

**LA STANZA ENORME.
DESCARTES, TRA VITA RITIRATA E COMUNITÀ**

Da un lato la necessità di isolarsi per dedicarsi al proprio lavoro scientifico è la prima di tutte le necessità [...] dall'altro è grandissimo anche il pericolo che questo isolarsi [...] finisca per avere un effetto non più di stimolo [...] ma di freno, di annientamento di questo lavoro.
(Th. Bernhard, *S*)

Nonostante l'interpretazione più diffusa di René Descartes (1596-1650) lo raffiguri come filosofo solitario del *poêle*, stanza riscaldata in cui si ritira in isolamento per disvelare il fulcro del pensiero, liberando la mente dalle cose e dalle distrazioni del mondo, la biografia scientifica cartesiana ha mostrato una personalità più complessa, che non ne limita la biografia al deserto e all'isolamento, ma che ha fatto dell'incontro filosofico e della condivisione scientifica uno spazio di elezione intellettuale. Se l'immaginario ha sempre rappresentato Descartes come il filosofo solitario che fuggendo dalla Francia approda

nella tranquilla solitudine delle Province Unite, è tuttavia necessario comprendere meglio questa condizione di solitudine che sta alla base del pensiero filosofico e scientifico della modernità stessa.

Oggetto di questo lavoro, pertanto, è una ricerca tra i testi cartesiani tesa a mostrare una variazione significativa di questa rappresentazione, sottolineando, attraverso le caratteristiche delle relazioni scientifiche e intellettuali che Descartes intraprende, le varietà del suo filosofare. Capire meglio il senso e il significato di questa solitudine, inscrivendola nell'esercizio filosofico proprio delle comunicazioni di Descartes, dunque, permette una migliore comprensione di quell'io che è vero motore della sua filosofia, e permette di stabilire la relazione tra i rami del suo sapere filosofico, che uniscono le scienze teoriche alle scienze pratiche, la fisica alla medicina, alla meccanica e alla morale, di cui la politica è parte. All'interno di questo incrocio relazionale emerge una precisa costituzione della società degli uomini non come mere individualità distinte tra loro, ma come una società di membri.

1. Un solipsismo metafisico. Il deserto nederlandese

È nota l'immagine con cui Vopiscus Fortunatus Plemp (1601-1671) ricorda in una lettera del 1652 un incontro avvenuto con Descartes:

«ignoré de tous, Descartes se cachait dans la maison d'un marchand de drap [...]. Je l'y ai vu bien souvent et ai toujours trouvé un homme qui ne lisait pas de livres et n'en possédait point, voué à ses méditations solitaires et les confiant au papier, quelquefois disséquant des animaux, ainsi qu'Hippocrate trouva Démocrite près d'Abdère»¹. Spirito immerso in meditazioni solitarie, ma anche uomo di scienza simile a Democrito che, isolato dalla città, e creduto pazzo, se ne stava circondato di dissezioni anatomiche, immerso nei propri studi alla ricerca della bile nera, così è rappresentato Descartes dall'amico. E come nell'esempio ippocratico, l'*intrus* del filosofo non corrisponde all'*extra*. Descartes è chiuso e inospitale, ha un mondo al proprio interno che è diverso e separato rispetto all'esterno.

Inteso come distanza dagli uomini, isolamento e solitudine utile alla riflessione, il deserto in cui Descartes si rappresenta nelle lettere del suo secondo arrivo nelle Province Unite², è contrapposto alla confusione e alla distrazione parigina. Lo spazio di isolamento delle Province è lontano dalle inquietudini cittadine. Il deserto è luogo di esercizio dell'ingegno e della conoscenza vera. È sempre Descartes a descriversi come spirito solitario, mentre vaga per la caotica Amsterdam, paragonando la propria condizione a quella dell'amico Jean-Louis Guez de Balzac (1597-1654), che ha «lascia[to] il mondo»³ e si è ritirato nella

campagna francese. Anzi, la sua solitudine nella capitale è in un qualche modo più completa di quella che l'amico letterato può sperimentare in campagna⁴. Si tratta, infatti, di una solitudine sociale: nella capitale olandese, l'attenzione è tutta rivolta al commercio e Descartes può muoversi tra la folla, immerso nei propri pensieri, «senza essere visto da nessuno»⁵. Contro il caos parigino, nutrito di curiosità e distrazioni intellettuali, la concentrazione mercantile negli affari è quiete e tranquillità per l'esercizio intellettuale del filosofo, che può muoversi liberamente⁶. Parigi, quindi, assieme al rumore e al chiasso che accomuna Germania e Italia, è luogo di confusione e distrazione, luogo di dispersione della conoscenza, a cui la solitudine vissuta nelle strade olandesi è contrapposta. D'altra parte, è Descartes stesso ad ammettere di tenere ormai in grande considerazione cose che non interessano i più, e cioè di preferire la tranquillità e una condizione di isolamento, in quanto favorevoli alla propria occupazione intellettuale di ricerca della verità.

La solitudine è, pertanto, modalità rilevante dell'esercizio della conoscenza. L'inizio della seconda parte del *Discours de la Méthode*, così, situa la geografia intellettuale del metodo in un luogo solitario, al riparo dalle conversazioni che distraggono, senza alcuna preoccupazione, né passioni, in un isolamento dal gran libro del mondo che alla fine della

prima parte aveva aperto speranzoso di trovarvi maggiore verità che non nel mondo di carta della scuola. Solo, chiuso in una stanza riscaldata, solo col «piacere di meditare i propri pensieri»⁷, pertanto, il giovane Descartes elabora un metodo nuovo per ordinare la conoscenza vera. Egli riconosce l'imperfezione delle opere compiute da più mani, e, attraverso una serie di paragoni presi da diversi ambiti (architettura, urbanistica, politica, scienza e filosofia), istituisce l'identità tra l'unità del sapere e l'unità del soggetto conoscente. La stanza riscaldata⁸, infatti, non è solo luogo di isolamento rispetto alle distrazioni, ma è espressione di una modalità individuale della conoscenza vera. Là dove sono state costruite dall'accumularsi di opinioni di autori diversi, «le scienze dei libri [...] non si sono per nulla avvicinate alla verità come i semplici ragionamenti che un uomo di buon senso può fare»⁹. Emerge un 'io' solitario, a cui viene consegnato il compito di ricostruire la scienza, aggiustando «*au niveau de la raison*»¹⁰ i principi della conoscenza.

L'io, infatti, connota le prime tre parti del *Discours*. Nella prima è un soggetto che giudica la propria formazione, un io contro gli Antichi. Un io che non si fa maestro e che non vuole allievi, ma che mostra come abbia condotto la propria ragione¹¹, prendendo le distanze dai suggerimenti moralistici di chi vuole imporre ai singoli la propria visione, riunendo tanti individui distinti. Si tratta di un io distante dalla

solitudine caotica degli «*hommes de lettres* nei propri *cabinets*»¹², ma al tempo stesso deluso dall'irriducibilità delle differenze del mondo. Le speculazioni dei primi, infatti, immersi nella confusione dell'accumulo di curiosità e rarità, si perdono senza produrre alcun effetto, alcuna conoscenza vera, alcuna conseguenza se non una vanagloria ben lontana dal senso comune. L'artificio e il motto d'ingegno ne caratterizzano l'esercizio intellettuale. Contrapposti a essi, i ragionamenti degli artigiani, benché più concreti e più veritieri, sono parimenti soggetti alla diversità, e pertanto instabili. Entrambi, dunque, sono esempi negativi utili per allenare l'ingegno alla ricerca della conoscenza, utili nella misura in cui mostrano errori da evitare. Attraverso di essi, l'io del filosofo si è allontanato dal proprio paese e dai propri libri¹³, avvicinandosi alla condizione migliore. La conoscenza vera si può completare solo nello studio dell'io. Questo esercizio si attua nella seconda parte, accompagnato dalla solitudine intesa come tranquillità contro l'inquietudine di certi spiriti¹⁴ e contro la pluralità delle voci¹⁵: l'io è solo nella ricerca della verità, la cui certezza è situata sull'ordine della ragione. Fondata la conoscenza sull'evidenza dell'intelletto, l'io definisce gli errori da evitare, precipitazione e prevenzione, a cui contrappone un lento esercizio di liberazione dalle opinioni errare inteso come svuotamento dei dubbi, e un esercizio di accumulo di esperienze da

passare al vaglio della ragione vera. L'esercizio del metodo, che è esercizio individuale, permette all'io di affermarsi sempre di più¹⁶. La terza parte fornisce alcuni spunti morali per vivere nel mondo. Si tratta, in ogni caso, di precetti per l'io, per un individuo solitario che viaggia da solo nella foresta e nel labirinto del mondo¹⁷, e che deve essere pronto a cambiare se stesso, i propri desideri, più che il mondo. È un io isolato, che osserva gli altri, spettatore più che attore¹⁸: ogni avvenimento è sottoposto ai ragionamenti chiari e certi dell'io, al fine di trarne delle conclusioni sicure. Nove anni dopo il *poële*, senza aver ancora «preso parte sulle difficoltà che sono disputate tra i dotti, né cominciato a cercare i fondamenti di una filosofia più certa che quella volgare»¹⁹, un'esigenza di solitudine (riassunta dalla somma di queste tre parti) guida l'io verso le Province Unite, in un luogo solitario e ritirato in cui portare a compimento la propria filosofia²⁰.

La solitudine caratterizza l'itinerario filosofico nel suo complesso: dalla fondazione del metodo, alla morale, fino alla costruzione della filosofia prima e allo studio delle scienze naturali. Il percorso meditativo che caratterizza la quarta parte del *Discours* è un percorso individuale. Sono le *Meditationes de prima philosophia* a renderlo esplicito. Si tratta di un itinerario solitario, un deserto di cose e oggetti: tutte le esperienze vengono eliminate, l'infanzia, l'inconscio, la sensazione, fino alla follia, ai

sogni, agli inganni, agli incanti e alle passioni a cui il soggetto è quotidianamente sottoposto. L'esercizio dell'io è solitario, isolato. Dalla finestra il meditante non vede che mantelli e capelli, invece che esseri umani suoi pari. La ricerca del fondamento della conoscenza si trova nella rarefazione del sociale e dell'umano stesso. Persino credere nell'esistenza di Dio diventa, nella seconda meditazione, esito dell'io e di un'immersione abissale dentro di sé, nel profondo della ragione. L'*ego cogito, ego sum*, infatti, evidenza prima a sostegno della conoscenza, caratterizza la conoscenza di un io isolato.

Tuttavia, si tratta di un soggetto complicato, il cui itinerario non abbandona il confronto con le cose del mondo. Al contrario, la ricerca della solitudine non ha come unico confine entro cui individuare l'io il solipsismo del pensiero. La ragione fonda la conoscenza vera e caratterizza l'esistenza certa dell'individuo; in qualche modo ne è la base metafisica. La solitudine del *poële*, infatti, non è l'unico spazio della scienza, ma ne sta a fondamento. Il confronto con il reale, con le esperienze e con gli incontri è necessario. Non vi è alcuna esaltazione del deserto come assenza assoluta del mondo, ma l'esercizio della ragione si definisce prima nella solitudine del sé, poi si esercita nel confronto col mondo. Il deserto non «prefigura una programmatica fuga dal mondo»²¹, ma una necessità fondativa della conoscenza,

esercizio filosofico, non mero strumento retorico, né unico spazio del reale. Lo spazio deserto del solitario, infatti, ha una caratterizzazione temporale: è epistemologicamente funzionale solo in un tempo primo e assoluto della conoscenza. Lo spazio del mondo, che spinge dall'esterno della stanza riscaldata, entra nel tempo delle scienze.

2. Lo spazio del mondo. I confronti della scienza e della politica

Il tempo delle scienze si caratterizza come alternarsi di riflessione individuale e raccolta di esperienze, discussioni, collaborazioni. Il soggetto, infatti, non è solo, ma esercita la conoscenza vera nello spazio del mondo: l'esterno e gli altri non sono esclusi definitivamente. La solitudine del *poële* attiene al tempo della scienza inteso come definizione della conoscenza vera come evidenza intellettuale, un momento atomico dell'io, un'esperienza unica e fondamentale; l'esercizio della ragione spettatrice nel mondo costituisce un momento di confronto ancora acerbo, che richiede sempre un esercizio attento e individuale per non ricadere nell'indecisione dovuta alle troppe opinioni discordanti; l'esclusione dell'esterno da parte del meditante è un'operazione di fondazione della possibilità della conoscenza. Se l'interiorità dell'individuo cartesiano non corrisponde all'esteriorità, tuttavia, è

l'esercizio della ragione a ricondurre la varietà del reale al proprio ordine definendo l'azione conoscitiva. Così, infatti, la stanza riscaldata si contrappone al chiacchiericcio dei circoli e alla curiosità degli importuni, non ai confronti in quanto tali; parimenti, la chiusura del mondo di carta non corrisponde alla chiusura di tutti i libri²². L'io atomico del meditante non si esaurisce a particella di pensiero puro, a esclusione assoluta dell'esteriore e dell'esterno, a rifiuto dei confronti. Nell'itinerario meditativo, infatti, l'io giunge a riconoscersi come unione dell'anima e del corpo e, attraverso la definizione di unione sostanziale, si riapre al confronto col reale.

Il composto di anima e corpo è fondamentale sia per definire l'io cartesiano nella sua totalità, sia per dare fondamento alle scienze: mentre la scienza cartesiana si realizza nell'anima, in ciò che non è esteso, le scienze si sviluppano nell'estensione, nel confronto con le cose. Le passioni sono necessarie, perché aprono alla varietà del reale, permettendo all'io di adattare le idee alle cose. Garantita dall'evidenza intellettuale della scienza, le scienze non si ottengono attraverso una chiusura autoreferenziale della mente al mondo esterno. L'io meditante, infatti, è posto in situazione e, piano piano, ricostruisce la sua interezza, avendo nella vigilanza della ragione il proprio fondamento: si scopre composto di corpo e anima, e scopre la realtà del mondo esterno.



MIL, *IMPURO DIALOGO (PART.)*, DA *IN STELI SILENTI* (2014),
ACRILICO E CARTA SU LEGNO

Sensazioni, passioni, esperienze e incontri sono aspetti rilevanti della conoscenza e della vita.

Nelle *Meditationes*, infatti, Descartes elimina il pericolo di considerare le idee «da sole in sé», poiché se non sono riferite a qualcos'altro, benché non possano «essere false», possono portare a immaginare qualsiasi cosa, anche oggetti irreali come la chimera. Il fatto che il pensare la chimera costituisca un'idea vera mette in guardia contro l'isolamento puro del pensiero, che nel momento in cui ricongiunge i propri pensieri con le cose al di fuori è costretto a forzarne la non-conformità e rischia di cadere nel gorgo del non-corrispondersi. Al contrario, il pensiero deve essere conforme al reale: pur mantenendo la primalità conoscitiva, «le idee che si trovano in me [sono] simili o conformi a certe cose che stanno fuori di me»²³. Le idee, infatti, posseggono una realtà obiettiva che indica l'entità della cosa rappresentata dall'idea: «tutto ciò che percepiamo come se fosse negli oggetti delle idee è obiettivamente nelle idee stesse»²⁴. Oggetto delle *Meditationes* diventa la definizione delle modalità di accesso dell'io pensante alla realtà, che quindi ritorna centrale nella relazione conoscitiva (la sostanza, infatti, è definita dal pensiero, e la conosciamo attraverso gli atti del pensiero²⁵). Nella sesta meditazione Descartes afferma che «le idee percepite col senso erano molto più vivide ed espresse e, a loro modo, anche più distinte di quelle

che ero io a fingere, meditando prudente e consapevole»²⁶, tanto da trarne la convinzione, costruita sull'evidenza della terza meditazione secondo cui le idee delle cose corporee provengono dall'io²⁷, che le idee dei sensi siano simili a quelle della ragione pura. Questo è possibile perché le idee sono modi della sostanza pensante²⁸, la cui unità al corpo permette di riceverne il contenuto dalle cose sensibili. L'esistenza delle cose corporee e la definizione del mio corpo proprio rende possibile la conoscenza del reale. Al contempo, rende necessaria la partecipazione dell'io alla vita del mondo, alla condivisione. Lo spazio dell'io, allora, non è la sola mente, ma il corpo proprio con le relazioni che questo intraprende.

Apprendo alla socialità dell'io in un modo del tutto inatteso, le *Meditationes* danno spazio e legittimità al confronto con gli altri e con la realtà. Rispondendo ai quesiti della Principessa Elisabetta di Boemia (1618-1680) sull'unione dell'anima e del corpo, Descartes indica l'importanza del «vive[re] e conversa[re] [al fine di] concepire l'unione»²⁹. Fondata sulla filosofia prima, una socialità dell'io è possibile e necessaria alla conoscenza. Il saggio non deve essere insensibile³⁰, scrive sempre a Elisabetta nel 1645, riferendosi principalmente alla tristezza che colpisce la principessa di Boemia, ma anche alla relazione tra passioni e conoscenza. Il filosofo non è isolato dal mondo.

Anche nei luoghi della corrispondenza in cui si sottolinea l'isolamento come momento necessario della conoscenza, Descartes ricorda l'importanza di incontri e confronti con uomini, cose e realtà diverse. Nel 1629, invitava Jean Ferrier nel suo deserto, al fine di poter costruire assieme a lui un macchinario per molare lenti convesse. Nel 1631, se non andasse contro l'ispirazione divina dell'amico, Descartes vorrebbe invitare anche Guez de Balzac a rientrare nel mondo e a raggiungerlo nel suo deserto, che è luogo di confronti, come rivela l'elogio della città di Amsterdam, in cui la filosoficità insita nella vita civile e politica della capitale olandese³¹ è luogo di commerci e di incontri³², anch'essi fondamentali alla conoscenza. Il deserto di Descartes, così, è differente dal deserto scettico di Michel de Montaigne (1533-1592), secondo cui lo stare da soli consiste nello «spogliarsi della società poiché non possiamo apportarvi nulla»³³, espressione di una dissociazione tra uomo pubblico e privato. L'io degli *Essais* del perigordino è un individuo isolato e fuori dal mondo, ritirato nella propria biblioteca³⁴. Al contrario, l'incontro costante con gli altri, purché non siano troppo curiosi né importuni, e non il semplice ricordo degli incontri, è importante nella vita filosofica cartesiana, così come nella scienza e nella morale, e fonda la vita civile.

Gli incontri di Descartes sono fondamentali per le sue ricerche

scientifiche. L'amicizia con Henricus Reneri (1593-1639) è condivisione di esperienze e idee³⁵, ma è anche fulcro di relazioni e scambi: Reneri mette il filosofo del metodo in contatto con il circolo di Hooft, in cui egli poteva incontrare i naturalisti nederlandesi dell'epoca. Al tempo stesso, alcuni scambi intellettuali tra Descartes e Reneri sul vuoto e sulla materia mostrano l'interazione tra i due amici in previsione di una disputa promossa e supervisionata dal nederlandese a Leida³⁶. Reneri, inoltre, lo introduce anche a Constantijn Huygens (1596-1687), segretario di Federico Enrico, *stadtholder* delle Repubbliche Olandesi. Huygens, con cui il francese resterà in contatto epistolare per tutta la vita, è certamente il tramite tra Descartes e diversi intellettuali nederlandesi, tra i quali emergono Jacob Golius³⁷ (1596-1667) e Adolphus Vorstius³⁸ (1597-1663). L'autonomia della scienza, fondata nell'evidenza del *cogito*, lontana dall'arbitrio parigino³⁹, si realizza negli incontri delle Province Unite. La sesta parte del *Discours*, sorta di dialogo segreto con alcuni degli uomini di scienza conosciuti da Descartes, testimonia di questo confronto scientifico e della sua necessità. In essa, il filosofo del metodo presenta una teoria più o meno elaborata degli esperimenti e delle collaborazioni scientifiche⁴⁰; infatti, «joignant les vies et les travaux de plusieurs – scrive – nous allassions beaucoup plus loins, que chascun en particulier ne sçaroit faire»⁴¹. Quegli incontri che la

corrispondenza testimonia sono teorizzati come confronti necessari per l'avanzamento della conoscenza vera. La vita ritirata è una vita di incontri, anche se non è una vita mondana. Gli incontri, infatti, sono aggiustati al livello della ragione: la stanza riscaldata diventa uno spazio di condivisione, luogo di scienza, spazio di esperienze e non di erudizione.

Al contempo, la filosofia cartesiana si apre a una definizione sociale. Lo scopo della filosofia non è prettamente individuale, ma converge verso l'interesse comune e pubblico⁴². Benché continui a vivere ai margini “fisici” della società, in una tranquilla vita di campagna, Descartes non vive ai margini intellettuali della società. La filosofia concerne la società e, in un qualche modo, la modula: è la stessa ragione che opera nella scienza a stabilire le condizioni della società. Per esempio, attraverso la definizione di una politica della cultura nel *Discours*, nella richiesta di finanziamenti per gli esperimenti; oppure come impegno del sapiente per la giustizia e per la scienza⁴³; come ricostruzione storica del declino della politica⁴⁴; come scelta del bene contro l'indifferenza⁴⁵. La filosofia è strumento per costruire la società.

Nella corrispondenza degli anni 1640, l'attenzione della ragione si concentra sulla società e sulla politica. Interrogato da Elisabetta, Descartes si occupa del ruolo del sovrano, giungendo, attraverso il

commento del *Principe* di Machiavelli (1513, ma pubblicato nel 1532), a una vera e propria distruzione del potere assoluto e alla fondazione del potere illuminato sulla ragione⁴⁶. Di fronte alla consapevolezza di poter regolare difficilmente la politica sull'ordine della ragione⁴⁷, perché l'incostanza della vita costringe a seguire vie diverse, infatti, Descartes avverte di non abbandonarsi al caso e alla fortuna, ma suggerisce di continuare a regolare la propria vita sull'ingegno. Solo la ragione può regolare la vita in comune e l'ordine del sovrano. La distanza con i regnanti non annulla le possibilità della ragione; benché sia di competenza dei Sovrani l'occuparsi di regolare i costumi attraverso le leggi⁴⁸, e voler insegnare a loro farebbe di Descartes niente meno che un «insolente [come] quel filosofo che voleva insegnare i compiti di un capitano in presenza di Annibale»⁴⁹, è sempre la ragione a definire i compiti e i comportamenti dei sovrani. Attenzione, però, perché conoscere le ragioni intime della politica per chi ne sta al di fuori non è ammissibile, scrive a Elisabetta contro Machiavelli⁵⁰, ma ciò non impedisce alla ragione di imporsi anche nell'ambito della politica⁵¹, definendo le modalità del suo esercizio nella modulazione della politica e della società. La ragione è vero e proprio *trait d'union* tra l'individuo e la politica, ovvero tra l'individuo e la comunità.

Pertanto, l'ordine politico e sociale non partecipa di una natura

irrazionale contrapposta al *cogito* dell'io. Quello che più ci interessa, è notare che non si assiste al primato dell'individuo rispetto alla compagine della società, poiché non c'è l'esclusione della politica dall'ordine della ragione, né l'esclusione del soggetto dalla società, benché individuo e società operino su piani talvolta differenti e con desideri confliggenti. Al contempo, anche l'imporsi dell'individuo sulla comunità è da escludersi, secondo Descartes, perché costituirebbe un esercizio tirannico simile a quello di certi spiriti inquieti e turbolenti che vogliono sostituirsi ai regnanti e proporre nuove riforme⁵² e un nuovo stato, confondendo il proprio io al noi della società. Anche il sovrano appartiene alla comunità, né può estraniarsi da essa. L'esclusione dalla comunità corrisponde a una condizione di errore e di irrazionalità che sono nocive sia per la scienza che per la politica. Descartes si guarda bene dal porre l'esclusione come strumento di riforma di entrambe, rifiutando l'eroismo rinascimentale che faceva dell'io l'unico soggetto della politica, costituendolo come isolato dalla società. Invece che riformare la società, l'individuo deve cambiare i propri pensieri, libertà che l'io si prende confrontandosi con la realtà, non isolandosi in se stesso⁵³. Nel confronto, infatti, Descartes intravede l'unica possibilità di non incappare nell'errore filosofico, ma di conoscere il vero e di vivere al meglio nella società.

Parimenti, l'individuo non è sottratto agli obblighi politici o civili, anzi, la maggior ragione o il maggior potere lo sottopone a un maggior impegno all'interno della società, ovvero come membro eguale agli altri. Se da un lato l'io non deve isolarsi dalla società, né porsi al di sopra di essa per governarla, dall'altro lato l'io non può che appartenere alla società stessa: la sua ragione è messa al servizio della comunità, così che il comportamento di Gijsbertus Voetius (1589-1676) non può che essere criticato come dannoso per la comunità, oltre che per la conoscenza vera⁵⁴. È l'operatività della ragione a legalizzare l'azione politica e a eguagliare i cittadini di fronte alla legge e alla giustizia: i regnanti sono sottoposti alle stesse leggi che promanano⁵⁵, secondo Descartes, così come tutti gli altri membri della comunità. L'individuo non è al di sopra della comunità; anche là dove il singolo sia migliore della comunità intera, infatti, non deve distruggerla, ma ricostruirla attraverso la ragione. La società di Descartes non è una società di individualità scollegate tra di loro, o tenute assieme da un flebile legame, bensì una società di membri, come suggerisce Remo Bodei⁵⁶, in cui tutti sono parificati *ab origine*, poiché tutti gli individui sono eguali per essenza, ma con diversità e particolarità messe al servizio o all'opera nella comunità. In una stupenda lettera a Elisabetta, Descartes evidenzia le caratteristiche della vita in comunità; vale la pena citarne per intero

l'estratto:

«sebbene ognuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono, di conseguenza, in qualche modo distinti da quelli del resto del mondo, dobbiamo tuttavia pensare che non sapremmo mai 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, a cui siamo uniti per dimora, patto e nascita. E bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte a quelli della propria persona; ma con misura e discrezione, perché avremmo torto a esporci a un gran male per procurare solo un piccolo bene ai nostri parenti o al nostro paese; e se un uomo da solo vale più di tutto il resto della sua città, non avrebbe motivo di volersi perdere per salvarla. 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.»⁵⁷

Il singolo, l'individuo, infatti, è membro di una società, in cui gli interessi del singolo sono sempre commisurati all'utilità e al servizio degli altri. L'io è parte del tutto, a cui è legato per le varie ragioni elencate. La morale lega gli individui, trasformando la società in una comunità fondata sull'esercizio della virtù e l'amicizia. È l'amicizia, infatti, collegata alla possibilità di «morire più sapiente» resa possibile attraverso il colloquio e l'incontro con gli amici, a stabilire le caratteristiche della società e della vita comunitaria. Una sorta di Repubblica delle Lettere quindi, come quella descritta nella stupenda lettera a Pierre Chanut (1601-1662) del 6 marzo 1646: «sebbene, infatti, rifugga la moltitudine per la quantità di insolenti e importuni che vi si incontra – scrive Descartes –, non smetto di pensare che il più gran bene della vita è gioire della conversazione delle persone che si stimano»⁵⁸. L'io cartesiano non è davvero solitario, né individualista.

3. Conclusioni

Benché scienza e politica siano poste su piani differenti della filosofia cartesiana, e benché Descartes si sia allontanato dalla vita sociale e politica, disinteressandosene per concentrare le proprie forze sulla ricerca del vero, vi è una omogeneità tra scienza e politica. Entrambe,

infatti, sono regolate dalla ragione (benché secondo modalità diverse e con una temporalità diversa, come visto). In tal senso, pertanto, il deserto cartesiano è meno desertico e la sua solitudine è spazio di incontri e di confronti: la stanza riscaldata non è l'unico spazio della filosofia cartesiana, ma, come una stanza enorme, è luogo di incontri, confronti, ricerche, esperienze e scambi di idee. È una stanza che si fa spazio comunitario, poiché l'ordine della vita degli individui in comunità (se non proprio la costituzione comunitaria stessa) è retto dalla ragione, da quella stessa ragione che si scopre come spazio di fondazione della scienza. La ragione regola gli spazi dell'umano collegando la ricerca scientifica con la vita in società. Quest'ultima, quindi, non è una mera somma di individualità, ma si costituisce come comunità di membri diversi, ma eguali.

FABRIZIO BALDASSARRI

Institute for Research in the Humanities
University of Bucharest - IHR-UNIBUC

¹ Plempius, 21 dicembre 1652, in Id. *Fundamenta medicinae ad scholae acrobologiam aptata*, Lovanii, 1654, p. 354; citata in G. Cohen, *Écrivains français en Hollande*, Saltkine, Genève 1956, p. 468. Per l'incontro tra Ippocrate e Democrito, si vedano le epistole oggi in A. Roselli, a cura di, *Ippocrate. Lettere sulla follia di Democrito*, Liguori, Milano 1998; in part. p. 57.

² René Descartes a Ferrier, 18 giugno 1629. Si cita Descartes a partire dall'edizione delle *Ceuvres complètes de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, Paris, 1982-1996, abbreviato [AT], seguito dal numero del volume in cifra romana [I], e da quello della pagina in cifra araba [14]. Cfr. S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995. G. Rodis-Lewis, *Descartes: biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

³ Descartes a Balzac, 5 maggio 1631, AT I, p. 202.

⁴ *Ibidem*, p. 203: «la solitudine che ci aspettiamo non la incontriamo mai veramente».

⁵ *Ibidem*.

⁶ Th. Verbeek, *Les Néerlandais et Descartes*, Maison Descartes-Institut Néerlandais, Amsterdam-Paris 1996. M. Peters, *'Mevator sapiens' (de wijze koopman); het wereldwijde onderzoek van Nicolaas Witsen (1641-1717), burgemeester en VOC-bewindhebber van Amsterdam*, Groningen 2008, Ph.D. diss.

⁷ *Discours de la Méthode*, II, AT VI, p. 11.

⁸ Cfr. T.J. Reiss, *Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice*, "Yale French Studies", 80, 1991, pp. 121-123.

⁹ *Discours de la Méthode*, II, AT VI, pp. 12-13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, I, AT VI, p. 4.

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ *Ibidem*, pp. 10-11.

¹⁴ *Ibidem*, II, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, III, AT VI, pp. 24-25. Cfr. *Regulae ad directionem ingenii*, V, AT X, pp. 379-380.

¹⁸ *Discours de la Méthode*, III, AT VI, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

²⁰ *Ibidem*, p. 31.

²¹ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 301.

²² Mi permetto di rimandare a F. Baldassarri, *Libri inutili, compendi e libri 'primarii'. Descartes tra lettura e scrittura della filosofia*, "Giornale critico della filosofia italiana", *forthcoming*.

²³ *Meditationes de prima philosophia*, II, AT VII, p. 37, p. 40.

²⁴ *Secundae Responsiones*, AT VII, p. 161.

²⁵ *Tertiae Objectiones & Responsiones*, AT VII, pp. 175-176.

²⁶ *Meditationes de prima philosophia*, VI, AT VII, p. 75.

²⁷ *Ibidem*, III, AT VII, pp. 43-44.

²⁸ *Ibidem*, VI, AT VII, p. 78.

²⁹ Descartes a Elisabetta, 29 giugno 1643, AT III, p. 692.

³⁰ Cfr. Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, pp. 201-202.

³¹ Cfr. F. Baldassarri, *Descartes e il 'Principe'. Il declino della politica nell'ordine della ragione*, "Intersezioni", XXXIV, 3, 2014, pp. 361-380: p. 374.

³² Descartes a Balzac, 5 maggio 1631, AT I, pp. 202-204.

³³ M. de Montaigne, *Essais*, I, Gallimard, Paris 2009, p. 447.

³⁴ Cfr. G. Defaux, *A propos 'Des coches' de Montaigne (III, 6): de l'écriture de l'histoire à la représentation du moi*, "Montaigne studies", VI, 1994, pp. 135-162. M. Spallanzani, *Luoghi della filosofia. 'La librairie' di Montaigne, 'le poesie' di Descartes*, "Rivista di storia della filosofia", 1996. T. de Souza Birchal, *Montaigne impénitent: la question du moi dans 'Du repentir'*, "Montaigne studies", XXIII, 2011, pp. 205-224. Si vedano anche Z. Janowski, *Montaigne, Descartes and the discovery of the self*, in *Augustinian-cartesian index. Texts and Commentary*, St Augustine's Press, South Bend Indiana 2004, pp. 267-275; J. Navarro-Reyes, *Scepticism, Stoicism and Subjectivity. Reappraising Montaigne's Influence on Descartes*, "Contrastes. Revista Internacional de Filosofía", XV, 2010, pp. 243-260. C. Santinelli, *De l'opinion à l'hypothèse: Montaigne et Descartes face aux découvertes scientifiques*, "Montaigne Studies", XXV, 2013, pp. 61-70.

³⁵ Reneri à Mersenne, mars 1638, in C. de Waard, éd. par, *Correspondance Mersenne*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1966, vol. VII, 115. Reneri to de Wilhem, 28 February 1638, UBL, BPL 293A, in P. Dibon, *Bacon en Hollande*, in M. Fattori, a cura di, *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 216-218. Si veda, inoltre, R. Buning, *Henricus Reneri (1593-1639). Descartes' Quartermaster in Aristotelian Territory*, Utrecht, Zenon, 2013, Ph.D. Thesis. Mi permetto di rinviare anche a F. Baldassarri, *Between Natural History and Experimental Method. Descartes and Botany*, "Society and Politics", 8, 2, 2014, pp. 43-60.

³⁶ Si veda *Disputatio Philosophica Miscellanea ... publice ventilandam proponit Petrus Eremita, Hamburgensis. Ad diem 16. Iulij*, Maire, Lugduni Batavorum 1631. Cfr. Descartes a Reneri, 2 giugno 1631, AT I, pp. 205-209.

³⁷ Cfr. *Briefwisseling van Constantijn Huygens*, ed. by J.A. Worp, vol. I, 1608-1634, Nijhoff 1911; n. 677, J. Golius (A. B.), 16 aprile 1632, pp. 349-350. Descartes a Golius, gennaio 1632 e febbraio 1632, AT I, pp. 232-242.

³⁸ Cfr. Descartes to Vorstius, 19 giugno 1643, AT III, pp. 686-689.

³⁹ Si veda H. Frankfurt, *Les désordres du rationalisme*, in N. Grimaldi, J.-L. Marion, éd. par, *Le Discours et sa méthode*, PUF, Paris 1987, pp. 395-411: p. 403.

⁴⁰ Si veda E.-J. Bos, Th. Verbeek, *Conceiving the Invisible. The Role of Observation and Experiment in Descartes's Correspondence, 1630-1650*, in D. van Miert, ed. by, *Communicating Observations in Early Modern Letters (1500-1675). Epistolography and Empistemology in the Age of the Scientific Revolution*, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Turin 2013, pp. 161-178.

⁴¹ *Discours de la Méthode*, VI, AT VI, p. 63.

⁴² Cfr. *Discours de la Méthode*, VI, AT VI, p. 63, «au public». *Lettre-Préface*, AT IX-2, p. 15.

⁴³ Cfr. Descartes a Van Zurck, dicembre 1639, AT II, pp. 716-717; a Huygens, 3 gennaio 1640, AT III, pp. 736-742; a Wilhem, ottobre 1640, AT III, pp. 199-201; a Wi quefort, ottobre 1640, AT III, p. 735; a La Thuillerie, gennaio 1644, AT IV, pp. 85-95; all'Università di Groninga, 17 febbraio 1645, AT IV, pp. 177-179; a un Avvocato, aprile 1646, AT IV, pp. 389-390.

⁴⁴ Cfr. Descartes a X, 1628, AT I, pp. 7-11.

⁴⁵ Cfr. Descartes a Mesland, 9 febbraio 1645, AT IV, pp. 173-175.

⁴⁶ Cfr. Descartes a Elisabetta, settembre 1646, AT IV, pp. 486-493. Mi permetto di rimandare a F. Baldassarri, *Descartes e il 'Principe'*, cit., pp. 362-373.

⁴⁷ Cfr. Descartes a Elisabetta, 3 novembre 1645, AT IV, p. 334; a Elisabetta, maggio 1646, AT IV, p. 412.

⁴⁸ Cfr. Descartes a Chanut, 20 novembre 1647, AT V, p. 87.

⁴⁹ Descartes a Elisabetta, maggio 1646, AT IV, pp. 411-412.

⁵⁰ Cfr. Descartes a Elisabetta, settembre 1646, AT IV, p. 492.

⁵¹ Cfr. Descartes a Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, p. 440; e a Mersenne, 9 gennaio 1639, AT II, p. 482. Descartes a Gibieuf, 19 gennaio 1642, AT III, pp. 476-477. Si veda ancora, F. Baldassarri, *Descartes e il 'Principe'*, cit., p. 371.

⁵² Cfr. *Discours de la Méthode*, II, AT VI, pp. 14-15.

⁵³ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁴ Cfr. Th. Verbeek, *La querelle d'Utrecht*, Les impressions nouvelles, Paris 1988. E.-J. Bos, *Descartes's Lettre Apologétique aux Magistrats d'Utrecht: New Facts and Materials*, "Journal of the History of Philosophy", XXXVII, 1999, pp. 415-433.

⁵⁵ Cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, PUF, Paris 1983, p. 225.

⁵⁶ Cfr. R. Bodei, *La geometria delle passioni*, cit., p. 302.

⁵⁷ Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645, AT IV, p. 293.

⁵⁸ Descartes a Chanut, 6 marzo 1646, AT IV, p. 378.