

Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES
LXXVI. IX. 2023



SOLITUDINE E ISOLAMENTO



UNIVERSITÀ
degli STUDI
di CATANIA

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE
UMANISTICHE

Siculatorum Gymnasium

A JOURNAL FOR THE HUMANITIES

LXXVI. IX. 2023

Siculorum Gymnasium
A Journal for the Humanities
Anno LXXVI, IX, 2023
Issn: 2499-667X

<http://www.siculorum.unict.it/uploads/articles/siculorum.pdf>
data di pubblicazione: gennaio-dicembre 2023

Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Catania
Piazza Dante, 32
95124 Catania

Il presente volume non ha fini di lucro, ma ha come scopo la divulgazione di ricerche scientifiche prodotte in ambito accademico. Le immagini contenute in questo numero, corredate dei nomi degli autori e delle fonti da cui sono tratte, rientrano nella finalità della rivista; pertanto per l'utilizzo e la diffusione di questi materiali valgono i termini previsti dalle singole licenze o, in assenza di licenze specifiche, si applica quanto previsto dalla Lda n. 633/41 e succ. mod.

in copertina: ©

Impaginazione e grafica: Duetredue Edizioni

BOARD

DIRETTORE

Giancarlo Magnano San Lio

VICEDIRETTORE

Antonio Sichera

CAPOREDATTORE

Arianna Rotondo

COMITATO SCIENTIFICO

Claudio Galderisi (Università di Poitiers), Pierluigi Leone De Castris (Università Suor Orsola Benincasa, Napoli), Edoardo Massimilla (Università Federico II, Napoli), Alessandro Mengozzi (Università di Torino), Gerrit Jasper Schenk (Università di Darmstadt), Alessandro Zennaro (Università di Torino).

COMITATO DI REDAZIONE

Francesca Aiello, Giulia Arcidiacono, Salvatore Arcidiacono, Baiamonte Francesco, Liborio Barbarino, Tancredi Bella, Pietro Cagni, Marco Camera, Maria Rosa De Luca, Marianna Figuera, Andrea Gennaro, Corrado Giarratana, Laura Giurdanella, Marica Magnano San Lio, Barbara Mancuso, Adriano Napoli, Maria Rosaria Petringa, Salvatore Nascone Pistone, Melania Nucifora, Orazio Portuese, Ivana Randazzo, Pietro Russo, Federica Santagati, Simona Scattina, Francesca Vigo, Marta Vilardo.

INDICE

GIANCARLO MAGNANO SAN LIO e ANTONIO SICHERA Editoriale	9
RES	
EUGENIO BORGNA <i>In cammino verso la solitudine</i>	15
AURELIO MUSI <i>Solitudine E Fragilità: Frammenti Di Un Percorso Storico Fra Passato E Presente</i>	19
SALVATORE COSTANZA <i>La solitudine di Prometeo in Eschilo e Nikiforos Vrettakos</i>	41
RICCARDO MARIA BONOMO <i>La solitudine dell'esule. Ovidio e le sue contraddizioni</i>	59
SALVATORE ZUMBO <i>Solitudini tristaniane. Dalla disperazione alla creazione artistica</i>	83
FILIPPO SANI <i>Solitudine e felicità nella seconda metà del xviii secolo. Gli esempi di Caraccioli e Di Paradis de Raymondis</i>	101
SANTI DI BELLA <i>Cartesio e la solitudine di un uomo socievole. Studiare poco, e non stare in città</i>	115
GIUSEPPE LEONARDO ZAPPALÀ <i>«Disperanza». La stoica accettazione della solitudine dell'Enea caproniano</i>	133
VALERIA GIAMPIETRI <i>Tabù, restrizioni e isolamento mestruale nel Nepal contemporaneo</i>	153

EMILIANO RUSSO
Spose del fiume e donne della foresta: mitologie della reclusione e dell'alienazione a partire dal caso delle vedove indiane raccontate da deepa mehta e bapsi sidhwa 171

YLENIA GIOVANNA MARZÀ, FRANCESCO MARIA GALASSI,
ELENA VAROTTO, LUIGI INGALISO
ESISTE UN LUOGO COMUNE PER IL DIVERSO?
Due approcci diversi nel trattare la malattia mentale: l'ospedale psichiatrico di San Giacomo di Tomba e quello di Agrigento 191

RILETTURE

SANTO DI NUOVO
La solitudine che crea 215

AGORÀ

Utopics

MARICA MAGNANO SAN LIO
Solitudine e follia nell'Inghilterra moderna 223

DIOMIRA GATTAFONI
Scritture sconfiniate: isolamento coatto e necessità di «cavar sangue anche da una rapa».
Testimonianze di antifascisti sull'«ozio della detenzione» e del confino 237

Riflessi

RICCARDO SAMBATARO
Hölderlin e la mitomania: solitudini di ieri e di oggi 257

Esperienze

MARILENA GRECO
Isolamento acustico e stimolazione sensoriale attraverso il suono: il caso dell'ASMR 263

Fil rouge

ARIANNA TOSCANO

«L'estraneo inseparabile da me».

*L'ombra, parte aliena ma integrante del Sé,
nell'Umorismo di Luigi Pirandello*

287

FEDERICA SILVESTRI

La solitudine relazionale in Normal People (2018)

309

Scie

NINNA MARIA LUCIA MARTINES

*Una «natura solitaria» tra occupazioni e distrazioni
dello spirito: la giovinezza di Francesco De Sanctis*

317

UMBERTO RAPI SARDA

*Tracce dell'invisibile: la cruda intimità del corpo
negli scatti di Pasquale Desantis*

339

BIBLIOSICILY

RECENSIONI

345



CARTESIO E LA SOLITUDINE DI UN UOMO SOCIEVOLE. STUDIARE POCO, E NON STARE IN CITTÀ di *Santi Di Bella*

Scrivendo alla principessa Elisabetta del Palatinato nel 1643 che gli aveva chiesto consigli su come condurre una vita filosofica, Cartesio le proponeva il proprio esempio, che consisteva di due scelte: stare nascosto per quanto possibile (non proprio altrettanto semplice per una principessa, sebbene in esilio) e studiare poco, il minimo:

La principale regola, che ho sempre seguito nei miei studi e che stimo mi sia stata di maggior utilità per l'acquisizione di qualche conoscenza, è stata di non riservare che pochissime ore al giorno alle riflessioni che occupano l'immaginazione [quelle della Geometria] e pochissime all'anno a quelle che occupano il solo intelletto [quella della Filosofia] e di concedere tutto il tempo che mi rimaneva alla distensione dei sensi e al riposo della mente [...]. In ciò sta il motivo per cui mi sono ritirato in campagna: potrei invero anche nella città più popolata del mondo concedere a me stesso tante ore quante dedico attualmente allo studio, ma non potrei però impiegarle con lo stesso profitto, perché la mia mente sarebbe affaticata dall'attenzione che esige una vita affannosa¹.

¹ R. DESCARTES, *Opere Filosofiche*, II, a cura di E. Lojacono, Torino, Utet, 1994, p. 45. Sull'importanza di questo scambio, cfr. G. MORI, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2021, pp. 238-245. La corrispondenza con Cartesio per la prima volta è stata integralmente edita in L. SHAPIRO, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; adesso in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese a fronte, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005. Singoli approfondimenti in M.-F. PELLEGRIN e D. KOLESNIK (ed. par), *Élisabeth de Bohême face à Descartes. Deux Philosophes*, Paris, Vrin, 2013. A Elisabetta sono dedicati i *Principi di Filosofia*, apparsi in latino nel 1644. Cfr. anche E. CASSIRER, *Descartes e la regina Cristina di Svezia. Studio sulla storia dello spirito del diciassettesimo secolo*, in Id., *Il moderno. Descartes, Spinoza, Leibniz*,

Questa raccomandazione – molto interessante per quel capitolo di storia della filosofia tra Seicento e Settecento che andrebbe monograficamente indagato sotto il titolo di “I filosofi e le principesse”² – testimonia dell’avversione di Cartesio per l’erudizione e la cultura organizzata e accademica³. Tredici anni prima, nel 1631, volendo convincere l’amico Balzac a lasciare Parigi per ritrovarsi insieme ad Amsterdam, Cartesio vedeva diversamente la questione, a favore della città:

Per quanto una casa di campagna possa essere perfetta, vi mancheranno sempre un’infinità di comodità, che non possono trovarsi che nelle città: la solitudine stessa che speriamo trovarvi non è mai assoluta. Sono d’accordo che vi troviate un canale che faccia sognare i più grandi oratori e una vallata così solitaria da ispirare loro gioia ed entusiasmo, ma è ben difficile che non siate attorniato da una quantità di modesti vicini che vengono talvolta ad importunarvi e le cui visite sono ancor più fastidiose di quelle che ricevete a Parigi. In questa grande città ove vivo, non trovandosi invece, all’infuori di me, nessun uomo che non eserciti il commercio, ciascuno è talmente attento ai suoi profitti, che potrei rimanervi tutta la vita senza che persona mi vedesse.⁴

Il desiderio di isolarsi in città può avere più successo che in campagna, perché è più facile trovare modi per rimanere anonimi in una folla mentre una casa isolata tra i campi e i boschi

a cura di G. Salzano, Napoli, fedOA, 2022, pp. 27-97. Adesso anche in E. CASSIRER, *Descartes. Dottrina, personalità, impatto*, a cura di G. Borbone, Brescia, Morcelliana, 2024, pp. 205-280, che traduce il volume *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Stockholm, Bermann-Fischer, 1939.

² Cartesio scrive in francese anche per farsi comprendere - in parte - dalle donne. Di rilievo crescente la collaborazione tra Hemsterhuis e la principessa Gallitzin testimoniata nel carteggio *Lettres de Socrate à Diotime: Cent cinquante lettres du philosophe néerlandais Frans Hemsterhuis à la princesse Gallitzin*, ed. par Marcel Franz Fresco, Frankfurt a. M., Hansel-Hohenhausen, 2007. Cfr. i recenti lavori di Viviana Galletta, tra cui *Materia e «velleité». Diderot in dialogo con Hemsterhuis*, «Lo Sguardo - Rivista di Filosofia», 35/II, 2022, pp. 31-52. Uno studio su “I filosofi e le principesse” potrebbe poi proseguire e arriva persino a oggi, con Charlotte Casiraghi che ha promosso nel Principato di Monaco un Festival della Filosofia.

³ J.-M. BEYSSADE, “Introduzione” a Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 1989, p. 25.

⁴ Lettera del 5 maggio 1631, in R. DESCARTES, *Opere Filosofiche*, cit., p. 380.

viene identificata con il suo occupante. Se una comunità rurale, paragonata alla massa urbana, è più “rada”, in compenso è altrettanto più invadente. Cartesio, che nel *Discorso sul Metodo* confronta la città medievale, contorta e casuale a quella disegnata da una mente ordinatrice, rovescia quindi in senso positivo il topos *Magna civitas, magna solitudo*:⁵ “usa” la vivace ma medievale Amsterdam per dissimularsi, quasi fosse il primo *flaneur*, con tutte le ambiguità del caso. Balzac, il quale proprio per opposizione alla sua vita di corte rifletteva in termini neo-stoici sul vantaggio della vita in campagna, si trova ad essere così rassicurato da Cartesio: «Ogni giorno, passeggiando, mi confondo tra un grande popolo, mi sento libero quanto voi nei vostri viali e non considero gli uomini che mi passano sotto gli occhi più di quanto farei con gli alberi che s’incontrano nelle vostre foreste o con gli animali che le attraversano».⁶ Si può quindi vivere filosoficamente in città come se fosse campagna, con il vantaggio delle comodità che essa offre e avendo l’opportunità di far perdere le proprie tracce, mentre nella “vera” campagna proprio perché si è in “pochi” si è sempre sotto la lente di qualcuno.⁷ Per stare bene in città basta fingere che gli uomini siano alberi o animali, il che è più di una battuta, posto che a Cartesio alberi e animali interessano, e in un suo famoso brano paragona alle radici di un albero la metafisica, che è il sapere per definire il quale occorre stabilire la portata di tutti gli altri: questa immagine non ha il valore “medievale” per cui le radici ne sono la parte più solida e vitale ma nel senso che anche la metafisica si sviluppa se crescono armoniosamente tutte le altre parti del sapere.⁸ Immaginare gli uomini come se fossero viventi di altre specie significa quindi volerli “sognare” con un corpo differente dal loro proprio: decidere di avere lo sguardo di Arcimboldo.

⁵ Cfr. K. DUNN, “A Great City is a Great Solitude”. *Descartes’s Urban Pastoral*, in *Yale French Studies*, 80, *Baroque Topographies*, 1991, pp. 93-107.

⁶ R. DESCARTES, *Opere Filosofiche*, cit., p. 381; analoga la lettera a Ferrier del 18 giugno 1629.

⁷ Indaga il nesso solitudine-solipsismo, la “biografia” di Cartesio di D. RAMADAN, *Solo. Il falso inedito di Descartes*, Milano, Mimesis, 2019.

⁸ R. DESCARTES, *Principi della filosofia*, lettera prefatoria.

Fare “come se” gli uomini avessero il corpo di piante rappresenta una decisione per certi versi rischiosa, perché anche essa finzionale ed onirica. Complessivamente rimane però vantaggiosa per un filosofo, il quale nel rapporto con gli altri - visti come tali - rischierebbe di essere ricondotto ancora di più alla condizione acritica in cui scivola il pensiero, che del corpo non può fare mai a meno,⁹ quando ne viene troppo condizionato, subendo i “movimenti” di cui Cartesio darà il catalogo ne *Le passioni dell'anima*. Vedere gli altri con un corpo differente, non umano, significa tutelarsi da questo rischio attraverso una scelta certamente immaginifica ma più chiara rispetto alla mistura di pensiero e immaginazione prodotta dalla “corporeità” accumulata e intensificata della vita in comune. Questa corporeità artificiale di ordine sociale si concretizza nella rete di pregiudizi, convinzioni ereditate, violenze, passioni autodistruttive e follie che abbondano tra gli uomini, dove pure il buon senso sarebbe il bene meglio distribuito. Questa corporeità “artificiale” è differente da quella degli automi,¹⁰ non è meccanica ma sociale, motivo per cui se si può scegliere di vedere gli altri come piante non si può invece evitare il sospetto che siano robot, come scrive Cartesio nella *Seconda Meditazione*.

Essere il solo ad Amsterdam che non si dedica ai commerci, come Cartesio si descrive in quella lettera a Balzac, poneva perciò le condizioni ottimali per una vita filosofica, quelle che troviamo all'inizio della seconda parte del *Discorso* e in quello delle *Meditazioni*: se, per iniziare a fare filosofia si deve compiere “la generale distruzione delle proprie opinioni”,¹¹ è chiaro che chi fa filosofia deve stare da solo perché le opinioni che ha in gran parte gli sono provenute da altri, le ha trovate ed accolte come valide ed ovvie.

⁹ Id., *Meditazioni sulla filosofia prima*, in Id., *Opere Filosofiche*, II, cit., p. 675: «Che cosa sono? Una cosa che pensa. E che è questa cosa? Invero una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche e che sente».

¹⁰ Cfr. Timo Kaitaro, *Language, Culture and Cognition from Descartes to Lewes*, Leiden, Brill, 2022, pp. 9-17.

¹¹ Questa distruzione rende creativa la solitudine, cfr. anche per Cartesio, P. Koch, *Solitude. A Philosophical Encounter*, Illinois, Open Court, La Salle, 1994.

La ricerca che arriva alla decisione del “dubbio”, va sottolineato, deve concludersi esattamente dove nessuno può più separare nulla da se stesso.¹² Dove non c'è più nulla da distruggere in se stessi, si può affermare: «io sono, io esisto» secondo la formula della *Seconda Meditazione*. Invece, proprio mettersi a contestare le opinioni degli altri - e non le proprie - è la prassi polemica, ricca di pro e di contro, seguita dai filosofi scolastici, professori che perciò non “distruggono” se stessi nella propria solitudine ma dibattono a favore di un pubblico. Ritenere che fare filosofia abbia senso solo se avviene davanti agli altri già fa sospettare secondo lo stile di pensiero cartesiano che siano pensatori professionali, quasi per definizione poco interessati alla verità. Meglio non curarsi di loro, e considerarli una specie di alberi lungo via dell'Università.

L'esigenza, per fare filosofia, di darsi un'esistenza adatta alla natura della *mens* (che non si riduce né coincide con la *res cogitans*¹³) era quindi in quel momento come nel periodo della corrispondenza con Elisabetta una questione importante, in cui si faceva avvertire la visione di un “navigatore solitario”:¹⁴ prendendo le distanze dal mondo per poterlo mantenere di fronte a se stesso come un “oggetto”, Cartesio compie quel gesto filosofico di cui oggi più che mai porta lo stigma e che lo inchioda ad essere il principale responsabile del dualismo della cultura occidentale come attività che forma significati nascondendo la realtà. Per la migliore navigazione possibile in solitaria, occorre dal suo punto di vista invece regolare il ritmo adatto alla giornata di un filosofo: per fare bene filosofia bisogna farne poca e limitarsi ad un esercizio costante ma pure questo non travolgente delle discipline del pensiero e dell'immaginazione, matematica e geometria. Perché per essere un vero filosofo non bisogna stare sempre a pensare sul pensare e a leggere sul tema? Intanto, aste-

¹² R. DESCARTES, *Meditazioni sulla filosofia prima*, cit.

¹³ Cfr. N. ALLOCCA, *Cartesio e il corpo della mente*, Roma, Aracne, 2012.

¹⁴ Questa prospettiva sulla solitudine “cartesiana” è sviluppata in G. GRELET, *La teoria del navigatore solitario*, Roma, Luiss University Press, 2024, p. 126.

nersi dal fare troppa matematica e dedicarsi poco alla filosofia sono due criteri che Cartesio rivendica di seguire nella sua vita mentale e reale. Quella del 1643 non è la sola testimonianza di questa sorta di “medicina mentis”,¹⁵ una disciplina individuale del corpo e dell’intelletto, riassumibile nel rilassare i sensi ed esercitare poco il pensiero astratto, un consiglio che si darebbe a chi non vuole proprio fare filosofia. Un antecedente significativo può essere stato anche in questo come in altri contesti Bacone, il “taumaturgo” del *Novum Organum* che tramite l’esperienza risana dagli *idola tribus et teatri*, la tendenza mentale ad astrazioni arbitrarie e alle costruzioni speculative, gli abbagli mentali in cui caschiamo perché ci fa piacere crederci. Con Bacone ha origine in effetti una tradizione volta a recuperare tratti della cultura stoica per evitare che idee illusorie, autoconvincimenti, fantasmi mentali si facciamo ossessivi consumando le energie della nostra vita e guastando insieme alla salute la nostra libertà.¹⁶ Anche per Cartesio la ragione varca quasi senza accorgersene il confine tra pensiero e fantasticheria, a causa del carattere rappresentativo, finzionale, di tutti i suoi contenuti, inclusa la matematica, come andrà esplicitando proprio negli anni vicini alla lettera per Elisabetta, la quale lo sollecita a scrivere *Le passioni dell’anima* ed è la lettrice della prima stesura.¹⁷ La fantasticheria a cui la mente indulge non è infatti nient’altro che il degenerarsi di questo carattere finzionale, nonché l’esatto contrario della fantasia: questa non è soltanto tra le doti personali più straordinarie di Cartesio ma soprattutto svolge una grande e sana funzione di equilibrio e di verifica del sapere. Scriveva già da giovane, forse “rubando” a Baumgarten il primato di “inventore” dell’estetica:

¹⁵ Riferimento a E. WALTHER VON TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis: sive, Artis inveniendi praecepta generalia* (1695). Sulla vicenda editoriale dell’opera, e l’influenza di Cartesio e Spinoza, cfr. l’introduzione di M. Sanna all’edizione italiana, a cura di L. Pepe e M. Sanna, Napoli, Guida, 1987, pp. 6-42. Significativo per differenza Leibniz, cfr. S. PROBST, *Die Mathematik als medicina mentis bei Leibniz* (1676), L. PROCURANTI (ed.), *Annuario di filosofia della medicina*, 2023.

¹⁶ Cfr. B. GEMELLI, *Francis Bacon. Un riformatore del sapere tra filosofico e medicina*, «Cronos», 7/2, 2004, pp. 227-276.

¹⁷ Cfr. il bel testo di M. SÁ CAVALCANTE SCHUBACK, *The Love between Body and Soul*, in C. SÖHOLM e M. SÁ CAVALCANTE SCHUBACK, *Through the Eyes of Descartes. Seeing, Thinking, Writing*, Bloomington, Indiana University Press, 2024.

Potrebbe sembrare stupefacente che pensieri profondi si incontrino piuttosto negli scritti dei poeti che in quelli dei filosofi. Ne è motivo il fatto che i poeti scrivono nell'entusiasmo e nell'impeto dell'immaginazione; si danno in noi semi di scienza come nella selce: i filosofi li estraggono con la ragione; i poeti li provocano con l'immaginazione ed ecco che brillano di più.¹⁸

Nel Cartesio più maturo, quando costruisce esperimenti reali e immaginari, la fantasia è alleata al sapere contro la tendenza, che è naturale per la mente, di scivolare verso il fantasma. È consigliabile perciò non stare a fare sempre filosofia se si intende essere filosofi, perché pochi saperi come la filosofia sono “fantasmagorici”. Infatti, «certi primi semi di verità depositati dalla natura nella mente umana» li estinguiamo noi stessi «leggendo ed ascoltando giorno per giorno tanti diversi errori»¹⁹ cioè tanti prestigiosi fantasmi razionali dei quali ci istruiamo, invece di aspettare un'occasione utile per riflettere. Senza questa capacità di attesa la filosofia diventa una istruzione che si ripete, una pratica a nostra disposizione, intenzionale, la cui curva va dal compiacimento e dall'auto-inganno al virtuosismo esibizionista, mentre la gioia e la soddisfazione di aver pensato davvero si accompagnano sempre alla modestia: infatti in filosofia non si inventa nulla, semplicemente si constata la verità, a volte senza comprenderla, che è il significato nuovo che Cartesio dà al termine “intuito” e alla cogenza dei contenuti mentali evidenti.

Certamente, questo momento ideale per fare filosofia per un verso è reso possibile dalla tranquillità “esterna”, e per l'altro sbocca in un'inquietudine che si placa soltanto con la percezione intellettuale dell'infinito positivo, cioè con l'evidenza della libertà creatrice di Dio a cui in fondo tutto va riportato. È quindi problematico. Ma nel sapere che si avvia verso la verità, non c'è per Cartesio alternativa al darsi imprevedibile, occasio-

¹⁸ R. DESCARTES, *Olympica*, in Id., *Opere Filosofiche*, cit., p. 207.

¹⁹ Id., *Regole per la guida dell'ingegno*, in Id., *Opere Filosofiche*, cit., p. 247.

Siculatorum Gymnasium

Santi Di Bella, *Cartesio e la solitudine di un uomo socievole*

nale e individuale della filosofia. Anche questo non è per nulla parte di una sorta di “dietetica” intellettuale del filosofo ma una conseguenza della struttura della mente. La filosofia di Cartesio intende stabilire quale valore di verità possiamo attribuire a certe rappresentazioni rispetto ad altre, ad esempio alla scienza dell'estensione e delle quantità rispetto a quelle delle essenze e delle qualità, per fare epistemologia, e quindi indicare cosa è più sicuro e affidabile considerare conoscenza. Tuttavia, come le filosofie che dopo Kant avremmo chiamato “criticistiche”, lo scopo che toglie quasi frivolezza al compito dell'epistemologia sta fuori di essa, e consiste nel definire il contenuto della metafisica, perché qui sta la possibilità di ricercare quale sia la destinazione umana. Senza metafisica non avrebbe neanche troppo senso fare epistemologia, con la quale si vanno definendo non soltanto vaste architetture di discipline e ambiti sperimentali ma anche norme di comportamento per conservare il massimo di salute tra le fallacie mentali. Essenziale è divenire consapevoli che tali fallacie non sono agli antipodi ma esiti sempre possibili in ogni atto di pensiero. Una vita dedicata completamente alla filosofia comporta pertanto non il rischio del logoramento intellettuale, ma quello di perdersi in credenze e in pregiudizi più articolati di quelli che gravano sull'uomo “comune”, scambiando allo stesso modo ma con molta più comica “autorevolezza” parole per cose. Un buon pensare invece deve sempre omeopaticamente tenere a bada se stesso; risparmiarsi nel lavoro propriamente filosofico, ovvero non dare alla filosofia la regolarità del lavoro produttivo, e semmai impegnarsi nella costruzione di oggetti e di macchine, cioè usare le mani, o addestrarsi nella scherma:²⁰ queste sono alcune delle attività che Cartesio raccomanda per non sprecare il momento opportuno in cui sarà di nuovo possibile fare filosofia. Il filosofo deve attendere l'occasione per pensare nella stessa maniera discontinua che è propria del tempo e delle sue stesse

²⁰ Su biografia e questioni come il perduto *Traité d'escrime* e la passione di Cartesio per la scherma, rinvio al classico di G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris, CNRS Edition, 2010.

esperienze.²¹ Così sarà vicino ad esse più di quanto lo sarebbe se si impegnasse in modo permanente a comprendere tutto, finendo con il dare fiducia a un immaginario logico più che a una logica che si serve dell'immaginazione.²²

È quindi del tutto coerente che le regole per una vita filosofica siano poche, perché se fossero complicate nei loro meandri finirebbe per annidarsi facilmente quel fantasma la cui efficacia seduttiva sono rivolte a contenere, mirando a «conoscere, prima, chi siamo, qual è il mondo in cui viviamo, e chi è il Creatore di questo mondo, o Padrone della casa che abitiamo».²³

Tuttavia, anche se viene individuata presto e ritorna sino ad un'affermazione tarda come quella appena citata, tale “medicina”, poiché riguarda lo studio della matematica e della metafisica, muta di significato ogni volta che si modifica il ruolo che Cartesio attribuisce a quelle due dimensioni del “sapere”. Anche per Cartesio vale l'osservazione di Croce per cui una filosofia non è un sistema ma sempre una “sistemazione”.²⁴ Alquìè, un suo grande interprete, intendeva più o meno questo quando scriveva che «nulla ci permette, dunque, di supporre *a priori* che la dottrina di Descartes sia rimasta simile a se stessa dal 1619 al 1650, se non il pregiudizio, di moda dopo Bergson, secondo cui ogni filosofo trascorrerebbe la sua vita a contornare e a rivelare un'intuizione unica e fondamentale»²⁵. Mutando le priorità di Cartesio in quei trentuno anni, cambia per forza anche il senso di quelle norme di condotta, che possono anche rimanere letteralmente assai simili e contemporaneamente assumere una differente sfumatura a seconda degli slittamenti nella storia interna del suo pensiero e quindi in rapporto al testo di Cartesio che si prenda in esame. Quella del pensiero di Cartesio è la storia dei “cogito”, perché

²¹ Sul carattere discontinuo del tempo, cfr. F. ALQUÌÈ, *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, introduzione, traduzione e note di M. Vita Romeo, Soveria Mannelli, Rubettino, 2019, pp. 143-144.

²² Molti luoghi comuni sbagliati su Cartesio vengono eliminati da D. KAMBOUCHNER, *Cartesio non l'ha mai detto*, Introduzione e traduzione di Maria Vita Romeo, Roma, Carocci, 2023.

²³ Cfr. la lettera a Chanut del 15 giugno 1646.

²⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, Napoli, Bibliopolis, 2002.

²⁵ F. ALQUÌÈ, *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, cit., p. 35.

il “cogito” del *Discorso* non è il “cogito” delle *Regole*. Allo stesso modo la storia delle regole per una vita filosofica si complica quanto più Cartesio definisce la propria visione della relazione che la mente ha e “non” ha con il corpo.²⁶ E che si intensifica quando Cartesio trova in Elisabetta, principessa molto segnata dalla vita e con una tendenza alla depressione,²⁷ una intelligenza che alla fine lo mette in difficoltà su un tema decisivo come il rapporto tra anima e corpo, segnando una svolta dal *Trattato sull’Uomo* al trattato sulle passioni.²⁸ Su questo Elisabetta ha idee precise e chiarissime e una propensione materialistica o scettica, analoga alla critica di Gassendi.²⁹

La versione principalmente psicologica di questo problema nelle *Regole per la guida dell’ingegno* precisa quali condizioni reali di esistenza siano da favorire per restare consapevoli del carattere finzionale delle nostre rappresentazioni e che allo stesso tempo, proprio perché «vita fabula est», fanno spazio al bisogno di un riferimento sufficiente a fondare una certezza che consenta agli uomini di svolgere il loro compito nella “realtà”. Sapendo che «per un uomo disfarsi dei pregiudizi non è così agevole come dar fuoco alla propria casa»,³⁰ Cartesio nelle *Regole* critica l’influenza degli altri, dell’abitudine, dell’educazione, delle scuole, della maggioranza, della tradizione e dell’addestramento filosofico “retorico”, quello per “luoghi” e non per ragionamento: «Non diventeremmo mai Filosofi se, avendo letto tutti gli argomenti di Platone e di Aristotele, non potessimo poi esprimere un fermo giudizio su un dato argomento: in tal modo, in verità, mostremmo di aver appreso non le scienze, ma le storie». ³¹ Con questo

²⁶ Su questo tema ancora molto utile C. FERRINI, *L’invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2015.

²⁷ Cfr. D. E. CLARK, *Descartes. Il filosofo della rivoluzione scientifica*, Milano, Hoepli, 2026.

²⁸ Cfr. J. MULLER, *Humors, Passions, and Consciousness in Descartes’s Physiology: The Reconsideration through the Correspondence with Elisabeth*, in A. Strazzoni, M. Sgarbi (eds.), *Reading Descartes*, Firenze, Firenze University Press, 2023, pp. 59-60.

²⁹ Cfr. L. SHAPIRO, *Princess Elizabeth and Descartes. The Union of Mind and Body and the Practice of Philosophy*, in «British Journal for the History of Philosophy», 7, (3), 1999, pp. 503-520.

³⁰ R. DESCARTES, *Regole per la guida dell’ingegno*, cit., p. 205.

³¹ Ivi, pp. 240-241.

Amicus Plato, le *Regole* si presentano come un trattato dell'anti-influenza, e tuttavia la solitudine filosofica che ne deriva non è affatto isolamento, ma semplicemente un invito a sottrarsi alla fascinazione delle autorità riconosciute, le quali solo perché viste credute dagli altri, estendono la loro potenza nebbiosa su di noi. Rimanere soli filosoficamente significa concentrarsi nell'onestà dell'analisi aperta ad ogni esito, dialogare con se stessi e da questo livello di auto-critica, di divisione da se stessi, da questa "dualità", naturalmente dialogare in generale. Le regole della solitudine sono altrettanto regole della compagnia. Così il filosofo più sa stare da solo più ha bisogno di amici, interlocutori, scambi di idee, confronti e cose del genere - Cartesio è un uomo simpaticissimo e pieno di relazioni - perché fare filosofia è un'attività "solo-sociale": per un verso è un'attività "alteristica", anche se svolta nell'eremitaggio della propria testa, purché questo stare con gli altri mantenga vigili e non faccia tornare, sulla scia di altri "altri" - sostanzialmente un certo tipo di professori - alla confusione tra sogno e ragione, contro cui la *Mathematica* universale "insegnata" in quel testo è rivolta; il "genio maligno" è in questo senso un "altro" che ci serve per fare filosofia e che nonostante i "problemi" teologici e logici che procura agli argomenti di Cartesio comparirà sino alla fine nei suoi scritti;³² per l'altro, la filosofia è un'attività che non ha bisogno di nessuno, dato che per Cartesio il dialogo necessario a fare filosofia è quello in cui nessun interlocutore intende "insegnare" nulla di decisivo: come in Platone e in Leibniz, Kant, Hegel e Benjamin, le cose più importanti sono quelle che non possono essere insegnate³³ e le "verità" sono "antiche" quanto l'uomo. Nessuno insegna niente di essenziale in filosofia,³⁴ perché per insegnare qualcosa di nuovo

³² Un uso molto intelligente dell'ipotesi del genio maligno in P. DUMOUCHEL, L. DAMIANO, *Vivere con i robot*, Milano, Raffaello Cortina, 2019.

³³ Cfr. per questa sequenza di filosofi la "Premessa critico-conoscitiva" di Walter Benjamin a *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di Alice Barale, prefazione di Fabrizio Desideri, Carocci, Roma 2019.

³⁴ Cfr. la lettera a Mersenne del 1637 laddove spiega perché ha scritto un "discorso" sul metodo e non un trattato di metodologia.

Siculatorum Gymnasium

Santi Di Bella, *Cartesio e la solitudine di un uomo socievole*

bisognerebbe comprendere qualcosa di unico, ma la verità che si caratterizza proprio per la sua evidenza si presenta come quel qualcosa che “si medita”,³⁵ ovvero si sa senza poter dire di averlo mai del tutto capito e compreso, se non misurando la nostra relativa razionalità in rapporto alla libertà di Dio, come nella tesi della creazione divina delle verità eterne.

Questa solitudine teorica aperta a ogni esito fa da protagonista del dialogo *La ricerca della verità*, dove un Eudosso-Cartesio discute con un tale Epistemone, pensatore scolastico, per ottenere il consenso di Poliandro, «uomo di ingegno mediocre, ma il cui giudizio non è fuorviato da alcuna falsa credenza e che possiede tutta la ragione nella purezza della sua natura».³⁶ Poliandro, informa il suo nome, è infatti un tipo onesto, che ha opinioni giuste e da ragione a Eudosso, alle cui tesi arriva da solo, per intuizione, contro Epistemone, che, come indica il nome, è invece un sapientone. Un filosofo che sa stare da solo non è quindi quello che non parla con nessuno, ma che non declama come un “epistemone”: aggiornandone la figura, non fa trenta conferenze l’anno e soprattutto non si rivolge ad altri “epistemoni” nel loro gergo ma a un uomo qualsiasi nel momento in cui percepisce che la corrispondenza tra le sue rappresentazioni e le cose non è più tanto certa come gli era sempre sembrato, e in modo oscuro avverte il darsi di un infinito positivo, oltre lo schermo di se stesso e delle cose. In quel pochissimo che un filosofo sa rientra sicuramente che il principio della conoscenza dell’esperienza e della condizione umane può essere qualcosa che chiunque sia emancipato dal pregiudizio è in grado di raggiungere da sé, aiutato verso questo esito da chi già vi è giunto, mentre è proprio la cultura, se implica far propri contenuti irriflessi, a rendere difficile riguadagnare la libertà necessaria ad una auto-osservazione, con cui il pensiero è ricondotto alla sua stessa esistenza. E non stupisce quindi

³⁵ Cfr. Christopher J. WILD, *Descartes’ Meditative Turn. Cartesian Thought as Spiritual Practice*, Stanford, Stanford University Press, 2024.

³⁶ R. CARTESIO, *Ricerca della verità*, cit., p. 321.

che Cartesio sia o voglia apparire poco incline a scrivere, cioè a rivolgersi a un pubblico di cui è incontrollabile la sensibilità teorica verso il peso delle immagini mentali, e sia invece preoccupato che quel poco che scrive, pure quando tratta di elementi difficili di “diottrica” e di “geometria”, lo sia in modo che «anche quelli che non hanno studiato possano intenderli». ³⁷ Il pubblico di Cartesio da più garanzie se non è filosofico, perché meno condizionato da concetti autorevoli e quindi più disponibile rispetto agli apparenti paradossi del dubbio. Insomma, il lettore ideale di Cartesio, per così dire, non ha fatto filosofia ma non ha dimenticato quel momento, che si presenta prima o poi nella vita di tutti, in cui il senso di realtà trema o si sogna così intensamente che al risveglio non si è tanto sicuri di avere aperto gli occhi.

Non solo quindi il filosofo non deve passare la vita a studiare ma anche non aver studiato filosofia rende più facile diventare o rimanere consapevoli del problema metafisico come questione del fondamento di verità delle nostre rappresentazioni, che si trova oltre esse stesse. Insomma, Cartesio dice che tutti gli uomini, colti e no, fanno esperienza occasionale della labilità delle cose rappresentate e si chiedono perché. Solo che con apparente paradossoso l'uomo colto questa apertura oltre l'apparenza – di cui il *Discorso sul metodo* darà una scenografia drammatizzata – la occlude con le sue idee, apparentemente connesse, rappresentazioni dominate dalle caratteristiche di “solidità” e “continuità” che dal corpo si trasmettono alla dottrina, mentre l'uomo incolto può più facilmente riattivarne il senso che conduce verso nient'altro che la realtà. L'incolto non teme l'ansia, che sembra la sorgente della cultura. Il saggio è quindi chi sa quanto studiare, quando studiare comincia a fare male, dato che studiare troppo depoziona l'esigenza per cui si studia. E significativamente Cartesio/Eudosso si fa dire proprio da Epistemone quello che lui scriverà ad Elisabetta: «Stimerei chiunque altro, all'infuori di voi, che mi

³⁷ Cfr. la lettera a Mersenne, del marzo 1636, in R. DESCARTES, *Opere Filosofiche*, cit., p. 478.

Siculatorum Gymnasium

Santi Di Bella, *Cartesio e la solitudine di un uomo socievole*

dicesse le stesse cose, assai vanitoso o poco curioso ma il ritiro che avete scelto in questo luogo così solitario e lo scarso interesse che avete di essere conosciuto vi mette al sicuro dalla vanità». ³⁸ Qui già Epistemone confessa di conoscere bene i propri colleghi e di fatto si avvia ad essere sconfitto nella discussione.

Avere chiaro che la raccomandazione alla sua principessa di leggere poco e di starsene lontana dal caos della città è del 1643, consente di capire che qui Cartesio non vagheggia la situazione country-chic di cui poteva godere un cenacolo neo-platonico sulle colline di Firenze rinascimentale, con gruppetti di amici chiusi in qualche villa per fare solo filosofia tra agi, libri, pasti, e un contatto pratico ed ideologico con il potere politico: quasi una *summer school* di qualche fondazione americana. Anzi, è proprio l'opposto: non fare filosofia per fare vera filosofia, non stare tra gli altri per stare con gli altri, dove "con" vale come coesistenza nella stessa condizione di indigenza metafisica e di ricerca di fondamento. La "campagna", che quando era più giovane poteva essere anche una città, e che Cartesio consiglia anche ad Elisabetta, principessa in esilio, è quindi molto differente da un qualsiasi eden para-urbano. Il fatto è che ci si trova adesso, in questo 1643, in una fase più complessa di quanto già non fosse quando a dominare l'epoca era quel miscuglio di Barocco e di Idealismo, che nelle mani di Cartesio si trasforma in un *Trauerspiel* umanistico e cattolico. È difficile non capire a questo punto perché nella vibrazione di questi opposti Cartesio era apparso ai contemporanei non soltanto l'uomo più solo al mondo ³⁹ ma anche quello che nel suo secolo aveva sognato meglio di tutti ⁴⁰ (basti la lettera a Balzac del 17 aprile 1631), meglio di Shakespeare o di Calderon. Chi non sogna non sa nulla della realtà; chi sogna "più forte" ne sa altrettanto di più. Adesso però servono maggiori cautele di prima,

³⁸ R. CARTESIO, *Ricerca della verità*, cit., p. 322.

³⁹ Cfr. D. RAMADAN, *Solo. Il falso inedito di Descartes*, cit.

⁴⁰ G. MÉNAGE, *Menagiana*, Paris, F. et P. Delaulne, 1693, II, p. 10. Sulle tre differenti edizioni, cfr. F. WILD, *Ménage après Ménage. Les versions successives du Menagiana (1693, 1694, 1715)*, «Littératures classiques», 88, 2015/3, pp. 215-225.

adesso che in modo quasi incredibile da Roma arrivano notizie su Galileo e sulla condanna della tesi, essenziale anche per la fisica di Cartesio, per cui la Terra è in movimento. Adesso vivere lontano dalla città rivela un'insicurezza metafisica. La tranquillità suggerita ad Elisabetta favorisce una condizione materiale di esistenza che minimizza a questo punto non tanto l'influenza degli altri quanto il pericolo che è dato dallo spettacolo della vita umana concentrata, vivacizzata dal contatto e dal numero, variopinta e complessa, minacciosa. La "città" si rivela non più una "campagna" potenziale, ma un meccanismo anti-metafisico, un acceleratore di quella indistinzione tra sogno e vita, che è compito della filosofia discernere per trovare un fondamento alle rappresentazioni della mente. Questa "fuga" dalla città verso la campagna non è pertanto una ricerca di silenzio acustico ma di silenzio figurale: scansare la fantasmagoria delle scene urbane perché da essa giunge a noi intensificata la malia del sogno. Se ognuno, pure il filosofo, pensa anche con il corpo – senza che venga meno la distinzione e l'indipendenza della cosa che pensa dalla cosa estesa – la città intensifica con il suo numero e la sua vivacità la "corporeità" delle rappresentazioni e diventa perciò un habitat ostile al fare filosofia. La "città" sono gli altri che pensano anche per noi.

Inoltre, questa ambivalenza della città fa comprendere una scelta essenziale del Cartesio logico-politico, che suggerisce di imparare da se stessi come poter vivere senza troppo temere la morte. In quelle condizioni minimali - non leggere troppo, stare da soli - troviamo non soltanto la strana solitudine piena di gente "giusta" che serve per fare filosofia, facendola poco ma bene; troviamo pure la maggiore preoccupazione di Cartesio il quale non vuole essere né passare per un filosofo scettico. Stare da soli come capisce persino Epistemone può essere un dovere, il dovere di non dare scandalo. Quello che la città rende sempre più difficile come "cosa pensante estesa" è tacere, perché in città ognuno è "pubblico". Ma tacere si configura talvolta come il compito di

un filosofo che voglia prendersi cura degli altri, quando parlare alimenterebbe l'incredulità. Per questo motivo quello del filosofo moderno può non essere più un "mestiere pericoloso", come dice Canfora di Socrate, ma un mestiere complicato. Quei due suggerimenti alla principessa sono pertanto inquadrabili nell'educazione cartesiana non pirronista. Studiare troppo, cioè affollare la mente, e stare troppo con gli altri, cioè affollare la vita, favoriscono la decadenza dalla condizione favolistica della vita verso quella scettica, saltando proprio quella prospettiva di dubbio che a Cartesio consente una fondazione di ogni singolo ente nell'assoluto.

Anche rispetto al contrario dello scetticismo, al dogmatismo, in città conta la quantità in negativo. Studiare troppo, e amare i libri, passare da uno ad un altro, genera l'idolatria del proprio sapere e di quello altrui: trasforma un amico in un ex amico come Beeckman, quando questo si atteggiava a "maestro".⁴¹ La solitudine difende il filosofo dall'antropologia "politica" dei maestri. Studiare troppo, sapere "troppo", saper rispondere "troppo" non sono infatti "qualità"; studiare troppo ha un effetto negativo: con l'apparente connessione dei suoi risultati, con le conferme ripetute, con l'autorità data dal tempo, con lo splendore delle "informazioni", con il numero inesauribile delle cose "nuove" che si vanno scoprendo, studiare e sapere "troppo" ci fanno credere che il sapere sia giustificato dal suo medesimo svolgersi. Ovviamente, Cartesio come non è scettico neanche è un cinico che disprezza il sapere. Anche se accentua la sua critica alla cultura accademica di La Flèche, poi di La Flèche lui è certamente in gran parte debitore. Piuttosto che l'accademia con le sue conoscenze o vaghe o convenzionali, a preoccuparlo sino a suggerire di leggere poco e di possedere pochi libri, è l'effetto di autoinganno che l'erudizione può favorire sul bisogno di metafisica. Leggendo molto, dal mondo sembra sparire il suo carattere di favola, perché si può più

⁴¹ Cfr. anche D.M. CLARKE, *Descartes, A Biography*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 159-172.

facilmente credere che cose e fenomeni possiedano in se medesimi il proprio fondamento. Cartesio legge poco per essere libero di pensare.