

ELISABETTA DI BOEMIA E CARTESIO

di Francesca Manno

Patrizia Cipolletta ci ha dato un interessante studio sui rapporti tra Elisabetta e Descartes¹. Il volume, suddiviso in tre capitoli (*Descartes e i suoi volti di Giano; Donna di mondo e di cultura ; Incontro di emozioni e passioni*) e un'Appendice (*La consulenza filosofica ieri e oggi*) propone una lettura del rapporto Descartes-Elisabetta di Boemia nuova e insospettata. L'autrice si propone di dimostrare come il modello di sapere pratico elaborato dal filosofo francese nel corso dello scambio epistolare intrattenuto con Elisabetta sia quello oggi messo in atto dalla consulenza filosofica. Nelle lettere rintraccia quell'oramai perduto «filo della tessitura del sapere pratico», smarrito a causa della moderna impostazione della «pratica delle scienze» (p. 10)

Dopo la psicanalisi, la psicologia e la neurologia (per quest'ultima Cipolletta fa riferimento al neurologo Antonio Damasio, autore del fortunato *L'errore di Cartesio*. Emozione, ragione e cervello umano uscito nel 1994), anche la *pratica del counseling filosofico* dunque, secondo Cipolletta, ha bisogno di confrontarsi con Descartes. La prospettiva dalla quale l'autrice si pone, va subito detto, è quella fenomenologico-heideggeriana, ma ripensata in termini critici, come vedremo più avanti.

I testi che a giudizio dell'autrice confermerebbero la sua tesi sono, dunque, le lettere e in particolare quelle nelle quali il filosofo tratta di questioni di natura politica e di vita pratica. Qui secondo l'autrice ci sarebbe in qualche modo un recupero da parte del filosofo francese di quella distinzione tra 'scienze cardinali', 'sperimentali' e 'liberali' presentate nel suo giovanile *Studium bonae mentis*². Il carteggio tra il filosofo e la principessa farebbe dunque emergere un Descartes lontano da quello della morale provvisoria dei *Discours*³. La tesi di fondo della Cipolletta è, infatti, che Descartes nell'ascolto delle problematiche della principessa entri in una dimensione di vita pratica che aveva dimenticato, in quanto si era dedicato ad altre ricerche: scientifiche e metafisiche. Discutere di problemi che riguardano l'interiorità emotiva della sua interlocutrice, avrebbe così permesso al filosofo di «mettersi in un orizzonte più vasto di quello puramente teoretico» (p. 102).

La principessa, dunque, a giudizio della Cipolletta, si rivolge al filosofo per trovare un rimedio ai mali fisici (legati alla cattiva salute) e morali (legati al suo rango) che l'affliggono. Piano a piano il discorso tra i due si

orienta verso questioni relative alla filosofia pratica, questioni che mettono in gioco la principessa nel suo vissuto e, per questo, trasformano il loro dialogo in una vero e proprio scambio di consulenza filosofica.

In tal senso, solo in un secondo momento, ossia dopo essersi “sintonizzato” sui canali emozionali della principessa, Descartes legge e discute con lei del *Principe* di Machiavelli (ed è all'interno di questa discussione che matura l'invito rivolto ad Elisabetta di esortare alla prudenza il fratello Carlo I Ludovico, (p. 142) e della *Vita beata* di Seneca, una lettura quest'ultima funzionale a far emergere quei concetti di filosofia pratica utili ad Elisabetta.

Il filosofo, opererebbe, dunque, un riadattamento della morale provvisoria della parte terza del *Discours* secondo un modello di “morale dell'intenzione” e, intuendo che il discorso filosofico può guarire la giovane donna, le sottopone problemi algebrici – la soluzione del problema dei tre cerchi (p. 107) – : una strategia questa propria della “consulenza” filosofica. La cura che il filosofo propone per guarire il corpo malato non sono gli esercizi fisici, ma gli «esercizi dell'anima». Per avere una vita equilibrata ed armonica – scrive il filosofo alla principessa – non bisogna impiegare troppo tempo nell'attività meditativa. Occorre invece non lasciare troppo vuota la mente, per evitare che i problemi quotidiani si insinuino, facendoci soffrire (p. 107). Descartes mette in atto una strategia del *counseling*: studiare il corpo e vedere gli effetti sulla mente; studiare l'anima per fare emergere gli effetti sul corpo: «Non conosco un pensiero più idoneo alla conservazione della salute – scrive il filosofo – di quello che consiste nella salda persuasione e ferma credenza che l'architettura del nostro corpo va così bene che, una volta che si è sani, non ci si può facilmente ammalare» [AT V 65; G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte Le Lettere 1619-1650*, Milano, Bompiani, 2009 (d'ora in poi B) 458, p. 1921]. E ad una strategia del *counseling*, può essere ricondotto anche il suggerimento alla principessa di salvaguardare la sua autonomia di giudizio. Anche se non possiamo di certo sapere se questa disposizione del filosofo sia dovuta alla normale deferenza verso il rango di lei, oppure se dipenda proprio dal fatto che deve rispondere ad una interlocutrice che si mette completamente in giuoco e chiede aiuto per problemi che la coinvolgono in tutta la sua emotività, Descartes si misura con una pratica che è centrale per la consulenza filosofica: «L'autorità e il fascino del maestro-filosofo non deve minacciare l'autonomia del giudizio del discepolo»(pp. 122-123).

Sulla base di queste analisi, l'autrice tira le sue conclusioni e lo fa a partire dal nodo centrale su cui poggia tutta la sua lettura della corrispondenza tra Descartes-Elisabetta. È possibile considerare – chiede

l'autrice al suo lettore – il carteggio tra Descartes ed Elisabetta come “una pratica di consulenza filosofica”?

L'autrice, che ha letto in questa chiave il rapporto che si stabilisce tra il filosofo e la giovane principessa, risponde affermativamente a questa domanda. Mano a mano che approfondisce la “conoscenza” della principessa, Descartes si rende conto che, diversamente dal suo ricercato «deserto» (come il filosofo definisce i Paesi Bassi: *A Bregy*, 15 gennaio 1650: AT IV 467; B 726, pp. 2780-2781), Elisabetta è costretta ad una vita fatta di relazioni ed obblighi familiari. Questo dato, costringe il filosofo a dare consigli meno generici e più attenti alla situazione. In questo modo Descartes prova a spezzare il cerchio chiuso che stringe Elisabetta negli eventi che le accadono e nelle sue emotive reazioni: «Le passioni che ammalano il suo corpo, che creano così altri fatti tristi, togliendole la “salute perfetta che è il fondamento di tutti gli altri beni”». Un circolo vizioso in cui le passioni tristi influenzano il giudizio dell'intelletto (p. 113). Tuttavia, l'autrice lo ribadisce con forza per sottolineare la peculiarità della ‘consulenza filosofica’, egli pone in connessione il male fisico della principessa e le passioni della sua anima da filosofo, senza mai penetrare nelle profondità della psiche della principessa.

Conviene ora tornare all'orizzonte interpretativo fenomenologico dal quale l'autrice prende le mosse. Da questo orizzonte, in cui gli storici della filosofia, «moderni amanuensi», «funzionari di Stato», secondo la definizione di Ernst Bloch⁴, hanno solo il merito di restituire i testi dei filosofi, il filosofo, nel nostro caso Descartes, può ben essere sottratto al suo tempo ed essere interpretato come un modello di qualcosa che non poteva che essergli completamente estraneo, la ‘consulenza filosofica’. Modello più appropriato di quelli, ricavati dalla filosofia greca, cui ricorre Pierre Hadot nei suoi *Esercizi Spirituali e Filosofia Antica*. Ma Cipolletta marca i limiti della interpretazione heideggeriana, in quanto a suo avviso, non è condivisibile la definizione che il filosofo tedesco dà del libero arbitrio cartesiano come «il lato notturno della libertà», parte residuale del suo meccanicismo. Heidegger, a suo giudizio, non tenendo presente il carteggio Elisabetta-Descartes e sottovalutando la seconda meditazione, ha fatto una lettura riduttiva del pensiero cartesiano, non comprendendo «quanto gli affetti, le sensazioni, i sentimenti siano per Descartes una cerniera con il mondo» (Cfr. pp. 27-35). Il libero arbitrio, in questi testi, sarebbe, al contrario, «lo spazio di giuoco che permette l'incontro di singoli» (P. 154).

Da Descartes a Heidegger (attraverso Kant, Husserl, sino ad Antonio Damasio) la Cipolletta trova la legittimazione della pratica della “consulenza filosofica”, di quelli che sono da lei definiti una sorta di “esercizi spirituali”, sulla falsa riga di quelli loyoliani. Descartes è allora all'inizio di un percorso che trova la sua conclusione nella «decostruzione fenomenologica»

grazie alla quale si passa «da una filosofia pratica ad una pratica della filosofia» (p. 172). All'interno delle problematiche di un mondo erede delle «filosofie post-metafisiche», nella «società liquida» come viene definita da Bauman, il disagio rimette in primo piano il mondo delle emozioni, per secoli messe da parte, perché causa di offuscamento della ragione. Il consulente filosofico deve allora fare tesoro di quel che insegna Ignazio da Loyola: «Non tutti possono volare, non per tutti il disagio nasce dal vuoto, molti hanno bisogno di appigli, ma dovremmo almeno far comprendere loro che ognuno al suo appiglio» (p. 172).

Il discorso di Cipolletta viene sviluppato con una coerenza argomentativa, ma l'interpretazione non può che forzare i testi. Così, ad esempio, quando viene velocemente liquidata la possibilità che il filosofo si ponga nei confronti della principessa come direttore spirituale per il semplice fatto che apparteneva ad una diversa confessione religiosa e perché Elisabetta si rivolge a Descartes come filosofo, per poi, qualche pagina dopo, accostare quelli che Descartes propone alla principessa, agli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. Allo stesso modo, è difficile trovarsi d'accordo con l'autrice quando legge la lettera di Descartes a Chanut, ma destinata a Cristina di Svezia (di cui il residente di Francia in Svezia, amico del filosofo, si fa intermediario), nella quale Descartes decanta le lodi di Elisabetta (p. 103), caricando questo elogio di un significato quasi profemminista. La lettera mostra, mi sembra, come Descartes si riferisca non ad una superiorità di genere, ma ad una superiorità di classe. Per Descartes dunque la discriminante che consente di accedere più rapidamente all'erudizione (interessante a questo proposito la definizione di 'erudizione' in *Epistola a Voezio*, BOp I, pp. 1536, 1539, 1541, 1543.) e alla virtù, non è tanto l'appartenenza al sesso femminile, ma alla classe dei nobili. Non si può, inoltre, non rilevare qualche contraddizione: l'autrice, prima afferma (p. 108) che il mutamento di prospettiva del filosofo permane e può, dunque essere ritrovato anche nelle *Passioni dell'Anima*, e poco dopo sembra sostenere che esso è assente nelle *Passions de l'ame* – in cui dà un'oggettiva descrizione delle passioni, rapportandole al corpo e all'anima, «fuori dal vissuto» (p. 151).

Una *Bibliografia* e un *Indice dei nomi* avrebbero reso il volume ancora più ricco di riferimenti, così come che presenti. Va segnalato, infatti, un ricco apparato di note con indicazioni bibliografiche sufficienti ad orientare relativamente ai più recenti studi, meno curato è il riferimento ai repertori classici⁵. Importante, infine, l'*Appendice* che è un po' il luogo in cui si tirano le somme dell'intero impianto argomentativo convogliandolo verso le due domande di fondo del libro: è possibile recuperare la dimensione pratica della filosofia? È possibile considerare il carteggio tra Descartes ed Elisabetta del

Palatinato come una sorta di “pratica di consulenza filosofica”? L'autrice ne è convinta e per le seguenti ragioni:

1 la pratica di discussione su cose che riguardano tutti e che potrebbe ripiegarsi non solo «verso esperienze private», ma anche “politiche”⁶;

2 L'affinamento graduale del filosofo all'ascolto alle problematiche della sua interlocutrice-consultante;

3 lo scambio paritario ed all'insegna dell'autonomia dell'interlocutrice-consultante;

4 la filosofia pratica come una strada sempre aperta e non fondata sulle basi certe della scienza

Il libro non è, né non voleva essere, una ricostruzione storica del rapporto tra Elisabetta e Descartes attraverso il carteggio, ma, come il titolo promette, un'analisi di emozioni e di pratiche filosofiche messe in atto da un *philosophical counseling ante litteram*, messo in atto da Descartes appunto, richiesto da una 'consultante' *ante litteram*, Elisabetta del Palatinato, appunto.

¹ *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del palatinato consulta Descartes*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

² Nello *Studium bonae mentis* [G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Opere complete*, 3 voll., Milano, Bompiani, 2009: vol. II, *Opere postume. 1650-2009*, p. 911 (d'ora in avanti: B Op II) Descartes parla della scienza dell'agire pratico, la scienza liberale appunto, come di una scienza che non poggia su principi indubitabili, ma che si basa soprattutto sull'abitudine e sull'esercizio, e che soprattutto si fonda sulla libertà di scelta. La Cipolletta rimanda anche ai *Discours de la Méthode* (G. Belgioioso, cit.: vol I, pp. 29-33 (d'ora in avanti: B Op I) dove si trova un elenco ed una valutazione delle discipline che si apprendevano nei collegi gesuiti.

³ La storia della relazione tra la coltissima giovane principessa Elisabetta ed il filosofo francese è nota, proprio grazie all'ampia testimonianza che ne dà il carteggio. La principessa nel 1642, com'è noto, entra in contatto, tramite l'erudito italiano corrispondente di Descartes, Alphonse Pollot, con il filosofo francese per sottoporgli, inizialmente, questioni di natura scientifica (il problema del rapporto anima-corpo). La

corrispondenza durerà sette anni (1643-1649) e vedrà il filosofo e la principessa discutere su diversi temi (dalla medicina, alla politica, dalla matematica, alla filosofia). Nel 1645, in occasione di una malattia della principessa Descartes le invia delle lettere che discutono questioni di morale. È proprio a partire dalla discussione su questi temi, che il filosofo elabora, tra il 1645 ed il 1646, un primo abbozzo delle *Passions de l'ame* [Cfr. *Nota introduttiva a Passioni dell'anima*: B Op I, pp. 2291—2297] Ad Elisabetta il filosofo dedica i suoi *Principia* (1644).

⁴ Cit. alle pp. 157-158. I due celebri testi, *Durch die Wüste* (1923) e *Geist der Utopie* (1918) disponibili in traduzione italiana: *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Milano, Garzanti, 2005² e *Lo spirito dell'Utopia*, trad. it. F. Coppellotti, V. Bertolino, Milano, Rizzoli, 2009. Il riferimento è alla critica che Ernst Bloch fa contro i professori di filosofia dell'Università.

⁵ Il «Bulletin Cartésien», sia in appendice agli «Archives de Philosophie», sia in www.cartesius.net; G. Sebba, *Bibliographia cartesiana*. Per Descartes *A critical guide to the Descartes literature 1800-1960*, The Hague, M. Nijhoff, 1964; J.-R. Armogathe-V. Carraud, *Bibliographie Cartésienne* (1960-1996), avec la collaboration de Michaël Devaux et Massimiliano Savini, Lecce, Conte, 2003

⁶ Molto utile, a tal proposito, il vol. *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, a cura di JR Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Vivarium, Napoli 1998 nel quale viene chiarito l'uso, per l'appunto pubblico della corrispondenza al tempo di Descartes, ossia prima della nascita dei giornali scientifici.