soit vray neantmoins que ces effets n'arriuent gueres dans les hommes, si l'organe de l'imagination n'est aussi blessé[38].

Contrariamente a La Forge, Chouet attribuisce questa capacità mimetica involontaria all'immaginazione e non alla memoria, legando tra loro contagio emotivo (la comunicazione della tristezza) e contagio fisico (lo sbadiglio).

Peraltro, nel *Tractatus de rebus viventibus*, parlando del senso interno, Chouet pare identificare memoria e immaginazione, o comunque ricondurre la memoria all'immaginazione. La *phantasia siue imaginatrix* è definita da Chouet in maniera tradizionale come «quella facoltà con cui percepiamo gli oggetti assenti dei sensi esterni». Chouet ne sottolinea subito la capacità compositiva e disgiuntiva: «la fantasia spesso congiunge cose diverse e disgiunte e divide quelle congiunte», riportando l'esempio classico del *montem aureum*, della montagna dorata[39]. La memoria, invece, svolge soltanto una funzione ritentiva, conservativa: «è la facoltà con cui l'anima si ricorda le cose che ha conosciuto in precedenza»[40]. Dei quattro sensi interni comunemente riconosciuti, ovvero il senso comune, la facoltà estimativa, l'immaginazione e la memoria, Chouet ne riconduce alla *phantasia* ben due: l'estimativa e la memoria, che vengono perciò a coincidere con l'immaginazione[41].

Quanto al funzionamento dell'immaginazione e della memoria, Chouet lo chiarisce seguendo da vicino la fisiologia cartesiana: spiega come gli spiriti animali, in seguito al movimento dei nervi mossi dagli oggetti esterni, giungano nel cervello, la cui sostanza – scrive – è molle e pieghevole (*mollem atque flexilem*) –, e nei ventricoli cerebrali, aprendovi dei pori, o interstizi attraverso i quali gli spiriti animali possono fluire. Quei pori, o interstizi che sono stati aperti nel cervello in seguito all'azione degli oggetti esterni sui nervi, possono essere riaperti dalla sola forza degli spiriti animali così da riprodurre le stesse impressioni che in precedenza erano state prodotte dagli oggetti, rappresentando all'anima gli stessi oggetti che prima erano stati rappresentati ad essa per opera dei nervi. In seguito all'azione dei nervi suscitata

---

[38] *Ibid.*

[39] «Phantasia siue imaginatrix est qua absentia sensuum externorum obiecta percipimus. Obseruandum est tamen res interdum ab hac facultate longe aliter apprehendi quam a sensibus externis, verum phantasia res diuersas ac seiunctas saepe coniungit ac coniunctas diuidit, ut v.g. cum montem aureum imaginamur quod montem et aurum sed seorsim aliquando viderimus» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in Id., *Corsi di filosofia*, vol. II, pp. 298-299). Sul potere compositivo e disgiuntivo dell'immaginazione, si veda anche La Forge nel *Traitté de l'esprit de l'homme*, ove tratta della forza che il corpo ha sull'immaginazione (L. de La Forge, *Traitté de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suiuant les Principes de René Descartes*, Chez Michel Bobin et Nicolas Le Gras, A Paris 1666, pp. 300-301). L'esempio della montagna dorata compare anche in Gassendi (cfr. P. Gassendi, *De la phantasie ou imagination*, Sylvie Taussig ed., Tournhout, Brepols, 2018, p. 52).

[40] «Memoria […] est facultas qua anima rerum antea cognitarum recordatur» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in Id., *Corsi di filosofia*, vol. II, p. 299).

[41] «Caeterum quidam duos tantum sensus internos admittunt sensum commune scilicet et phantasiam ad quam aestimatiuam et memoriam reuocant» (*ibid*). Anche Descartes, nelle *Regulae*, identificava la memoria corporea con l'immaginazione. In *Regula* XII aveva precisato: «La memoria […] corporea […] simile al ricordare dei bruti, non è nulla di distinto dall'immaginazione» (BO*p* II, p. 754; AT X 416). Questa identificazione era tradizionale: la si ritrova oltre che in Eustachius a Sto Paulo, *Sum. Phil.*, III, 392-393 (cfr. Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979, p. 138), in Pedro de Fonseca e nei Conimbricensi (cfr. quanto scrive Sylvie Taussig in Gassendi, *De la phantasie ou imagination*, p. 54, note 56-57).

ELENA RAPETTI

dagli oggetti esterni, si ha la rappresentazione degli oggetti come presenti all'anima, mentre il moto degli spiriti animali, in assenza dell'azione dei nervi e degli oggetti esterni, ci mostra gli oggetti assenti, da cui sorgono le immaginazioni e i ricordi, e perciò – scrive Chouet – quelle impressioni del cervello e quei pori o intervalli attraverso cui passano gli spiriti dell'immaginazione e della memoria possono essere chiamati fantasmi, specie o immagini (*phantasmata species imaginesue*)[42].

Chouet riprende così la distinzione cartesiana tra la stimolazione cerebrale che proviene dall'estremità dei nervi – nel qual caso la mente sente e giudica qualcosa che è un oggetto esterno – e la stimolazione che proviene dal corso fortuito degli spiriti animali – nel qual caso la mente immagina che quel che percepisce è un oggetto assente. Facendo eco agli artt. 21 e 26 delle *Passions de l'âme*, in cui Descartes aveva definito le immaginazioni che dipendono solo dal movimento fortuito degli spiriti come *l'ombre et la peinture* (la traduzione di Desmarets diceva *umbra et pictura*) delle impressioni che giungono al cervello mediante i nervi[43], Chouet afferma che le percezioni causate dal moto dei nervi sono molto più forti e più vivide di quelle eccitate dal solo moto degli spiriti animali, poiché queste debbono essere stimate come dipinti e immagini delle prime (*quasi picturae et imagines priorum*), da cui accade che le cose assenti non sono mai rappresentate grazie alla fantasia e alla memoria con tanta chiarezza quanto lo sono le presenti grazie ai sensi esterni[44].

All'immaginazione è poi legato il sogno, che Chouet definisce come un'«imaginatio quae excitatur in iis qui somno sopiti sunt»[45]. Dal punto di vista fisiologico, ricalca ancora da vicino il dettato dell'art. 21 delle *Passions de l'âme*: per Chouet i sogni «derivano dal fatto che è tale la quantità di spiriti all'interno delle cavità o ventricoli del cervello che, diversamente agitati e mostrando diversi interstizi o pori nel cervello, dirigono il loro corso attraverso questi o quelli, e perciò allora i loro moti impressionano/colpiscono la nostra anima così da rappresentare alla stessa cose diverse»[46].

Insomma, una serie di movimenti interni degli spiriti animali, da soli o in collaborazione con le tracce mnestiche, è in grado di provocare fantasie, immaginazioni, sogni e fissazioni che solo una differenza di intensità o coerenza permette di distinguere dalle identiche figurazioni provocate dagli oggetti esterni tramite il sistema nervoso.

---

[42] «Animalium spirituum motum qui absque neruorum motu obiectorumque extrinsecorum actione excitatur obiecta absentia nobis exhibere, unde oriantur imaginationes et recordationes quapropter illae cerebri impressiones illique pori siue meatus per quos transeunt spiritus imaginationis et memoriae phantasmata species imaginesue appellari possunt» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in Id., *Corsi di filosofia*, vol. II, p. 299).

[43] Cfr. *Passions de l'âme*, I, art. 21, BO*p* I 2353 (AT XI 344-345) e art. 26, BO*p* I 2357 (AT XI 348).

[44] «Perceptiones quae a motu neruorum excitantur multo fortiores esse ac viuidiores iis quae fiunt a solo motu spirituum animalium, quippe hae quasi picturae et imagines priorum dumtaxat haberi debent, unde fit ut res absentes nunquam cum tanta claritate per phantasiam ac memoriam repraesentantur quam praesentes per sensus externos repraesentari solent» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in Id., *Corsi di filosofia*, cit., vol. II, pp. 299-300).

[45] *Ivi*, p. 300.

[46] «Somnia autem ex eo oriuntur quod ea sit intra cerebri cauitates seu ventriculos spirituum copia ut diuersi mode agitati ac ostendentes diuersos in cerebro meatus siue poros per hos vel illos cursum suum dirigunt, unde tunc eorum motus animam nostram ita afficiunt ut ipsi res diuersas representent» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in Id., *Corsi di filosofia*, cit., vol. II, p. 300). Si confronti il testo di Chouet con la traduzione latina di R. Descartes, *Passiones animi*, Apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami 1650, art. 21, p. 12: «Nec aliunde procedunt quàm ex eo quòd spiritus diversimodè agitati, et reperientes vestigia diversarum impressionum quae praecesserunt in cerebro, cursum eò dirigunt fortuitò per quosdam poros potius quàm per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum, et Phantasiae quae nobis vigilantibus accidunt, cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens».

Non solo per Chouet la *memoria* resta sostanzialmente una specie o una modalità dell'immaginazione, ovvero coincide con quella funzione specifica della *phantasia* che mantiene *e* consolida le immagini, ma anche il cosiddetto appetito sensitivo viene da Chouet visto come non *realiter* distinto dalla *phantasia*, «poiché l'anima, quando apprende gli oggetti materiali che sono assenti è chiamata fantasia, quando invece persegue o rifugge quegli stessi oggetti [è chiamata] appetito sensitivo»[47]. Nel mostrare che l'appetito sensitivo (che comprende *omnes animi motus quae passiones siue affectus appellantur*) ha sede non nel cuore, ma nell'«anima stessa immediatamente unita al cervello», Chouet riprende quasi testualmente l'art. 190 della IV parte dei *Principi della filosofia*, portando l'esempio della sensazione di ilarità e di quella di tristezza:

> Nam e.g. sanguis rite temperatus facile ac ita se se in corde dilatans neruulos circa illius orificia sparsos laxat ut inde alius in cerebro sequatur motus qui gaudii siue hilaritatis sensum in anima excitat, e contra sanguis nimis crassus qui maligne in cor fluit nec satis se se dilatat certum motum iisdem neruis imprimit qui ad cerebrum usque perueniens animam tristitiae sensu afficit. Itaque ex eo quod alteratio aliqua sentiatur in corde non potest magis inde probari ibi reipsa esse passiones vel appetitum sensitiuum[48].

L'immaginazione, dunque, riveste in Chouet anche una carica affettiva, è legata strettamente a quegli affetti o patimenti dell'animo che, cartesianamente, sono quei «pensieri confusi che la mente non ha da sé sola, ma per il fatto che patisce qualcosa dal corpo al quale è intimamente congiunta»[49].

§. 5. Immaginazione passiva/memoria corporea e associazione di idee

Posto questo quadro, tratto dal *Tractatus de rebus viventibus*, può diventare più chiaro perché Chouet spieghi con l'immaginazione il primo dei due elementi sorprendenti nella malattia straordinaria di Mademoiselle de St. Cosme e cioè la sincronizzazione tra i parossismi e il rintocco dell'orologio.

> Car je me persuade que ces accez – scrive – qui d'eux même duroyent deux heures, s'étant rencontrés dans le commencement avec l'horloge, l'imagination en fut tellement frapée, que joignant ces deux idées l'une avec l'autre, je veux dire celle de l'accez avec celle du son de l'horloge, et se figurant par consequent que ces deux choses devoient toujours s'accompagner, fit qu'en effet, les accez demeurerent fixés au son de la cloche, sans avancer, ni retarder[50].

---

[47] «Atque ex illis jam liquet appetitum sensitiuum a phantasia seu facultate imaginatrice realiter non differre, quippe anima cum obiecta materialia quae absentia sunt apprehendit vocatur phantasia cum eadem obiecta vero prosequitur vel refugit appetitus sensitiuus» (Chouet, *Tractatus de rebus viventibus*, in *Corsi di filosofia*, cit., vol. II, p. 301).

[48] *Ibid.* Si confronti questo testo con *Principi della filosofia*, IV, art. CXC, BO*p* I 2191 (AT VIII, 316-317): «*de animi affectibus,, et de appetitibus naturalibus* […] Nam, exempli causa, sanguis rite temperatus, facile ac plus solito in corde se dilatans, nervulos circa orificia sparsos ita laxat et movet, ut inde alius motus in cerebro sequatur, qui naturali quodam sensu hilaritatis afficit mentem : ac etiam aliae quaevis causae, nervulos istos eodem modo moventes, eundem illum laetitiae sensum dant. […] Eadem ratione sanguis nimis crassus, maligne in cordis ventriculos fluens, et non satis ibi se dilatans, alium quendam motum in iisdem praecordiorum nervulis facit, qui cerebro communicatus sensum tristitiae ponit in mente, quamvis ipsa forte nesciat cur tristetur».

[49] *Principi della filosofia*, IV, art. CXC, BO*p* I 2191 (AT VIII 317).

[50] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 135. E prima ancora scrive: «Il est très facile de faire voir que cela n'a aussi

ELENA RAPETTI

Alla base della veste regolare – e in qualche misura 'controllabile' – che gli accessi di Mademoiselle di St. Cosme avevano assunto, Chouet invoca dunque l'associazione tra l'idea del rintocco dell'orologio e quella del parossismo.

Di questo genere di associazioni era per Descartes responsabile la memoria corporea che, come chiariva all'art. 73 de *L'Homme*, colmava i vuoti della percezione sensibile:

> Come, se vedo due occhi con un naso, *mi immagino* subito una fronte ed una bocca e tutte le altre parti di un viso, per il fatto che non sono solito vederle l'una senza l'altra; e vedendo il fuoco *mi ricordo* del suo calore per il fatto che l'ho sentito altre volte vedendolo[51].

Per questa sua capacità evocativa attraverso l'associazione di tracce cerebrali, la memoria materiale poteva sovrapporsi all'immaginazione, tanto che – come nel passo ora citato – Descartes si serviva indifferentemente del linguaggio dell'immaginazione e di quello del ricordo.

Di associazioni mnemoniche che si esplicano, inconsapevolmente, in comportamenti corporei, Descartes aveva parlato anche a Mersenne nella lettera del 18 marzo 1630: a seconda delle idee che risveglierà nella memoria, la stessa musica darà all'uno l'impulso di danzare, all'altro di piangere, così come un cane, ripetutamente frustrato al suono di un violino, guairà e fuggirà udendolo nuovamente[52].

Nelle *Remarques*, commentando l'art. 95 de *L'Homme* (*La terza è la disposizione naturale o acquisita dei piccoli filamenti che compongono la sostanza del cervello*), a proposito dell'acquisizione delle abitudini corporee, anche La Forge faceva espresso riferimento al meccanismo dell'associazione di idee, o meglio al «ioindre vn cours d'Esprits, excité par l'idée de quelque objet, auec vn autre cours, excité par l'idée du mouuement de quelque membre, ce qui se fait en les excitant tous deux en mesme temps, ou peu de temps l'vn apres l'autre»[53], e lo collegava all'addestramento degli animali, portando l'esempio del cane, cui si insegna a saltare per il re di Francia, quando gli si mostra un pezzo di pane.

Non sorprende, allora, che Chouet porti a sostegno della sua tesi l'*histoire*, letta in una relazione di viaggio, di un elefante cui era stato insegnato a ballare, mettendolo sopra una griglia di ferro, sotto la quale era acceso un fuoco piuttosto ardente che lo costringeva ad alzare le zampe. Nel mentre, l'addestratore suonava un tamburo, colpendolo con più forza in proporzione all'aumento del calore e, con esso, del dolore provato dall'animale. In questo modo le idee del suono del tamburo e del dolore o, meglio, come puntualizza il cartesiano Chouet, del movimento del corpo, si associarono così bene nell'immaginazione dell'elefante che non vi fu più bisogno del fuoco per farlo ballare: era sufficiente il suono del tamburo. Come La Forge, dunque, anche Chouet sembra ritenere che questi meccanismi associativi possano spiegare

---

été qu'un simple effet de l'imagination, qui joignant l'idée qu'elle avoit de l'accèz, avec le son de l'horloge, faisoit que cet accéz, dont la durée n'étoit que de deux heures, ou environ, commençoit, et finissoit justement dans le tems que la cloche sonnoit» (*ivi*, p. 134).

[51] *L'Homme*, BOp II 465 (AT XI 179: sottolineature mie).

[52] Cfr. *A Mersenne*, 18 marzo 1630, BLet 29, p. 137 (AT I 134). Su questo esempio rimando a F. Baldassarri (*René Descartes's Natural Philosophy and Particular Bodies*, Springer, Cham, 2024, p. 167), che ringrazio per i preziosi suggerimenti.

[53] L. de La Forge, *Remarques*, a *Pour la disposition des petits filets qui composent la substance du cerueau elle est ou acquise ou naturelle* p. 385 (cfr. art. XCV, BOp II 491-492; AT XI 192).

tanto il comportamento animale, quanto quello umano inconsapevole di Mademoiselle de St. Cosme.

La malata però non è solo una macchina priva di *mens* come lo è l'animale. Nel discorso di Chouet entrano probabilmente in gioco anche quelle considerazioni che Descartes compie, nelle *Passions de l'âme*, quando viene a riflettere sul nesso mente/corpo e chiama in causa un determinismo associativo per il quale stati fisici e stati psichici, eventi fisici e eventi psichici si *collegano* o si *accompagnano* reciprocamente. Già nella lettera del maggio 1646 a Elisabetta, scriveva che «se gli stessi movimenti sono suscitati di nuovo nel corpo da qualche causa esterna, suscitano anche nell'anima gli stessi pensieri e, viceversa, se abbiamo gli stessi pensieri, essi producono gli stessi movimenti»[54]. Nelle *Passions de l'âme* questo nesso reciproco e la sua necessaria reiterazione per via della forza del legame mente/corpo veniva più volte ribadito, per spiegare le 'strane avversioni' per certe medicine, o per l'odore delle rose[55]. In questa chiave, non è probabilmente casuale, nelle *Passions de l'âme* (il già citato art. XXI) e già prima nella lettera del 6 ottobre 1645 a Elisabetta, il richiamo alla *rêverie*, per indicare quei pensieri «che dipendono solo da ciò che le impressioni precedenti hanno lasciato nella memoria, e dall'agitazione normale degli spiriti» e che si formano quando la mente segue *nonchallament* le impressioni che trova nel cervello [56]. Anche Chouet sottolinea le *rêveries* di Mademoiselle de St Cosme, riferendosi alle «choses fort jolies, et spirituelles» che pronunciava al termine degli accessi e di cui in seguito non si ricordava più, per sottolineare quanto la sua immaginazione potesse essere sfrenata[57].

§. 6. Il potere della persuasione: l'immaginazione nella malattia e nella salute

Venendo infine alla seconda e ultima questione affrontata nel *Discours* – quella della predizione della fine degli accessi e della paralisi – anch'essa viene attribuita da Chouet alla forza dell'immaginazione:

> Mad[elle] de St Cosme, qui sentoit d'ailleurs son corps disposé à etre guéri […] s'étant fortement persuadée qu'elle guériroit à telle ou telle heure, cette persuasion acheva veritablement de la guérir, de sorte que vous voyez que,

---

[54] A *Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2199 (AT IV 408). Sull'influsso di Elisabetta sull'ultima opera di Descartes, si veda F.A. Meschini, Les Passions de l'âme*, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta*, in G. Belgioioso – V. Carraud (eds.), *Les* Passions de l'âme *et leur reception philosophique*, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 101-136.

[55] Cfr. ad esempio *Passioni dell'anima*, art. CVII, BO*p* I 2429 (AT XI 407): «tra la nostra anima e il nostro corpo c'è un legame tale che, una volta congiunta una qualche azione corporea con un qualche pensiero, successivamente uno dei due non si presenta a noi senza che si presenti anche l'altro. Come si vede in coloro che hanno preso con grande avversione qualche medicina quando erano malati: non possono poi bere o mangiare nulla di gusto simile senza provare di nuovo la stessa avversione. E, similmente, non possono pensare all'avversione per le medicine, senza che quel gusto non torni loro in mente». E anche *Passioni dell'anima*, art. CXXXVI (*Da dove provengono gli effetti delle Passioni che sono propri di certi uomini*), BO*p* I 2453-2455 (AT XI 428): «mi accontenterò di ripetere il principio su cui si fonda tutto quanto ho scritto, ossia che vi è un legame tale tra la nostra anima e il nostro corpo che, una volta congiunta una qualche azione corporea con un qualche pensiero, nessuno dei due si presenta in seguito a noi senza che si presenti anche l'altro […] E, per esempio, è facile pensare che le strane avversioni di alcuni, che impediscono loro di sopportare l'odore delle rose, o la presenza di un gatto, o cose simili, provengano solo dal fatto che all'inizio della loro vita sono stati fortemente lesi da oggetti simili oppure hanno condiviso la sensazione della madre che ne è stata lesa mentre era incinta […] e l'odore delle rose può aver causato un gran mal di testa a un bambino, quando era ancora nella culla; oppure un gatto può averlo molto spaventato».

[56] A *Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2105 (AT IV 311). Su questo tema, si veda Giulia Belgioioso, *«Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit». Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2015, 3, pp. 535-563.

[57] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 135.

ELENA RAPETTI

> la prédiction, et la guérison n'ont été qu'un effet de l'imagination. En effet, M[onsieu]r, si l'imagination cause quelquefois des maladies, et même la mort, précisement dans le tems auquel elle s'attache, pourquoi ne pourroit-elle pas retablir la santé de la même maniere?[58].

Quale esempio per mostrare come l'immaginazione possa causare la malattia e persino la morte, Chouet sceglie quello dell'impatto psichico degli oroscopi e menziona a Du Moulin *l'histoire* che Descartes aveva riferito a Mersenne nella lettera del 29 gennaio 1640 a proposito di Hortensius, dell'oroscopo che ne aveva previsto la morte, come pure quella dei due giovani che erano con lui. Predizione che in effetti si era realizzata: non solo Hortensius era morto, ma anche uno dei due giovani, in seguito – scrive Chouet – alla sua *aprehension – c'est-à-dire […] imagination*[59].

Sugli effetti della suggestione derivanti dall'astrologia Descartes era tornato anche nella lettera dell'8 luglio 1644 ad Elisabetta, quando raccontava di quanti «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»[60]. Se questa convinzione risultava perniciosa, per converso, in questa lettera Descartes menzionava il «pensiero più idoneo alla conservazione della salute», ovvero «la salda persuasione e ferma credenza (*une forte persuasion et ferme créance*) che l'architettura del nostro corpo va così bene che, una volta che si è sani, non ci si può tanto facilmente ammalare […] e che, avendo una malattia, ci si può facilmente rimettere grazie alla sola forza della natura, soprattutto quando si è ancora giovani»[61].

Anche Chouet invoca, nella prodigiosa guarigione di Mademoiselle de St. Cosme, la forza della suggestione, l'elemento della *forte persuasion* – alimentata da componenti passionali come la speranza di guarire e l'estrema gioia nel pensarsi ristabilita – congiunti alle sensazioni provenienti dal corpo, che in seguito alle terapie si stava avviando alla guarigione:

> se sentant intérieurement dans tout un autre état qu'elle n'avoit fait jusques alors, elle conçût quelque esperance de guérison, ou plûtôt eût quelque pressentiment qu'elle guériroit; et comme nous nous persuadent facilement les choses que nous souhaitons, surtout lorsque l'imagination est dans la disposition, où étoit celle de Mad[elle]

---

[58] *Ivi*, p. 137.
[59] *Ibid*. Si tratta della Lettre XXXV in *Lettres de Mr Descartes*, Tome second, A Paris, Chez Charles Angot, 1666, p. 208: «Hortensius estant en Italie il y a quelques années, se voulut méler de faire son Horoscope, et dit à deux ieunes hommes de ce païs qui estoient auec luy, qu'il mourroit en l'an 1639., et que pour eux ils ne viuroient pas long-temps aprés: Or luy estant mort cét Esté, comme vous sçauez, ces deux ieunes hommes en ont eu telle apprehension, que l'vn d'eux est desia mort, et l'autre, qui est le fils de Heinsius, est si languissant et si triste, qu'il semble faire tout son possible, afin que l'Astrologie n'ait pas menty; Voila vne belle science, qui sert à faire mourir des personnes, qui n'eussent peut-estre pas esté malades sans elle». Come Descartes, anche Chouet concludeva per la vanità dell'astrologia giudiziaria: «Je pense que toutes les personnes raisonnables qui connoissent la vanité de l'astrologie judiciaire tomberont d'accord, avec moi, que la mort, aussi bien que la maladie de ces gens-là, a été un effet de leur aprehension, c'est-à-dire de leur imagination» (Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 137). L'avversione per l'astrologia giudiziaria poteva venire a Chouet anche da David Derodon, di cui era stato allievo e del quale conosceva certamente il *Discours contre l'astrologie judiciaire* (Nismes, Forte, 1663 e Genève, De Tournes, 1663).
[60] A *Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1923 (AT V 65-66).
[61] *Ivi*, pp. 1921-1923 (AT V 65). Descartes esprimeva questa convinzione anche nel *Colloquio con Burman*: «La stessa natura tende a conseguire la propria guarigione per il fatto che, consapevole della propria condizione, lo sa fare meglio di un medico che interviene dall'esterno» (BO*p* II 1307 AT V 179).

> de St Cosme, il n'est pas difficile de concevoir que dans ces momens là, elle envisageât le retablissement de sa santé, comme le plus grand des biens qui pût lui arriver, et se persuadât fortement qu'elle seroit entièrement delivrée de ses maux ce jour-là, ce qu'elle ne pût s'empêcher de temoigner à ceux qui étoient auprés d'elle, et même d'une maniere qui faisoit voir la force de cette persuasion; cela étant nous ne devons pas avoir beaucoup de peine à comprendre, particulierement après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, comment la vehémence de cette imagination et l'extréme joye qu'elle devoit avoir, achéverent ce que les soins, et les remèdes des médecins avoient commencé[62].

Chouet non attribuisce la guarigione alla sola immaginazione e ritiene piuttosto che, per la maggior parte, essa dipenda dalle cure ricevute, pur restando convinto che l'immaginazione vi abbia giocato un ruolo rilevante nel condurre a buon fine la terapia applicata dai medici.

Peraltro, che l'immaginazione, insieme ai rimedi delle medicine, potesse contribuire alla guarigione l'aveva già assicurato Descartes a Elisabetta nella lettera del maggio o giugno 1645, quando suggeriva di distrarre la propria immaginazione dai motivi di dispiacere, per considerare soltanto quanto potesse apportare serenità e gioia[63]. Mi pare, però, che Chouet insista sul *sentiment intérieur* derivante dal miglioramento dello stato del corpo, su un *pressentiment*, dunque sul *sentir* piuttosto che su un vero e proprio *concevoir*, e rimandi a quel fondo permanente di sensazioni che – per quanto appena colte – colorano la vita psichica che Descartes aveva tratteggiato all'art. 94 delle *Passions de l'âme*, parlando di quella gaiezza che si prova «quando si è in perfetta salute e il tempo è più sereno che di consueto» e «che non proviene da nessuna funzione dell'intelletto, ma solo dalle impressioni prodotte nel cervello dal movimento degli spiriti»[64]. O ancora, Chouet potrebbe aver presente l'articolo 190 della IV parte dei *Principi della filosofia* in cui Descartes aveva menzionato «l'immaginazione del godimento di un bene» che pur non avendo in sé la sensazione di gioia, era in grado di inviare gli spiriti dal cervello verso i muscoli del diaframma, muovendo i piccoli nervi così da suscitare nel cervello «un altro movimento che colpisce la mente con una sensazione di gioia animale»[65].

§. 7. Conclusione

Alle prese con questo caso medico straordinario, Chouet mostra al contrario «qu'il n'y a rien là qui soit au dessus des forces de la nature» e vi riesce facendo leva sul cartesiano *jeu de la machine*, proprio perché l'immaginazione – come scriveva La Forge nel *Traité* – è una 'facoltà mista' «qui tient du Corps et

---

[62] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 138.

[63] Cfr. *A Elisabetta*, maggio-giugno 1648, BLet 498, p. 2021 (AT V 219-220). Su questo carteggio e sui consigli medici di Descartes alla principessa, si veda 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, *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 155-171; F. Baldassarri, *Il metodo al tavolo anatomico*, cit., pp. 217-218.

[64] *Passioni dell'anima*, II, art. XCIV, BOp I 2419 (AT X 398-399): «E, allo stesso modo, ci si sente tristi quando il corpo è indisposto, sebbene non si sappia affatto che lo sia».

[65] *Principi della filosofia*, IV, art. CXC, BOp I 2191 (AT VIII 317).

de l'Esprit, mais pourtant plus de l'vn que de l'autre»[66].

Dopo la guarigione, la povera Mademoiselle de St. Cosme – che sembra aver patito più a causa delle terapie che non della malattia in sé – ha recuperato le forze, ha pure ripreso peso e può finalmente dedicarsi alle attività che competono a persone sane, vigorose e in piena salute.[67] Nel *Discours* Chouet non solleva dubbi sulle cure messe in atto, probabilmente persuaso come Descartes che «nessuno deve aver bisogno di un medico quando ha trent'anni, perché a quell'età ciascuno è sufficientemente in grado di conoscere per esperienza cosa gli giova e cosa gli fa male»[68], e nel contempo rispettoso per la giovane età di Mademoiselle de St. Cosme, perché i suoi vent'anni sono ancora pochi per essere i medici di sé stessi.

[66] L. de La Forge, *Traitté de l'esprit de l'homme*, p. 299.
[67] Nîmes, Bibliothèque Carré d'Art Ms. 432, *Discours*, p. 129: «Depuis ce tems-là, les choses sont allées d'un même train, et la malade qui a repris ses forces, et son embonpoint, se souvient si peu de l'avoir eté, qu'elle s'occupe sans discontinuation à tout ce que les personnes saines et vigoureuses sont capables de faire en pleine santé».
[68] *Colloquio con Burman*, BOp II 1307 (AT V 179).

Fabio Sulpizio

"Stanco e ansante pellegrino". Il ruolo della filosofia moderna nel *Parere* di Leonardo di Capua

Abstract. Il *Parere* di Leonardo di Capua rappresenta un momento essenziale nella cultura del Regno di Napoli, non solo nel dibattito scientifico, ma soprattutto all'interno delle discussioni letterarie e politiche che vedevano nella medicina l'oggetto privilegiato del loro interesse. Questo breve saggio intende inserire l'opera di Di Capua nelle polemiche che investirono il Regno di Napoli tra la grande peste del 1656 e il processo agli Ateisti, evidenziando il valore civile dell'opera accanto al valore filosofico e scientifico.

Abstract. Leonardo di Capua's *Parere* represents an essential moment in the culture of the Kingdom of Naples, not only in the scientific debate, but above all within the literary and political discussions that saw medicine as the privileged object of their interest. This short essay aims to place Di Capua's work in the controversy that swept the Kingdom of Naples between the great plague of 1656 and the trial of the Atheists, highlighting the civil value of the work alongside its philosophical and scientific value.

Parole chiave: *Novatores* / Storia della medicina / Filosofia moderna a Napoli / Spagirica e chimica
Keywords: *Novatores* / History of Medicine / Modern Philosophy in Naples / Spagyric and Chemistry

La lettura del *Parere* di Leonardo di Capua presenta una serie di difficoltà, non tanto o non solo di carattere concettuale, ma anche di adeguata comprensione del contesto e della raffinata strategia retorica adottata dall'autore; il tentativo che mi propongo è di provare a indicare alcuni punti fermi, perché, come avrò modo di mostrare, la 'medicina' su cui Leonardo Di Capua è chiamato a intervenire è sì quella definita da Tommaso Cornelio e dai giovani che riunì a Napoli alla metà del Seicento intorno al suo magistero, ma anche un mezzo di contrasto mediante il quale far emergere le contraddizioni di un momento storico, e di una cultura istituzionalizzata in un sistema educativo, che vede crollare le sue certezze. A tal proposito, è appena il caso di ricordare l'opinione di Costantino Grimaldi, secondo il quale «Tommaso Cornelio e Lionardo di Capoa, uomini celebri per la loro rara letteratura, introducono il buon gusto nelle scienze»[1].

[1] Costantino Grimaldi, *Memorie di un anticurialista del Settecento*, a cura di V. I. Comparato, Firenza, Olschki, 1964, pp. 4-5; su Grimaldi sempre Vittor Ivo Comparato, *Ragione e fede nelle discussioni istoriche, teologiche e filologiche di Costantino Grimaldi*, in *Studi sul Settecento italiano*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1968, pp. 49-93. Ettore Lojacono, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Lecce, Conte, 2003, pp. 32-33 spiega questa apparentemente curiosa espressione di Grimaldi ricordando come Ludovico Antonio Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle Scienze e nelle Arti di Lamindo Pritanio*, riporti l'attenzione sull'auspicio che l'uomo apprenda a giudicare quanto «sia in suo potere», e in un secondo momento poi «può parimente istruirsi, con quai precauzioni sia d'uopo ch'egli proceda. Col secondo può liberarsi dall'insidie, che a lui van tessendo, benché trasversalmente, i pregiudizi, e gli affetti; come pure dalla violenza, che seco apertamente usano gli appetiti» (il passo richiamato da Ettore Lojacono in realtà si trova nella *Introduzione all'opera del Pritanio, cioè Teorica del buon gusto*, nell'edizione Venezia, Niccolò Pezzana, 1723, p. 84. L'autore della *Introduzione* è Bernardo Trevisan a cui dobbiamo, tra le altre, un'opera intitolata *L'Immortalita dell'anima saggio delle meditationi di Bernardo Trevisan patricio veneto*, in Venetia, per Andrea Poletti, 1699 e soprattutto *Meditazioni*

FABIO A. SULPIZIO

Un primo punto, che va sempre ricordato, è che il medico Tommaso Cornelio, sul finire del 1649 o verso la Pasqua dell'anno successivo, una volta tornato a Napoli comincia a diffondere alcuni fra i più importanti testi della filosofia moderna[2]. Qui vengono letti e meditati contribuendo al consolidarsi di una nuova ed estesa consapevolezza antiperipatetica e antiscolastica, che intende rileggere in chiave critica il naturalismo rinascimentale che è posto in continuità, direttamente o indirettamente, con le più recenti teorie di Johannes Kepler, di Galileo Galilei, Pierre Gassendi, Francis Bacon e René Descartes. Contemporaneamente, questa prospettiva di ricerca viene affiancata da una rivalutazione di *auctoritates* che rispondono al nome di Democrito e Lucrezio, Platone, Pitagora ed Epicuro[3].

In questo contesto una delle sfide che la filosofia moderna deve affrontare, per farsi accettare a Napoli, è la difesa di una presunta superiorità dei moderni in ambito medico e non è quindi un caso se in alcune delle opere più interessanti del secondo '600 napoletano questi argomenti sono sempre presenti[4]. Le questioni epistemologiche e scientifiche sollevate dalla scienza medica trovano, ad esempio, particolarmente sensibili gli Investiganti[5], e le prime grandi polemiche che coinvolgono l'Accademia degli Investiganti e i suoi membri più importanti, Tommaso Cornelio, Leonardo Di Capua e Sebastiano Bartoli, fanno guadagnare all'istituzione un respiro e un impegno civile che si manifesta per la prima volta quando a Napoli nel 1656 scoppia una terribile epidemia di peste[6].

All'interno del Regno di Napoli ad esser colpita per prima è la capitale, nei mesi tra marzo e maggio del 1656. Il morbo, che molto probabilmente giunge a Napoli portato dai passeggeri di una nave, si diffonde

---

filosofiche di Bernardo Trevisan patrizio veneto nelle quali si versa sopra li seguenti motivi. 1. Dell'esser, e conoscimento, che possiamo aver delle cose. 2. Dell'esser massimo, ed assoluto, ch'è Dio. 3. Che dio abbia creato il mondo, in Venezia, appresso Michiel Hertz, 1704. Un indizio da non sottovalutare del legame tra l'opera di Muratori e l'ambiente napoletano che guarda a Di Capua come a un punto di riferimento è anche la *Lettera al lettore*, scritta da quel Biagio Majoli d'Avitabile che aveva rinfocolato le polemiche filosofiche e teologiche antigesuitiche con le sue *Lettere Apologetiche Teologico-morali scritte da un Dottor Napoletano a un letterato Veneziano*, in Avignone, 1709. Su Bernardo Trevisan, cfr. Paolo Ulvioni, *Atene sulle lagune. Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, Ateneo Veneto, 2000).

[2] Su Tommaso Cornelio e la sua importanza per la diffusione della filosofia moderna a Napoli, cfr. Maurizio Torrini, *Lettere inedite di Tommaso Cornelio a M. A. Severino*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria», XXXV, (1970), pp. 146-147; *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Napoli, Guida, 1977; Ettore Lojacono, *L'arrivo del «Discours» e dei «Principia» in Italia: prime letture dei testi cartesiani a Napoli*, in *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio. Catalogo della mostra bibliografica e iconografica*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997, pp. 13-73, ristampato in «Giornale critico della filosofia italiana», XVI, 3 (1996), pp. 395-454 e successivamente in *Immagini di René Descartes*…, cit.; Paola Zito, *Circa mundi constitutionem. L'orizzonte sperimentale degli Investiganti*, in *Dalla scienza mirabile* …, cit., pp. 131-148; Paolo Cristofolini, *Tommaso Cornelio et l'histoire du matérialisme*, in *Gassendi et l'Europe (1592-1792). Actes du colloque international de Paris «Gassendi et sa posterité (1592-1792)» (Sorbonne, 6-10 octobre 1992)*, réunis sous la directione de S. Murr, Paris, Vrin, 1997, pp. 335-346; sull'arrivo delle opere di Descartes in Italia, cfr. Claudio Buccolini, *La prima edizione dei Principia e degli Specimina di Descartes a Roma nel 1645*, «Nouvelle de la Republique des Lettres», II, 1996, pp. 151-154; Alessandro Ottaviani, *Nuova scienza ed antiche questioni: Tommaso Cornelio fra i resti di un gigante «ritrovato»*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCI (2000), pp. 295-308 e soprattutto Giulia Belgioioso, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999.

[3] Cfr. Eugenio Garin, *Da Campanella a Vico*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 73-106; cfr., anche, Lucia Giansiracusa, *La giustificazione storica del corpuscolarismo nella "Istoria Filosofica" di Giuseppe Valletta*, «Rivista di Storia della filosofia», XLIII (1988), pp. 181-191. Su Giuseppe Valletta, cfr. Vittor Ivo Comparato, *Giuseppe Valletta e le sue opere*, «Archivio storico per le province napoletane», LXXXI (1962), pp. 181-191 e, dello stesso autore, *Giuseppe Valletta: un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1970.

[4] Preziose indicazioni in questo senso vengono anche da Max Harold Fisch, *L'accademia degli Investiganti*, «De Homine», XXVII-XXVIII (1968), pp. 17-78.

[5] Basti citare le opere di Tommaso Cornelio (*Progymnasmata physica*), Sebastiano Bartoli (*Astronomiae microcosmicae*), Leonardo Di Capua (*Lezioni intorno alla natura delle mofete*, e il *Parere*) che dell'accademia furono i fondatori.

[6] Cfr. Idamaria Fusco, *La peste del 1656-58 nel Regno di Napoli: diffusione e mortalità*, «Popolazione e Storia», I (2009), pp. 115-138.

rapidamente in tutta la città, favorito dal grave ritardo con cui i governanti riconoscono il carattere 'contagioso' della malattia e adottano i provvedimenti più opportuni. Così, l'epidemia infuria a Napoli fino all'agosto successivo, mese in cui la peste sembra in fase calante, al punto che alcuni medici cittadini valutano la possibilità di «pubblicare la salute» quasi subito, fin dal giorno 15, dopo aver portato a termine una o due quarantene. Alla fine, però, le autorità preferiscono procedere con cautela e decidono di rinviare ogni decisione a dopo la chiusura degli ospedali, che ancora ospitano infermi, e una volta completate le operazioni di 'spurga' in tutta la città. Solo il giorno 8 dicembre del 1656, festa dell'Immacolata Concezione, la capitale viene dichiarata ufficialmente libera dalla peste, per quanto continuano in città 'spurghe' e quarantene generali. Prima di sparire del tutto però, la peste rimane nel Mezzogiorno per più di due anni, da marzo-maggio del 1656, quando attacca Napoli, fino al settembre del 1658; secondo alcune fonti, senza contare la capitale, le morti sono stimate da un minimo di 400.000 a un massimo di 900.000 in tutto il Regno, o comunque «si può ipotizzare che a seguito dell'epidemia la mortalità nel Mezzogiorno si sia aggirata, complessivamente, intorno al 20-30%»[7]. Tutti questi calcoli, però, non tengono conto della città di Napoli.

Questa pestilenza segna un momento drammatico della vita della città[8]: la medicina esperisce una disperante inadeguatezza, il contagio si diffonde incontrollabile e un ruolo non indifferente spetta anche all'incapacità dei medici di stretta osservanza galenica di saper interpretare i segni dell'epidemia, un galenismo non immune da infiltrazioni di carattere magico astrologico incapace di affrontare la situazione[9]. Lo sconvolgimento prodotto dalla peste presenta conseguenze di lunghissimo corso che, per quel che riguarda la storia della filosofia e della cultura nel Regno, permette al poco più che ventenne Giuseppe Valletta, ancora solo un giovane avvocato, di sposare Vittoria Vadiglia che, proprio a causa della peste del '56, rimane vedova di Aniello Vernazza, di facoltosa famiglia di origine genovese, poi nobilitata con il titolo ducale di Castri di Lecce. Questo matrimonio consente a Giuseppe Valletta – come è noto – di fondare quella che forse è la più importante biblioteca privata di Napoli nel secondo '600, che diventa il luogo d'incontro dei letterati napoletani, soprattutto dopo il 1663 quando entra in contatto con la recente Accademia fondata da Francesco D'Andrea, Tommaso Cornelio e Leonardo Di Capua.

Negli anni successivi la distanza tra il fronte degli antichi e quello dei moderni aumenta ma prima di cedere alle illusioni di una facile contrapposizione tra oscurantismo e libero pensiero – e per ben comprendere l'importanza del *Parere* di Leonardo Di Capua nel dibattito filosofico, politico e scientifico

---

[7] Id., p. 122. E ancora: «In realtà, è probabile che la mortalità causata dal morbo sia stata anche maggiore rispetto a quella indicata. Infatti, l'ipotesi appena avanzata si basata su un calcolo sulle famiglie fiscali, ma cosa avvenne all'interno dei singoli nuclei familiari, vale a dire dei fuochi ancora 'accesi'?» (*ibid.*)

[8] Cfr. Giulia Calvi, *L'oro, il fuoco, le forche: la peste napoletana del 1656*, «Archivio Storico Italiano», III (1981), pp. 406-458; cfr., anche Giuseppe Galasso, *Napoli nel Viceregno spagnolo dal 1648 al 1696*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1970, vol. 3, pp. 237-661. Spunti importanti, che non investono direttamente il Regno di Napoli, ma le questioni di salute pubblica, in Alessandro Pastore, *Tra giustizia e politica: il governo della peste a Genova e Roma nel 1656-1657*, in *Popolazione, Società e Ambiente. Temi di demografia storica italiana (secc. XVII-XIX)*, Bologna, Clueb, 1990, pp. 631-657.

[9] Cfr. P. Zito, *Circa mundi constitutionem…*, cit., pp. 137-138; cfr. anche M. Torrini, *L'Accademia degli Investiganti di Napoli 1663-1670*, «Quaderni storici», XVI 48 (1981), pp. 871-874; fra le vittime della peste si ricorda Marco Aurelio Severino, medico e chirurgo di fama europea, e maestro di Cornelio, cfr. Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 24-37; M. Torrini, *Lettere inedite di Tommaso Cornelio…*, cit.

dell'epoca – è il caso di ricordare che Napoli nella prima metà del XVII secolo è uno dei grandi centri di ricerca medica, soprattutto negli Ospedali, come testimoniato dal medico danese Thomas Bartholin; quest'ultimo appartiene, come è noto, a una dinastia di medici[10], e giunge a Napoli con l'intento di apprendere quella che definisce *anatomia practica*, l'anatomia patologica, ovvero l'osservazione sul cadavere delle lesioni causate dalle patologie[11]. Parigi e Napoli rappresentano indubbiamente l'eccellenza dell'arte chirurgica, quindi anatomica ed anatomopatologica, ma a Napoli ha modo di conoscere Marco Aurelio Severino, che «aveva conosciuto di persona e con il quale, come si evince anche da altre sue opere, aveva avuto una consuetudine di lavoro quotidiana, che avrebbe lasciato un segno indelebile nella sua formazione e nella sua medicina successiva»[12]; Marco Aurelio Severino, per quanto venga guardato con sospetto dall'Inquisizione in virtù delle sue posizioni eterodosse, non è affatto isolato; anzi è il membro di spicco di un gruppo di studiosi che rende Napoli un centro di cultura medica e scientifica di grande importanza[13]. Bartholin si interessa soprattutto alla funzione degli ospedali in cui, grazie alla collaborazione tra medici, anatomisti e chirurghi, si sviluppa l'*anatomia practica*; l'istituzione ospedaliera si configura come una macchina organizzata per la cura, attrezzata per le anatomie *post mortem*, che fornisce la possibilità concreta di lavorare su un grande numero di pazienti, vivi e morti, di sperimentare terapie e classificare patologie come mai prima è stato possibile. Secondo questa nuova prospettiva, le malattie sono caratterizzate da sintomi specifici e osservabili sia nel paziente vivo sia al momento della dissezione del cadavere, sotto forma di lesioni o di formazioni o caratteristiche abnormi. In questo modo si cerca, riuscendoci in realtà, di non tenere conto dei temperamenti individuali, delle cosiddette costituzioni, dei singoli pazienti, per iniziare l'elaborazione di una classificazione dei mali di tipo nuovo, fondata sulle generalizzazioni[14]. L'ospedale non è certamente l'unica sede di questa trasformazione, che sposta lo sguardo del medico dalle caratteristiche dell'individuo a quella delle entità nosologiche, che sono autonome nella loro classificazione e dotate di uno specifico quadro sintomatico e anatomopatologico, ma è soprattutto l'ospedale, e soprattutto in Italia, a offrire un quadro istituzionale e un impulso decisivo a questo importante mutamento della patologia tradizionale[15]. Nell'ospedale degli Incurabili, poi, si esercita anche la chimica, che è una pratica scientifica

---

[10] Figlio dell'anatomista Caspar Bartholin, fratello del medico Rasmus Bartholin e padre dell'anatomista Caspar Bartholin il Giovane, Thomas Bartholin arriva a Napoli dopo aver soggiornato a Parigi, Orléans e Montpellier, per poi recarsi a Padova. Il rapporto con Napoli resta saldo nagli anni, o quanto meno i suoi testi e le sue dottrine sono molto discusse nella capitale del Regno, come testimoniano le numerose citazioni che troviamo in Giacinto Gimma, *Sylva rerum notabilium ab autorum operibus tum latinis, tum italicis excerptarum. Tomus III*, a cura di M. Occhinegro, apparato critico e fonti di G. Belgioioso, Lecce, Milella, 1999 (questo volume contiene anche una versione inedita della *Historia filosofica* di Giuseppe Valletta).

[11] Cfr. Maria Conforti, *Medicina sotto il vulcano. Corpi e salute a Napoli in età moderna*, Milano, Editrice Bibliografica, 2021, p. 36.

[12] Ibid. Cfr., anche, Alessandro Ottaviani, «Officiosissimam salute nomine meo nunciabis Cl. Viro Mario Schipano parentis amico veteri, quem laetus humanis adhuc interese accepi, utinam diu»: memorie di viaggio e viaggio nella memoria nel tour italiano di Thomas Bartholin, «Schede Umanistiche», II (2004), pp. 89-110.

[13] Tra gli studiosi vicini a Severino ci sono Mario Schipano, decano dei medici di Napoli, Pietro della Valle e Giuseppe Donzelli, farmacista e chimico autore del *Teatro farmaceutico dogmatico, e spagirico del dottore Giuseppe Donzelli napolitano barone di Dogliola nel quale s'insegano una moltiplicità di arcani chimici, più sperimentati dell'autore… aggiuntovi a contemplatione de i pii, e divoti professori un Catalogo de i santi medici*, Napoli, per Giacinto Passaro, 1667. Nel 1647, allo scoppio della rivolta antispagnola, Donzelli vi prende attivamente parte schierandosi a fianco degli insorti, pubblicando una storia della rivolta intitolata *Partenope liberata overo Racconto dell'heroica risolutione fatta dal popolo di Napoli per sottrarsi con tutto il Regno all'insopportabil giogo delli Spagnuoli*, Napoli, Beltrano, 1647.

[14] Cfr. Silvia De Renzi, Marco Bresadola, Maria Conforti, *Pathology in practice: diseases and dissections in early modern Europe*, London, Routledge, 2018.

[15] Su questi temi sono ancora valide le considerazioni di Walther Riese, *Il concetto di malattia. Storia, interpretazione e natura*, Milano,

e una forma di conoscenza controversa[16], ma che viene incoraggiata purché non cada nell'errore, teologico e dottrinale, dell'atomismo.

La grande pestilenza del 1656 mette in crisi non solo e non tanto l'organizzazione ospedaliera, quanto la fiducia nel sapere medico che si sta consolidando nella capitale del Regno. Le polemiche successive, spesso strumentali, punteranno sì a indebolire gli esponenti del cosiddetto nuovo sapere scientifico, ma anche a ridefinire le relazioni di potere all'interno dell'Università e degli Ospedali, ovvero dei centri nevralgici della classe dirigente partenopea. A partire, comunque, dagli anni successivi alla peste, quando l'ascesa del cosiddetto ceto civile[17] dopo la rivolta di Masaniello e la peste comincia a mettere in discussione lo *status quo* politico ed intellettuale, le tensioni tra gli esponenti della nuova cultura, che possiamo identificare sia pure genericamente con i simpatizzanti dell'Accademia degli Investiganti, e i difensori della tradizione aumentano rapidamente fino ad esplodere con un caso clamoroso: l'attacco condotto dai difensori della tradizione contro Sebastiano Bartoli.

Nel 1663, infatti, un ancora giovane Sebastiano Bartoli, che negli anni precedenti si è messo in luce componendo una serie di esercitazioni paradossali che attaccano le credenze dei medici 'regolari', decide di pubblicarne alcune, insieme al suo sistema di *astronomia microcosmica*, come egli definisce la medicina[18]. L'opera ottiene gli *imprimatur* ecclesiastici e civili, il libro viene stampato ma non può uscire:

Episteme ed., 1975.

[16] Cfr., sulla chimica in Italia e a Napoli Antonio Clericuzio, *Chemical Medicine and Paracelsianism in Italy*, in *The Practice of Reform in Health, Medicine and Science 1500-2000, Essays for Charles Webster*, a cura di Margaret Pelling, Scotte Madlebrote, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 59-79.

[17] Cfr. ancora Salvo Mastellone, *Note sulla cultura napoletana al tempo di F. D'Andrea e G. Valletta*, «Critica storica», I (1962), pp. 596-625 e dello stesso autore *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Firenze, Olschki, 1969; Antonio Borrelli, *D'Andrea atomista, L'«Apologia» e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Napoli, Liguori 1995 e sempre di A. Borrelli anche *L'Apologia in difesa degli atomisti di Francesco D'Andrea*, «Filologia e critica», II 6 (1981), pp. 257-280; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965; il contributo di Imma Ascione, *Togati e Classe dirigente*, in Francesco D'Andrea, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di I. Ascione, Napoli, Jovine, 1990, pp. 5-114.

[18] *Astronomiae microcosmicae systema novum, authore Sebastiano Bartolo parthenopo philosopho libero, cui suasu amicorum accessit exercitationum paradoxicarum decas in eversionem scholasticae medicinae, opusculum in studiorum authoris tyrocinio elucubratum ac non bene digestum*, Napoli, Novello de Bonis, 1663. Su Bartoli Leen Spruit, *Sebastiano Bartoli on Life and the Soul*, «Bruniana & Campanelliana» XXIII (2017), pp. 753-765; ma cfr. anche Salvatore Serrapica, *Sebastiano Bartoli (1630-1676). La polemica tra «antichi» e «moderni»: dalla disputa sulla macerazione dei lini nel lago di Agnano alla «Astronomia del Microcosmo»*, «Studi filosofici», XIX (1996), pp. 177-222 e Antonio Clericuzio, De sanguinis missione. *Le dispute sulla flebotomia nell'Italia del Seicento*, «Galilaeana. Studies in Renaissance and Early Modern Science», XIX (2022), pp. 23-53; *Sebastiano Bartoli e la cultura termale del suo tempo. Atti del convegno di studi (Montella Fisciano, 11-12 maggio 2011)*, a cura di Raffaella Maria Zaccaria, Firenze, Olschki, 2012. Ma che l'insegnamento di Sebastiano Bartoli non si limiti alla chimica e anzi che si dedichi come Severino all'*anatomia practica* viene testimoniato da Giacinto Gimma che nei suoi *Elogi accademici della Società degli Spensierati di Rossano*, Napoli, nella Stamperia di Felice Mosca, 2 voll., 1703, racconta lo sconcerto del medico Gaetano Tremigliozzi il quale, convinto che «avesse la certezza nelle cose naturali ritruovata pregiavasi di quelle fatiche negli suoi studi sofferite; ma facendosi da Sebastiano Bartoli […] la Sezione di un Cadavero umano, e dimostrandosi nella Regione animale i luoghi del condotto pancreatico, e biliario, e molte parti nuovamente osservate; e nel seguente giorno la circolazione del sangue negli animali vivi; restò sopraffatto dalla novità de' vocaboli altre volte nella Medicina non uditi; e dalle cose, per le quali il Sistema diverso da quello de' Galenici appariva» (t. II, p. 156) e aveva cominciato «ad apprendere la Filosofia di Gassendo, e la Medicina de' Moderni dallo stesso Maestro; e da Tommaso Cornelio ne' Regi Studi, ove quello era Cattedratico, l'Arte Medicinale di Galeno» (t. II, p. 159). Su Tremigliozzi, cfr. *Gaetano Tremigliozzi Consiglier-Promotoriale per l'Accademia degli Spensierati*, in *Elogi Accademici della società degli spensierati di Rossano, Parte II. Descritti dal dottor signor D. Giacinto Gimma promotor perpetuo della Medesima, Avvocato della Fedelis. Città di Napoli, ecc. pubblicati da Gaetano Tremigliozzi Consiglier-Promotoriale, colle Memorie storiche della società stessa aggiunte dal Medesimo in questa Seconda Parte, e con gli applausi accademici raccolti dal signor D. Padovano Guasco Segretario Promotoriale, ecc. Consecrati agl'Illustriss. ed Eccellentiss. Signori Eletti della fedeliss. Città di Napoli*, in Napoli, a spese di Carlo Troise Stampatore Accademico della Medesima Società, 1703, t. II, pp. 153-170 e Gabriel

Carlo Pignataro, protomedico e capo ufficiale dei medici del Regno di Napoli, lo fa condannare da una sentenza delle autorità ecclesiastiche come blasfemo, e quasi tutte le copie stampate vengono confiscate e date alle fiamme[19].

I 'sostenitori degli antichi' però non si fermano a questo: si impegnano anche per impedire che venga istituito un insegnamento di chimica nell'Università napoletana, esasperando conflitti che erano dovuti anche a gelosie professionali e soprattutto a rapporti complicati tra i praticanti la medicina e il governo spagnolo del Regno. Come ricorda Maria Conforti, esiste in questi anni un forte contrasto tra un gruppo di curanti, soprattutto medici fisici che continuano a seguire la medicina tradizionale e controllano lo Studio, il Collegio e il Protomedicato, che aveva il compito di vigilare "sugli esercenti le arti sanitarie" e quindi esercitare una sorta di controllo sulla pratica medica[20], e in contrapposizione a questi un gruppo ostinato di medici più giovani e più innovativi, per i quali la chimica e la nuova filosofia naturale sono pratiche e conoscenze condivise, apprese in gran parte alla scuola di Marco Aurelio Severino. Molti di questi ultimi, poi, hanno partecipato alla rivolta antispagnola del 1647, durante la quale viene per breve tempo istituita una repubblica che vede il dominio della parte popolare e l'adesione di diversi intellettuali, tra i quali il già ricordato Giuseppe Donzelli. Queste tensioni, quindi, si polarizzano ben presto in un conflitto sulla medicina chimica che diviene in breve tempo uno dei terreni di lotta tra la libertà filosofica dei moderni e quelle che vengono vissute come costrizioni, politiche, intellettuali, scientifiche e religiose[21].

Per quello che possiamo definire il partito dei moderni la chimica è una disciplina essenziale per la pratica della medicina e tale divieto li colpisce duramente. Il partito avverso ai moderni oltretutto, sempre per iniziativa di Pignataro, riesce ad ottenere dal Collaterale, il Consiglio che affianca il Viceré nel governo, un decreto che impedisce anche l'insegnamento privato della chimica che, ad esempio, tiene Leonardo Di Capua[22]. Questo conflitto, apparentemente di 'cattedre e gradi', secondo una celebre espressione di Pietro Giannone, riflette in realtà un contrasto di molto maggior valore. Il gruppo degli Investiganti, infatti, che vengono colpiti direttamente dalle iniziative di Pignataro, godono del patrocinio di Andrea Conclubet,

---

Maugain, Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ, Paris, Hachette, 1909, pp. 58-59, il quale nota che a Napoli, con Cornelio e Di Capua, «les deux champions les plus actifs des idées modernes furent […] Sébastien Bartoli et Gaétan Tremigliozzi». Quest'ultimo sceglie come guide Cornelio e Bartoli, e «désormais, la jeune école n'eut pas de défenseur plus décidé. Il la vengea, en 1676, des injures de Charles Celano. En ces derniers temps, constatait celui-ci, la mort a décimé les nobles. Rien de moins étonnant. A leurs chevets s'asseoient des barbares qui, loin d'utiliser l'expérience de leurs devanciers, se permettent des essais désastreux sur les malades qu'on leur livre. Tremigliozzi répondit, sous un pseudonyme, par la Staffetta da Parnasso. Pour fair passer les gens de vie à trépas, les galénistes défient, dit-il, toute rivalité, car ils sont partisans de la saignée. Pratiquée quatre ou cinq fois au cours d'une même maladie, elle rend la mort inévitable». Cfr. anche pp. 132-133 sulla diffusione della filosofia dei moderni in Puglia per opera di Tremigliozzi. Maugain utilizza a piene mani le pagine di Gimma dedicate a Tremigliozzi nei suoi *Elogi accademici*.

[19] Tre anni dopo il libro viene ristampato a Venezia, con alcune modifiche strutturali, mentre Bartoli assume la carica di protomedico presso il nuovo vicerè Pietro D'Aragona.

[20] Cfr. David Gentilcore, *Il Regio Protomedicato nella Napoli Spagnola*, «Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam», XVI (1996), pp. 219-236.

[21] M. Conforti, *Medicina sotto il vulcano*…, cit., p. 106. Cfr., in proposito Rosario Villari, *Un sogno di libertà: Napoli nel declino di un impero 1585-1648*, Milano, Mondadori, 2012.

[22] Cfr. M. Torrini, *Lettere inedite di Tommaso Cornelio*…, cit.; a questo proposito cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*…, cit., p. 65; a pp. 70-71 Badaloni aggiunge: «in relazione ad una metodologia scientifica più moderna, l'opera del Bartoli può essere giudicata come un momento di transizione tra il vecchio ed il nuovo». Attenua il giudizio di Badaloni, E. Lojacono, *L'arrivo del «Discours» e dei «Principia» in Italia: prime letture dei testi cartesiani a Napoli*, introduzione al catalogo della mostra bibliografica *Dalla scienza mirabile*…, cit., ristampato in «Giornale critico della filosofia italiana», XVI 3 (1996), p. 424.

marchese d'Arena e soprattutto fiorisce negli anni del viceré spagnolo Pedro Antonio d'Aragona, dal 1666 al 1671, interessato a proteggere la tradizione scientifica napoletana come strumento per promuovere la propria casata e riaffermare il prestigio degli Aragona in una città che li ha visti come regnanti. Il viceré lascia Napoli nel 1671, mentre Andrea Concublet, il cui nonno aveva protetto Tommaso Campanella nel 1599 ed era stato accusato di complicità nel processo al filosofo, viene ucciso nel 1675 da quattro sicari di Giacomo Milano, Marchese di San Giorgio. A questo punto, gli Investiganti perdono le fondamentali protezioni contro le iniziative di Carlo Pignataro e dell'accademia dei Discordanti da quest'ultimo fondata.

I moderni, che in questo caso forse per la prima volta si muovono come fronte compatto, contestano la legalità di tale proibizione e pubblicano, in data 28 settembre 1663, un opuscolo anonimo in forma di rimostranza al Viceré e al Consiglio Collaterale, intitolato *Discorso per difesa dell'arte chimica, e de' professori di essa. Nel quale si dimostra, che il legger privatamente la chimica in tempo di vacanze, così per li statuti delli Studi publici, come per legge comune, non possa esser cosa prohibita*[23]. Contro questo opuscolo viene stampato un *Discorso nel quale si dimostra, che i Medicamenti Spagirici sieno per lo più mal sicuri, e pericolosi, e da non permettersi senza l'approbazione de' Medici Galenisti: e che la lettura della chimica, benché privatamente, come non utile, debba restare proibita. Contro la nuova pretenzione de' Moderni Chimici*, scritto da tale Moinero di Giarbo[24].

Un altro punto fermo da considerare è che fra il 1670, anno in cui l'Accademia degli Investiganti cessa di fatto la sua attività, e il 1681, anno in cui viene pubblicata la prima edizione del *Parere* di Leonardo di Capua, le polemiche sulla medicina e la filosofia dei moderni non solo non si placano affatto, ma anzi diventano ancora più violente. Nel 1676, ad esempio, Carlo Celano scaglia un brutale attacco alla nuova medicina nella sua opera gli *Avanzi delle Poste*[25]. Gaetano Tremigliozzi, l'allievo di Sebastiano Bartoli, risponde con la *Staffetta da Parnasso*, pubblicata con lo pseudonimo di Angelo Matteo Argirizzi, in cui finge per parte sua che Apollo dia il bando a tutti i Galenici. A Celano e Tremigliozzi si aggiunge Giovanni

---

[23] Si può notare quella che diverrà una caratteristica del partito dei moderni: gli opuscoli in difesa delle loro dottrine sono spesso il risultato di un lavoro comune a un gruppo di filosofi e scienziati, o come tali almeno vengono presentati.

[24] In realtà Federico Meninni, che in seguito diventerà socio dell'Accademia di Rossano e a cui Gimma dedicherà un capitolo nei suoi *Elogi Accademici* (G. Gimma, *Elogi accademici…*, t. I, pp. 121-132). Cfr. M. Torrini, *Un episodio della polemica tra 'antichi' e 'moderni': la disputa sulla macerazione dei lini nel lago d'Agnano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», V (1975).

[25] *Degli avanzi delle poste del Signor Carlo Celano Parte prima. All'illustriss. Signore D. Giacomo Capece Galeota. Duca di S. Angelo a Fasanella, Cavaliere dell'habito di S. Giacomo, Decano del Supremo Conseglio Collaterale di Stato, Procancelliero del Regno di Napoli, Signor di Corleto, Ottato, &c.*, Napoli, Appresso Antonio Bulifon, 1676. In questa opera Celano narra che «nelle serenissime corti, che stanno in Parnaso, sono morti gran Cortigiani, quasi repentinamente per la brevità del tempo, e con infermità non conosciute, il che ha ripieno tutti di spavento. Si è parlato malamente de' Medici, dicendosi: o che non sanno conoscere più le febri, e le qualità de' mali; o che siano collegati con certi cervelli moderni, i quali, per fare esperienza a spese de' poveri ammalati, hanno lasciato di camminare per le strade maestre, e vanno per certe oscure, e pericolose scortatoie, loro additate da certe teste stralunate, che più ambiscono d'essere maestri stravaganti, che discepoli sodi; che stimano più la vanagloria d'essere inventori nella Fisica, che ingegnosi, e sodi osservatori dell'inventato […]. Questi discorsi arrivati all'orecchio dell'Eccellentissimo Protomedico Galeno l'attristorno molto. Ma perche si trattava della riputatione, e buon concetto, ch'è l'anima de' medici, si portò da Sua Maestà, alla quale raccontò quanto occorreva, e con questo la supplicò, come figlio di quella venerata Iside, che fu inventrice della Medicina, a volersi degnare di convocare avanti della sua Real presenza, e delli Principi di Pindo tutto il Collegio medicale; acciò che si fusse stata stracciata la Toga in publico, e venduta la Mula all'incanto ad istanza del Fisco; ma fatto soggiacere ad ogni più rigida pena ad arbitrio della Maestà Sua» (*Ragguaglio XVIII. Muore in Parnaso una gran quantità di cortigiani; con l'anatomia si scuopre la ragione*, in Id., pp. 198-199). La riunione si conclude con la scacciata dei moderni dal Parnaso. Cfr. Fabio A. Sulpizio, *Nuove vie della modernità. Percorsi della filosofia moderna in Giacinto Gimma*, Lecce, ClioEdu, 2020.

Giacomo Lavagna, critico nei confronti di entrambi, che pubblica il *Corriere spedito da Parnasso*, nel quale «finger volle, che la Maestà di Apollo per la supplica di Reclamazione portata da' Galenici per impedire il decreto, esaminata la causa d'amendue le Scuole, e conoscendo, che la Medicina instituita a beneficio del genere umano fosse stata da ciascheduno adulterata, avesse tutti i Medici scacciati da quella Repubblica»[26]. L'intervento di Lavagna provoca le reazioni di tutti i medici, sia di indirizzo moderno sia antico, al punto che l'autore viene costretto a ristampare l'opera, nel 1681, aggiungendovi una lettera, nella quale viene esplicitato il fine della sua opera, ovvero dimostrare che la medicina è una scienza talmente complessa che è impossibile raggiungere una conoscenza piena e troppo incerta e fallace perché se ne possa avere fiducia[27].

Ancora Lavagna, e siamo ormai al 1681, attacca Di Capua con un opuscolo intitolato *Dialoghi del Signor Corrado Vertolieri sopra il Parere del Signor Lionardo Di Capua intorno all'incertezza della Medicina*. Con la scusa di difendere il pensiero di Tommaso Campanella, in questo libello Lavagna ribatte agli attacchi mossi dal medico investigante a Campanella, polemizzando tra l'altro contro l'atomismo. Già Campanella aveva polemizzato con Gassendi per aver ripreso la filosofia di Epicuro, e così anche Lavagna dichiarava insostenibile la teoria atomista, perché dal cieco moto degli atomi e dal caso non è possibile che si generi l'ordine che governa il mondo[28]. La diffusione del testo di Lavagna, e la portata della sua polemica, è riscontrabile anche nell'attenzione che Giacinto Gimma, decisamente vicino idealmente agli Investiganti, dedica a questo testo e proprio sulla questione della certezza della medicina. Troviamo infatti,

---

[26] G. Gimma, *Elogi Accademici…*, cit., t. II, p. 161.

[27] Giovanni Giacomo Lavagna, *Il corriero straordinario spedito da Parnaso al sig. N. N. dal signor Gio. Giacomo Lavagna*, Bologna, Lo Longhi, 1676. Come altre opere precedenti di Lavagna, anche il *Corriero* aveva avuto una diffusione manoscritta precedente alla stampa e nell'avviso ai lettori della seconda edizione (Venezia 1681), lo stampatore Giovanbattista Brigna fa riferimento all'esistenza di alcune copie circolate «senza saputa dell'autore». Il testo aveva sollevato immediatamente numerose polemiche. Come ricorda Corinna Onelli, *"Con oscurità mutando i nomi": Napoli epicurea nei Successi di Eumolpione (1678)*, «California Italian Studies», III 1 (2012), pp. 1-20, Lavagna fu «tra i protagonisti delle accese polemiche che contraddistinsero la vita culturale di Napoli negli anni tra il 1660 e il 1680 […]. Nella disputa tra Antichi e Moderni Lavagna si colloca in una posizione del tutto particolare. Egli fu infatti uno strenuo difensore di Tommaso Campanella e avversò apertamente l'aristotelismo […]. Tuttavia, pur essendo un fiero avversario degli Aristotelici, Lavagna non aderì alle istanze degli Investiganti, che anzi osteggiò tanto quanto quelle degli Antichi. Le ragioni della contrapposizione di Lavagna agli Investiganti sono molteplici. Anzitutto, gli Investiganti, in quanto galileiani e cartesiani, studiavano la natura in termini rigidamente quantitativi e meccanicistici, per cui non potevano che rifiutare in toto la concezione di Campanella, che vedeva l'intero universo percorso da insondabili forze e occulte corrispondenze. Tutt'al più gli Investiganti riconoscevano al filosofo calabrese un ruolo di spicco nella lotta contro la Scolastica: scriveva l'insigne investigante Leonardo Di Capua che Campanella era senza meno da annoverare tra coloro i quali "scossero virilmente il giogo imposto alle scuole," ma non aveva saputo "ritrovar la verità" perché si era "dato follemente a credere che tali cose o enti favolosi da lui solo immaginate abbian parte nelle cose della natura," "per tacere della strologia e d'altre vane ciurmerie e indovinelli ove egli fanciullescamente dilettavasi"». (pp. 4-5). La polemica filosofica e scientifica probabilmente si affiancava a quella letteraria, visto che Lavagna faceva parte di una schiera di letterati «di formazione controriformistico-barocca» (Amedeo Quondam e Michele Rak in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, a cura di A. Quondam e M. Rak, Napoli, Guida, 1978, p. XLI) che cercava di mantenere l'egemonia nella capitale, come evidenziato proprio dall'epistolario di Antonio Magliabechi. *Il Corriero, per parte sua,* è diviso in due parti: nella prima è illustrata una vivace disputa tra medici tradizionali e moderni dinanzi alla maestà imparziale di Apollo, proprio secondo il modello delle opere precedenti, che tutte si rifanno a Traiano Boccalini. La divinità, dopo avere ascoltato l'intervento di Galeno e degli altri, dopo avere udito le tante citazioni di Aristotele, Descartes, Gassendi, così come pure da quelli di Claudiano, Varrone, Dante e Francesco Patrizi, decide alla fine di bandire tutti dalla sua repubblica. Nella seconda parte è lo stesso Lavagna a entrare in scena con l'intento di riscattare la dignità della medicina migliore, quella che sapeva cogliere gli aspetti essenziali delle pratiche antiche, ma che voleva altresì aggiornarsi, senza temere né i salassi, né i prodotti della chimica, con l'invito – in realtà più retorico che davvero fondato sulla precedente argomentazione - a ogni medico a non essere "precipitoso nelle cose dubie" (Giovanni Giacomo Lavagna, *Il corriero straordinario…, 1681*, p. 193). Su Lavagna, cfr. anche. S. Serrapica, *Discussioni campanelliane nella Napoli di fine 600*, «Bruniana & Campanelliana» I (1999), pp. 47-66.

[28] Cfr., soprattutto S. Serrapica, *Discussioni campanelliane nella Napoli di fine 600*, cit., p. 64 e C. Onelli, *"Con oscurità mutando i nomi"…*, cit., p. 5.

nel primo volume delle *Sylvae rerum notabilium*, dove Gimma annota i testi più interessanti della sua epoca, proposizioni che denotano come la progressione naturale dalla filosofia alla medicina facesse parte di un comune universo di pensiero: «Per principii» scrive Lavagna «tiene fra gli altri Anassimene l'aria. Achelao l'aria, e l'infinito, aggiungendovi il raro, e 'l denso. Metrodoro gli atomi e 'l vacuo. Zenone Dio, e la Materia. Il Telesio, il caldo, il freddo, e la materia, a' quali il Campanella aggiunge le tre formalità essenziative, cioè Potenza d'essere, Sapienza d'essere, ed Amor d'essere. Il Patrici tiene per principio lo Spazio, il Lume, il Calore, e 'l fluore»; Gassendi «i principi crede, che siano gli Atomi, quali egli vuole, che siano mobili, di grandezza dispari, e di varie figure dotati, indivisibili non per natura, ma per la picciolezza, quale non puossi dal senso comprendere»; Descartes «il Moto, e la Materia, e questa in tre generi divisa, cioè uno costitutivo di particelle divisibili in minuzie d'indefinita picciolezza, l'altro di minimi di determinata quantità, e l'altro di particelle più crasse, e di figura meno atta al moto. Dal primo egli vuole, che sia costituito il sole, e le stelle fisse; dal secondo il Cielo, dal terzo la Terra, le Piante, e le comete»[29]; Ippocrate confessa «che più egli ne uccise, che ne sanasse, nella lettera a Democrito lib. 8, Ego sane plus reprehensionis, quam honoris ex arte mihi consecutus reperio. La medicina più offende, che giovi, dice Avicenna P. 3, doct. 2, c. Medicina purgat, et inveterat»[30]. Tale era secondo Lavagna lo scetticismo nei confronti di questi medici e filosofi naturali che i «Lacedemoni, e gli Arcadi giammai si vollero servir di medici […]. Nè i Turchi, e dice Cardano […], Quis non videt adhuc Turcicam gentem sine illis medicis vivere, ac longe melius? Ne anco si servirono gli Egizzi, i Babilonii, i Portughesi»[31].

Insomma, il dibattito sulla medicina nel Regno è estremamente intricato e non è possibile risolverlo distinguendo tra antichi e moderni se utilizziamo queste categorie pretendendo che abbiano una definizione rigida.

Lo stesso Leonardo Di Capua è consapevole della delicatezza (politica, dottrinale, scientifica) della questione quando lamenta

> danno veramente non minore trasse la medicina col separarsi dalla filosofia, per aver i medici allora tralasciato affatto lo studio di quella parte più nobile di essa, onde vengo regolate tutte le umane azioni, e curansi le malattie dell'animo[32].

Le malattie dell'animo, ignorate dalla medicina[33], sono l'occasione per Di Capua per ripensare, da

---

[29] Cfr. G. Gimma, *Sylvae rerum notabilium operibus tum Latinis, tum Italicis excerptarum. Tomus I*, a cura di Maria Occhinegro e Fabio A. Sulpizio, Lecce, Milella, 2000, pp. 306-307.
[30] Cfr. Id., p. 307.
[31] Cfr. Id., pp. 308-309.
[32] Leonardo Di Capua, *Parere del signor Lionardo Di Capoa divisato in otto ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e'l progresso della medicina, e chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, Bulifon, 1681. Il volume fu messo prontamente all'indice e ripubblicato, con modifiche notevoli, nel 1689, nel 1695 e nel 1714 in una stampa clandestina. Io cito dall'edizione del 1689, pubblicata sempre a Napoli, per Giacomo Raillard (la citazione si trova a p. 13). Manca ancora uno studio che segnali esaustivamente le differenze tra le diverse edizioni del *Parere*, ma interessanti suggerimenti si trovano in Marta Fattori, *Censura e filosofia moderna: Napoli, Roma e l''affaire' Di Capua (1692-1694)*, «Nouvelles de la République des Lettres», XXIV (2004), pp. 17-44. Su Leonardo Di Capua, cfr. E. Lojacono, *L'avventura dell'arrivo del Discours e dei Principia in Italia…*, cit.; N. Badaloni, *Introduzione a Vico…*, cit.; S. Serrapica, *Per una teoria dell'incertezza tra filosofia e medicina: studio su Leonardo di Capua (1617-1695)*, Napoli, Liguori, 2003; M. Torrini, *Uno scritto di Leonardo Di Capua in difesa dell'arte chimica*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», IV (1974), pp. 126-139.
[33] L. Di Capua, *Parere…*, cit., p. 13: «Laonde a gran ragione Antifane, il quale, secondo l'avviso di Plutarco, ritrovò le maniere,

una parte, la relazione della filosofia con la medicina ma anche, se non soprattutto, per sottoporre a critica la filosofia degli "antichi", indicata come responsabile delle storture fondamentali della disciplina medica, molto più che non la filosofia dei moderni[34].

L'impianto del *Parere* presenta delle peculiarità che sono pienamente comprensibili soltanto se inserite nel contesto storico ed ideologico nel quale è venuto alla luce; indubbiamente Di Capua si distingue da un Carlo Celano o da un Giovanni Lavagna, o da altri autori che adottano una prospettiva scettica nei confronti dell'arte medica, anzitutto perché egli stesso è medico, ma soprattutto perché le argomentazioni utilizzate per dimostrare che la medicina è un sapere congetturale (ossia, nel linguaggio dell'epoca, *verisimile*) sono di tipo storico. L'arte medica, infatti, ha una lunga storia e un'adeguata conoscenza della sua storia è indispensabile per orientarne il progresso. Proprio perché il sapere medico è, se non in continuo sviluppo, almeno soggetto alla perenne mutazione delle cose, nonostante il gran numero di scoperte e di innovazioni recenti, Di Capua afferma che non è possibile in campo medico avere certezza di nulla, se non di alcuni elementi di base[35]. L'incertezza appartiene alla medicina sin dalla sua origine:

> Non prima ritrovaronsi i medicamenti, che fu d'uopo per la varietà, che scorgeasi negli effetti di quelli variarne tratto tratto l'uso, e divisare, e prescrivere i modi con i quali s'avessero a mettere in opera; ed in tal guisa a dar si venne la prima bozza alla medicina. Ma, come pochi, e semplici erano in prima i medicamenti, poche, e semplici altresì esser dovettero allora le regole della medicina. Quindi per gli errori, ne' quali potè agevolmente incorrere la sperienza, abbisognò, che cotali regole, comechè pochissime, pure talvolta mutasser faccia, o cambiandosi, o migliorandosi i primi medicamenti. Così cominciò la medicina su'l bel principio a far manifesta la sua incostanza. Ma non guarì così ella in man delle semplici persone ristette, che tratto tratto non vi ponesser mano anche i filosofanti; i quali è da credere, che da prima da sola curiosità, e disideri d'investigar la cagione de' medicamenti tratti vi ci fossero; ma pian piano vie più avanzandovisi, giunsero poi a tale, che biasimando, come incostante, e pericolosa l'antica semplicità del medicare, le prima fondamenta gittarono della razionale medicina[36].

Qui troviamo una prima formulazione di quella che forse è la caratteristica più rilevante della sua filosofia: la convinzione che la scienza si definisca anzitutto nei termini della osservazione di comportamenti naturali che non è possibile in alcun modo rinchiudere in una formula riassuntiva. Di qui la sua avversione per le generalizzazioni dei fenomeni. Questo atteggiamento è anch'esso figlio del controverso contesto napoletano dove, nella seconda metà del XVII secolo, si afferma un particolare tipo di scetticismo costruttivo funzionale al sapere medico e scientifico in senso lato[37]. Tale scetticismo ben si concilia con

---

colle quali si possano liberar gli animi da qualsisia genere di afflizione, e di molestia, riprese con una fierissima invettiva Ippocrate, la medicina del quale ad altro non è intesa, che a togliere i dolori del corpo».

[34] Ritengo quindi valida l'interpretazione di Michele Rak, *Una teoria dell'incertezza. Note sulla cultura napoletana del secolo XVII*, «Filologia e letteratura», III (1969), pp. 233–297, in particolare p. 254, secondo il quale il *Parere* tenderebbe a ricostruire una storia atta a giustificare ed autorizzare le ricerche dei cosiddetti *novatores*. A proposito dei *novatores*, poi, cfr. G. Belgioioso, *A proposito di* novatores *e* nova philosophia, in *Sapientia veterum. Scritti di Storia della Filosofia dedicati a Marta Fattori*, a cura di M. L. Bianchi – R. Pozzo, Firenze, Olschki, 2017, pp. 13-29.

[35] Oltre al citato testo di S. Serrapica, *Per una teoria dell'incertezza…*, cit. e M. Conforti, *Medicina sotto il vulcano…*, cit., cfr. anche Simone Mammola, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2012.

[36] L. Di Capua, *Parere…*, cit., p. 11.

[37] Cfr., M. Torrini, *La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700*, in *Galileo a Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987.

altre due istanze presenti nella riflessione sulla medicina, e le scienze, dell'epoca ovvero la discussione sulla nozione dei segni di Sesto Empirico, che investiva direttamente la semeiotica e le sue implicazioni logiche, e la nozione di debolezza o fallibilità dei sensi:

> quantunque non possano i sensi, ne se, ne altri ingannare, non però di meno possono molto bene allo intelletto, cui propiamente il giudicar s'appartiene, esser cagione d'errore, e d'abbagliamento; e comechè possasi per avventura l'Inganno, o l'errore schifare con lor precipitar tosto, e incosideratamente il giudicio, ma sospendendolo, e, ritenendolo finattanto, che si arrivi a quell'evidenza de' sentimenti, tanto, e tanto celebrata per Epicuro: tutta fiata, perciocchè ne in tutti corpi, ne in cascuna particella di quelli, tra pe la lor picciolezza, e per altro impedimento egli non è a' sensi d'internarsi, e di profondarsi conceduto; e quando ben loro ciò venga permesso, ne men altro eglino certamente comprenderne potranno, se non se cotali impressioni solamente, che da quelli ricevono, perché non già miga i corpi, ma qualche operazione solamente de' corpi vien loro ad esser manifesta; ma la ragion poi è quella, che dalle varie, e varie operazioni de' corpi, varie, e varie cose alla natura lor pertinenti imprende ad investigare[38].

Secondo Di Capua, quindi, le scienze, e in questo caso la scienza medica, sembrano passare attraverso degli stati evolutivi, dalla semplice osservazione alla '*ratio*', ma l'esito finale di questo processo non è mai una conoscenza piena, ma soltanto probabile: «perciocchè dell'operazioni medesime, che per li sentimenti s'avvisano, varie, e diverse esser possono le cagione, e nel trarne argomento vezzosa talora, e ingannevole loro si fa avanti *Falsa di verità sembianza, e larva*»[39] facilmente la ragione cade in errore, «giudicando fallacemente da tale cagione un'effetto nascere, che da altra certamente avviene»[40]. Curioso l'esempio con cui Di Capua conclude la sua argomentazione: «Come già cantò l'Ennio nostro Italiano: *Veramente più volte appajon cose, / Che danno a dubitar falsa matera / Per le vere cagion, che sono ascose*; così s'alcun dicesse, che l'oriuolo collo stelo, e col martello tratti da contrapesi, e da ruote, n'additi l'ore del giorno, vero peravventura egli direbe; ma non mai potrebbe certamente affermarlo; potendo altri, ed altri stumenti la medesima cosa operare», per poi affermare che «ciascun sillogismo, che intro alle cose naturale formasi, probabile solamente esser può, non già dimostrativo»[41]. In realtà subito dopo l'autore sembra limitare questa sua affermazione, ricordando come «alquanti pochi» di questi sillogismi «che da quegli effetti si deducono, i quali d'una sola, e certa cagione possono avvenire; sì come peravventura sarebbe il dire, dover esser necessariamente corpo ciò, che gli organi de' sentimenti ne muove; cionciossiecosa che la cosa, che muove, a ciò fare è ben di mestier, che tocchi; e'l toccamento, salvo, che da corpo, non si può

---

[38] L. Di Capua, *Parere*…, cit., p. 93.
[39] Ibid.
[40] Ibid.
[41] Ibid. Credo sia importante notare come i versi di Tasso e di Dante citati da Di Capua, nonché l'espressione *Ennio nostro Italiano* siano tratti da Baltasar Gracian, *L'huomo di corte, o sia l'Arte di Prudenza di Baldassar Graziano tradotto dallo Spagnuolo nel Francese Idioma, e comentato dal signor Amelot de la Houssaie (…) Nuovamente tradotto dal Francese nell'Italiano, e comentato dall'abate Francesco Tosques*, la cui prima edizione italiana viene pubblicata anonima nel 1670; si tratta della traduzione dell' *Oraculo manual y Arte de prudencia*, del moralista e gesuita spagnolo pubblicata nel 1647. Di Capua cita dal commento di Francesco Tosques alla Massima LVI: *Guardare al di dentro*, cfr. *L'uomo nella società: ossia l'arte di prudentemente condursi fra il secolo: massime di Baldassar Graziano; con comenti dei traduttori Houssate e di Tosques ora con questa nona edizione … pubblicate con traduzione del latino ec. per cura di G. B. Contarini*, t. 1, Venezia, Picotti, 1832, p. 83.

incontrare"[42]. Le difficoltà incontrate dal filosofo per giungere a conclusioni universali, partendo dalle esperienze sensibili sono tali che «non pensaron mai, ci come far certamente doveano, o pure il nascosero, e Dante, ed Aristotele le naturali cose esser a' sentimenti, non per la lontananza solamente degli oggetti, ma per altro ancora vietate; e che noi col senso, non già le cose, ma ciò, che in noi le cose operino solamente comprendiamo»[43].

La polemica antiaristotelica (che qui coinvolge anche Dante Alighieri) conduce tangenzialmente a una difesa quasi incidentale della moderna filosofia[44] e alla constatazione della difficoltà dell'arte medica:

> Or qual contezza dunque aver mai potrà la medicina intorno alle cose a se appartenenti, se quelle medesime sono, ove s'intralcia, e s'inviluppa maggiormente la filosofia? Ne in ciò la medicina dalla filosofia è differente; se non quella in più largo campo forse va spaziando, e nella contemplazion solamente, o semplice discorso s'accetta; e questa ha per suo fine il porre in opera[45].

L'incertezza della medicina, e più in generale delle scienze, è un problema che permette un significativo approfondimento della questione ancora più ampia della pratica medica e del suo rapporto con le scoperte anatomiche, le teorie mediche, gli sviluppi della patologia e soprattutto della terapeutica: «egli avvien sovente dover noi in sì fatte bisogne camminare al buio, attenendone solamente a troppo deboli, e incerte conghietture, e per torti ed inviluppati sentieri andando»[46]. E lo studio dell'anatomia non conduce verso una maggiore luce anzi, nel momento in cui cominciamo a studiare il corpo umano ci troviamo di fronte a nuove sfide, come evidenziato dalle insormontabili difficoltà che incontriamo nello studio dell'organo cerebrale: «Ma della fabbrica del cervello cotanto intralciata, e maravigliosa, Dio buono, che han potuto giammai, o gli antichi, o i moderni notomisti di certo raccorre? Non è stata egli orni lor fatica inutil sempre, e vana, facendovi mala pruova la loro industria, e'l loro studio? Egli sono le fibre, che'l cervello compongono così minute, e spesse, e sottili, e sì la lor tessitura, e reticulazione è dilicata, e la lor sostanza molle, che a volerle ben partire senza rischio di romperle, o di perderle, malagevole, anzi impossibile ogni impresa riesce. E sì, e tanto egli è spinoza, ed intricata, che'l gran Renato delle Carte vi restò anche egli tutto inviluppato, e confuso»[47].

Negli anni successivi alla pubblicazione del *Parere* a Napoli l'Inquisizione reagisce con violenza contro le presunte implicazioni ateistiche della iatrochimica e dell'atomismo, fino a giungere al celebre processo contro gli 'ateisti'[48] e il *Parere* stesso nel 1693 viene condannato dal Sant'Uffizio per il posto di eccellenza

---

[42] E poi: «Ma questi, e somiglianti argomenti son così pochi, e generali, che per lor non si può al vero conoscimento di quelle particolari cagioni pervenire, ove senza fallo, della natural filosofa il pregio è tutto riposto. E ciò si bene fu conosciuto al principe di tutti greci filosofanti Democrito, ed a molti ancor de' savi antichi, che perciò in apportando le cagioni delle naturali apparenze, delle sole probabili ragioni s'appagavano» (L. Di Capua, *Parere*…, cit., pp. 93-94).

[43] Id., pp. 94-95.

[44] Id., p. 94: «e'l gran Galileo de' Galilei, che tanto abbiam veduto a' dì nostri gir dentro alle segrete cose delle scienze, che al parer del dottissimo Obbes: Primus aperuit nobis physicae universae portam primam: pur dir soleva esser pochissimi coloro, che da qualche particella di filosofia si sappiano, e Iddio solamente saperla tutta».

[45] Id., p. 95.

[46] Id., p. 96.

[47] Ibid.

[48] Cfr. Luigi Amabile, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, S. Lapi, 1892; Luciano Osbat, *L'inquisizione a*

che attribuisce non solo alle teorie chimiche, ma anche all'atomismo[49]. Il processo appare subito un mezzo attraverso il quale le autorità ecclesiastiche intendono colpire i *novatores* raccolti intorno a Tommaso Cornelio e a Giuseppe Valletta. Esso è stato giudicato dalla storiografia – a ragione – gravissimo episodio di intolleranza: «in questo caso il vero processo riguardava la *nova scientia*, i *novatores*; si trattava di un vero e proprio attacco a tutto il gruppo degli Investiganti e […] attraverso le esplicite dichiarazioni del prefetto delle scuole dei gesuiti, Giovan Battista De Benedictis, allo stesso principio della *libertas philosophandi*»[50]. Si fronteggiano da una parte una fazione che, sclerotizzata ormai nei dogmi della tradizione, rivendica un magistero indiscutibile e il controllo assoluto dell'Università; dall'altra, sospettata di ateismo e accusata – forse strumentalmente – di cartesianismo e di gassendismo, la fazione dei giovani 'letterati' che avrebbero adoperato la nuova scienza per prospettare una visione del mondo tale da creare turbative in ambito religioso[51].

Ma se adesso ci soffermiamo sul carattere occasionale dell'opera di Di Capua, ci rendiamo conto che l'obiettivo del *Parere* è addirittura più ampio rispetto a quello filosofico su cui ci siamo soffermati, in quanto mira a mostrare l'elaborazione della medicina come arte politica nel corso della prima età moderna e le sue implicazioni su larga scala. Abbiamo visto come l'analisi accurata del *Parere* e delle opere dei contemporanei e il confronto e con le fonti dell'epoca consentono di superare le consuete categorie storiografiche incentrate sull'opposizione tra tradizione e innovazione, tra *veteres* e *novatores*. La vita culturale della Napoli in questo periodo è estremamente vivace, e si presentano sulla scena temi che sembravano anticipare le posizioni illuministiche, critiche e razionaliste, anche grazie alla filosofia di Thomas Hobbes, René Descartes e Pierre Gassendi, nonché alle ricerche di William Harvey, Robert Boyle e Thomas Bartholin. Tuttavia, è soprattutto nella seconda metà del Seicento che questi e altri pensatori esercitano la loro piena influenza sull'ambiente culturale di Napoli. In effetti, questo rinnovamento del

---

Napoli. Il processo agli ateisti. 1688-1697, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

[49] Cfr., Andrea Carlino, *La via dell'incertezza: una lettura scettica del "Parere sull'incertezza della medicina" di Leonardo Di Capua*, in *Storia sociale e politica: omaggio a Rosario Villari*, a cura di Alberto Merola, Giovanni Muto, Elena Valeri, Maria Antonietta Visceglia, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 323-351.

[50] Vincenzo Ferrone, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 6-7. Su G. B. De Benedictis, Girolamo De Liguori, *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento. Giovambattista De Benedictis*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXV 3 (1996), pp. 330-359.

[51] Su D'Andrea e il dibattito sul diritto nella Napoli di fine secolo cfr. B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea…*, cit.; Id., *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società e Storia di Napoli, VI, 1968; E. Lojacono, *Immagini di Descartes nella cultura napoletana…*, cit., ; S. Mastellone, *Note sulla cultura napoletana al tempo di F. D'Andrea e G. Valletta*, «Critica storica», I (1962), pp. 596-625; A. Borrelli, *D'Andrea atomista, L'«Apologia» e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Napoli, Liguori 1995 e sempre di A. Borrelli anche *L'Apologia in difesa degli atomisti di Francesco D'Andrea*, «Filologia e critica», II 6 (1981), pp. 257-280; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965; il contributo di I. Ascione, *Togati e Classe dirigente*, in F. D'Andrea, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di I. Ascione, Napoli, Jovine, 1990, pp. 5-114. Sul processo, cfr. L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli…*, cit., p. 13: il processo «scosse profondamente Napoli e segnò l'avvio di un periodo di reazione, da parte della Curia romana e di quella napoletana, nei confronti delle nuove tendenze culturali che erano approdate alla città e che avevano affascinato laici e clero. Un processo che ruppe definitivamente l'unanimismo del mondo delle lettere e produsse una incrinatura più profonda non solo tra Napoli e la Curia romana ma anche all'interno della stessa città, tra coloro che si sentirono di restare fedeli alla ventata rinnovatrice e quelli che, con altro genere di fedeltà, si strinsero attorno le istituzioni minacciate», e più oltre (pp. 26-27): «da un lato una Napoli aperta agli influssi della cultura europea, sulla strada di anticipare il rinnovamento culturale e politico del secolo successivo; dall'altra la Chiesa ferma nella riaffermazione dei propri privilegi e più ancora attenta a bloccare sul nascere ogni moto di pensiero che potesse farle correre il rischio di rinunciare al monopolio culturale che sino allora aveva gestito o di esporre i fedeli a pericoli di eresie o di ateismo».

campo viene inizialmente stimolato da pensatori più vicini e, in particolare, da filosofi meridionali del tardo Rinascimento: Bernardino Telesio, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, e poi di molti dei loro seguaci, come Sertorio Quattromani. L'emergere di un nuovo scenario filosofico è facilitato dall'ascesa del cosiddetto ceto civile e dalle istanze religiose di gruppi in lotta per la riforma, per lo più opposti alla Chiesa. È alla luce di questa accurata ricostruzione del contesto che, seguendo il testo sopra citato di Maria Conforti possiamo chiederci: esisteva una tradizione napoletana in medicina? Si dà il caso che alcuni tra i maggiori esponenti della storia della scienza del Seicento abbiano sostenuto che esisteva; ma è sufficiente a stabilire l'esistenza di una specifica medicina napoletana? O è solo una categoria successiva, una costruzione della seconda metà del Seicento volta a rompere con la secolare tradizione ippocratico-galenica?

In gioco anzitutto c'è il ruolo della chimica: la tradizione chimica locale napoletana, influenzata dall'opera di Marco Aurelio Severino, è infatti in opposizione sia alla tradizione ippocratico-galenica sia alle più recenti teorie di Paracelso e Van Helmont. Maria Conforti dà infatti il giusto risalto all'opera teorica e pratica di Marco Aurelio Severino e ne testimonia il valore intrinseco e il ruolo centrale nel dibattito della scuola medica napoletana su temi considerati di stretta attualità per la medicina come l'anatomia, l'anatomia comparata, l'anatomia *subtilis* o microscopica, la terapeutica, la iatrochimica e la chirurgia. Questi dibattiti sono guidati dai medici, che continuano a praticare una disciplina le cui basi e la cui efficacia apparivano piuttosto fragili, come lamenta appunto Leonardo Di Capua qualche anno dopo, ma che non smette di confrontarsi con la necessità di curare. È proprio questa pratica millenaria a costringere i medici a riflettere (sempre sulla scia di Ippocrate) sul rapporto con l'ambiente e il terreno della città, con le sue istituzioni di cura e con la formazione medica. Ogni buon medico moderno ritiene che questo radicamento nel luogo sia il punto di partenza inevitabile per comprendere le variazioni e le patologie del suolo e dei corpi e queste ricerche sono ancora influenti all'inizio del XVIII secolo, come dimostra, ad esempio, l'opera di Gaspare Paragallo[52]. Questi segue la strada aperta dall'opera di Leonardo Di Capua e Sebastiano Bartoli e ci permette cogliere lo sviluppo delle scienze a Napoli attraverso lo studio dei fenomeni chimici responsabili di una serie quasi infinita di fenomeni di trasformazione della materia. A questo proposito, è possibile riconoscere l'eco della controversia sul lago di Agnano e degli studi di Leonardo di Capua e Sebastiano Bartoli e questa polemica ha favorito il recupero di una concezione della materia che ha fatto del corpuscolarismo la chiave per interpretare la natura senza ricorrere alle 'qualità oscure'. È fondamentale rendersi conto che il modello qui non era comunque la meccanica di Descartes ma doveva probabilmente molto di più all'opera di Jan Baptiste van Helmont.

È infatti la chimica a sostituire la chirurgia in prima linea nella ricerca – e come campo di controversie per i decenni a venire. Manca forse ancora un'analisi approfondita della iatrochimica napoletana, che non può essere ridotta allo scimmiottamento del pensiero di Paracelso[53] e sarebbe infatti utile chiarire ulteriormente l'accusa di atomismo e ateismo rivolta alla maggior parte degli intellettuali napoletani della seconda metà del secolo, a partire da Tommaso Cornelio, la cui fisica timaica può essere compresa solo nel

[52] Gaspare Paragallo, *Istoria naturale del monte Vesuvio divisa in due libri*, Napoli, 1705.
[53] Cfr., L. Di Capua, *Parere*…, cit., p. 28.

contesto ricostruito del dibattito filosofico e medico napoletano[54].

Accanto al ruolo della chimica, però, c'è da tenere presente il ruolo che il dibattito intorno alla medicina ha anche all'interno del ceto civile napoletano o meglio all'interno del conflitto tra il ceto civile e le forze più conservatrici. Ecco perché ritengo che il ruolo più precipuo che la filosofia moderna ricopre all'interno del *Parere* sia più legato alla natura occasionale dell'opera che non allo straordinario respiro speculativo e storico che pure lo caratterizza.

Leonardo Di Capua si impegna nella stesura del *Parere* a seguito della morte di un membro della corte di Fernando Joaquín Fajardo de Requeséns y Zúñiga marchese di Los Velez, Viceré del Regno di Napoli dal 1675 al 1683, causata da un medico (seguace di Galeno) che gli aveva prescritto rimedi chimici, probabilmente dell'antimonio; in seguito alla morte di «un Cavaliere della nostra città, molto amato dal Viceré di quel tempo nel maggior vigor dell'età, et attribuitasene la colpa all'antimonio che gli era stato somministrato da un medico per altro galenista e poco esperto di medicamenti chimici, dié questa morte gran motivo a i Medici di contraria fazione di attribuirne la colpa all'imperizia del medico, e ad alcuni di parlarne col Viceré, col dirgli che affinché non succedessero per l'avvenire simili inconvenienti avrebbe dovuto formarsi una Giunta di più dotti Medici i quali havesser data la regola che avesse dovuto tenersi in appresso nel medicare, e particolarmente determina quando e in che forma havesser dovuto usarsi i chimici medicamenti. E il Viceré, mosso da buon zelo, così ordinò che si eseguisse, dandone il pensiero al Protomedico che era forse stato il principale istigatore di simil faccenda. Il quale ben conoscendo, come in tante altre il Mondo si pasce dell'apparenza, per non perder il credito col Viceré, congregò una Giunta di Medici suoi confidenti, pubblicando per tutto che haveva da dar le regole di fare un perfetto Medico. A' quali parve di chiamarvi anche Lionardo come quegli che conosciuto intendentissimo della Chimica, havrebbe fatto ricevere con maggior plauso le ordinazioni che si fusser fatte. Non poté Lionardo con la sua innata sincerità dissimulare quanto gli paresse impertinente la pretenzione di queì medici di voler

---

[54] Emblematico a questo proposito è il caso Luca Tozzi, lettore all'Università di Napoli negli ultimi decenni del Seicento, uno degli allievi di Marco Aurelio Severino. Tozzi è stato spesso annoverato dai contemporanei (e soprattutto da una certa storiografia) tra i tradizionalisti. Pure egli rischiò moltissimo pubblicando un manuale di medicina in due volumi, tra il 1681 e il 1697. In questo testo, Tozzi presenta una sintesi estremamente avanzata delle conoscenze mediche dell'epoca e adotta una prospettiva diffusa negli ambienti scientifici più innovativi di Napoli. Il suo manuale, molto letto all'epoca, mina la compattezza dell'insegnamento medico tradizionale e agli occhi dei censori, Tozzi non è davvero un 'conservatore', come del resto avrebbe riconosciuto qualche anno dopo anche Giacinto Gimma. Tozzi stesso confessa a Gaetano Tremigliozzi di aver insegnato all'università ciò che volevano gli studenti di medicina galenica, e di non aver parlato secondo la sua opinione, ma secondo quella di Galeno - prendendo così le distanze dall'insegnamento tradizionale. Allo stesso tempo, però, Tozzi non vuole abbracciare un nuovo sistema filosofico, che si presenta come un'alternativa al sapere medico e scientifico tradizionale, ma piuttosto, analizzare le scoperte mediche una per una, cercando soluzioni accettabili a problemi specifici, notando la scarsità di conoscenze in molti campi importanti (una strategia comune nell'Europa del tempo). Tozzi si affida così a una sorta di scetticismo pragmatico, basato su una forte consapevolezza clinica, e condivideva la posizione settaria adottata da gran parte della scuola medica napoletana, anche se, va detto, con un surplus di cautela che spesso manca a molti suoi contemporanei non accademici. Sono soprattutto gli appunti presi dalle lezioni di Tozzi a meritare attenzione, e M. Conforti, *Medicina sotto il vulcano…*, cit., pp. 51-66 li presenta in modo dettagliato, anche con confronti ravvicinati con il manuale a stampa di Tozzi. Nelle lezioni, infatti, Tozzi si avvale di una strategia espositiva e testuale molto raffinata, che innova i contenuti dell'insegnamento senza intaccare formalmente lo schema anatomo-fisiologico tradizionale, ma citando autori, opinioni e spiegazioni più avanzate. Su Luca Tozzi, cfr. Eugenio Garin, *Luca Tozzi o la filosofia dei medici*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVII 1 (1972), pp. 75-78; Silvia Contarini, *La tela di ragnio e la farfalla: Vico e le passioni dell'anima*, in *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di Manuela Sanna e Gilberto Pizzamiglio, Napoli, Guida, 2001, pp. 37-74; S. Serrapica, *Note napoletane alle 'Passioni dell'anima'*, «Giornale Critico della Filosofia italiana», LXXV (1996), pp. 476-494.

insegnare a gli altri il metodo di medicare, quando essi forse ne sapeano meno degli altri. E benché egli non avesse approvato il modo tenuto da quel medico in dar quel beveraggio […] ad ogni maniera neanche gli piacque che dell'infelice cura riuscita al povero medico, havessero li di lui emoli, voluto farne il loro profitto, *come non fusse cosa ordinaria a i medici di qualunque setta succeder simili disgrazie attribuiendosi difetti dell'arte all'imperizia dell'artefice*. Onde per far lor conoscere quanto vana impresa fusse quella di voler dar perfetta regola alla medicina, *si risolse di mostrar loro l'incertezza della medesima e quanto vanamente si fussero affaticati in tutti i tempi anche i più famosi in tale arte, per formare un perfetto sistema di medicina razionale donde conchiudeva che sempre sarebbe stato minor male di lascia stare i medici nella lor mala ventura di contrastar tra loro per la diversità delle sette, che con voler dar loro regola per far un perfetto medico*, rendersi ridicoli presso il Mondo»[55].

La *libertas philosophandi* richiesta in questo celebre passo («*sarebbe stato minor male di lascia stare i medici nella lor mala ventura di contrastar tra loro per la diversità delle sette*») viene rivendicata esplicitamente da Di Capua:

> Debbo per soddisfare all'obbligazion della mia promessa divisarvi oggi, o Signori, le ragioni di quei filosofianti, che alla libertà de' loro ingegni alcun freno di servitù generosamente sdegnando, voglion gir liberi a lor talento spaziando pe' vasti, e smisurati campi della natura[56].

La rivendicazione delle ragioni dei filosofi presenta smaccati accenti lucreziani[57] che indubbiamente non sfuggono ai censori dell'epoca ma che possiamo altresì leggere come una vera e propria dichiarazione di intenti: la *libertas philosophandi*, lungi dal porsi in conflitto con le autorità civili, è anzi al suo servizio[58]. Se «l'importanza degli Investiganti, al di là dei meriti scientifici, assume un rilievo unitario e preciso nell'elaborazione di una concreta alternativa all'aristotelismo, una dottrina che non era più in grado di rappresentare le ideologie del ceto civile»[59], il testo di Di Capua delinea un percorso che presenta una doppia lettura: interna, con la storicizzazione delle filosofie e della medicina, che diventerà poi un topos sviluppato dall'*Historia filosofica* di Giuseppe Valletta, anzitutto nella normalizzazione (più accentuata in Valletta che in Di Capua, in realtà) dell'atomismo soprattutto di Democrito ma anche di Epicuro, con la

---

[55] Francesco D'Andrea, *Difesa Di Capoa del Sig. D'Andrea*, citato in N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*…, cit., pp. 125-126, corsivi miei.
[56] L. Di Capua, *Parere*…, cit., p. 35.
[57] Id., pp. 35-36: «Egli non alzò certamente natura con singolar vantaggio sovra tutt'altri animali all'huomo inverso il Cielo la fronte, di sì generosi, e sublimi, e liberi spiriti abbondantemente fregiandolo, perché egli poi qual palustre mergo, radendo sempremai il suolo, non avese ardimento di battere generosamente in alto le penne, per potere da se medesimo investigare quelle sì varie, e sì strane apparenza, onde bello si rende, ed ammirabile l'Universo; ma acciocchè largamente per tutto spaziandosi, il tuotto e' cerchi, il tutto e' ravvisi, il tutto e' pienamente comprenda, non già nelle copie incerte, e ragionevolmente d'error sospette, ma nel primo, e vero loro originale […] *Processit longe flammantia moenia mundi, / Atque omne immensum peragravit mente, animoque*».
[58] *D. Carlo Buragna, A' lettori*, in L. Di Capua, *Parere*…, cit. sp: «Egli sono già alcuni mesi passati, che d'ordine del Signor Vicerè fu tenuto consiglio da alcuni Medici di metter qualche compenso agli abusi, ed errori, che tuttavia si commettono nel medicare. E dopo qualche ragionamento intorno a cotal bisogno avuti, divisarono eglino, che per potere con più loro accioncio esaminar le ragioni, e i pareri proposti, e da proporsi, ciascuno dovesse mettere in iscritto il suo. Perché convenne al Sig. Lionardo Di Capoa, che fu uno de' chiamati a questa adunanza, scrivere il parer suo intorno a cotal materia».
[59] V. Ferrone, *Scienza Natura Religione*…, cit., p. 458.

riduzione di questa filosofia a un'antichissima tradizione fenicia e in alcuni casi addirittura ad una filosofia mosaica; esterna, con l'utilizzo retorico della filosofia moderna (cristiana, o quantomeno non contraria alla fede cristiana) in opposizione a una tradizione filosofica e scientifica aristotelica e galenica che è la vera origine della miscredenza e dell'ateismo tanto temuto soprattutto da De Benedictis.

Di Capua si appella al Viceré per ricordare che «non ha veramente impresa […] che più ragguardevole comparir faccia la maestà d'un prudente, e valoroso Principe, quanto l'adoperar sì col senno, e colla mano, che i Popoli alla sua cura commessi non vengano da straniero ferro assalito, o senza vendetta miseramente oltraggiati», ma non minor merito va dato al monarca il rendere il popolo «sicuri dagl'inganni de' dimestici nimici; i quali allora più gravemente nuocer sogliono, quando sotto il velame della benivolenza, e della carità astutissimamente si cuoprono; e ch'infingendosi tutti umani, e compassionevoli alle altrui sciagure, tendon poi loro sì insidiosi lacciuoli, che rade volte, o non mai senza mortale offesa schifar si possono»[60]. L'autorità politica, quindi, legittimamente – come richiesto da Carlo Pignataro – deve garantire la popolazione da quei pericoli che sono il frutto di una cattiva arte medica, paragonata agli *sbanditi* e agli *scherani* «che le strade tutte, e i contadi scorrendo il nostro Regno malmenavano», al punto che «con ogni studio, e diligenza va riparando, che non siamo a man salva nell'avere, e nella persona miserabilmente oltraggiati per lo mal'uso della Medicina»[61]. Fin dall'antichità il problema del rapporto tra potere politico e arte medica è risultato centrale al punto che «i Greci, i quali come nell'arti, e nelle scienze, così nella prudenza civile ogni altra nazione si lasciarono senza contrasto addietro: non mai dar vollono determinate leggi alla Medicina, ed a quei, che la esercitavano; amando meglio, che ne' sinistri avvenimenti degli infermi per colpa de' Medici n'avesser costoro in condegna pena la sola infamia portata»[62].

Il paragone tra medicina arte del buon governo ritorna in più punti del testo[63], sempre con l'intento di difendere la libertà di ricerca e terapeutica, libertà resa indispensabile dalla complessità dei fenomeni morbosi, «imperocché nella cura delle malattie, non men dell'avvedutezza del Medico, il caso ancora, e la fortuna vi fan la lor parte»[64]; e la storia delle fazioni che si scontrarono sin dall'antichità nell'esercizio della medicina non può fare altro che confermare come primo dovere dell'autorità politica sia quello di lasciare libertà di sperimentazione, di ricerca e di terapia. E ironicamente è proprio Claudio Galeno, ricorda Di Capua, a rivendicare il diritto di dissentire dall'*auctoritas* dei maestri, primo fra tutti Ippocrate[65],

---

[60] L. Di Capua, *Parere*…, cit., p. 1.
[61] Id., p. 2.
[62] Id., p. 4. E poi, portanto a sostegno di questa tesi prima Platone e poi Luciano: «L'arte della Medicina quanto di maggior pregio è degna, e più dell'altre alla vita giovevole, tanto i suoi Maestri debbono più godere di libertà; e convenevol cosa è, che goda di qualche privilegio, ne sia giammai ligata, o soggiogata da potenza veruna una dottrina consecrata agli Iddii, e diporto degli huomini più scienziati, ne vegna alla dura servitù delle leggi sottomessa, e alle pene de' Tribunali» (*Id.*, p. 5).
[63] Id., p. 6: «Non però creda alcuno, aver i Medici per trascuraggine de' reggimenti una tal libertà guadagnata; anzi egli è somma necessità del comune, e quasi arte di buon governo; perocché sarebbesi quasi affatto spenta, e, com'io avviso, annullata sin la memoria del mestier della Medicina, se contro a' medicanti con rigor di giustizia si procedesse».
[64] Id., p. 7: «possono alcuni medicamenti, che buoni, e giovevoli alal salute degli houmini si giudicano, tal turbamento dentro cagionare, che l'ammalato se ne muoia avantichè noi col nostro corto intendimento possiamo ne pur badarvi. Perché non sarà egli colpa de' Medici l'aver talvolta piggiorato co' suoi medicamenti lo infermo; ne in ciò le leggi potranno giammai cosa del mondo determinare» (*Ibid.*)
[65] Id., p. 18: Galeno dichiarò come «egli non avessi a fare stima delle parole di lui [scil. Ippocrate] come di testimon fede degno, ma come di dimostratore solamente: cioè a dire, ch'egli niente a' detti d'Ippocrate, ma alle ragioni da colui rapportate avesse a prestar fede. E perciò, ove agiatamente potè farlo, non lasciò di scovrirne i difetti».

quello stesso Galeno continuamente invocato dai suoi avversari ma che i suoi avversari evidentemente non conoscono se non ricordano come il loro venerato maestro «proruppe in orrendissime bestemmie, togliendo scioccamente al grand'Iddio l'onnipotenza; e gravemente ripigliano il Santo Mosè per avergliele attribuita; e in mottegevole guisa schernendo le scuole di Mosè, e di Cristo nostro Redentore, come prive affatto di dimostrazioni; ed osando stoltamente, eziandio di pareggiare una volta l'ostinazion de' parteggianti alla lodevole costanza de' santi Cristiani»[66].

Le sette moderne non sono da meno delle antiche, e anzi la loro diversità non fa altro che confermare come lo studio della natura, e la pratica medica, non possano che essere lasciate libere di procedere senza alcun timore di offendere una qualsiasi pretesa autorità, e protette dall'autorità politica contro le pretese dell'Inquisizione, proprio come avvenne qualche anno dopo con il conflitto di giurisdizione esploso con il processo agli Ateisti mentre la filosofia dei moderni, lungi dal presentarsi come un coerente programma di ricerca, viene soprattutto invocata come un orizzonte plurale di interpretazione dei fenomeni naturali e sociali scevro da ogni tentazione di commistione con la teologia. Il campo della filosofia naturale ha una sua autonomia, proprio come l'autorità civile.

[66] Ibid.

Carla Petrocelli

Faustina Pignatelli

Abstract. Agli inizi del Settecento, il pensiero di Newton comincia a prevalere su quello cartesiano, rappresentando una nuova visione della scienza che si rivela degna di essere diffusa e apprezzata anche nel Sud Italia. A Napoli, le idee di Newton trovano terreno fertile grazie all'impegno di studiosi come i fratelli Niccolò e Pietro De Martino, ma anche grazie all'interesse per la matematica di alcuni membri dell'aristocrazia e alla nascita di salotti culturali ispirati dallo sperimentalismo. Tra le figure più rappresentative di questa diffusione vi è quella della principessa Faustina Pignatelli (1702-1785). Allieva di Niccolò De Martino, Pignatelli diventa una delle protagoniste dei salotti napoletani, luoghi di confronto scientifico e culturale, e partecipa attivamente alle principali discussioni scientifiche dell'epoca. La sua preparazione e il suo impegno la portano, nel 1732, a essere eletta membro dell'Accademia delle Scienze di Bologna. Inserendosi con competenza nel dibattito fra cartesiani e leibniziani sulla questione della *vis viva*, fornirà un contributo assolutamente determinante, distinguendosi come una costante mediatrice tra le due posizioni.

Abstract. At the beginning of the eighteenth century, Newtonian thought began to prevail over Cartesian thought, representing a new vision of science that deserved to be disseminated and appreciated in southern Italy. In Naples, Newton's ideas found fertile ground thanks to the efforts of scholars such as the brothers Niccolò and Pietro De Martino, but also thanks to the interest in mathematics shown by some members of the aristocracy and the birth of cultural salons inspired by experimentalism. Princess Faustina Pignatelli (1702-1785) was one of the most representative figures of this proliferation. A pupil of Niccolò De Martino, Pignatelli became one of the protagonists of the Neapolitan salons, places of scientific and cultural confrontation, taking an active part in the most important scientific debates of the time. Her preparation and commitment led to her being elected a member of the Academy of Sciences in Bologna in 1732. In the debate between the Cartesians and Leibnizians on the question of *vis viva*, she will make a decisive contribution, distinguishing herself as a constant mediator between the two positions.

Parole chiave: Faustina Pignatelli / *Vis viva* / Leibniz / Cartesio / Donne e scienza
Keywords: Faustina Pignatelli / *Vis viva* / Leibniz / Cartesio / Women and science

Faustina Pignatelli, unica figlia di Michele (1652-1720), Patrizio Napoletano detto Duca di Tolve, e di Faustina Maria Caracciolo dei marchesi di Capriglia e Villamaina (1686-1705), morta dandola alla luce, nasce a Napoli nel 1702. Poco si conosce della sua biografia a causa della penuria di fonti primarie. Dall'*Assenso regio della refuta fatta da Girolamo Pignatelli della terra di Tolve a sua nipote Faustina*, datato 15 dicembre 1722, si desume l'anno della sua nascita, 1702, spesso riportato erroneamente in letteratura[1].

[1] Le notizie mancanti sulla giovane Faustina sono state desunte dal fondo Carafa-Maddaloni in possesso dell'Archivio di Stato di Napoli. Archivio di stato di Napoli, *Assenso regio della refuta fatta da Girolamo Pignatelli della terra di Tolve a sua nipote Faustina*, 15

CARLA PETROCELLI

Nel 1720, il padre «infermo di corpo, sano per grazia di Dio, di mente» fa testamento e nomina «sua erede universale e particolare in tutti li suoi beni burgensatici e feudali la sua Faustina Pignatelli sua unica figlia prossima, et immediata succeditrice nei feudi con aver anco lasciato curatore di D. Faustina l'Eccellentissimo D. Vincenzo Maria Caracciolo Marchese di Capriglia e Villamayna zio di detta Sig. D. Faustina»[2].

Il 23 marzo 1723 le è conferito dallo zio Girolamo, fratello maggiore del padre Michele, il titolo nobiliare di Duchessa[3].

Le notizie della sua vita sono più certe a partire dal 1724, quando Faustina nel mese di febbraio sposa Francesco Carafa, principe di Colobrano[4]. Nei primi anni del loro matrimonio, passati quasi sempre nell'«amenissimo Stato di Formicola», presso Capua, i prìncipi di Colobrano fondano l'Accademia del Caprario «dal monte di tal nome, e dalla valle che gli sta a' piedi», un ramo della più grande Arcadia Romana, «alla quale si iscrissero gli uomini più chiari che fiorivano allora a Napoli pei buoni studii»[5]. Oltre al prìncipe stesso, conosciuto con lo pseudonimo di Idasio Cillenio, e Faustina, definita Pastorella del Caprario, vi aderirono altri undici soci[6]. Francesco Carafa vi si dilettava a leggere le sue rime, che raccolse in un volume nel 1730 per l'avvocato Niccolò Maria di Fusco. In una di queste cantava proprio le nozze con Donna Faustina:

O tè felice, a tanta gloria eletta
Della luce goder di sì gran Sole!
E in faccia all'emol tuo, che s'ange, e duole,
Mirarti unita alla Beltà perfetta.
Beltà, che d'ogni ben, che in se ricetta,
A tè sola donar tutt'ella vuole,
E di tante virtù sublimi, e sole
Il composto gentile a tè ne spetta![7]

Tuttavia, il prìncipe preferirà al «composto gentile» della sua sposa le attrattive delle vassalle. Faustina

---

dicembre 1722, I-D/6 b.

[2] *Ibid.*, 1720, I-D/6, f. a(1-4).

[3] Nella lettera datata 23 marzo 1723, Francesco Grimaldi riferisce in spagnolo: «Hallo que las D. Faustina Pignatelli, hà tornado possession del tutulo de duquessa de Tolve por rifiuta […] del D. Geronimo Pignatelli Principe de Strongoli.» *Ibid.*, 1723, I-D/6 c1.

[4] Dalle fonti consultate, il riferimento al casato di Francesco Carafa è indifferentemente riportato come Columbrano, Colubrano o Colobrano. Da questo momento in poi, per omogeneità nel testo, si riporterà sempre quest'ultima dizione.

[5] Giuseppe Ceci, *Il Palazzo dei Carafa di Maddaloni. Poi di Colubrano*, «Napoli Nobilissima. Rivista di topografia ed arte napoletana», II (1893), pp. 149-152 e 168-170; anche in Camillo Minieri Riccio, *Notizie delle Accademie Istituite nelle provincie napoletane*, «Archivio storico per le provincie napoletane», II fasc. 4 (1877-78), pp. 145-146.

[6] Oltre ai prìncipi di Carafa, questa Accademia annoverava Niccolò Giovo col nome di Eupidio Siriano, Ignazio Mancini detto Echione Cineriano, Simone Barra di Piedimonte di Alife detto Carisio, Urbano Vignali di Morrone detto Silvio, Giovan Battista Vignali di Morcone detto Siringo, Giovan Antonio Riozzi di Atina detto Eurillo del Matese, Francesco Trutta di Piedimonte di Alife detto Montano pastore del Matese, Niccolò Antonellis di Piedimonte di Alife detto Mirtillo del Matese e Saverio Coscia di S. Maria di Capua detto Lingo. All'inizio di novembre del 1728, l'attività dell'Accademia cessò a causa del trasferimento di Francesco Carafa a Napoli, ma riprese nel 1731, quando fece ritorno nel suo feudo, e da allora vi fecero parte altri letterati. Si veda: *Il Caprario accademie di alcuni rimatori che nel medesimo monte si radunarono*, Parte Seconda, Firenze, 1732.

[7] Francesco Carafa, *Rime varie di Francesco Carafa principe di Colobrano composte nella sua solitaria dimora nel monte Caprario della Baronia di Formicola. Divise in cinque libri*, Firenze, 1730, p. 61.

sarà costretta nel 1731 a lasciargli i tre figli maschi e a ritirarsi presso la figliola Caterina, «ch'entrata era nel Monistero delle Moniche di Regina Coeli»[8], per rimanervi quattro anni a «covrir lo scandalo»[9]. Ricorse al viceré Aloys d'Harrach per indurre il consorte a pagarle alimenti adeguati al suo status e a educare convenientemente la prole, avviando un lungo contenzioso trascinatosi ben oltre la fine del viceregno austriaco[10]. La principessa perdonerà i trascorsi del marito dopo quasi dieci anni, forse a causa dello scoppio della guerra e della presa del regno da parte di Carlo III di Borbone (1716-1788)[11].

Nel 1739, tornata nella sua casa di Napoli, Faustina riapre il palazzo al Sedile di Nido, fondato nel XV secolo da Diomede Carafa primo conte di Maddaloni e poi ereditato dal ramo dei Carafa di Colobrano, poiché i discendenti dei Maddaloni non avevano avuto eredi. È proprio in questo periodo che Pignatelli comincia ad animare il suo salotto scientifico e letterario, riportando Palazzo Carafa ai vecchi splendori dopo anni di abbandono. Ne fa menzione nel 1893 Giuseppe Ceci (1863-1938) nel periodico *Napoli nobilissima*, riportando che «quelle sale diventarono il ritrovo più gradito di scienziati e di poeti, e degli stranieri più illustri che venivano a Napoli»[12]. Il filosofo bolognese Francesco Maria Zanotti (1692-1777), durante il viaggio a Napoli del 1751, lodando le belle e gentili maniere degli abitanti coi quali aveva familiarmente trattato, la loro grande conoscenza scientifica e il raro ingegno, aggiungerà: «Sol vi dirò, che io vidi quella famosa, e gentile raccoglitrice di tutti i più nobili, e leggiadri ingegni, voglio dire la Signora Donna Faustina Pignatelli Principessa di Colobrano, delle cui lodi io non prenderei a dire, se non se quando mi avessi proposto di non parlar più di altro»[13].

Il prìncipe di Carafa morirà nel 1746; donna Faustina gli sopravviverà per altri quarant'anni, riuscendo a mantenersi grazie alle ricchezze di famiglia e ai favori che godeva a Corte, dove era stata elevata al grado di Cameriera Maggiore della regina Maria Amalia (1724-1760), ma anche amministrando il feudo di Tolve avuto in eredità dal padre Michele. Dall'*Allegazione* forense scritta da Domenico Potenza e pubblicata a Napoli nel 1751, sappiamo che il feudo le era stato contestato dall'Università di Tolve, nella quale, ponendo fine alle continue frodi che avvenivano nella proprietà ereditata

> l'odierna Principessa, venuta per la morte del Marito all'amministrazione del Feudo, rivolse l'occhi a gli affari della giustizia, e si avvide che […] pochi cittadini malpoderosi, rimpinguandosi con le rendite dell'Università miseramente fraudata, riducevano all'ultima depressione la povera gente, mentre donna Faustina cercava con ogni cura di riparare ai disordini[14].

---

[8] Alessandro Ademollo, *Corilla Olimpica*, Firenze, C. Ademollo e C. Editori, 1887, p. XXIVn.
[9] *Ibid.*
[10] Faustina cercava in tutti i modi di convincere il marito a passarle «un conveniente assegno» e di risollevare «i figliuoli abbandonati dal Principe padre nel detto feudo di Formicola, senza maestri, senza persone di servizio, ma in mezzo a quattro donnicciuole.» Archivio di Stato di Napoli, Fondo Carafa di Maddaloni, I-D/6 d(2).
[11] La regina Maria Amalia di Sassonia l'aveva nominata dama di Corte ritenendola «una principessa di tanto senno e così piena di ogni dottrina e d'amore per i civili progressi del regno.» *Ibid.*
[12] G. Ceci, *Il Palazzo dei Carafa di Maddaloni*, cit., p. 169.
[13] Francesco Maria Zanotti, *Della Forza dei Corpi che chiaman viva. Libri Tre. Del Signor Francesco Maria Zanotti al Signore Giambattista Morgagni*, Bologna, Impressori del S. Officio, 1752, p. 7.
[14] Domenico Potenza, *Allegazione per la principessa di Colobraro D. Faustina Pignatelli IN DIFESA del Decreto Generale proferito nell'anno 1638 ad istanza del Regio Fisco, per la vendita della Terre Demaniali, CONTRO l'Università di Tolve*, Napoli, 1751.

CARLA PETROCELLI

A seguito della morte di Faustina Pignatelli, avvenuta a Napoli nel 1785, Tolve diventerà proprietà del Demanio e Palazzo Carafa vivrà nuovamente un lungo periodo di decadenza: dei suoi tre figli maschi, il primogenito Giuseppe, entrando nell'ordine di Malta, rinuncerà ai beni e ai titoli feudali a favore del fratello Michele. Il terzogenito, Diomede Casimiro, diventerà un ecclesiastico di grande cultura.

1. Il contributo alle scienze naturali a Napoli

Il matematico napoletano Niccolò De Martino (1701-1769), maestro eccellente, titolare dell'unica cattedra di Matematica all'Università di Napoli dal 21 novembre del 1732[15], ha Faustina Pignatelli come brillante «alunna in Matematica ed in Filosofia»[16], tanto brillante da dedicarle il *Trattato sulle coniche* del 1734 e quelli di algebra e geometria analitica del 1737: «Ad usum Faustinae Pignatelli Principis Colubranensis, & Tolvensis Ducatus Haeredis. Edita vero in gratiam studiosae juventutis»[17]. Nella prima pagina del volume sulle coniche, De Martino spiega proprio qual era stato il suo ruolo nell'avviare Pignatelli ai piaceri della matematica come fondamento di ogni tipo di conoscenza: «Quum primum ex humanioribus litteris ad arduum Philosophiae stadium animum appulisti; Ipse ego, FAUSTINA PRINCEPS, auctor Tibi fui, ut planae, solidaeque Geometriae Elementis illud praemunires»[18].

Con il fratello minore Pietro (1707-1746), che probabilmente era stato allievo di Niccolò insieme a Faustina, De Martino contribuisce ad avviare a Napoli un dibattito scientifico sulla questione delle 'forze vive', dibattito che aveva visto come attori principali da una parte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e dall'altra alcuni notevoli esponenti della scuola cartesiana[19]. La polemica ha inizio nel 1686, a seguito di una breve nota che Leibniz scrive in latino e pubblica sugli *Acta eruditorum* di Lipsia, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*[20]. Secondo Leibniz, Renè Descartes (1596-1650) ha commesso un 'memorabile

---

[15] Di fatto De Martino occupò questa cattedra già dal 1721, sostituendo il suo maestro Agostino Ariani (1672-1748), senza farne neanche mistero; già nel 1725 aveva stampato sul frontespizio dei suoi *Elementa Algebrae* la dicitura «Mathematum Professore». Niccolò De Martino, *Elementa Algebrae pro novis Tyronibus tumultuario studio concinnata. Auctore Nicolao De Martino in Illustri Lyceo Neapolitano Mathematum Professore*, tomo I, Neapoli, ex Typographia Felicis Mosca, 1725. Per le notizie su Niccolò (o Nicolò o Nicola) Antonio De (o Di) Martino si rimanda alla voce del Dizionario Biografico degli Italiani: Pietro Nastasi, *De Martino Nicola Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, 1990. https://www.treccani.it/enciclopedia/de-martino-nicola-antonio_(Dizionario-Biografico)

[16] Andrea Mazzarella Da Cerreto, *Niccolò De Martino. Illustre Matematico e Filosofo*, in *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli*, tomo V, Napoli, Presso Nicola Gervasi Calcografo, 1818, p. 457.

[17] Niccolò De Martino, *Elementa Sectionum Conicarum conscripta ad usum Faustinae Pignatelli Principis Colubranensis, & Tolvensis Ducatus Haeredi. Edita vero in gratiam studiosae juventutis. Auctore Nicolao de Martino Regio Mathematum Professore*, Neapoli, Mosca, 1734; Niccolò De Martino, *Algebrae Geometria promotae elementa conscripta ad usum Faustinae Pignatelli Principis Colubranensis, & Tolvensis Ducatus Haeredis. Edita vero in gratiam studiosae juventutis. Auctore Nicolao de Martino Regio Mathematum Professore*, Neapoli, Mosca, 1737.

[18] «Quando per la prima volta allontanasti la tua mente dall'apprendimento umanistico verso il difficile studio della filosofia, io stesso fui la tua autorità, principessa Faustina, affinché tu rafforzassi quella materia con gli elementi della geometria piana e solida.» N. De Martino, *Elementa Sectionum Conicarum*, cit., p. 1.

[19] Una utile ricostruzione del dibattito si trova in Mario Galli, *Sulle idee di Leibniz circa la legge di conservazione delle forze vive*, «Bollettino dell'Unione Matematica Italiana», XI (1956), pp. 445–456; si veda anche Maria Laura Soppelsa, *Leibniz e Newton in Italia: il dibattito padovano, 1687-1750*, Trieste, LINT, 1989, pp. 95-110.

[20] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt*

errore' ritenendo che un oggetto in movimento compie lavoro a spese della propria quantità di moto, ovvero del prodotto della massa (m) per la velocità (v) del corpo stesso. Descartes, nei suoi *Principia Philosophiae* del 1644[21], aveva affermato che Dio, causa generale di tutti i moti dell'universo, conserva la stessa quantità di moto e di riposo immessa nel mondo al momento della sua creazione. La conservazione della quantità di moto deriva dunque dalla perfezione di Dio, che è di per sé immutabile e tutte le sue operazioni si svolgono in modo perfettamente costante[22]. Per Leibniz, la materia è viva e contiene in sé il principio del cambiamento; corpo in moto e corpo in quiete differiscono solo nel grado di movimento, che nel secondo caso è impercettibile. Leibniz obietta che la quantità che rimane assoluta e indistruttibile in natura non è la quantità di moto ma la *vis viva*, o forza viva, equivalente al prodotto della massa del corpo per il quadrato della sua velocità (mv^2)[23]. Come sostiene McDonough, l'argomentazione centrale proposta da Leibniz nella *Brevis demonstratio* è ingegnosa ed elegante, ma solo ingannevolmente semplice; Leibniz continuerà a sviluppare ed espandere questo tema per molti anni, arrivando a sostenere che i corpi devono essere visti non solo in termini di forze passive e di moto, ma anche di forze attive[24].

In questo dibattito Faustina Pignatelli si inserisce con competenza e determinazione, pubblicando, nel 1734, sui *Nova Acta eruditorum* di Lipsia, una nota anonima dal titolo *Problemata mathematica*[25]. La nota, che già nell'*Index* degli autori della rivista si riferisce al femminile, «Anonimae neapolitanae», viene in seguito attribuita a Pignatelli grazie a una lettera che la principessa invia a Francesco Maria Zanotti l'11 settembre del 1736. «Avendo mandato al Baron Blance mio Amico in Cassel una picciola scrittura, ove li faceva vedere il sofisma della prima dimostrazione data dal Leibniz per determinare la quantità della forza motrice; egli si prese la licenza di farla inserire negl'atti di Lipsia colla soluzione di tre problemi»[26].

In questa nota, difatti, la studiosa napoletana propone quattro problemi, seguiti da rigorose dimostrazioni matematiche: *Problema I*. Ex Cylindro, super basin dati Coni Scaleni perpendiculariter erecto, abscindere portionem, cujus superficies ipsius Coni superficiem adaequet, *Problema II*. Eodem tempore, quo fertur planum aliquod ex B ad C, occurrat ei corpus A per rectam AC. Quaeritur linea, per quam planum a

---

a Deo eamdem semper quantitatem motus conservari; qua et in re mechanica abutuntur, «Acta eruditorum», Communicata in litteris d. 6 Jan. 1686 datis, V, (1686), pp. 161-163; anche in G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, a cura di Karl Immanuel Gerhardt, IV, Berlin, A. Asher ,1849-1863. Reprinted 1962, Hildesheim, Georg Olms.

[21] Si veda René Descartes, *I principi della filosofia (1644)*, in *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Milano, Bompiani, 2009.

[22] Jeffrey K. McDonough, *Leibniz's Philosophy of Physics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Edward N. Zalta, 2021 https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/leibniz-physics/

[23] Come sostiene Iltis, è evidente che la quantità mv suggerita da Descartes conserva solo la grandezza della quantità di moto e non la sua direzione: la velocità del corpo è sempre trattata come una quantità positiva, $|v|$, piuttosto che come una quantità vettoriale la cui direzione è variabile. Leibniz si riferisce alla conservazione della quantità di moto come conservazione del progresso totale di un corpo. Le sue argomentazioni contro Descartes erano quindi volte a rappresentare mv^2 in luogo di $m|v|$, non di mv. Carolyn Iltis, *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, «Isis», 62 (1971), pp. 21-22; Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari, Laterza, 2009, pp. 210-211.

[24] Si veda Gottfried Wilhelm Leibniz, *Preliminary Specimen: On the Law of Nature Relating to the Power of Bodies*, in *Philosophical Essays*, edited by R. Ariew, D. Garber, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1989, pp. 105-111. J. K. McDonough, *Leibniz's Philosophy of Physics*, cit.

[25] Anon. (Faustina Pignatelli), *Problemata mathematica, Neapoli ad Collectores Actorum Eruditorum transmissa*, «Nova Acta eruditorum», (1734), pp. 28-34. *Nova Acta eruditorum* era una delle più importanti riviste scientifiche dell'epoca.

[26] Archivio Istituto dell'Accademia delle Scienze di Bologna, *Antica Accademia*, N-Q (cc.21), Pignatelli Faustina a F.M. Zanotti -1736 (c.1) a tutto il 1740, fascicolo 5 Pignatelli (11/IX/1736) a F.M Zanotti.

CARLA PETROCELLI

corpore percutitur, *Problema III*. Cur in rotae super planum revolutione circuli omnes interiores describant rectas, aequales rotae perimetro?, *Problema IV*. Paralogismum detergere *Leibnitianae* Demonstrationis, quod vis motrix definienda sit per factum ex pondere in quadratum velocitatis[27]. Questi problemi riflettono una serie di argomenti di interesse per i matematici, per gli astronomi e per i fisici: il primo e il terzo sono di natura geometrica, il secondo ha applicazioni sia in meccanica che in ottica. Nel *Problema II*, difatti, Pignatelli si sofferma su come misurare l'elasticità dei corpi[28] e dimostra di essere a conoscenza degli studi dell'astronomo reale inglese James Bradley sull'aberrazione della luce stellare, apparsi nel 1728[29].

Dalla lettura del titolo del *Problema IV*, deduciamo che Pignatelli risponde a Leibniz sulla questione della *vis viva* e lo fa dalla stessa rivista in cui nel 1686 il filosofo tedesco aveva sollevato il dibattito. La nobile napoletana, esponendo in modo chiaro e sintetico le definizioni cartesiane e leibniziane di forza, facendo riferimento anche alla discussione di Galileo sull'accelerazione uniforme dei corpi in caduta e introducendo la dimostrazione di Bernoulli di come «due pesi salgono ad altezze diverse in tempi uguali», chiarisce il «Paralogismum» della dimostrazione leibniziana:

> *Cartesiani* ipsi fatentur,tantam vim requiri ad attollendum pondus unius libra ad altitudinem quatuor pedum, quanta opus est, ut pondus quatuor librarum ad unius pedis altitudinem adscendat. Sed ex ostensis a *Galilaeo* velocitates, requisitæ pro elevandis duobus ponderibus ad eas altitudines, sunt, ut 2 ad 1. Itaque tunc habentur vires aequales, quando pondera sunt reciproce, ut quadrata velocitatum.
> Vim hujus *Leibnitianae* demonstrationis infirmare nonnulli studuerunt, reponendo, quod in ea nulla habeatur ratio temporis. Sed observavit novissime *Joannes Bernoullius*, nihil tam facile factu, quam ut duo pondera ad diversas altitudines aequalibus temporibus adscenderent, cum satis sit,ea per arcus cycloidales ad altitudines illas attollere. Itaque Paralogismus ejus demonstrationis aliunde repeti debet[30].

---

[27] Anon. (F. Pignatelli), *Problemata mathematica*, cit. (I corsivi sono riportati come dalla pubblicazione). *Problema I*, Dal cilindro, eretto perpendicolarmente sulla base del dato cono scaleno, tagliare una porzione la cui superficie sia uguale alla superficie del cono stesso; *Problema II*, Nello stesso tempo in cui un qualche piano è portato da B a C, il corpo A lo incontri passando per la retta AC. Si cerca una linea attraverso cui il piano viene colpito dal corpo; *Problema III*, Perché nella rivoluzione della ruota sul piano del cerchio tutti gli interni descrivono linee rette, uguali al perimetro della ruota? *Problema IV*, Ripulire il paralogismo della dimostrazione di Leibniz, secondo cui la forza motrice deve essere definita nei fatti dalla massa per il quadrato della velocità.

[28] Nel cercare una linea attraverso cui un piano, spostato da un punto B a un punto C, incontri un corpo A passando per la retta AC, Pignatelli dice: «[…] immaginiamo che il corpo A sia elastico. La domanda è la linea attraverso la quale si riflette dal piano.» Anon. (Faustina Pignatelli), *Problemata mathematica*, cit., p. 31.

[29] James Bradley, *A Letter from the Reverend Mr. James Bradley Savilian Professor of Astronomy at Oxford, and F.R.S. to Dr.Edmond Halley Astronom. Reg. &c. Giving an Account of a New Discovered Motion of the Fix'd Stars*., «Philosophical Transactions», 35, 406, (1727–1728), pp. 637–661. Pignatelli accenna al fatto che molti dubitavano della soluzione dimostrata da Bradley; offre una prova della sua validità, accettando la prova di Bradley dell'aberrazione stellare e, di conseguenza, della rotazione terrestre. Cfr. Gabriella Berti Logan, *Italian women in science from the Renaissance to the nineteenth century*, Thesis to the School of Graduate Studies and Research for the Ph.D. degree in History, University of Ottawa, 1999, pp. 221-222.

[30] «Gli stessi cartesiani ammettono che per sollevare un peso di una libbra fino all'altezza di quattro piedi è necessaria la stessa forza necessaria per sollevare un peso di quattro libbre fino all'altezza di un piede. Ma da quanto ha dimostrato Galileo, le velocità richieste per sollevare due pesi a quelle altezze sono come 2 a 1. Dunque le forze si ritengono uguali quando i pesi sono reciproci, come i quadrati delle velocità. Alcuni hanno tentato di indebolire la forza di questa dimostrazione leibniziana, supponendo che in essa non vi sia alcuna considerazione del tempo. Ma infine Joannes Bernoullius aveva osservato che nulla si poteva fare così facilmente come sollevare due pesi ad altezze diverse in tempi uguali, quando era sufficiente sollevarli a quelle altezze per mezzo di archi cicloidali. E quindi il paralogismo della sua dimostrazione deve essere ripetuto da un altro luogo.» Anon. (Faustina Pignatelli), *Problemata mathematica*, cit., p. 33.

Faustina Pignatelli

Quando l'effetto della forza non è considerato nella sua totalità, la forza stessa deve essere definita sì come il prodotto della massa e della velocità (come sosteneva Descartes), ma per unità di tempo. Da qui scaturirebbe l'errore[31]:

> Nimirum principium illud Cartesianorum respicit elevationem ponderum, aequabili motu faciendam; nec alia de causa invectum a Cartesio in sua Mechanica, quam ut ope ejus vires explicaret machinarum, in quibus omnia aequabili motu peraguntur. Cum igitur in Leibnitiana demonstratione illud traducatur etiam ad spatia percurrenda motu aequabiliter retardato; inde ei vitium suboritur, nec quidpiam ope ejus concludi potest adverus pristinam vires definiendi rationem[32].

Pignatelli ribadisce successivamente questa sua posizione nella lettera del 1736 inviata a Francesco Maria Zanotti (già citata in precedenza), nella quale afferma che, a seguito del suggerimento del baron Blance, editore degli *Acta* di Lispia, di accettare la «maniera di Leibniz di misurare la forza» almeno come ipotesi, sarebbe stata ammissibile la misura leibniziana per il solo fatto che poteva essere espressa come derivazione di quella cartesiana, unica e sola espressione giusta: «Di qui poi essendosi altre volte fra noi parlato della stessa materia, egli [il baron Blance] mi scrisse nell'altra lettera, che almeno come ipotesi devesi rimanere in Fisica la maniera di determinare la forza viva pensata dal detto Leibniz; alla risposi, che non ho riparo d'ammetterla; ma, che la maniera ordinaria sia la viva, a che l'altra del Leibniz deducesi da quella»[33].

Blance aveva preteso una prova per quella sua stravagante risposta e la dotta napoletana si era premurata di inviargliela, allegandone copia anche a Zanotti nella lettera del 1736, «per un atto di mia attenzione sì al vostro merito, come di tutto questo nobile Istituto»[34]. Il merito al quale Pignatelli si riferisce è il ruolo di segretario dell'Istituto dell'Accademia delle Scienze di Bologna ricoperto da Zanotti per oltre quarant'anni, dal 1723 fino al 1765, non diventandone mai presidente, così come spesso erroneamente è riportato in letteratura[35], ma curando la pubblicazione dei *Commentarii*, il giornale scientifico degli accademici bolognesi[36].

---

[31] Nella terminologia moderna, la *vis viva* è quella che oggi chiamiamo energia cinetica. Cfr. Robert Halliday, David Resnick, *Physics*, New York, John Wiley & Sons, 1968, p. 196.

[32] «Quel principio dei Cartesiani riguarda l'elevazione dei pesi da farsi con moto uniforme; né è stato introdotto da Descartes per altro motivo se non per spiegare le forze delle macchine nelle quali tutte le cose sono condotte con un moto uniforme. Dal momento che, dunque, nella dimostrazione leibniziana, quel principio [cartesiano] viene applicato anche per percorrere distanze con un moto uniformemente ritardato, da ciò ne scaturisce l'errore.» Anon. (F. Pignatelli), *Problemata mathematica*, cit., p. 34.

[33] Archivio Istituto dell'Accademia delle Scienze di Bologna, Pignatelli Faustina a F.M. Zanotti, cit.

[34] *Ibid*.

[35] Nella letteratura riferita a Zanotti è riportato erroneamente che fu presidente dell'Istituto nel 1766. Consultati gli archivi dell'Accademia delle Scienze di Bologna, è emerso che egli non ricoprì mai questo ruolo: probabilmente il fraintendimento nasce proprio dalla biografia a lui dedicata, premessa al primo dei nove volumi delle sue *Opere*, raccolte e pubblicate dal discepolo Luigi Palcani (1748-1802) tra il 1779 e il 1802, in cui viene riferito che «essendo morto il Beccari, che nel presidentato dell'Istituto era successo al Bazzani, creato ne fu Presidente il Zanotti.» Francesco Maria Zanotti, *Opere*, I, Bologna, Tommaso d'Aquino, 1818, p. XXVI. Per una storia completa dell'Accademia delle Scienze di Bologna si vedano Walter Tega (a cura di), *Anatomie Accademiche. I Commentari dell'Accademia delle Scienze di Bologna*, I, Bologna, Il Mulino, 1986; Maurizio De Zan, *L'Accademia delle scienze di Bologna: l'edizione del primo tomo dei Commentarii (1731)*, in *Scienza, filosofia e religione tra '600 e '700 in Italia: Ricerche sui rapporti tra cultura italiana ed europea*, a cura di Vittoria Maria Magrini Predava, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 203-259.

[36] Oltre a curare le edizioni dei *Commentarii*, Zanotti vi partecipò con «cose da lui stesso pensate, sì intorno alla fisica, come intorno

CARLA PETROCELLI

La dissertazione di Pignatelli non è stata rintracciata. Tuttavia, nel 1745, quando Zanotti cura la pubblicazione delle diverse opinioni dei vari membri dell'Accademia delle Scienze di Bologna su questo dibattito per i *Commentarii*, fa riferimento alle conclusioni della principessa di Colobrano, così come le aveva da lei ricevute nel 1736. Secondo Zanotti, Pignatelli aveva sottolineato che tutta la controversia era solo «nominale» poiché aveva dimostrato che se i cartesiani e i leibniziani avessero concordato sul significato di alcuni nomi, la questione sarebbe stata ridotta a nulla[37].

Circa dieci anni più tardi, il francese Jean Baptiste d'Alembert (1717-1783), nella prefazione all'edizione del 1743 del *Traité de Dynamique*, considererà il moto di un corpo come l'attraversamento di un certo spazio per il quale impiega un certo tempo, rifiutando qualsiasi discussione sulle cause del moto e sulle forze intrinseche dei corpi in movimento, ritenendole oscure e inutili per la meccanica. Il francese sosterrà difatti che «la questione non può consistere in altro che in una questione metafisica del tutto futile, o in una disputa su parole indegne di occupare ancora i filosofi»[38].

In merito alla posizione di Pignatelli sulle «forces vives», nel 1828 Voltaire (1694-1778) scriverà:

> Cette dispute sur les forces actives, qui partage aujourd'hui l'Europe, n'a jamais exercé de plus illustres mains qu'aujourd'hui. La dame respectable dont je parle [madame du Châtelet] et M.me la Princesse de Columbrano ont toutes deux suivi l'étendard de Leibniz, non pas comme les femmes prennent d'ordinaire partie pour des théologiens, par faiblesse, par goût, et avec une opiniâtreté fondée sur leur ignorance, et souvent sur celle de leur maître; elles ont écrit l'une et l'autre en mathématiciennes et toutes deux avec des vues nouvelles[39].

Non vi è traccia della corrispondenza tra Du Châtelet e Pignatelli, ma sappiamo che ebbero un contatto familiare in virtù del fatto che Gabrielle Pauline Du Châtelet sposò a maggio del 1743 Alfonso Carafa della Spina, duca di Montenegro, un nobile napoletano appartenente a un ramo della stessa famiglia del marito di Faustina, Francesco Carafa, principe di Colobrano. Desumiamo, inoltre, che Du Châtelet doveva aver letto l'articolo di Pignatelli comparso sugli *Acta Eruditorum*, poiché, in una lettera indirizzata a Johann Bernoulli il 30 giugno del 1740, non critica la scelta dell'anonimato da parte dell'editore, ma sottolinea piuttosto che l'autrice avrebbe potuto «godere del piacere di vedersi giudicata senza correre alcun rischio se il giudizio fosse stato sfavorevole»[40].

---

alla matematica.» F. M. Zanotti, *Opere*, cit., p. XIV.

[37] *Ibid.*, p. 128.

[38] Jean Baptiste Le Rond D'Alembert, *Traité de Dynamique*, Paris, David l'aîné, 1743, p. xxi. Proprio in base a questa affermazione di D'Alembert si è pensato che la questione fosse stata chiusa nel 1743. La controversia, tuttavia, si protrasse per tutto il resto del XVIII secolo. Si vedano a tal proposito gli studi di Carolyn Iltis, *D'Alembert and the "Vis Viva" Controversy*, «Studies in History and Philosophy of Science», I, 2 (1970), pp. 135-144; Larry Linn Laudan, *The Vis viva Controversy, a Post-Mortem*, «Isis», 59, 2 (1968), pp. 130-143. Roberto Gatto, *Libri di matematica a Napoli nel Settecento, Editoria, fortuna e diffusione delle opere*, Roma, Storia e Letteratura, 2010, pp. 66-67.

[39] «La dama rispettabile di cui parlo [madame du Châtelet] e madame la principessa di Columbrano tutte e due hanno seguito lo stendardo di Leibniz, non come le donne che di solito prendono le parti dei teologi, per debolezza, per gusto, e con una tenacia fondata sulla loro ignoranza, e spesso su quella del loro maestro; hanno scritto una e l'altra in matematiche ed entrambe con punti di vista nuovi.» François-Marie Arouet Voltaire, *Exposition du livre des institutions physiques dans laquelle on examine les idées de Leibnitz*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris, Baudouin Frères Éditeurs, 1828, pp. 174-206.

[40] Judith Zinnser, *La Dame d'Esprit. A Biography of the Marquise Du Châtelet*, New York, Viking, 2006, p. 190.

La vivace discussione intorno alle forze vive trova espressione massima nello scritto in forma dialogica *Della Forza dei Corpi che chiaman viva*, che Zanotti dedica al filosofo e medico Giovanni Battista Morgagni (1682-1771) e pubblica nel 1752[41]. Scritta in volgare, l'opera è divisa in tre libri, ognuno corrispondente a un dialogo che Zanotti intrattiene, tra gli altri, con la principessa di Colobrano, con «il Signor D. Francesco Serao, che tanto vale in filosofia, e in medicina»[42], con Niccolò De Martino e con «il Signor Felice Sabatelli, che io avea già conosciuto a Bologna, quando egli, essendo ancora giovane, dava opera all'astronomia»[43], oltre a due nobili palermitani la cui identità è fittizia. Zanotti non tratta il problema delle forze vive da un punto di vista fisico-matematico e si mostra quasi all'oscuro del dibattito che si era avviato intorno a tale questione[44]. L'autore non fa prendere precise posizioni nemmeno ai suoi interlocutori napoletani, che sembrano solo interessati a impedire il divorzio tra scienza e metafisica, cosa evidente in questa parte di un dialogo tra Pignatelli e Zanotti:

> Parmi bene, che o niuno, il che è più da credere, gli conoscerà, o gli conosceranno forse una volta i metafisici, ai quali soli è dato di contemplar le cose superiori alla materia. E vi par'egli, disse allora la Signora Principessa, che quella virtù, che muove i corpi, sia tanto superiore alla materia, che non possano sperar di conoscerla anche i fisici? […] Di che è anche argomento il vedere, che i fisici non ne cercano gran fatto la natura, e quasi non si arrischiano di disputarne. I metafisici sono più animosi. E sono anche, disse la signora Principessa quasi ridendo, più oscuri, e si perdono dietro a quistioni inutili[45].

Nel gruppo di napoletani intenti a difendere il punto di vista leibniziano, Zanotti inserisce anche Faustina Pignatelli. La principessa napoletana viene inoltre disegnata dal bolognese come appartenente alla razza dei «gran signori» abituati da secoli, specie nel Meridione e spesso con lungimiranza, al comando e alla libertà di espressione[46].

2. Eredità intellettuale

L'opera pubblicata da Zanotti nel 1752, oltre a legittimare in maniera evidente l'autorità di una donna, ci dà anche conferma degli stretti legami che, a Napoli come a Bologna, collegavano il mondo

---

[41] F. M. Zanotti, *Della Forza dei Corpi che chiaman viva. Libri Tre. Del Signor Francesco Maria Zanotti al Signore Giambattista Morgagni*, Bologna, Impressori del S. Officio, 1752. Nel *De vi corporum viva* pubblicato nei *Commentarii* nel 1745, Zanotti aveva già raccolto ciò che da tempo, insieme ad altri accademici, aveva discusso «intorno alla famosa questione», ma non essendosi ritenuto soddisfatto di come erano state intese le sue opinioni, era tornato a parlarne nel dialogo *Della forza dei Corpi, cit.*, pp. 377-413.
[42] F. M. Zanotti, *Della Forza dei Corpi*, cit., p. 5.
[43] *Ibid.*, p. 6.
[44] Cfr. Aldo Brigaglia, Pietro Nastasi, *Bologna e il Regno delle due Sicilie. Aspetti di un dialogo scientifico (1730-1760)*, in *Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento*, a cura di Renzo Cremante, Walter Tega, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 211-232.
[45] F. M. Zanotti, *Della Forza dei Corpi*, cit., pp. 306-307.
[46] *Ibid.*, p. xviii. Per una approfondita discussione sui contenuti del dialogo di Zanotti e sul ruolo attribuito ai suoi personaggi, si veda Corrado Dollo, *Filosofia e medicina in Sicilia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

accademico con i circoli intellettuali privati[47]. La principessa aveva fatto conoscere a Zanotti, nei suoi frequenti incontri culturali, i maggiori studiosi napoletani: «Ora che la fortuna me ne ha di tanto spazio allontanato [dalla Pignatelli], non mi par di vivere, se non quando vi torno con la memoria. E questo è stato quello, che principalmente mi ha mosso a scrivere questi ragionamenti, perché scrivendogli mi è paruto in certo modo di ritornare trà que valorosi Uomini, et essere tuttavia con loro»[48].

Il punto di vista della nobildonna napoletana sulle forze vive è talmente determinante da indurre Pietro De Martino, che proprio con Zanotti aveva avuto un nutrito scambio epistolare sull'argomento, ad affermare che lo spunto per dipanare «una spinosa questione» gli era arrivato da Faustina Pignatelli, che lo aveva portato a mutare opinione[49]. Di fatto, sebbene si schieri con i cartesiani, nel 1741 Pietro De Martino pubblica un piccolo volume nel quale mostra sia le esperienze fatte dai leibniziani che quelle dei cartesiani, evidenziando le peculiarità dell'una e dell'altra posizione e concludendo che è pronto a passare dalla parte dei leibniziani se qualcuno lo convincerà di aver errato[50].

Con Faustina Pignatelli, Pietro De Martino mantiene un intenso scambio intellettuale anche quando, a fine aprile del 1732, viene inviato a Bologna dal Cappellano maggiore di Napoli Celestino Galiani (1861-1753)[51] che, intento a riformare gli studi sull'astronomia presso l'Università di Napoli, mira a fargli acquisire la pratica degli strumenti astronomici sotto la guida del bolognese Eustachio Manfredi (1674-1739). Una prima traccia delle collaborazioni con la principessa di Colobrano la si trova nella risoluzione del problema inverso sulle annualità che proprio Manfredi aveva proposto al suo nuovo allievo Pietro. Quest'ultimo, dopo averlo presentato epistolarmente a Pignatelli, deve aver impressionato i membri dell'Accademia delle Scienze di Bologna che, consapevoli delle soluzioni proposte dalla principessa, la eleggono membro effettivo della suddetta Accademia, un mese prima che De Martino presenti il sunto di queste lettere a sua firma. La dissertazione di De Martino contenente la soluzione di Pignatelli non è stata mai pubblicata nei *Commentarii* dell'Accademia delle Scienze di Bologna, ma dalle lettere scambiatesi con Pietro De Martino sappiamo che la matematica napoletana aveva risolto il problema per mezzo dei logaritmi, riconoscendolo come un caso di progressione geometrica[52].

---

[47] Cfr. Marta Cavazza, *Dalle biblioteche dei dotti alle tolette delle dame. La conversazione filosofica e scientifica nell'Italia dei lumi*, «I Castelli di Yale», XII/12 (2019), pp. 87-102. I 'novatores' napoletani guardavano a Bologna per imprimere un carattere più definitivo alla svolta della cultura napoletana verso l'Europa. Bologna era stata una tra le prime città della penisola a diffondere il metodo e i risultati del sistema cartesiano e, allo stesso modo, aveva già ricevuto le nuove acquisizioni e la nuova impostazione della fisica newtoniana. Si veda anche Marta Cavazza, *Settecento inquieto. Alle origini dell'Istituto delle scienze di Bologna*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 241.

[48] F. M. Zanotti, *Della Forza dei Corpi*, cit., pp. 8-9.

[49] Cfr. R. Gatto, *Libri di matematica*, cit., pp. 70-71.

[50] Pietro De Martino, *De Corporum quae moventur viribus earumque, aesti-mandarum. Ratione Dissertatio Philosophica ad Instituti Bononiensis Socio inscripta*, Neapoli, 1741.; cfr. R. Gatto, *Libri di matematica*, cit., p. 67.

[51] Nel suo progetto di riformare la scienza napoletana, Celestino Galiani aveva incluso anche la costituzione di un'Accademia napoletana delle Scienze che sarà fondata nel 1732 e modellata in parte sull'Accademia di Bologna di cui era membro. Galiani, nella sua *Epistola de gravitate et cartesianis vorticibus* pubblicata nel 1714, si era schierato contro le tesi cartesiane sulla gravità e sul moto dei pianeti. Per una descrizione esaustiva, si veda Fausto Nicolini, *Un grande educatore italiano. Celestino Galiani*, Napoli, Giannini, 1951.

[52] Pietro de Martino, *Dissertazioni*, 11 dicembre 1732, Archivio Istituto dell'Accademia delle Scienze di Bologna. Cfr. G. Berti Logan, *Italian women in science*, cit., p. 221; Federico Amodeo, *Vita matematica napoletana. Studio storico, biografico, bibliografico*, I, Napoli, Tipografia F. Giannini & figli, 1905, pp. 124-125.

Il 20 novembre 1732, «avendo le più certe testimonianze del grande e meraviglioso valore di questa signora nelle matematiche, e specialmente nell'algebra», l'Accademia dell'Istituto delle Scienze di Bologna la accoglie tra i suoi membri, prima nobildonna e seconda donna dopo Laura Bassi (1711-1778), con l'esplicita intesa di «non accettare nessun'altra donna nell'accademia»[53]. Da quest'ultima affermazione si può dedurre che la sua nomina deve essere stata preceduta da alcune polemiche, anche per via del fatto che non si voleva creare un precedente preoccupante[54]. Tuttavia, l'istituzione bolognese accoglierà anche Mme du Châtelet (1706-1749) nel 1746, Mme du Boccage (1710-1802) nel 1757, Marguerite Le Comte (1717-1800) nel 1764 e, poco prima della soppressione napoleonica, Anna Maria Dalle Donne (1778-1842) e Clotilde Tambroni (1758-1817)[55].

Nel 1745, nel suo *De vi corporum viva*, Zanotti dà enfasi ai contrasti sulla questione della *vis viva* tra Faustina e Pietro De Martino, evidenziando che

> Petrus Martinus […] sic nuper ad me scripsit, ut plane ostenderit, quaestionem sibi de re videri, non de nomine; accum Cartesii sententiam tueatur, Leibnitianis est insensissimus; neque dubito, quin is Pignatellae rationem viderit. Quis speret, eam litem in omnibus europae scholis componi posse, quam componre in suis civibus conciliatrix tam blanda non potuerit[56]?

Zanotti prende a riferimento anche una successiva nota per i *Commentarii* dell'Accademia, inviata da Pignatelli nel 1738, nella quale la principessa ribadisce la sua posizione: «Unde, qui Vim, quam corpus habet ad agendum, confundunt cum quantitate motus, hoc sensu procul est ut culpari queant»[57]. Difatti, il bolognese specificherà:

> Quod si litteras hic haberem, quas mulier nobilissima, eademque ingeniosissima, Faustina Pignatelli Colubranensis Priceps paullo ante ad me scripsit, easque tibi legerem, plane intelligeres, controversiam hanc omnem facile videri posse de nomine. Demonstrationes enim, & supputationes quasdam nectit elegantissimas, quibus ostendat, inter Cartesianos Leibnitianosque, si de paucorum nominum significatione consentiant, quaestionem reliquam esse nullam[58].

---

[53] *Accademia delle Scienze dello Istituto di Bologna dalla sua origine a tutto il MDCCCLXXX*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1881, p. 56.

[54] Paula Findlen, *The "Anonymous Neapolitan": Faustina Pignatelli and the Bologna Academy of Sciences*, in *Gendered Touch. Women, Men, and Knowledge-making in Early Modern Europe*, edited by F. Antonelli, A. Romano, P. Savoia, Leiden, Brill, 2022, pp. 161-219.

[55] Cfr. G. Berti Logan, *Italian women in science*, cit., pp. 643-646.

[56] «Così Pietro De Martino mi scrisse recentemente che mi avrebbe dimostrato chiaramente che la questione gli sembrava di sostanza e non nominale; e di essere d'accordo con l'affermazione di Descartes ed ostilissimo ai leibniziani; né dubito che egli abbia visto l'opinione della Pignatelli. Chi può sperare che questa lite si possa comporre nelle scuole di tutta l'Europa, se una conciliatrice tanto gentile non c'è riuscita nella sua città?» F. M. Zanotti, *De vi Corporum*, cit., p. 385.

[57] Sebbene questa citazione si trovi nel *De Corporum* di Pietro De Martino (cit., p. 93) e sia attribuita a un non meglio precisato «doctissimus, idemque amicissimus Vir», il riferimento corrisponde con assoluta precisione a Pignatelli, secondo quanto riferisce Zanotti. Cfr. A. Brigaglia, P. Nastasi, *Bologna e il Regno delle due Sicilie*, pp. 161-162.

[58] «Se avessi qui le lettere che mi scrisse poco tempo fa una donna nobilissima, e anche ingegnosissima, Faustina Pignatelli Principessa di Colobrano, e te le leggessi, capiresti chiaramente come tale controversia si possa facilmente vedere come nominale. Infatti intreccia delle dimostrazioni e ipotesi elegantissime con le quali mostra che se cartesiani e leibniziani si accordassero sul significato di pochi nomi, il resto della questione si ridurrebbe a nulla.» F. M. Zanotti, *Della Forza dei Corpi*, cit., p. 384.

CARLA PETROCELLI

L'originale tentativo di conciliazione di Pignatelli è confermato nuovamente da Zanotti nel 1751, quando, scrivendo a Morgagni il 7 settembre, sottolinea: «Quanto fosse versata in ogni materia di studio lo mostra, la cooperazione di lei ad alzare una specola in Napoli; e l'ingegnoso tentativo di conciliare la sentenza del Leibnizio e del Cartesio circa le forze vive, communicato a questa Accademia, della quale era socia»[59].

3. I contatti con altri studiosi e gli incontri di Palazzo Carafa

Grazie all'appartenenza all'Accademia e alla conoscenza del latino e del francese, la dotta napoletana è figura nota non solo tra gli studiosi italiani, ma anche tra quelli d'Oltralpe. Nella prefazione dell'edizione del 1731 al *Della tragedia*, il letterato e fondatore dell'Accademia dell'Arcadia Vincenzo Gravina (1664-1718) elogia la padronanza del toscano e del latino della «Signora Faustina D. Pignatelli», a cui dedica l'opera, ma si sofferma particolarmente sul suo francese per il quale, sostiene, mostra facilità di lettura, comprensione e parola[60].

Con la Francia, Pignatelli ha numerosi contatti, se pur indiretti, che non si desumono solamente dalla testimonianza di Voltaire che la paragona a du Châtelet, traduttrice dei *Principia* di Newton in francese[61]. Nel 1740, nel capitolo *De la Force des Corps* del suo volume *Institutions de Physique*, du Châtelet aveva attaccato Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1771), Sécretaire perpétuel dell'Académie des Sciences, convinto sostenitore del moto cartesiano[62]. Ne era scaturita una controversia alla quale de Mairan aveva replicato in modo assai duro nei confronti della marchesa[63]. In merito a tale questione, Pietro De Martino

---

[59] Giovanni Battista Morgagni, *Carteggio tra Giambattista Morgagni e Francesco M. Zanotti*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1875, p. 379n.

[60] Vincenzo Gravina, *Della tragedia. Libro uno. Al serenissimo principe Eugenio di Savoia e dedicata alla Illustriss. Eccellentis. La Signora Faustina Pignatelli Duchessa di Tolve e Principessa di Colobrano*, Napoli, Stamperia Mosca, 1731, i1.

[61] Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du Châtelet si era accostata al pensiero di Leibniz e Newton. Scrive infatti Voltaire nella *Préface historique* dei *Principes mathématiques de la philosophie naturelle par feue Madame la marquise du Chastellet*: «On a vu deux prodiges: l'un, que Newton ait fait cet Ouvrage; l'autre, qu'une Dame l'ait traduit & l'ait éclairci.» Una parte dell'opera era stata pubblicata nel 1756 (2 voll., Paris, Desaint et Saillant-Lambert); sette anni dopo la sua morte, nel 1759, con la prefazione scritta da Voltaire e sotto la supervisione del matematico Alexis Clairaut, era apparsa l'opera completa (2 voll.). Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle par feue Madame la marquise du Chastellet*, I, Paris, Desaint & Saillant et Lambert, 1759, p. v.

[62] Du Châtelet fu critica nei confronti del fisico britannico James Jurin che aveva sostenuto il modello di Cartesio della quantità di moto, proponendo un esperimento in cui una molla proiettava in avanti una palla sul ponte di una barca e facendo notare che Jurin nei suoi calcoli aveva trascurato il moto della barca: in base a questa assunzione errata, la quantità di moto totale doveva essere mv^2. Gabrielle-Émilie du Châtelet Le Tonnelier de Breteuil, *Institutions de physique*, Paris, 1740, pp. 412-450; trad. it. Eadem, *Instituzioni di fisica di madama la marchesa Du Chastellet indiritte a suo figliuolo. Traduzione dal linguaggio francese nel toscano, accresciuta con la Dissertazione sopra le forze motrici di M. de Mairan*, Venezia, Presso Giambattista Pasquali, 1743. La traduzione italiana dimostra che il clima scientifico e filosofico dell'Italia settecentesca era ricettivo per un'opera come le *Institutions de physique*, che du Châtelet, nella sua traduzione, aveva aggiornato nella presentazione del pensiero scientifico e filosofico corrente, in particolare sulle questioni relative ai dibattiti sui meriti di Newton e Leibniz. La diffusione di quest'opera è sicuramente un altro fattore che testimonia che le condizioni per il perseguimento della scienza nell'Italia del Settecento non erano sfavorevoli alla partecipazione delle donne. Cfr. Sarah Hutton, *Émilie du Châtelet and Italy. The Italian translation of Émilie Du Châtelet's Institutions physiques in intellectual context*, in *Époque Émilienne Philosophy and Science in the Age of Émilie du Châtelet (1706-1749)*, a cura di Ruth Hagengruber, Cham, Springer, 2022, pp. 311-326.

[63] Jean-Jacques Dortous de Mairan, *Réponse de Madame la Marquise du Chastellet a la Lettre de M. de Mairan, Sécretaire perpétuel*

attesta che Faustina Pignatelli «già una volta aveva indicato il suo parere su tale questione a Mairan» e riferisce che le lettere scambiate tra du Châtelet e de Mairan erano pervenute anche a Napoli, spedite dagli stessi protagonisti alla principessa di Colobrano, quasi a eleggerla arbitro della loro controversia[64]. Del resto, la marchesa aveva sperato di arruolare proprio la collega napoletana a suo sostegno, al fine di confutare le tesi degli avversari[65].

Anche l'astronomo francese Jérôme De Lalande (1732-1807) testimonia la fama che Faustina Pignatelli ha avuto fuori dall'Italia. De Lalande conosce la principessa nel 1766, ne frequenta il salotto scientifico tanto da descriverla come «une autre dame aussi distinguée par son savoir que par sa naissance, très-versée dans la physique, & qui est en correspondance avec beaucoup de savans en Europe», nel suo *Voyage en Italie*[66].

«La prelodata Faustina Pignatelli […] apprese le matematiche da Niccolò Martino e le coltivò con tal successo che tenne corrispondenza scientifica colla maggior parte degli scienziati del suo tempo, e m. La Lande meritatamente la disse *tres-versèe dans la physique*»[67]. Lo scrive lo storico Pietro Napoli-Signorelli, sottolineando anche i contatti che Pignatelli ha avuto con la francese Madame du Boccage che, in una lettera datata 1 ottobre 1757, ebbe a definirla «grande géometre»[68].

Anche il matematico siciliano Girolamo Settimo (1706-1762), marchese di Giarratana, nelle sue frequenti visite a Napoli non manca di partecipare alle riunioni di Palazzo Carafa. Dalle discussioni napoletane del salotto della principessa di Colobrano emerge la concezione leibniziana del matematico siciliano; ne abbiamo conferma da Niccolò De Martino che, in una lettera data 3 febbraio 1753, scrive a Girolamo Settimo: «Io non ho mancato di riverire continuamente in vostro nome la Sig.ra Principessa di Colubrano, e di attestarle altresì la vostra gratitudine per gli effetti che sperimentate della sua raccomandazione. Essa similmente continuamente mi ha imposto debbonsi ascrivere più tosto al vostro merito»[69]. Girolamo Settimo aveva incontrato Niccolò De Martino a Barcellona ove era stato mandato da Carlo di Borbone nel 1740 come 'Segretario di Legazione' del principe di S. Nicandro presso la corte spagnola[70]. L'incontro aveva permesso a Settimo di entrare in contatto con la cultura napoletana e con il

---

dell'Académie des Sciences, lui a écrite le 18 Février 1741 sur la question des forces vives, Bruxelles, Foppens, 1741, pp. 1-38.

[64] Attestato in A. Brigaglia, P. Nastasi, *Bologna e il Regno delle due Sicilie*, cit., p. 226.

[65] Lo riferisce Federico Amodeo: «Interim ego quum legerem quotidie haec nostra Faustinae ornatissimae, quam honoris caussa iterum nomino, quantum in ejus judicio praesidii mihi accesserit sive ad confutandos adversarios, sive ad nova argumenta excogitanda, qui ejus ingenii Vim norunt, facile intelligent.» F. Amodeo, *Vita matematica napoletana*, cit., p. 112.

[66] Jérôme De Lalande, *Voyage d'un François en Italie, fait dans les années 1765 & 1766. Contenant l'Histoire & les Anecdotes les plus singulières de l'Italie, Nouvelle Edition corrigée & considérablement augmentee*, VI, Yverdon, 1769-1770, p. 238. L'«autre dame» a cui De Lalande fa riferimento è la fisica napoletana Mariangela Ardinghelli (1730-1825), nota per aver tradotto, con l'aggiunta di molteplici annotazioni e correzioni ai calcoli, le opere del fisico inglese Stephen Hales.

[67] Corsivo nel testo. Pietro Napoli-Signorelli, *Vicende della coltura nelle Due Sicilie. Dalla venuta delle Colonie straniere sino à nostri giorni di Pietro Napoli-Signorelli, napoletano. Dedicate alla maestà di Annunziata Carolina di Francia, Regina delle Due Sicilie*, 8 voll., Tomo VI, Seconda edizione, Napoli, 1811, pp. 215-216.

[68] «[…] je rends mes devoirs aux Dames qui m'honorent de leur visite en consideration de la Princesse de Colombrano, grande géometre […]» Anne-Marie du Boccage, *Recueil des oeuvres de Madame du Bocage. Des Académie de Padoue, de Rome et de Lyon*, Tome III, Lyon, Chez les Freres Perisse, 1770, p. 261

[69] Nicla Palladino, Franco Palladino, Anna Maria Mercurio (a cura di), *La corrispondenza tra Niccolò De Martino e Girolamo Settimo*, Firenze, Olschki, 2008, p. 19.

[70] Cfr. A. Brigaglia, P. Nastasi, *Bologna e il Regno delle due Sicilie*, cit., pp. 228-232.

circolo di intellettuali della principessa di Colobrano.

Negli ultimi anni della sua vita, Pignatelli mantiene contatti costanti anche con la scuola bolognese, diventando una delle più strette collaboratrici del segretario Zanotti e una sostenitrice dell'Istituto. Nel 1768, invia a Bologna una copia della *Thermologia aragonia sive historia naturalis thermarum* di Sebastiano Bartoli (1629-1676) che Zanotti dona alla biblioteca dell'Istituto[71]. Sebastiano Canterzani (1734-1818), professore di astronomia, di ottica e matematica all'Università di Bologna, segretario dell'Accademia nel 1766, scrive a Pignatelli nel maggio del 1769 per ringraziarla del dono di questo raro libro napoletano sulle sorgenti termali campane, precisando che lo presenterà ufficialmente agli accademici: «Non contenta di onorare il catalogo dell'Accademia con il suo nome più distinto e rispettabile, si degna anche di farle spazio tra i suoi più nobili pensieri e lo segnala facendo anche dell'Accademia l'oggetto di uno dei suoi doni»[72]. Pignatelli, evidentemente contenta di questa lettera, risponde quasi subito, ammettendo con Canterzani il grande merito che l'Accademia le aveva conferito grazie alla nomina del 1732, e dando conferma di non essersi mai recata a Bologna:

> Ill.mo Sig. Mio, La bontà che per me conserva il Nostro Celebratissimo Sig. Francesco Zanotti Le da Cognizione che Io abbia il piacere di ricrescere con più distinzione il merito di Ill.mo et Grad.mo e Dotta Adunanza d'Uomini Illustri che formano si' rinomato Istituto. L'onore di ritrovarsi Iscritto nel suo Catalogo il mio Nome lé tutto mio, e mi rincresce soltanto che le vicende della mia vita non m'abbiano permesso di poter fare un viaggio, e goderne personalmente; sebbene in quel caso avrei dovuto implorare tutta la gentilezza de' Professori per compatirne l'Insufficienza mia[73].

Vincenzo Gravina, come detto, ha elogiato la padronanza delle lingue della principessa. Parlando della sua capacità di usare il calcolo per risolvere problemi di matematica e meccanica, ne ha celebrato anche la prudenza, la saggezza e l'amore per «le più astruse mattematiche speculazioni (egregiamente da lei possedute)» e si è soffermato sul modo in cui Pignatelli usava la mente, «una stupenda unione di belle chiare e distinte idee, fondamento del di lei sapere»[74]. Tuttavia, come dice Gravina, Pignatelli considererà la mente sempre come «un istrumento per giungere alla meta delle faticose, ed ardue discipline in cui tuttogiorno si occupa»[75].

---

[71] Sebastiano Bartoli, *Thermologia Aragonia: Sive, Historia Naturalis Thermarum: Sive, Historia Naturalis Thermarum*, Neapoli, Tipographia de Bonis, 1769.
[72] Archivio Istituto dell'Accademia delle Scienze di Bologna, *Carteggio – lettere missive, Minute di Canterzani* (fasc.10), *Pignatelli Faustina*, 1769 (c.1).
[73] *Ibid*.
[74] V. Gravina, *Della tragedia*, cit., i3.
[75] *Ibid*.

Carlo Delle Donne

τὰ ἥδιστα τῶν χρωμάτων. Colour's appreciation in Plato and Aristotle[1]

Abstract. In questo articolo viene affrontato il tema dello statuto dei colori nel pensiero di Platone e Aristotele. In particolare, nella prima sezione viene discusso il problema del colore del mondo intelligibile, da Platone spesso identificato con la brillantezza; nella seconda parte, vengono invece presi in esame alcuni passi del *De sensu* aristotelico, dai quali emerge l'apprezzamento dello Stagirita per i colori esprimibili in termini matematici.

Abstract. In this article, the topic of the status of colors in the thought of Plato and Aristotle is addressed. In particular, the first section discusses the problem of the color of the intelligible world, often identified by Plato with brilliance; in the second part, several passages from Aristotle's *De Sensu* are examined, which reveal the Stagirite›s appreciation for colors that can be expressed in mathematical terms.

Parole chiave: colori / Platone / Aristotele / bellezza
Keywords: colours / Plato / Aristotle / beauty

The aim of this paper is to illuminate the axiological perception of colors, which exists in distinct philosophical frameworks within the thoughts of both Plato and Aristotle. More specifically, as I intend to elaborate extensively, Plato's admiration for certain specific colors appears to stem from their association with the intelligible realm, while Aristotle's evaluation raises considerations about physical and mathematical aspects. What is common between them is the notion that colors can be categorized as "superior" or "inferior" based on meticulously identifiable criteria. This validates the attribution of a colour axiology to both authors.

But before Plato and Aristotle, there is compelling evidence to suggest that, after Homer,[2] Parmenides, Empedocles, Democritus, Gorgia, and others also explored the nature and various aspects of colors. Nevertheless, I will skip over these earlier thinkers, as several valuable pieces of scholarship have been

[1] I would like to sincerely thank Maria Michela Sassi for her precious suggestions and comments.
[2] Marcello Carastro, *L'antiquité en couleurs: Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

CARLO DELLE DONNE

dedicated to reconstructing the pre-Platonic perspectives on color:[3] therefore, I would not be able to make a significant contribution. Plato's interest in colors, instead, can be approached from various angles.[4] In this paper, I will specifically address Plato's use of color-related terms in reference to intelligible forms. As is well known, in Plato's dialogues, only the intelligible world possesses exemplarity concerning moral values. Justice, for instance, cannot be perfectly embodied in the sensible world or in human actions. Instead, it is fully realized in the intelligible idea of justice, which is inherently just. While this assumption may appear aporetic, it is supported by solid textual evidence.[5] However, does Plato truly associate colors with ideas such as justice and goodness? If so, what is the reason behind the color of the intelligible? As I will attempt to demonstrate, the idea of Goodness likely plays a central role in this context. It should be clarified from the outset that forms should not be conceived as possessing colors in the same way sensible objects do. Forms are non-spatial and non-temporal, devoid of any sensible properties, including colors. In the *Phaedrus* (247c), Socrates explicitly describes ideas as colorless entities:

> Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα — ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.
>
> But the region above the heaven was never worthily sung by any earthly poet, nor will it ever be. It is, however, as I shall tell; for I must dare to speak the truth, especially as truth is my theme. For the colorless, formless, and intangible truly existing essence, with which all true knowledge is concerned, holds this region and is visible only to the mind, the pilot of the soul. (trans. by Fowler 1925)

---

[3] Katerina Ierodiakonou, *Empedocles on Colour and Colour Vision*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIX (2005), pp. 2-37; Roberta Ioli, *Gorgia e la definizione del colore:* Menone *76a8-e4*, «Giornale Critico di Filosofia Italiana», LXXXVII (2008), pp. 72-82; Andreas Nightingale, *Sight and the philosophy of vision in Classical Greece: Democritus, Plato and Aristotle*, in *Sight and the Ancient Senses*, edited by Michael Squire, London, Routledge, 2015, pp. 54-67; Denis O'Brien, *The effect of a simile: Empedocles' theories of seeing and breathing*, «The Journal of Hellenic Studies», XC (1970), pp. 140-179; Oliver Primavesi, *Zitatfragment und Textkritik. Empedokles' Theorie der Augenfunktion und der Text des Laternengleichnisses*, in *Lachmanns Erbe. Editionsmethoden in klassischer Philologie und germanistischer Mediävistik*, edited by Anna K. Bleuler, Oliver Primavesi, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2022, pp. 427-572; Marwan Rashed, *The Structure of the Eye and Its Cosmological Function in Empedocles: Reconstruction of Fragment 84 D.-K.*, in *Reading Ancient Texts. Vol. I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, edited by Susanne Stern Gillet, Kevin Corrigan, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 21-39; Kelli Rudolph, *Sight and the Presocratics: approaches to visual visual perception in early Greek philosophy*, in *Sight and the Ancient Senses*, edited by Michael Squire, London, Routledge, 2016, pp. 36-53; Maria Michela Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; Id., *Una percezione imperfetta? I Greci e la definizione dei colori*, «L'immagine riflessa», II (1994), pp. 281-302; Id., *Entre corps et lumière: réflexions antiques sur la nature de la couleur*, in *L'antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, edited by Marcello Carastro, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, pp. 277-300; Id., *Perceiving Colors*, in *A Companion to Ancient Aesthetics*, edited by Pierre Destrée, Penelope Murray, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 262-273; Id., *Riflessioni sulla natura del colore dai Presocratici al* Timeo, in *Dai Presocratici a Platone. Cinque studi*, edited by Francesco Fronterotta, Francesca Masi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 87-102; Id., *The Indiscreet Charm of Brightness: from Early Greek Thought to Plato*, in *Colour Psychology in the Graeco-Roman World*, edited by Katherina Ierodiakonou, Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 2020, pp. 5-32; Id., *Philosophical Theories of Colour in Ancient Greek Thought – and Their Relevance Today*, «Ancient Philosophy Today», IV (2022), pp. 155-175; David N. Sedley, *Empedocles' theory of vision and Theophrastus'* De sensibus, in *Theophrastus: his Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, edited by William W. Fortenbaugh, Dimitri Gutas, London, Routledge, 1992, pp. 20-31.

[4] M.M. Sassi, *Charm*, cit.

[5] See Francesco Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Edizioni della Normale, 2001.

Nevertheless, in the same dialogue (250d), Socrates asserts that when it comes to the idea of beauty, it "shined forth" (ἔλαμπεν) among other forms, and it retains its ability to "glitter" (στίλβειν) when manifested in sensible objects:

> περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα.
>
> But beauty, as I said before, shone in brilliance among those visions; and since we came to earth we have found it shining most clearly through the clearest of our senses.

Both λάμπω and στίλβω convey the idea of something "brilliant". Therefore, the intelligible form of love is not characterized by any specific color, but rather by its radiance. It shines both as a distinct form and as an immanent cause within its sensible manifestations. It is as if it possesses its own inner light. Plato's inclination to attribute a sense of "brilliance" to forms is further supported by other passages, such as in *Sophist* 254a, where the "realm" of the philosopher, namely the intelligible world, is described using the adjective λαμπρός. This description explains why this dimension is challenging to "perceive":

> Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.
>
> But the philosopher, always devoting himself through reason to the idea of being, is also very difficult to see on account of the brilliant light of the place; for the eyes of the soul of the multitude are not strong enough to endure the sight of the divine. (trans. Fowler 1921)

The same adjective is employed in the *Phaedrus* (250b) in relation to the idea of Beauty, which is described as having the capacity to emit light in the sensible world, unlike other intelligible forms:

> δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην.
>
> Now in the earthly copies of justice and temperance and the other ideas which are precious to souls there is no light, but only a few, approaching the images through the darkling organs of sense, behold in them the nature of that which they imitate, and these few do this with difficulty. But at that former time they saw beauty shining in brightness, when, with a blessed company—we following in the train of Zeus, and others in that of some other god—they saw the blessed sight and vision and were initiated into that which is rightly called the most blessed of mysteries.

Despite the metaphorical nature of these terms, their deliberate selection by Plato calls for some

CARLO DELLE DONNE

commentary. Upon closer examination, we can gather certain hints regarding Plato's interpretation of the aforementioned "bright" qualities. The concepts of λάμπειν and στίλβειν, in relation to colors, are discussed in the *Timaeus*, where the eponymous character presents the reader with a two-fold classification of colors. They can be categorized as primary and secondary. Within the primary ones, we can also find the adjectives "bright and brilliant" (λαμπρόν τε καὶ στίλβον) (67e-68a):

> […] τὴν δὲ ὀξυτέραν φορὰν καὶ γένους πυρὸς ἑτέρου προσπίπτουσαν καὶ διακρίνουσαν τὴν ὄψιν μέχρι τῶν ὀμμάτων, αὐτάς τε τῶν ὀφθαλμῶν τὰς διεξόδους βίᾳ διωθοῦσαν καὶ τήκουσαν, πῦρ μὲν ἀθρόον καὶ ὕδωρ, ὃ δάκρυον καλοῦμεν, ἐκεῖθεν ἐκχέουσαν, αὐτὴν δὲ οὖσαν πῦρ ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσαν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς οἷον ἀπ' ἀστραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερὸν κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκήσει ταύτῃ γιγνομένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν, τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ στίλβον ἐπωνομάσαμεν.

> […] and when a more piercing motion of a different kind of fire strikes upon the visual stream and dilates it as far as to the eyes, and penetrating and dissolving violently the very passages of the eyes causes a mass of fire and water to pour from them – which we call 'tears' – and this movement that is fire encounters fire from the opposite, leaping out like from a lightning, while the other fire gets in and is quenched in the moisture, in this confusion colours of all kinds arise. We have called this impression 'dazzling' and we have named what causes it 'bright' and 'shining'. (trans. by Bury 1929)

This section of the dialogue is indeed subject to controversy, and a comprehensive understanding of every detail is challenging. My interpretation is based on the work of Katerina Ierodiakonou,[6] who has made a significant contribution to our understanding of Plato's account of colors. To begin with, vision, according to Plato, involves three essential components: 1) the visual ray or "visual body", originating from the observer's eyes; 2) sunlight, which combines with the visual body to create a unified and homogeneous entity known as the "illuminating body"; 3) the emanation from every object, namely color, which becomes visible (i.e., reaches the soul) by interacting differently with sunlight and the visual body. Regarding the chromatic spectrum, Plato likely considers four colors as primary, excluding black. White and red always occupy the extremes of the spectrum. The inclusion of "brilliant" as a primary color may appear surprising. This color arises from a particular interaction between external fiery particles and the internal fire and water within the eyes. Specifically, "bright" depends on the penetrating motion of exceptionally small fiery particles that interfere with the emission of fiery particles from the visual body. These external particles divide the internal ones as they reach the eyes and significantly affect the visual "ducts" (even tears may be produced when perceiving this color). Furthermore, these external fiery particles not only interact with the visual body but also mix with the watery element present in the constitution of the eyes. This interaction gives rise to various colors, and the visual sensation resulting from it is termed μαρμαρυγαί, while its cause is described as "bright and brilliant," λαμπρόν τε καὶ στίλβον.

---

[6] Katerina Ierodiakonou, *Empedocles on Colour and Colour Vision*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIX (2005), pp. 2-37; Id., *Plato's Theory of Colours in the* Timaeus, «Rhizai: A Journal of Ancient Philosophy and Science», II (2009), pp. 219-233. I would encourage interested readers to refer to her studies for further details and additional reasoning.

If we assume a degree of consistency between the quoted passage from the *Timaeus* and the references in the *Phaedrus*, it is likely that Plato intended to convey a powerful effect when he used terms like στίλβειν to describe the noetic "vision" of ideas. The reaction elicited in the soul by the contemplation of the intelligible can be likened to the μαρμαρυγαί experienced through the perception of the color λαμπρόν τε καὶ στίλβον. It is as if the intelligible realm were radiant, shining, and filled with light. Consequently, the contemplating soul might undergo an experience akin to the tears produced by the eyes when exposed to the vision of the "bright" color. If this interpretation is likely, it is also plausible to propose the following hypothesis. Another reason behind Plato's depiction of the intelligible in terms of brightness may arise from the application of the semantic field of vision to *episteme*. If *episteme* is likened to vision,[7] and forms are likened to visible objects, then, just as every visible object requires color to be visible, every intelligible form should be inherently "colored", so to speak. Based on the evidence we have, it seems that among all primary and secondary colors, Plato considered "bright" to be the most suitable option for metaphorically attributing a specific color to the intelligible realm. But why would "bright" be the most appropriate color to metaphorically depict ideas? In the *Republic* (VI 508c4-d9), the supreme idea of the *noetos topos*, the idea of Goodness, is described as emanating "light", thus rendering the entire intelligible realm bright and radiant:

> ὀφθαλμοί, ἦν δ᾽ ἐγώ, οἶσθ᾽ ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ᾽ ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως; […] ὅταν δέ γ᾽ οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται. […] οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι[8].
>
> "You are aware," I said, "that when the eyes are no longer turned upon objects upon whose colors the light of day falls but that of the dim luminaries of night, their edge is blunted and they appear almost blind, as if pure vision did not dwell in them. […] But when, I take it, they are directed upon objects illumined by the sun, they see clearly, and vision appears to reside in these same eyes. […] Apply this comparison to the soul also in this way. When it is firmly fixed on the domain where truth and reality shine resplendent1 it apprehends and knows them and appears to possess reason; but when it inclines to that region which is mingled with darkness, the world of becoming and passing away, it opines only and its edge is blunted, and it shifts its opinions hither and thither, and again seems as if it lacked reason." (trans. Shorey)

The underlying concept is that both sunlight and "truth and being" (which are essentially synonymous

---

[7] Franco Trabattoni, *Il sapere del filosofo*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, vol. V, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 151-186.

[8] On the functions ascribed to this form, see F. Ferrari, *La causalità del Bene nella* Repubblica *di Platone*, «Elenchos», XXII (2001), pp. 5-37; Id., *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, vol. V, Napoli, Bibliopolis, pp. 287-326.

CARLO DELLE DONNE

with Goodness) fulfill the same function, described as καταλάμπειν, or "shining forth". The assumption that the idea of Goodness possesses such illumination implies that all ideas are inherently λαμπρά (bright) – and the idea of Beauty in the *Phaedrus* is λαμπρόν when beheld (κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν). Moreover, in book 7 (518c) of the *Republic*, we are explicitly informed that the idea of Goodness is the "brightest" (φανότατον) entity within the realm of "true being":

> Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν.
>
> "But our present argument indicates," said I, "that the true analogy for this indwelling power in the soul and the instrument whereby each of us apprehends is that of an eye that could not be converted to the light from the darkness except by turning the whole body. Even so this organ of knowledge must be turned around from the world of becoming together with the entire soul, like the scene-shifting periact in the theater, until the soul is able to endure the contemplation of essence and the brightest region of being. And this, we say, is the good, do we not?". (trans. by Shorey 1935)

Indeed, the association between vision and the intellectual understanding of ideas explains why ideas can be metaphorically described as "colored". Furthermore, the connection between sunlight and the idea of Goodness[9] provides the basis for attributing a specific color to the intelligible realm, namely, the color of "brightness". In Plato's framework, it is reasonable to assume a relationship between colors and the intelligible, as all ideas are associated with brightness, which can be considered a species of color. This association is derived from the fact that the supreme form of Goodness imparts such brightness to all of the ideas.

II

When considering Aristotle's perspective, some interesting remarks regarding axiological differences among colours can be found in his work *De Sensu* (*On Sense Perception*).[10] In this treatise, Aristotle examines various perceptible objects, with significant attention given to colors, particularly in chapter 3. Aristotle states that color is the boundary or limit of every distinct body's transparency. Transparency, in this context, refers to a property that is more or less present in every object:

> τὸ ἄρα διαφανὲς καθ' ὅσον ὑπάρχει ἐν τοῖς σώμασιν (ὑπάρχει δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐν πᾶσι) χρώματος ποιεῖ μετέχειν. ἐπεὶ δ' ἐν πέρατι ἡ χρόα, τούτου ἂν ἐν πέρατι εἴη. ὥστε χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς

[9] On the analogy between the sun and the idea of Goodness, see F. Fronterotta, *Il sole e il bene. Funzione e limiti dell'analogia in* Resp. *VI 505a-509b*, «ΠΗΓΗ/FONS», II (2017), pp. 109-122.
[10] The analysis developped in the following pages largely depends on my translation with introduction and commentary of Aristotle's treatise: see Carlo Delle Donne (a cura di), Aristotele, *Sul senso e i sensibili*, Napoli, IISF Press, 2023.

ἐν σώματι ὡρισμένῳ πέρας. (3, 440a5 ss.)

hence the transparent element in so far as it is found in bodies (and it exists in all in varying degrees) causes them to be endowed with colour. But since it is in a bounding surface that colour is found, it is in the surface of this – the transparent element – that colour exists. Colour then is the limit of the transparent element in a determinately bounded body. (trans. by Ross 1906)

In Aristotle's account, black and white are the result of the presence or absence of transparency. Within the realm of colors, which exist in limited bodies, black corresponds to darkness, while white corresponds to light in unlimited bodies. So far, this explanation aligns well. However, Aristotle's explanation for secondary colors appears much more complicated. Actually, he offers several explanations for their origin, with one suggesting the "juxtaposition" of imperceptibly small particles of white and black. Since these particles are too small to be individually perceived as white or black, a new color becomes visible as a consequence of their combination. This results in a third color that is perceptible due to the juxtaposition of the primary colors, with the different ratios of these elements accounting for the various species of colors observed.[11] Interestingly, while discussing this hypothesis, Aristotle introduces the idea that certain colors are "more pleasant" than others, and are therefore likely to be considered better than others. On the face of it, this assumption introduces a "subjective" element in his account, indicating that aesthetic preferences and judgments play a role when evaluating colors:

ἔστι μὲν οὖν οὕτως ὑπολαβεῖν πλείους εἶναι χρόας παρὰ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, πολλὰς δὲ τῷ λόγῳ (τρία γὰρ πρὸς δύο, καὶ τρία πρὸς τέτταρα, καὶ κατ' ἄλλους ἀριθμοὺς ἔστι παρ' ἄλληλα κεῖσθαι, τὰ δ' ὅλως κατὰ μὲν λόγον μηδένα, καθ' ὑπεροχὴν δέ τινα καὶ ἔλλειψιν ἀσύμμετρον), καὶ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχειν ταῦτα ταῖς συμφωνίαις· τὰ μὲν γὰρ ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις χρώματα, καθάπερ ἐκεῖ τὰς συμφωνίας, τὰ ἥδιστα τῶν χρωμάτων εἶναι δοκοῦντα, οἷον τὸ ἁλουργὸν καὶ τὸ φοινικοῦν καὶ ὀλίγ' ἄττα τοιαῦτα (δι' ἥνπερ αἰτίαν καὶ αἱ συμφωνίαι ὀλίγαι), τὰ δὲ μὴ ἐν ἀριθμοῖς τἆλλα χρώματα· ἢ καὶ πάσας τὰς χρόας ἐν ἀριθμοῖς εἶναι, τὰς μὲν τεταγμένας τὰς δὲ ἀτάκτους, καὶ αὐτὰς ταύτας, ὅταν μὴ καθαραὶ ὦσι, διὰ τὸ μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι τοιαύτας γίγνεσθαι.

In this way, then we conceive that numbers of colours over and above black and white may be produced, and that their multiplicity is due to differences in the proportion of their composition. The juxtaposition may be in in the proportion of three of the one to two of the other, or three to four or according to other ratios. Others again may be compounded in no commensurate proportion, with an excess of the one element and deficiency of the other which are incommensurable, and colours may, indeed, be analogous to harmonies. Thus, those compounded according to the simplest proportions, exactly as is the case in harmonies, will appear to be the most pleasant colours, e.g. purple, crimson, and a few similar species. (It is an exactly parallel reason that causes harmonies to be few in number.) Mixtures not in a calculable ratio will constitute the other colours. Or again, all tints may show a calculable proportion between their elements, but in some the scheme of composition may be regular, in others not, while when those of the latter class are themselves impure, this may be due to an absence of calculable proportion in their composition.

[11] Richard Sorabji, *Aristotle on colour, light and imperceptibles*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XLVII (2004), pp. 129-140.

CARLO DELLE DONNE

This passage has sparked extensive debates among scholars due to the apparent inconsistency in Aristotle's overall argument.[12] To evaluate the soundness of Aristotle's reasoning, it is crucial to carefully reconstruct its development. The comparison initially draws attention to specific colors such as purple and crimson, and their relation to the concept of συμφωνίαι ("harmonies").[13] These colors, which are particularly pleasant, can be likened to harmonies precisely because of their pleasantness. Aristotle argues that the reason why both pleasant colors and pleasant harmonies are limited in number is the same. According to Aristotle, these colors (and harmonies) possess εὐλογίστοις proportions,[14] and their being εὐλόγιστος entails their pleasantness. The term εὐλόγιστος is of crucial importance here. It refers to proportions (λόγοι) whose result can be expressed as an integer number. In other words, when a color exhibits an εὐλόγιστος ratio, it is perceived as pleasant. Thus, certain colors are considered *pleasing to us due to their mathematical structure*. Hence, these colors not only have inherent interest, but also provide insights into the perceivers themselves. An εὐλόγιστος color appears pleasant only to human beings because, for certain reasons, we find satisfaction in its specific mathematical ratio. It is as if we experience pleasure when encountering integer-based colors because we innately appreciate objects (such as colors and sounds) whose sensible properties are based on integers. Our positive reaction, therefore, stems from our constitution. However, Aristotle does not seem particularly concerned with colors that are not εὐλόγιστοι, where their constitutive ratio does not result in an integer. He treats whatever is not εὐλόγιστος as if it were inevitably μὴ ἐν ἀριθμοῖς ("not in numbers"). This equation may raise some concerns; and it becomes even more problematic when considering the seemingly contradictory closing of the paragraph. Aristotle first corrects himself, stating that all colors are ἐν ἀριθμοῖς ("in numbers"), although some are "orderly" (τεταγμένας), while others are not (ἀτάκτους). Moreover, he adds that if the previous colors (which ones? The orderly, or disorderly ones?) are "impure" (μὴ καθαραί), that characteristic is attributed to their μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι ("not being in numbers"). The text has generated doubts and perplexity, leading some scholars to attempt various explanations and even emendations.[15] It raises several questions that require clarification: 1) What do "orderly" and "disorderly" mean? 2) What kinds of colors are considered "impure"? Are "pure" and "impure" synonymous with "orderly" and "disorderly"? 3) Most importantly, what does μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι mean at the end of the paragraph?

1) Based on the preceding discussion, it is highly likely that the terms "orderly" and "disorderly" correspond to the distinction between integer-based colors (referred to as "orderly") and non-integer-

[12] See my *status quaestionis* in C. Delle Donne, *Sul senso*, cit., *ad loc*.
[13] On music in the *De sensu*, see Francesco Pelosi, *Aristotele, De sensu III, VI, VII: la percezione del suono e la consonanza nella musica greca*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», LXXXIV (2006), pp. 27-60; F. Pelosi, *Dall'unisono alla dissonanza: definizioni di rapporti tra suoni nella teoria musicale greca*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», VI (2014), pp. 681-702.
[14] On the role played by mathematics in Aristotle's account, see Richard Sorabji, *Aristotle, Mathematics and Colour*, «The Classical Quarterly», XXII (1972), pp. 293-308.
[15] I again refer the interested reader to my *status quaestionis* in C. Delle Donne, *Sul senso*, cit., *ad loc*.

based colors (described as "disorderly"). In the case of a disorderly color, the proportion of its elements is not consistent throughout, resulting in a combination that lacks a regularly recurring pattern.[16] As a consequence, it would be impossible for such a color to have a single constitutive proportion that results in an integer. Conversely, an integer-based color ratio is inherently orderly, with its elements' proportion being uniform and displaying a regularly recurring pattern, leading to a single constitutive proportion that is an integer. According to this interpretation, properties like "order" and "disorder" in the realm of colors are grounded in mathematical principles, just like their pleasantness (or unpleasantness) to human beings.[17]

2) The term "impure" introduces a new element into Aristotle's discussion – a piece of terminology which is reminiscent of Plato's *Philebus* (51d).[18] It is not immediately clear a) whether the phrase αὐτὰς ταύτας (referring to impure colors) only pertains to disorderly colors or also includes orderly ones, and b) whether the pair pure/impure (although only the negative form occurs in the text) should be equated with the previous pairs (i.e., orderly/disorderly, integer-based/non-integer-based). Regarding a), I believe that αὐτὰς ταύτας only refers back to disorderly colors, as the Greek text strongly suggests.[19] As for b), the equation between the pairs is highly likely,[20] if we seek argumentative consistency within the passage. If this is the case, an integer-based mathematical ratio would confer upon colors: a) an orderly structure (i.e., a regularly recurring pattern), b) pleasantness when perceived by human beings, and c) purity (in this context, "purity" would directly reflect specific mathematical properties of colors). Conversely, the absence of an integer-based ratio would render colors a) unpleasant to perceivers, b) structurally disorderly, and c) impure. Therefore, Aristotle is likely to take "purity" in the sense of "saturation" – a term used in contemporary terminology.

3) If the interpretation proposed above is correct, the perplexing expression μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι would ultimately have a clear meaning. When a color is impure and exhibits chromatic impurities, this is attributed to its mathematical structure, in which the constitutive proportion does not result in an integer. In other words, the expression ἐν ἀριθμοῖς should be understood as elliptical and concise, with something like εὐλογίστοις implied. From this perspective, Aristotle's argument demonstrates a ring composition. The concluding remark (μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι) echoes the concluding expression of the preceding phrase (μὴ ἐν ἀριθμοῖς), clarifying and making its meaning more precise.[21] Not only do good colors possess a mathematical ratio

[16] I would like to thank Maria Michela Sassi for this illuminating suggestion.
[17] On this issue, Stephen Halliwell's studies are of the utmost importance: see especially Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
[18] See C. Delle Donne, *Sul senso*, cit., *ad loc*.
[19] George R.T. Ross (ed.), Aristotle, *De sensu and De memoria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1906, p. 156.
[20] *Contra* G.R.T. Ross, *De sensu*, cit., pp. 155-156.
[21] Paul Siwek (ed.), *Aristotelis Parva Naturalia: Graece et Latine*, Roma, Lateran University Press, 1963, p. 89, n. 117: *Haec ultima assertio est evidenter tam exaggerata, ut eam statim ipse Aristoteles corrigat*.

(ἐν ἀριθμοῖς εἶναι), but even unpleasant, disorderly, and impure colors have some constitutive set of proportions, although these are not based on integers but mirror ὑπεροχὴν δέ τινα καὶ ἔλλειψιν ἀσύμμετρον.

In light of all this, it is perhaps legitimate to wonder if the account described so far can be confidently ascribed to Aristotle, or it is a merely dialectical device, an *argumentum ad hominem*. Maria Michela Sassi has suggested to me *per litteras* an interesting perspective, hypothesising a polemical stance in Aristotle's words against Empedocles and Democritus.[22] This is plausible, as polemical strands against pre-Platonic philosophers frequently crop up across the treatise;[23] however, since Aristotle does not explicitly refute the argument, and it aligns with the broader context and aims of the passage, it is reasonable to consider it as a genuinely Aristotelian piece of philosophy.[24] In other words, Aristotle appears to be attempting to account for the experience where certain colors bring pleasure to perceivers, explaining these "good" colors in terms of their mathematical structure. Attentive readers will undoubtedly observe the subtle Platonic undertone embedded in this conclusion: Aristotle departs from Plato's intelligible basis for the harmony of colors, influenced by his renowned rejection of Platonic dualism. However, he appears to delve into a different aspect of Plato's philosophy: the relationship between purity and mathematics,[25] that is defended and developped in the *Philebus* (55c5 ff.),[26] could rightfully be regarded as the subtext of chapter 3 from the *De sensu*.

[22] See M.M. Sassi, *Philosophical Theories*, cit. for a detailed discussion of Empedocles' and Democritus' accounts on colors.
[23] I have addressed this issue in C. Delle Donne, *Sul senso*, cit. (chapter 8 of the *Introduction*).
[24] G.R.T. Ross, *De sensu*, cit., pp. 154-155.
[25] Myles F. Burnyeat, *Plato on Why Mathematics is Good for the Soul*, in *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy*, edited by Timothy Smiley, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 1-81.
[26] Needless to say, I am not alluding to the "intelligible mathematics" (56d-e), but to mathematics in general; on this section, see James Warren, *Truth, beauty, purity, and pleasure:* Philebus *50e–53c*, in *Plato's* Philebus*: A Philosophical Discussion*, edited by Panos Dimas, Russell E. Lear, Gabriel R. Lear, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 184-201.

Lucia Oliveri

Una critica della conoscenza per una critica della società? Il ruolo dei saggi sull'intelletto umano nella filosofia del XVII e XVIII secolo.

Abstract. I secoli diciassettesimo e diciottesimo vedono fiorire le produzioni di trattati dedicati alla natura conoscitiva dell'uomo per determinarne le capacità e limiti. Lo scopo di tale operazione non è confinato all'ambito epistemico, in quanto si propone come una sorta di critica della società: nel separare cosa possiamo conoscere da ciò che invece è solo oggetto di credenza, la critica della conoscenza diventa una cura per l'errore e per i pregiudizi, anche in ambito morale e politico, a cui la mente umana è incline. Senza la pretesa di una completa mappatura delle figure che si cimentano in una tale impresa, il saggio offre criteri per comprendere alcune delle produzioni di saggi sull'intelletto umano apparse in questo periodo.

Abstract. The seventeenth and eighteenth centuries saw a flourishing production of treatises devoted to the cognitive nature of man in order to determine his capacities and limitations. The purpose of such an operation is not confined to the epistemic sphere, as it is proposed as a kind of critique of society: in separating what we can know from what is instead only the object of belief, the critique of knowledge becomes a cure for error and prejudice, including in the moral and political spheres, to which the human mind is prone. Without pretending to a complete mapping of the figures who engage in such an enterprise, the essay offers criteria for understanding some of the productions of essays on the human intellect that appeared in this period.

Parole chiave: *Intelletto umano / errore / medicina mentis / Linguaggio e pensiero*
Keywords: *Human understanding / error / medicina mentis / language and thought*

1. Introduzione

Seppur è Locke il primo a produrre un saggio dedicato esplicitamente all'intelletto umano, *An essay concerning Human Understanding*, comparso nel 1690 (in versione completa), a cui seguiranno riprese di tale contenuto, dai *Nuovi saggi* di Leibniz al *Trattato sulla natura umana*, poi diventato *An enquiry concerning*

LUCIA OLIVERI

human understanding, di Hume, l'operazione che stiamo per descrivere affonda le sue radici già nell'opera di Bacone e Hobbes, e si estende per tutto l'illuminismo, mutando poi aspetto nella filosofia classica tedesca, con Kant e poi Hegel, per essere ripreso in modo sostanziale da pragmatisti quali Charles Sanders Peirce and John Dewey.

L'idea motivatrice di tali saggi è che, per comprendere e agire in modo efficace sulle questioni di ordine politico, etico e sociale, bisogna prima analizzare le capacità conoscitive umane. Bisogna mettere in atto una critica dell'intelletto o, in altre parole, ricorrere alla filosofia, nella sua più generale accezione di 'scienza del sapere', per comprendere quali sono i poteri e i limiti dell'intelletto umano. Prima di esplicare le implicazioni di questa operazione, bisogna chiarire che con 'ricorso alla filosofia' non si intende che bisogna sviluppare una 'filosofia di' qualcosa; una filosofia politica o un'etica o una filosofia della scienza, intese queste come branche del sapere filosofico volte ad affrontare problemi specifici di rilevanza sociale e politica. La critica dell'intelletto come critica dei poteri conoscitivi di questa facoltà è una questione originaria rispetto a tali diramazioni. Queste dipendono da quella[1].

Partendo da questo presupposto, le filosofe e i filosofi che mettono in atto tale operazione sanciscono l'indipendenza dell'indagine filosofica da aspetti sociali e pragmatici – i poteri dell'intelletto non sono qualcosa di determinato culturalmente, una tesi che vale, si badi bene, in minima parte anche per i così detti empiristi, come Hume. Per semplificare, i trattati di logica o di teoria della conoscenza possono avere una rilevanza socio-politica pari o forse maggiore a qualsiasi trattato di politica o di etica[2]. Nessuna indagine filosofica è 'neutra' rispetto alla dimensione socio-politica, anche se la questione riguardo i poteri dell'intelletto è 'pura' rispetto a questioni culturali, per usare un termine che verrà reso tecnico da Kant che, alla domanda sulla possibilità della conoscenza affiancherà quelle su cosa è l'uomo, su cosa questo può sperare e cosa deve fare, anche se si può discutere se anche queste questioni non siano dipendenti dalla questione concernente la conoscenza, ovvero dal contorno teoretico messo in atto dalla prima critica.

Prima di procedere con l'indagine che ci siamo proposti, bisogna rispondere a una critica che ogni lettore e lettrice con una conoscenza anche solo generale di storia della filosofia si sarà posta: non è questa una presentazione semplicistica e, in un certo senso, sbagliata di tale operazione poiché mette sullo stesso piano filosofe e filosofi che sostengono tesi molto diverse, addirittura tra loro opposte, come per esempio Hobbes e Leibniz, Hume e Kant? Non si commette l'anacronismo di proiettare l'idea kantiana che vi sia qualcosa come l'intelletto 'puro' retrospettivamente su teorie che sono lontane da quello che sarà il punto privilegiato raggiunto a fatica dalla rivoluzione copernicana kantiana?

---

[1] Questo approccio differisce da quello sviluppato da Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Time to the Present Day*, London, George Allen and Unwin LTD, 1946. Russell si propone di comprendere le posizioni dei vari filosofi dal contesto storico e sociale in cui queste sono sorte. Nel saggio ci si propone di comprendere perché la critica dei poteri conoscitivi umani è stata intesa come 'cura' per problemi e questioni di ordine sociale. Questa questione differisce anche da quello che Alberto Vanzo descrive come una tesi storiografica condivisa riguardo all'età moderna, secondo la quale le questioni morali, etiche e politiche sono subordinate all'orientamento epistemico dei filosofi e delle filosofe del Seicento, dualisticamente esaurito da posizioni di tipo empiriste e razionaliste (cfr. Alberto Vanzo, *Kant on Empiricism and Rationalism*, «History of Philosophy Quarterly», XXX/1 (2013) pp. 53-74. Come si argomenterà nel seguito del saggio, la domanda che qui si pone è originaria e indipendente da posizioni particolari che possono essere comprese come particolari risposte a questa.

[2] Insisto sulla possibilità che questi abbiano una rilevanza di critica sociale perché, come vedremo, uno dei punti teorici più forti che accomuna questi progetti consiste in una riforma della logica.

Come si argomenterà nel resto del saggio, il vero oggetto del contendere non è se vi sia qualcosa come l'intelletto 'puro'. Anche se l'intelletto non è inteso come una sostanza o una facoltà a sé stante, il punto di partenza condiviso dalle filosofe e i filosofi che si andranno a trattare è che vi è una qualche costituzione dei poteri conoscitivi umani indipendentemente da ciò che si può apprendere dall'esperienza. L'aspetto su cui i sostenitori di questa linea investigativa si discostano è se tale intelletto puro possa garantire una conoscenza solida *partendo dall'esperienza*, mai indipendentemente da questa. È qui che le varie teorie si diramano, assumendo posizioni addirittura opposte.

Nel seguito descriveremo alcune delle riflessioni sul tema di autrici e autori del Seicento. Non si procederà in ordine cronologico, ma per questioni e problemi, iniziando dal determinare la cornice teorica così come presentata da John Locke, per poi analizzare le implicazioni teoriche di tale operazione e offrire una ricognizione degli effetti che questa ha avuto sulla concezione della scienza e del suo ruolo nella società nei secoli a venire.

2. Perché una critica dell'intelletto

Una, ormai datata, tesi, volta a scandire gli sviluppi teorici della storia della filosofia, sosteneva che la *Erkenntnistheorie*, una teoria della conoscenza slegata da questioni metafisiche e morali, si sia affermata solo con la *Critica della ragion pura* di Kant (1781/1787). Prima di questa data e della lucida proposta di portare «di fronte al tribunale della ragione la ragione stessa»[3], la teoria della conoscenza veniva esercitata al servizio di pregiudizi e principi metafisici che sarebbero innati alla mente umana, come sostenuto dalle correnti di pensiero razionaliste esemplificate dalla filosofia dell'epoca premoderna *par excellence*: la filosofia di Cartesio. In risposta alle teorie razionaliste, i così detti filosofi empiristi si sarebbero opposti dichiarando l'impossibilità di conoscere le verità metafisiche indipendenti dall'esperienza. Kant poi avrebbe rifiutato entrambe le teorie attraverso la critica della ragione e così proposto un'indagine della ragione pura da questioni di ordine metafisico[4]. Se tale tesi risulta discutibile già per comprendere l'opera di Descartes, chiari segnali che le cose stiano diversamente nel periodo pre-Kantiano si possono leggere nella *Lettera al lettore* che John Locke allega al suo *Saggio sull'intelletto umano*. In poche righe, Locke condensa quello che è lo spirito dell'opera:

> Senza importunarti con la storia di questo Saggio, devo dirti che dopo essermi incontrato con cinque o sei amici a casa mia, e aver discusso su un soggetto molto distante da questo, ci siamo ritrovati presto bloccati

[3] Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Band III e Band IV, Berlin, Akademie Ausgabe, 1912, citate, come di consuetudine con le abbreviazioni KrV seguita dall'indicazione dell'edizione (A per la prima, B per la seconda), e dal numero di pagina. Il passo a cui si fa riferimento si trova in Krv A 751/B 779.

[4] Come già evidenziato da Hans-Jürgen Engfer, *Empirismus versus Rationalismus?: Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Leida, Brill Schöningh, 1996, questa lettura storiografica è difficilmente difendibile sulla base di una lettura attenta degli autori sopracitati. La critica a queste categorie è stata recentemente avanzata anche in ambito anglosassone, si veda per un riassunto A. Vanzo, *Kant on Empiricism and Rationalism*, op. cit., pp. 53-56.

LUCIA OLIVERI

> dalle difficoltà che sopraggiungevano da ogni parte. Dopo il disorientamento iniziale, senza nemmeno sfiorare la possibilità di una soluzione di quei dubbi che ci affliggevano, mi è sovvenuto di pensare che stessimo prendendo la rotta sbagliata; e che, prima di metterci alla ricerca di quel soggetto, sarebbe stato necessario indagare le nostre capacità per vedere che tipo di oggetti il nostro intelletto è o non è adatto a trattare. Ho proposto questo a quella compagnia che ha prontamente assentito, e da allora siamo convenuti che questa dovesse essere la nostra prima indagine[5].

Lo svolgersi del saggio Lockiano tiene fede all'obiettivo generale di indagare i poteri e i limiti dell'intelletto (*understanding*). Locke affronta la questione offrendo prima una critica alle idee innate (libro primo) a cui segue una critica delle idee centrali a ogni metafisica, morale, politica o scienza – sostanza, essenza, persona, spazio e tempo, per ricordarne alcune – basata sulla riconduzione di tali idee alla loro fonte primaria che Locke individua nei sensi esterni e il senso interno; e nella capacità riflessiva umana (libro secondo). Nel mostrare come tali idee sono prodotte nell'intelletto e dall'intelletto, Locke pensa di offrire un metodo e una prospettiva nuova per separare ciò che possiamo conoscere da ciò che solo crediamo in virtù di pregiudizi e principi che sono inculcati nella mente da opinioni condivise, ma non ulteriormente passate al vaglio della ragione. Succede così che pochi sono veramente capaci di giudicare per sé, perché i più sono come i portatori di missive: passano il messaggio di mano in mano nel suo involucro senza conoscerne il contenuto[6]. È qui che si insidiano le difficoltà nel trovare una visione comune su temi di interesse generale, distanti da questioni di ordine conoscitivo, quali possono essere le questioni morali e politiche. L'assenza di chiarezza sulle idee e la loro origine spinge gli individui ad ergere a verità incontestabili asserzioni di dubbia o scarsa intelligibilità se ricondotte ai poteri conoscitivi umani. L'assenza di critica rende il contrasto insolubile poiché portato avanti da punti di vista assoluti e di difficile conciliazione. Ecco perché ogni discussione, anche quella che sembra essere più distante da questioni di ordine conoscitivo, dovrebbe essere preceduta da una critica dell'intelletto.

È da questa idea generale che si sviluppa la posizione particolare di Locke: ogni conoscenza ha la sua origine nell'esperienza dei sensi esterni o del senso interno. Sui dati esperienziali l'intelletto riflette, ovvero esercita le sue operazioni di astrazione, combinazione e unione di idee per produrre idee più generali a cui associa un nome. È il nome l'involucro dell'idea, ciò che la veicola da bocca in bocca e, così, da mente a mente e che, al contempo, ne nasconde il contenuto. Gli individui usano lo stesso nome e credono con ciò che l'idea della cosa si trovi identica nella mente di un altro essere umano quando invece questo ha la sua propria idea[7]. L'involucro diviene l'elemento visibile segnato dalle tracce storiche – dall'uso – della parola

---

[5] «Were it fit to trouble thee with the History of this Essay, I should tell thee that five or six Friends meeting at my Chamber, and discoursing on a Subject very remote from this, found themselves quickly at a stand, by the Difficulties that rose on every side. After we had a while puzzled our selves, without coming any nearer a Resolution of those Doubts which perplexed us, it carne into my Thoughts, that we took a wrong course; and that, before we set our selves upon Enquiries of that Nature, it was necessary to examine our own Abilities, and see, what Objects our Understandings were, or were not fitted to deal with. This I proposed to the Company, who all readily assented; and thereupon it was agreed, that this should be our first Enquiry.» (John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di Peter H. Nidditch, London, Claredon, p. 7, 1975; se non altrimenti indicato le traduzioni sono dell'autore del saggio).

[6] Si veda J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, op. cit., Libro III, Cap. 2, §7, p. 407-8.

[7] Ivi, p. 405-7.

che ne contamina e nasconde l'idea. Sono queste le basi per sviluppare una critica alle idee innate ovvero a quelle idee e princìpi ritenuti veri perché evidenti. L'evidenza non sempre è segno della visione chiara e distinta dell'intelletto. Evidente risulta anche ciò a cui si è assuefatti, abituati, familiari perché si crede di conoscerne il contenuto, quando invece si ha solo l'involucro.

Le conclusioni che Locke trae sono che, aldilà di pochi princìpi generali su cui possiamo trovare accordo, questioni di rilevanza politica, metafisica, sociale, morale concernono idee di sostanza e di modi delle quali non possiamo avere né conoscenza certa, né trovare una base regolativa oggettiva nella natura delle cose o dei principi che sia indipendente dal modo in cui tali idee si formano nello spazio sociale condiviso dei parlanti[8].

L'idea dell'indagine dei poteri dell'intelletto conduce Locke a sviluppare una posizione epistemologica di natura empirista. Tuttavia, l'empirismo non è connaturato alla questione stessa[9]. Seppur tale approccio generale viene delineato in modo chiaro nelle correnti di pensiero di tendenza empirista, l'empirismo non è uno degli elementi essenziali dell'articolarsi di tale operazione. L'empirismo è solo una delle possibili risposte che si possono dare alla domanda più generale concernente i poteri e i limiti dell'intelletto. Prova ne è che anche filosofi di dubbia fede empirista, come Leibniz o Kant, ne condividono i presupposti. Tali presupposti sono caratterizzati da elementi necessari per articolare l'idea di una critica dell'intelletto come presupposto per una critica sociale: 1- una teoria dell'errore che si affianca a una 2- critica della funzione del linguaggio per il pensiero.

3. La teoria dell'errore e il ruolo del linguaggio

Con 'teoria dell'errore', tali filosofi e filosofe non intendono semplicemente evidenziare la natura fallibile umana o mettere in evidenza quegli errori che comunemente vengono fatti dagli esseri umani, così come si fa in un trattato di logica volta a determinare fallacie e paralogismi[10]. Con teoria dell'errore si intende l'individuazione della fonte stessa dell'errore *inevitabile* perché dipendente dalla natura stessa dell'intelletto. L'errore non è quindi eliminabile, ma solo evitabile o riconoscibile, posto che se ne conosca la natura.

Tale distinzione appare già chiara nelle opere di Bacone. Nel presentare la sua famosa teoria degli *Idola*, Bacone distingue questi in quattro classi organizzate in due gruppi: gli *idola* sono artificiali o innati. Se quelli artificiali possono essere estirpati, quelli innati no perché fanno parte della struttura della mente

---

[8] Su Locke e l'intersoggettività si vedano i lavori di Martin Lenz, *Lockes Sprachkozeption*, Berlin, De Gruyter, 2009; M. Lenz, *Socializing Minds. Intersubjectivity in Early Modern Philsosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

[9] Si adotta la distinzione tra empiristi e razionalisti per semplicità di argomentazione. L'autore del saggio è tuttavia critico nei confronti di tali categorie, si veda il già citato Hans-Jürgen Engfer, *Empirismus versus Rationalismus?*, op. cit., specialmente il capitolo undicesimo.

[10] Al tema dell'errore nella modernità è dedicato un numero speciale della Rivista di Storia della Filosofia, Matteo Favaretti Capmposampiero, Mariangela Priarolo, Emanuela Scribano (a cura di), *I volti dell'errore nel pensiero moderno. Da Bacone a Leibniz*, «Rivista di Storia della Filosofia» 4/2016, a cui si rimanda per approfondimenti riguardo al tema dell'errore nella modernità.

stessa che è come uno specchio ineguale che:

> modifica le immagini secondo la sua figura e la sua sezione; così anche la mente, quando riceve le impressioni degli oggetti attraverso i sensi, senza alcuna fedeltà introduce e mescola la propria natura nella natura delle cose, e così restituisce e forma i propri concetti. Se la prima specie di idoli si può estirpare, la seconda non si estirpa in nessun modo, e non resta, quindi, altro che prenderne nota, in modo che questa forza insidiatrice della mente possa essere segnalata e condannata, e si possa così evitare che dalla distruzione dei vecchi errori ne sorgano di nuovi, prodotti dalla perversa natura della mente umana; e che in tal modo gli errori, invece che estinguersi, si mutino fra loro[11].

È questa la base per sviluppare una dottrina volta all'emendazione dell'uso dell'intelletto[12], idea evocata nell'opera giovanile di Spinoza, che si basa su una nuova logica, una logica induttiva da sostituire alla logica popolare di matrice aristotelica che culmina nella dottrina dei sillogismi basata sul, per Bacone, falso metodo di derivare le verità particolari da principi e assiomi generali senza preoccuparsi della metodica e graduale astrazione di tali principi dai particolari – ciò che si propone di fare il metodo induttivo. Prima di procedere alla *pars construens* del *Nuovo Organo*, bisogna delineare la *pars destruens* e comprendere la natura erratica della mente – ovvero il suo vagare incontrollato e a-metodico quando lasciata alla sua propria determinazione. A questo serve la dottrina degli *idola*.

Alla distorsione naturale delle impressioni che la mente riceve dall'esterno – che costituiscono gli *idola* della tribù perché comuni alla natura umana –, si affiancano le distorsioni proprie dell'uomo come individuo avente una sua propria caverna nella quale da sempre abita e vede le ombre delle cose, che, come nel mito platonico, sono mere immagini e copie delle cose. Questi primi due tipi di *idola* sono definiti da Bacone innati e sono distinti da quelli artificiali della piazza (*fori*) e del teatro, che si servono dei limiti e delle insidie del linguaggio naturale per perpetuarsi:

> XLIII. Vi sono anche idola che sorgono dall'accordo e dall'associazione tra gli uomini gli uni con gli altri, che chiamo idola fori, perché causati dallo scambio e il consorzio tra gli uomini. Gli uomini infatti si associano attraverso il discorso, e impongono le parole attraverso la comprensione dei più (*ex captu vulgi*). Così la cattiva e impropria imposizione dei nomi ostacola in vari modi l'intelletto. Né le definizioni o le spiegazioni di cui sono soliti munirsi e difendersi gli uomini dotti in alcuni campi restituiscono la cosa stessa in alcun modo. Ma le parole forzano completamente l'intelletto e confondono ogni cosa, e conducono gli uomini a vuote e innumerevoli controversie e invenzioni[13].

---

[11] Francis Bacon, *Opere filosofiche*, Vol. 1., a cura di Enrico de Mas, Roma – Bari, Laterza, p. 237, testo latino tratto da: Francis Bacon, *Instauratio Magna*, Londra, Joannem Billium,1620, *Distributio Operis*: «sicut speculum inaequale rerum radios ex figura et sectione propria immutat, ita et mentem, cum a rebus per sensum patitur, in notionibus suis expediendis et comminiscendis haud optima fide rerum naturae suam naturam inserere et immiscere. Atque priora illa duo Idolorum genera aegre, postrema vero haec nullo modo, evelli possunt. Id tantum relinquitur, ut indicentur, atque ut vis ista mentis insidiatrix notetur et convincatur; ne forte a destructione veterum novi subinde errorum surculi ex ipsa mala complexione mentis pullulent, eoque res recidat, ut errores non extinguantur se permutentur[.]»

[12] Ibid.: «Itaque doctrina ista de expurgatione intellectus ut ipse ad veritatem habilis sit […]».

[13] Ivi, *Novum Organum*, *Liber primus*, XLIII: «Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus. Homines enim per sermones sociantur; at verba ex captu vulgi imponuntur. Itaque mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet. Neque definitiones aut explicationes, quibus

Da queste parole sorge il nodo della questione: gli uomini formano le nozioni che sono già corrotte dagli *idola* innati; a queste idee danno un nome (*impositio*) che dipende «*ex captu vulgi*», dalla comprensione dei più. Questa mala imposizione delle parole ostacola l'intelletto e a poco servono le definizioni dei dotti, che a questi stessi *idola* sono soggetti. Se si considera poi che sono proprio le teorie dei dotti a generare il quarto e ultimo tipo di *idola*, quelli del teatro, si capisce che a poco servono le dottrine filosofiche, che, secondo Bacone, vengono messe in scena come pezzi teatrali che muovono la mente umana secondo le opinioni e senza un vero legame con quel metodo induttivo che dovrebbe essere alla base della conoscenza.

Il linguaggio ha un ruolo centrale nella formazione e nella perpetuazione di errori e credenze. Bacone individua la ragione di tale funzione nella convergenza di nozioni e nomi e la conseguente apparenza di avere controllo sulle cose tramite i nomi che gli uomini stessi impongono, quando invece si ha poca consapevolezza che è il linguaggio a dominare l'intelletto in due modi distinti: imponendo idee di cose inesistenti; restando invischiato nelle maglie di termini che non 'sezionano la natura nelle sue giunture proprie', per usare un'immagine platonica divenuta cara ai filosofi analitici, perché le nozioni sono state astratte in modo vago o impreciso. Un esempio del primo tipo d'errore è dato dalla 'fortuna', che gli uomini assumono come un'entità reale che ne determina le sorti, al modo in cui per Bacone il motore immobile è supposto muovere i pianeti. Esempio del secondo tipo di errori è dato dalla parola 'umido' che ha molteplici significati, che possono essere astratti e applicati per descrivere oggetti e stati di cose che sono distanti dalle origini del termine: se 'umido' ottiene il suo significato dai liquidi in generale e significa ciò che non ha confini delimitati, che penetra con facilità, che si sparge e si muove con rapidità, si può arrivare a definire umida una fiamma, o del vetro, o la polvere. Se si crede di comprendere cosa si dice nel momento in cui si usa il termine, una più attenta analisi sembra mostrare il contrario[14].

La facilità con cui la mente umana si lascia andare all'errore dipende dalla sua stessa natura descritta da Bacone nella sezione sugli *idola* della tribù. La mente percepisce una regolarità maggiore nelle cose di quella che realmente vi è – uniforma le cose tramite regolarità e somiglianze, come nel caso dell'umido. Attende che le cose corrispondano e accadano come sono già avvenute in passato, ma, soprattutto:

> XLVII. L'intelletto umano reagisce maggiormente a quelle cose che colpiscono e entrano nella mente in modo simultaneo e immediato, che sono solite popolare l'immaginazione: e suppone e immagina che le cose restanti, anche se impercettibili, accadano nello stesso modo di quelle poche cose da cui la mente è circondata; l'intelletto reagisce in modo lento e inadatto a ciò che segue da istanze remote ed eterogenee, per cui gli assiomi sono provati come nel fuoco, a meno che queste non si impongano per leggi dure e dominio violento[15].

---

homines docti se munire et vindicare in nonnullis consueverunt, rem ullo modo restituunt. Sed verba plane vim faciunt intellectui, et omnia turbant; et homines ad inanes et innumeras controversias et commenta deducunt.»

[14] Ivi, *Novum Organum*, *Liber Primus*, LX.

[15] Ivi, *Novum Organum*, *liber primus*, XLVII «Intellectus humanus illis, quae simul et subito mentem ferire et subire possunt, maxime movetur; a quibus phantasia impleri et inflari consuevit: reliqua vero modo quodam, licet imperceptibili, ita se habere fingit et supponit, quomodo se habent pauca illa quibus mens obsidetur; ad illum vero transcursum ad instantias remotas et heterogeneas, per quas axiomata tanquam igne probantur, tardus omnino intellectus est, et inhabilis, nisi hoc illi per duras leges et violentum imperium imponatur.»

LUCIA OLIVERI

L'intelletto umano reagisce più prontamente a quelle cose che colpiscono e entrano nella mente in modo simultaneo e immediato. Questo tipo di cose ingigantisce l'immaginazione (*phantasia*), nel senso che si insidia in essa e ne prende possesso. Interessante risulta il legame tra intelletto e immaginazione, sede quest'ultima di quei *phantasmata* (immagini) a cui non sempre corrispondono impressioni sensibili. L'intelletto tende a ciò che è semplice, che quindi può abbracciare con uno sguardo, come per le nozioni e verità evidenti, e che, per la sua semplicità, risulta essere più persuasivo. Sono queste cose semplici che lasciano una traccia indelebile nell'immaginazione che nella tradizione classica non è solo la produttrice di elementi irreali e fantastici, ma anche la sede della memoria e del ricordo, così come la detentrice dei *segni* che permettono di riconoscere le cose e di nominarle. Solo ciò che soddisfa i criteri di immediatezza e semplicità è ritenuto dall'intelletto sottoforma di nozione; ciò che è più remoto ed eterogeneo e non corrisponde a tali criteri viene ignorato fino a quando un evento violento, come un evento inaspettato perché non anticipato dalle semplicistiche anticipazioni che popolano l'immaginazion, lo scuote e risveglia dal sonno dogmatico, per usare un'immagine kantiana.

L'entrata in scena dell'immaginazione nella spiegazione del sorgere dell'errore è in questo contesto interessante. Teorie come quella cartesiana o quella aristotelica considerano l'intelletto come impassibile di errore. Questo deriva o da una distorsione dell'immaginazione, che presenta solo ciò che appare (Aristotele), o da un uso improprio della volontà che assente a ciò che l'immaginazione presenta senza ulteriore investigazione[16]. Nella prospettiva baconiana è l'intelletto stesso la fonte dell'errore e l'immaginazione è solo il mezzo che ne permette la diffusione e perpetuazione perché solidifica la tendenza erratica dell'intelletto in due modi: trattiene e reitera le impressioni semplici; presenta nomi per le cose.

L'immaginazione trattiene nella memoria quelle cose che soddisfano i criteri di semplicità dell'intelletto. Queste meglio si insediano nell'immaginazione che, come fonte del ricordo, le richiama alla memoria in circostanze future, instaurando risposte e aspettativi abituali a determinati eventi. Se si considera inoltre che l'immaginazione governa l'uso dei segni e del linguaggio poiché alle nozioni della mente associa una traccia fisica, il nome, si capisce come l'intelletto erra a causa del segno: il segno, che si presenta come qualcosa di semplice e di immediato, induce l'intelletto ad assumere che a questo corrisponda sempre qualcosa di reale, come nel caso della fortuna descritto sopra, o a selezionare aspetti di questo ignorandone altri, come nel caso dell'umido. L'intelletto forma così false nozioni o nozioni vuote per il solo fatto di avere un nome per queste, senza interrogarsi se ai nomi corrisponda un contenuto. Se si considera che la maggior parte dei nomi deriva da interazioni con altri uomini, si capisce perché la mente è alla mercé del «*ex captu vulgi*», del come pensano i più, ovvero di un'entità impersonale non riconducibile a un soggetto concreto, ma che veicola le credenze comuni. In altre parole, la mente diventa una mera portalettere che vede l'involucro, ma ne ignora la missiva, come sottolineerà Locke. Ecco perché per

[16] I passaggi dove Aristotele sembra proporre una teoria di *phantasia* come fonte di errore, si trovano in Aristotele, *De Anima*, III, 3, 427a 16 – 429a 9. Per la tesi che *phantasia* sia fonte dell'errore in Aristotele, si veda Victor Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis» XLI/1 (1996), pp. 20-55. Per quanto concerne Descartes, si vedano i luoghi classici delle *Meditationes de prima philosophia* in AT VII 70-1. Per una discussione, cfr. Emanuela Scribano, *Descartes on Error and Madness*, «Rivista di Storia della Filosofia» 2016, LXXI, 4 (2016) *I volti dell'errore nel pensiero moderno. Da Bacone a Leibniz*, pp. 599-614

Bacone bisogna sempre ricorrere all'esperimento per comprendere i nomi[17].

Il legame tra la formazione delle nozioni e l'immaginazione è esplicitamente trattato da Thomas Hobbes nel suo *Leviathan*, opera che rientra nel contesto teorico qui analizzato poiché Hobbes fa dipendere la necessità di un esercizio legittimo del potere statale dal fatto che è impossibile che gli uomini trovino accordo sulla base della loro comprensione del mondo che, finora ha generato solo guerre e distruzione. I primi capitoli del libro offrono un'indagine dei poteri conoscitivi umani e dei loro limiti dal quale risulta che proprio per i meccanismi corporei alla base del sorgere delle nozioni, queste necessariamente divergano tra gli uomini. Nessuno possiede la nozione vera, impossibile da raggiungere perché la mente umana dipende dagli affetti e dai nomi che diamo alle cose, i cui limiti sono manifesti se appunto si considera il modo in cui le formiamo. Questa premessa di teoria della conoscenza serve a mostrare che la verità non è a portata umana e dunque né posseduta da qualche fazione, né ritrovabile attraverso il dialogo e la ricerca, come le intendeva Platone. L'impiego delle forze conoscitive umane non può portare a sedare le guerre civili attraverso l'instaurazione della verità poiché nessuna delle parti può avere il diritto di prevalere sull'altra sulla base della conoscenza. Ecco perché solo una figura semi-divina, il Leviatano, può, con la sola forza, legittima perché concessa dagli individui per salvaguardare la propria vita, porre fine alle lotte e instaurare la legge.

Sono i primi capitoli dell'opera ad essere decisivi per il tema che stiamo affrontando. Come per Bacone, i limiti conoscitivi costitutivi del soggetto umano sono accentuati dalla dipendenza della mente dal linguaggio.[18] Hobbes delinea una teoria della conoscenza che ne traccia le dipendenze dall'esperienza attraverso gli organi corporei, riconducendo le nozioni a impressioni corporee che meccanicamente si susseguono nella mente umana che, non essendo solo mossa dall'azione dei corpi esterni, si muove a sua volta e risponde agli stimoli esterni. La ripetizione di stimoli esterni permette di stabilire risposte abituali che si basano su associazioni di causa ed effetto. Queste associazioni costituiscono quello che Hobbes chiama *train of thought*, discorso.[19] Per comprendere tale espressione, basti pensare al termine inglese *train* e associarlo alla nostra rappresentazione di un treno: il pensiero è costituito da nozioni che, come i vagoni, compongono un treno e ogni vagone ne trascina un altro meccanicamente, così ogni nozione che occupa la mente ne porta con sé altre che si susseguono in modo regolare o irregolare. Conseguentemente, sostiene Hobbes, i meccanismi associativi tra nozioni sono di due tipi: senza regola o aventi un fine o un disegno.[20] I due tipi si distinguono perché mentre il primo sembra descrivere semplicemente l'errare della mente da un tema all'altro, il secondo sembra connettere le nozioni sulla base di principi che ne determinano i rapporti

[17] Per un approfondimento su Bacone, il metodo sperimentale e la sua relazione con l'idea della filosofia come *medicina mentis*, si veda Dana Jalobeanu, *The Art of Experimental Natural History. Francis Bacon in Context*, Bucharest, Zeta Books, 2015, specialmente il terzo capitolo della prima parte «Experimental Philosophy and the Medicine of the Mind in Early Modern England: The Emergence of a Therapeutic of Experimentation», pp. 99-158.

[18] Sul tema del linguaggio e dell'errore, cfr. Gianni Paganini, *Significato, falsità ed errore in Thomas Hobbes*, «Rivista di Storia della Filosofia» LXXI/4 (2016), *I volti dell'errore nel pensiero moderno. Da Bacone a Leibniz*, pp. 579-98, il quale ricostruisce la teoria dell'errore Hobbesiana e come questa muti dagli *Elements of Philosophy* al Leviatano.

[19] Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in William Malesworth (a cura di), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 3, Cap. IV. Londra, John Bohn, 1839.

[20] Cfr. Ibid..

LUCIA OLIVERI

di causa ed effetto che però semplicemente ratificano quelle associazioni che solo in modo contingente, per esperienza, si sono instaurate come regolari. L'essere umano è solo un giocatore d'azzardo, a *guesser*, che impara a leggere i segni e diventa abile nell'inferire il susseguirsi di più cose partendo dai segni. Ma non è capace di comprendere perché gli eventi e le nozioni si susseguono nel modo in cui si susseguono[21].

Questo riferimento ai segni ci spinge ancora una volta verso il ruolo del linguaggio nella codificazione e perpetuazione della natura fallibile umana. Nel suo rifiuto della psicologia e della dottrina delle facoltà, per Hobbes l'intelletto non è una sostanza, ma semplicemente l'atto di comprendere le connessioni attraverso il linguaggio: la capacità discorsiva. È questa che corrobora la natura fallace umana rendendo le verità nominali: ovvero semplicemente dipendenti dai nomi che i più gli hanno attribuito. Da qui consegue la limitatezza della natura umana e la tendenza a sottostare al linguaggio.

La presenza di una teoria dell'errore e una riflessione sul linguaggio come elemento di contagio e trasmissione dell'errore accomuna la maggior parte di questi progetti. Tra alcuni di questi, lo strumento di diffusione si rivela essere anche il farmaco.

4. Dal linguaggio come contagio al linguaggio come cura: il caso di Leibniz

Il tema del linguaggio attraversa e accomuna gli autori seicenteschi che con la questione di una critica dell'intelletto o della sua emendazione e cura si confrontano. Come già accennato, tuttavia, la questione linguistica si associa alla più impellente questione dell'evidenza come criterio generale della conoscenza, tema affrontato da G.W. Leibniz, in particolare nello scritto *Meditazioni sulla conoscenza, le verità e le idee* (1684). È interessante osservare che, ancor prima della lettura del saggio Lockiano che spingeranno Leibniz a scrivere una critica serrata esposta nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, opera pubblicata postuma nel 1765, egli avanzi una critica a Cartesio e ai Cartesiani di quello che sarebbe il criterio della verità basato sull'evidenza e chiarezza delle idee. Si può accettar per vero tutto ciò che è pensato in modo chiaro e distinto. A tale criterio, Leibniz oppone *l'apparente* evidenza, generata dalla familiarità dei termini attraverso il loro uso irriflesso, che conduce ad accontentarsi dell'associazione dei segni senza indagare le relazioni tra le nozioni di cui i segni sono solo espressione. La natura simbolica della conoscenza, il suo dipendere da presentazioni signiche che rimandano alla natura della cosa, spesso troppo complessa per essere compresa in un solo atto dalla mente umana, ottunde la mente e la spinge a intrattenere pensieri vuoti o suoni sordi[22]. La stessa prova ontologica viene considerata succube di tale 'malattia' del pensiero

[21] Cfr. Ivi., p. 15: «The best prophet naturally is the best guesser; and the best guesser, he that is most versed and studied in the matters he guesses at: for he hath most signs to guess by.»

[22] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritatis et ideis*, A VI 4 590. I testi di Leibniz sono citati dall'edizione critica, rispettando la consueta abbreviazione 'A' per G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Ausgabe/De Gruyter, dal 1923 a oggi, a cui segue il numero della serie, del volume e il numero di pagina. Sul tema del linguaggio e della verità, si rimanda Massimo Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli, 1986. Per il tema della conoscenza simbolica, cfr. Matteo Favaretti Camposampiero, Filum cogitandi. *Leibniz e la conoscenza simbolica*, Milano, Mimesis, 2007 e Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichnens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York:, De Gruyter, 1997.

poiché si attribuisce l'esistenza all''essere di cui niente di più perfetto si può pensare' solo perché si assume la possibilità dell'idea di essere perfetto senza dimostrarne la possibilità.

Pur nella brevità del testo, Leibniz prende le distanze, tuttavia, da una posizione ultra-nominalista alla Hobbes. Leibniz acconsente che la maggior parte delle nostre definizioni sono di tipo nominale, e non reale; esse non dimostrano il perché delle cose, il loro generarsi, ma cosa sono e che sono. Ciononostante la conoscenza non è mera conoscenza di nomi che muta nel momento in cui il nome muta. Attraverso l'esperienza l'intelletto ha la capacità di pervenire alla natura delle cose, una sorta di mezza via tra l'essenza come questa è conosciuta da Dio, preclusa all'uomo, e la mera apparenza. La conoscenza della natura delle cose permette di pensare gli enti singoli come appartenenti a classi organizzate in generi e specie perché l'intelletto comprende delle relazioni stabili tra le cose così concepite e sono tali relazioni a cui i nomi sottostanno che quindi non sono influenzate dai nomi, se correttamente comprese. Questa posizione, delineata già nell'introduzione a Nizzolio e nel ben conosciuto *Dialogus* (1679), verrà articolata contro Locke nei *Nuovi saggi*[23]. La premessa che tiene in piedi la teoria leibniziana è che non vi è niente nella mente che prima non sia passata attraverso i sensi, e su questo concorda con Locke, ma vi è qualcosa che non proviene dai sensi: l'intelletto stesso[24].

Leibniz così condivide la critica Lockiana e l'approccio generale alla questione della conoscenza, ma si discosta nel condurre tale critica all'estremo: considerare la mente umane senza risorse per uscire dal pantano dell'errore. Al contrario, la mente umana è per Leibniz capace di tirarsi fuori dal pantano con le sue sole forze, come il Barone di Münchhausen.[25] L'intelletto possiede verità e idee innate senza le quali non potrebbe processare i dati sensibili per fare esperienza dei particolari. I particolari sono tali solo in opposizione a qualcosa di generale, le classi suddivise in generi e specie, senza le seconde, non vi sono le prime. Ecco allora rivelato l'errore di Locke, a cui la sua teoria delle sostanze come essenze nominali soccombe: l'illusione che l'esperienza inizi dal molteplice del sensibile senza una comprensione dell'unità che rende il molteplice, molteplice. È l'unità l'apporto dell'intelletto che, nell'esercizio spontaneo delle sue idee e verità, è già nella dimensione del generale da cui deduce i particolari. L'intelletto già modifica il modo in cui il soggetto esperisce, ma non lo fa applicando le idee e le verità; ma riconoscendo ciò che nell'esperienza vi è di affine all'intelletto. Questo può avvenire perché l'immaginazione offre una prima elaborazione del dato sensibile attraverso processi di associazioni temporali e somiglianze, come per Bacone, Hobbes e poi Hume. Ciò può condurre a generalizzazioni frettolose e semplificazioni che sono tanto care all'intelletto poiché ne può cogliere facilmente il senso.

Ciononostante e proprio per il processo di mediazione che l'immaginazione mette in atto, essa si rivela necessaria per la conoscenza perché sui poteri e i limiti dell'immaginazione si innesta il sogno di

---

[23] Per una discussione di questi testi in rapporto al nominalismo di Leibniz, cfr. Stefano di Bella, *Some Perspectives on Leibniz's Nominalism and Its Sources*, in *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, a cura di Stefano di Bella e Tad Schmalz, Oxford, Oxford University Press, pp. 198-219; Martha Brandt Bolton, *Locke's Essay and Leibniz's Nouveaux Essais: Competing Theories of Universals*, in *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, op. cit., pp. 220-251.

[24] Cfr. A VI 6 111: «Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.»

[25] Per un approfondimento, cfr. Lucia Oliveri, *Imaginative Animals. Leibniz's Logic of Imagination*, Stuttgart, Steiner Verlag, 2021, in particolare il capitolo nono.

LUCIA OLIVERI

sviluppare uno strumento che possa guidarci nel pensare e salvarci dall'errore: l'*ars characteristica* concepita al contempo come la combinazione di *ars iudicandi* e *ars inveniendi*: lo strumento capace di rettificare i giudizi e condurci a nuove verità e scoperte. La medicina della mente, per usare un'espressione classica che poi emergerà come centrale nel lavoro di un corrispondente caro a Leibniz, Ehrenfried von Tschirnhaus, autore della *Medicina mentis et corporis*, non viene offerta dall'intelletto[26]. Una volta compresa la relazione di dipendenza operazionale dall'immaginazione, anche se l'intelletto possiede poteri conoscitivi superiore rispetto all'immaginazione, la cura dall'errore non è, come per Descartes, quella di rifugiarsi nell'evidenza della pura intellezione. Immaginazione e intelletto devono poter entrare in un rapporto sinergico di mutuo soccorso dove lo strumento offre una guida sicura all'intelletto capace per tale mezzo di operare in modo focalizzato. L'argine dell'errore è dato dalla presa di coscienza del ruolo della conoscenza simbolica: l'uso riflettuto del simbolo permette di emendare la mente dalle illusorie evidenze dell'immediatezza della conoscenza intellettiva[27].

L'idea di una riforma della logica classica attraverso la conoscenza simbolica si perpetua nella storia della filosofia e seduce diversi filosofi e filosofe, a partire da Johannes Heinrich Lambert che ne getta le basi epistemiche e dirama le implicazioni teoriche nell'opera dal titolo evocativo dell'opera di Bacone *Neues Organon oder die Gedanken Über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764)[28]. L'opera, divisa in quattro parti – *Dianoiologie*, ovvero lo studio della ragione discorsiva e dei suoi principi e modo di procedere, *Alethiologie*, ovvero la scienza della verità, *Semiotik* ovvero la scienza dei segni, e *Phenomenologie*, ovvero la conoscenza dell'apparenza opposta alla verità e delle insidie dell'errore –, influisce in modo decisivo sull'opera di Kant, come apprendiamo dal carteggio fra i due, anche se Kant rifiuta che la cura degli errori della conoscenza possa avvenire tramite il perfezionamento del mezzo linguistico.

Quasi a tracciare il filo rosso del presente excursus, l'opera inaugurale del periodo critico di Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, si apre con un passaggio tratto dall'*Instauratio Magna* di Bacone, dove Bacone afferma che fino ad ora, si è parlato di ogni cosa, tranne che di noi, del soggetto che conosce. Al soggetto conoscente è dedicata la Critica che, con la sua rivoluzione copernicana, sposta l'attenzione sia dallo strumento della conoscenza, la logica formale e il suo tentativo di essere riformata in una *ars inveniendi*, sia dal soggetto del*la* conoscenza, genitivo oggettivo, per mettere al centro dell'indagine il soggetto *de*lla conoscenza, genitivo soggettivo: la ragione e i suoi poteri, in primis l'intelletto, fonte del sapere certo come lo evinciamo dalle scienze. La logica è sì al centro dell'opera, ma come logica trascendentale e analisi dei poteri della ragione.

Si può dire quindi che l'opera di Kant sia un'operazione a sé stante poiché non incentrata sull'analisi

---

[26] Sulla tradizione filosofica della medicina mentis in età premoderna, si veda il lavoro di Ursula Renz, *Philosophie als medicina mentis? Zu den Voraussetzungen und Grenzen eines umstrittenen Philosophiebegriffs*. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVIII/1 (2010), pp. 17-30.

[27] Cfr. Lucia Oliveri, *Conceivability Errors and the Role of Imagination in Symbolization*, «Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts», Numero 2, vol. 2, 2021, pp. 293-310.

[28] Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon oder die Gedanken Über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Berlin, Akademie Ausgabe, 1990

dell'errore e la sua dipendenza dal linguaggio, che, come visto, induce gli autori di tale operazione al tentativo di una riforma della logica tradizionale, alla critica dello strumento e non alla critica del soggetto in sé? Noi siamo convinti che non sia pienamente così e che un'attenzione per il soggetto e la costituzione dei suoi poteri conoscitivi sia presente anche nelle opere precedenti, anche se è la risposta kantiana e la sua articolazione a essere senza precedenti. Ne è testimone il fatto che il tema del linguaggio e dell'errore, e dell'influsso che questo ha sulla conoscenza non scompare dalla riflessione kantiana in generale, ma solo dalla prima critica nello specifico, come testimoniato dall'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*; dalle sue *Lezioni di Logica* e l'attenzione per la logica applicata; e dall'uso della conoscenza simbolica nella terza critica[29]. La domanda da porsi è dunque: quali vantaggi apporta il punto di vista privilegiato offerto dalla prima critica al progetto, già messo in atto da autori e autrici precedenti Kant? Non si può rispondere a questa domanda senza un'indagine accurata del progetto kantiano, su cui non è possibile diffondersi in questa sede. Si può però dire che Kant rappresenta la chiara espressione di una tendenza che vede l'indagine dei poteri della ragione la premessa necessaria per una critica della società attraverso la messa a nudo di errori e pregiudizi, false scienze e mere credenze, invitando ad avere il coraggio a pensare da sé, che diventerà il motto dell'illuminismo[30].

5. Conclusioni: Alcuni cenni storici sulle ricadute di questa idea

L'idea che si debbano chiarire quali siano i poteri conoscitivi umani prima di affrontare una qualsiasi indagine anche su soggetti conoscitivi apparentemente distanti da tale questione subisce disfatte e riprese nella storia della filosofia.

Il primo effetto teorico che viene messo in luce, e rinnegato, è la natura fittizia di tale operazione che sdoppia la natura umana, rendendo ogni soggetto bifronte: da un lato l'apparato degli *skills* conoscitivi indipendente da ogni esperienza e cultura; dall'altro l'essere umano nella sua dimensione storica e culturale. Come si è cercato di mostrare, questa operazione ha lo scopo di produrre una teoria critica dell'essere umano storico e, con questa, una 'purificazione' della mente da superstizione, pregiudizio, ed errore per fare spazio a ciò che può essere conosciuto. Da qui sorgono due domande: 1- è una tale operazione davvero possibile solo se si presuppone una distinzione reale tra io conoscitivo e io storico? Oppure: 2- tale operazione si fonda su una finzione e tale aspetto era chiaro agli autori sopra menzionati, che, dunque, non ritenevano possibile che si dia una capacità conoscitiva indipendente dal suo tessuto storico, un io conoscitivo slegato dallo spirito oggettivo del suo tempo?

Se dovessimo decidere tali questioni sulla base delle reazioni successive che queste hanno prodotto,

---

[29] Cfr. Mirella Capozzi, *Why Language Matters to Kant's Philosophy and Logic*, in *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*, a cura di Beatrix Himmelmann e Camilla Serck-Hanssen, Berlino, De Gruyter, 2021, pp. 97-115.

[30] Si veda lo scritto Kantiano *Was ist Aufklärung?* e per una accurata e interessante storia del motto, il saggio di Franco Venturi, *Contributi ad un dizionario storico. I. Was ist Aufklärung? Sapere Aude*, «Rivista Storica Italiana», LXXI, 1, pp. 119-30. Ringrazio Oliver R. Scholz per questo ultimo riferimento.

potremmo dire che esse vengono criticate perché si è creduto che tali operazioni siano possibili se e solo se l'io possa esistere in forma sdoppiata, come un'entità astratta dal tessuto storico che viene a mano a mano plasmato dagli influssi della società. Basti pensare agli esperimenti mentali riguardanti i selvaggi nell'opera di Rousseau o, in epoca più moderna, negli assunti teorici di una scienza come lo è quella cognitiva, che cerca di determinare sperimentalmente cosa è nature contro ciò che è cultura.

A questa reificazione di un io sdoppiato si oppongono le filosofie die Hegel e in seguito Marx, che cercano di pensare il soggetto all'altezza del proprio tempo come prodotto di processi materiali. Idea che influenzerà anche la più recente Scuola di Francoforte.

Dato che la gran parte delle critiche si sono concentrate sull'impossibilità che vi sia qualcosa come un io conoscitivo fuori dal tempo, il presente saggio invita le lettrici e i lettori a riflettere su una domanda: le critiche sollevate verso tale operazione rimangono valide anche una volta messa in luce la natura fittizia dello sdoppiamento dell'io conoscitivo da quello storico? Detto altrimenti: l'operazione filosofica di astrarre da conoscenze storiche e dalle tesi condivise per focalizzarsi sui poteri conoscitivi della mente umana può rappresentare un esercizio di purificazione della mente, anche senza la pretesa di stabilire le basi del sapere umano in generale?