

APPUNTI DI LETTURA SUL CARTESIANESIMO NAPOLETANO TRA '600 E '700

Tra le iniziative promosse e realizzate in occasione del 350esimo anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais* di *Dioptrique*, *Météores* e *Géométrie*, il convegno leccese *Descartes: il Metodo e i Saggi* merita senza dubbio una particolare segnalazione. Che si sia trattato di un evento importante è testimoniato dalla pubblicazione, in due corposi volumi apparsi nel 1990 nella collana dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, dei relativi «Atti», dovuti alla cura di Giulia Belgioioso, Guido Cimino, Pierre Costabel e Giovanni Papuli. Nella *Prefazione* all'opera Papuli chiarisce come il primo obiettivo del convegno sia stato quello di promuovere una lettura strettamente unitaria del *Discours* e degli *Essais*, sottolineandone la complementarità e l'inscindibilità. All'interno di questo più ampio obiettivo, l'analisi dell'opera cartesiana viene compiuta non solo nell'approfondimento dei suoi differenti aspetti attraverso un'attenta lettura dei testi, ma pure secondo diverse prospettive – dalla storia della filosofia alla matematica e alla fisica, dalla storia della scienza alla filosofia della scienza –, garantendone così una più profonda e completa comprensione e fornendo allo stesso tempo un esauriente quadro dello stato degli studi cartesiani. Come osserva poi Costabel, la presenza di studiosi appartenenti a diverse aree disciplinari si mostra significativa almeno da due punti di vista. Da un lato, consente di constatare la differenza che ancora sussiste negli studi tra Descartes filosofo e Descartes scienziato, il primo oggetto di un'abbondante letteratura critica, il secondo non ancora adeguatamente studiato e compreso nella sua portata innovatrice. Dall'altro lato, il confronto interdisciplinare rappresenta un rilevante contributo al dialogo – non sempre sufficientemente realizzato – tra filosofi e scienziati, giacché solo nella compenetrazione tra meditazione filosofica e ricerca matematica e scientifica l'opera e l'eredità cartesiane possono mostrarsi nella loro completezza e fecondità.

I due tomi si articolano in 5 sezioni (*Storia e struttura del Discorso sul metodo e dei Saggi*; *il Discorso sul metodo*; *la Diottrica e le Meteore*; *la Geometria*; *filosofia e fisica cartesiane. 1650-1750*), seguite in conclusione da una tavola rotonda con contributi di Maurizio Torrini, Ennio De Giorgi, Paolo Rossi, Giulio Giorello, Ludovico Geymonat.

Non è certo questa la sede per una trattazione approfondita dei volumi in questione, che tra l'altro richiederebbe, per la ricchez-

za dei temi e delle prospettive, uno spazio ben maggiore. Mi limiterò pertanto, in coerenza agli ambiti tematici cari al «Bollettino», ad affrontare un argomento che continua a rivestire un particolare interesse negli studi sulla cultura meridionale tra il secolo XVII e il XVIII e che non manca di trovare adeguato rilievo negli «Atti» del convegno, vale a dire la presenza di Cartesio a Napoli tra '600 e '700. Come opportunamente ricorda Eugenio Garin – i cui contributi sul tema non hanno certo bisogno di essere richiamati – l'opera di Cartesio fu fonte nel nostro paese di intense discussioni e dibattiti in tutti i maggiori centri di cultura, e in particolare a Napoli, tanto da rendere auspicabile il conseguimento di «una valida ricostruzione del dialogo costante e molteplice tra Descartes e la cultura filosofico-scientifica italiana, che è stato, nei secoli, fra i più significativi in Europa, se fra i suoi ideali interlocutori ha potuto annoverare Galileo e Vico»¹.

All'interno di questa prospettiva di ricerca si colloca l'ampio saggio di Mario Agrimi, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*². Questi in primo luogo osserva come non sia possibile ricostruire univocamente nella cultura napoletana una «linea cartesiana», separandola dal contesto storico, civile e politico in cui si è situata. Il pensiero di Descartes – ma anche quello di Règis e Pascal, Malebranche, Nicole e Arnauld – assumeva, infatti, innanzitutto un significato innovatore sul piano culturale e politico, in quanto elemento di rottura nei confronti della tradizione aristotelico-scolastica e dell'autorità religiosa. In nome della rivendicazione della *libertas philosophandi* il metodo cartesiano diventava simbolo di una ricerca sgombra da pregiudiziali metafisiche, fondata sulla fiducia nella ragione e nei progressi della nuova scienza, e da questo punto di vista ad esso poteva essere affiancata la filosofia degli atomi di Democrito ed Epicuro, così come la «isperimental filosofia» di Bacone e Galilei. Espressione di questa accezione non rigida e dogmatica del cartesianesimo furono, ad esempio, Tommaso Cornelio e Costantino Grimaldi, per i quali il richiamo a Cartesio significò innanzitutto il rifiuto di qualsiasi autorità assoluta e precostituita, e l'appello alla ragione e all'esperienza. All'affermazione di verità incondizionate si sostituiva un sapere «probabilistico», «verisimile», sostenitore della libertà dell'indagine, aperto al confronto tra i vari indirizzi di pensiero e consapevole che l'incessante mutare della realtà non può essere imprigionato negli angusti limiti di leggi eter-

¹ E. GARIN, *Descartes e l'Italia*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*. – G. Belgioioso et alii, Roma, 1990: 14.

² M. AGRIMI, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*, cit.: 545-586.

ne o di principi immutabili (elemento questo, come si sa, fortemente caratterizzante la tradizione investigante, e presente – come ha mostrato Nicola Badaloni nel suo ormai classico lavoro del 1961, *Introduzione a Vico*³ – nello stesso Vico). La separazione tra «res cogitans» e «res extensa», che pure creava non pochi problemi in un ambito di pensiero ancora fortemente legato alla tradizione dinamico-vitalistica tardo-rinascimentale, poneva in evidenza i limiti della conoscenza umana ed esaltava il rigore del dubbio metodico e della forza critica della ragione, laddove quest'ultima non era intesa nella sua purezza e assolutezza, bensì come ragione sperimentale, strumento dell'umana conoscenza. Tuttavia, va ricordato, il dualismo e il meccanicismo cartesiano mostravano alla cultura napoletana aspetti di non secondaria inadeguatezza soprattutto in relazione al problema della scienza morale e della conoscenza dell'animo umano, interrogativi questi ai quali Malebranche, piuttosto che Cartesio, era chiamato a dare risposta.

Questa pluralità di prospettive teoriche, che ha portato a definire «eclettica» la cultura napoletana secentesca e primosettecentesca, non dev'essere però considerata – nota opportunamente Agrimi – come «una recezione passiva e... una statica giustapposizione di dottrine diverse», ma come «una attiva disponibilità critica al confronto, alla discussione, alla verifica delle varie posizioni, senza compromettere le irrinunciabili condizioni di libertà della ricerca»⁴. Essa – osserva Pietro Piovani già in un importante saggio del 1959 – è in realtà «dominata da un concetto unitario accomunante», dinanzi al quale «cede l'eclettismo perché ad esso si commisurano, sostanzialmente, i molteplici elementi che sembrano comporlo. Tale concetto è il concetto di *esperienza*»⁵. Il termine non dev'essere qui inteso in un senso riduttivo quale si dà nell'ambito di un ingenuo empirismo, bensì come l'indice della dimensione più propriamente umana sulla quale una ragione finita, consapevole dei suoi limiti, esercita il proprio giudizio riconoscendo quale criterio primario cui sottoporre l'indagine soltanto la verifica dei fatti e la sua stessa capacità di controllo critico.

Il rifiuto dei pregiudizi e delle astrazioni metafisiche caratterizzava non soltanto il campo delle scienze naturali ma anche quello della riflessione sulla storia e sulla politica. L'istanza probabilistica – sostenuta in primo luogo da Leonardo Di Capua all'interno della tradizione investigante – offriva una visione dinamica e relativistica

³ N. BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*. Milano, 1961.

⁴ M. AGRIMI, *op. cit.*: 548.

⁵ P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «Scienza nuova»*, in *Id.*, *La filosofia nuova di Vico*. – E. Tessitore. Napoli, 1990: 21.

della realtà, in cui il succedersi nel tempo delle esperienze e delle conoscenze, insieme al richiamo alla memoria del passato, costituiva il terreno sul quale veniva progressivamente costruendosi l'edificio del sapere umano. Il cartesianesimo, inoltre, con la divisione tra sostanza corporea e sostanza pensante, rappresentava un valido supporto concettuale ad una concezione della politica fondata sul principio della necessità di una guida razionale del corpo sociale, in grado di controllarne gli impulsi irrazionalistici e passionali e di dirigerli e orientarli positivamente verso l'armonia della vita civile, intesa come realizzazione del bene collettivo e della utilità sociale. Tuttavia, proprio a questo proposito la psicofisiologia cartesiana, con i suoi pericolosi esiti razionalistico-utilitaristici o scettici, poneva ai cartesiani napoletani, in particolare Caloprese e Doria, le maggiori difficoltà. Di fronte all'esigenza di una visione organica della società e della politica, che riconoscesse la socievolezza quale inclinazione naturale degli uomini, piuttosto che a Cartesio essi attingevano alla tradizione del pensiero politico classico, attribuendo alla sapienza, all'eloquenza e alla retorica un'importante funzione civile e politica, in polemica con le correnti di ispirazione machiavellica e bobbesiana⁶.

Il pensiero cartesiano rivelava invece la sua utilità, anche nell'ambito pedagogico-civile, soprattutto nei suoi aspetti più direttamente legati all'indagine sulla «macchina» corporea, vale a dire ad un sapere di tipo «fisico» e «medico». L'analitica delle «passioni dell'anima» consentiva, infatti, uno studio sistematico e razionale dei comportamenti e degli abiti umani, rendendo la riflessione civile e politica più esperta dei complessi meccanismi che ne sono a fondamento. L'importanza, che Agrimi non manca di sottolineare, del modello cartesiano delle «passioni dell'anima» nella cultura napoletana sei-settecentesca permette di richiamare l'attenzione su un ambito fecondo di indagine — che a chi scrive pare poter offrire motivo di interesse — il quale testimoni l'influenza delle *Passioni* nella riflessione antropologico-psicologica, particolarmente viva a Napoli ai primi del Settecento. Si pensi, ad esempio, allo scritto di Lucantonio Porzio, *Come si possa l'uom preservare da mali, che cagionano le passioni dell'Animo* (1711)⁷, in

⁶ Per un'analisi approfondita di questi temi cfr. E. NUZZO, *Verso la «Vita Civile». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*. Napoli, 1984.

⁷ L. PORZIO, *Come si possa l'uom preservare da mali, che cagionano le passioni dell'Animo*, in *Lettere e discorsi accademici (...) a Sua Eccel. il Sig. D. Marzio Pacecco Coraja Colonna*. Napoli, Muzio, 1711, poi nelle postume *Opera omnia, medica, philosophica et mathematica, in unum collecta*. Napoli, Felice Mosca, 1736, II: 190-194.

cui all'interno della riflessione sul corretto uso delle passioni, condotta sulla base di una visione meccanicistica del «corpo», emerge problematicamente il rapporto tra l'«Anima» e il «Pensare», al quale «sono necessarie le Immagini delle cose corporee». O al volume *Degli avvertimenti intorno alle passioni dell'animo* del Duca di Laurenzana, il quale, pur muovendosi all'interno di una prospettiva classico-umanistica (tanto da meritare l'elogio di Vico in una lettera del 1° marzo 1732), si serve del modello cartesiano per la spiegazione e descrizione delle passioni, definendo il corpo umano «macchina» complicatissima⁸. Al circolo del Duca di Laurenzana⁹ apparteneva anche il letterato Niccolò Giovo, autore di 24 *Lettere cartesiane* inedite in cui è ampiamente ripreso il trattato sulle *Passioni*. Rivolgendosi ad una nobildonna, destinataria delle lettere, egli indica nel modello cartesiano il mezzo per poter conoscere e distinguere le funzioni del «Corpo» e quelle dell'«Anima», il cui studio, in quanto insegna a fare «buon'uso» delle passioni e degli affetti, si rivela «tanto alla Vita civile utile e necessario»¹⁰. A sua volta, nell'opera *Della ragion poetica*¹¹, riferendosi alle *Sposizioni* sulle *Rime* del Della Casa del cugino e maestro Gregorio Caloprese, Gianvicenzo Gravina individuava nel cartesianesimo calopresiano il superamento del probabilismo e del mero sperimentalismo investigante verso la ricerca di un sistema di norme generali in grado di fornire una spiegazione razionale delle passioni umane. Caloprese aveva inoltre sottolineato il ruolo della fantasia, che, per la sua vicinanza al corpo, poteva porsi come elemento mediatore tra le due «res», oltre la rigida separazione operata da Cartesio, fornendo alla volontà il necessario sostegno alle sue deliberazioni nel dominare i moti delle passioni.

L'importanza delle riflessioni calopresiane sulla fantasia sia nel campo delle dottrine poetiche ed estetiche sia in quello della pedagogia etica e politica è nota. Ciò che è opportuno porre in rilievo, come appare nella prospettiva di Agrimi, è l'insistenza del Caloprese nel rivendicare all'interiorità razionale dell'uomo un pre-

⁸ N. GAETANO DELL'AQUILA D'ARAGONA (duca di Laurenzana), *Degli avvertimenti intorno alle passioni dell'animo*. Napoli, Felice Mosca, 1732. La lettera cui si fa riferimento è indirizzata Al Duca di Laurenzana (1° marzo 1732), e contenuta in G. VICO, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*. - B. Croce - F. Nicolini. Bari, 1929: 231.

⁹ Sul circolo del duca di Laurenzana si veda il saggio di G. COSTA, *La cerchia dei duchi di Laurenzana e una collaborazione di Vico*, in questo «Bollettino» X (1980): 36-58.

¹⁰ N. GIOVO, *Lettere cartesiane* (3 maggio-22 novembre 1728), in *Trattati diversi. Fisici, e morali*. Biblioteca Nazionale di Napoli, I.E. 13. Si tratta in particolare della lettera del 18 maggio 1728.

¹¹ G. GRAVINA, *Della ragion poetica*, in *Scritti critici e teorici*. - A. Quondam. Roma-Bari, 1973: 195-327.

minente ruolo di conoscenza e di guida, anche per smascherare l'insidioso 'errore', che ha luogo quando 'il senso si veste dell'armi della ragione, e sotto quelle si nasconde'. (...) Su questa linea di riflessione - continua Agrimi - centrale è la figura di Gravina¹², il quale, com'è noto, nell'ambito di un cartesianesimo di matrice platonico-agostiniana, attribuiva una funzione primaria alla dimensione dell'interiorità mentale. Solo attraverso l'illuminazione divina, che dall'alto discende nella mente umana, la natura corrotta e peccaminosa dell'uomo può, infatti, per Gravina, ricevere la salvezza. Depositario di tale verità è il sapiente, il quale è in grado di far risplendere «l'ascosa fiamma» del vero e corretto giudizio che vive «nella mente umana istessa», quindi nella mente di ciascun uomo, ma che nel volgo rimane sopita. Compito del sapiente è allora quello di risvegliare questa fiamma attraverso mezzi «favolosi» e «fantastici», in modo da condurre il volgo all'ordine civile e religioso, al quale altrimenti non potrebbe giungere.

A questo proposito Agrimi opportunamente osserva come dare del rapporto «saggi-volgo», «mente-corpo» un'interpretazione rigidamente dualistica significherebbe non tenere adeguatamente conto del ruolo attribuito da Gravina alla poesia e alla favola in quanto possibile mezzo di superamento di tale opposizione. Se, infatti, il volgo nella sua rozzezza non ha la capacità di cogliere da se stesso il vero, ma ha bisogno appunto delle rappresentazioni poetiche e favolistiche, quest'ultime non sono intese come mera apparenza, fonte di falsità e di inganno, ma come «immagini esprimenti le contemplazioni dello eterno in figura visibile», e cioè dell'essere stesso delle cose in quanto si offre in forma sensibile.

Ugualmente insufficiente si mostra lo schema critico che contrappone cartesianesimo «mentalistico» (di cui Gravina sarebbe rappresentante), tutto rinchiuso nella sterilità delle astrazioni metafisiche, e cartesianesimo «fisico», del quale si nutre in particolare l'indagine sperimentale investigante. In realtà Gravina - come d'altra parte lo stesso Vico - era certo consapevole dell'importanza delle nuove scienze sperimentali, di cui coglieva la portata innovatrice rispetto alla fisica aristotelico-scolastica, oramai ridotta a semplice «favola», ma ribadiva la necessità di non confondere fisica e metafisica, giacché la prima ha come proprio oggetto la realtà puramente corporea, mentre la seconda trascende completamente da essa. In un testo del 1696, il *De conversione doctrinarum*, nel riflettere sulla rinnovata vivacità intellettuale napoletana, Gravina delinea, inoltre, una visione delle vicende culturali attenta all'essen-

¹² M. AGRIMI, *op. cit.*: 571-572.

ziale storicità del sapere, che si trasforma e si accresce nella sua totalità con la scoperta del nuovo e il disvelamento dell'antico. In tale prospettiva ricerca «fisica» e ricerca «critica», indagine naturale e storica, apparivano intimamente collegate in quanto espressione complessiva di una determinata epoca storica, colta nella irripetibilità delle sue manifestazioni individuali.

La cultura napoletana di fine secolo è dunque caratterizzata da un ampliamento dell'orizzonte di ricerca. All'interesse per il mondo naturale si unisce quello per la storia, la filologia, il diritto, in una concezione del sapere – da leggersi, sottolinea Agrimi, in tutto il suo spessore etico e politico – inteso come affermazione della libertà della ragione umana. Alla riappropriazione di questa libertà la lezione cartesiana, come si è visto, aveva contribuito non poco. Essa aveva rivelato il suo aspetto più fecondo per la cultura napoletana nella sua accezione non rigida e dogmatica, bensì essenzialmente aperta al confronto e all'integrazione – anche se non priva di difficoltà – con le altri principali correnti di pensiero, inserendo con ciò la realtà napoletana nel più ampio dibattito teoretico e filosofico europeo, nei confronti del quale non fu semplicemente «un ricettacolo passivo di pensieri e di criteri altrui» ma ebbe al contrario una relazione «viva e dialettica»¹³. Tuttavia, non per questo va certo sottovalutata la misura dell'incidenza nella cultura napoletana di specifiche dottrine dovute al preciso insegnamento di Descartes o dei teorici cartesiani. «Napoli – nota opportunamente Torrini nella 'Tavola rotonda' conclusiva – era rimasta il laboratorio dove si erano sperimentate tutte le forme del cartesianesimo, da quello atomistico-materialistico degli accademici Investiganti a quello che, congiunto con la lettura della *Recherche* di Malebranche, segnò l'educazione filosofica di tutta una generazione, e che generazione, da Giannone a Paolo Mattia Doria, da Vico a Michelangelo Fardella, da Gregorio Caloprese a Costantino Grimaldi, infine al... Genovesi degli *Elementi di fisica sperimentale*, apparso a Venezia nel 1733»¹⁴. Come si vede, per un intero secolo la cultura napoletana è attraversata dalla presenza di Cartesio: una presenza per alcuni versi difficile e contraddittoria, fonte di discussioni e dibattiti, ma sicuramente significativa non solo sul piano più strettamente filosofico, ma anche, più in generale, su quello civile e politico.

¹³ G. GALASSO, *Piccole riflessioni sulla cultura napoletana del Settecento*. «Archivio di storia della cultura» IV (1991): 220.

¹⁴ M. TORRINI, Intervento alla «Tavola rotonda» *Descartes e dopo Descartes: il metodo, la matematica, le scienze*, in *Descartes: il Metodo e i Saggi*, cit.: 702.

POST SCRIPTUM

La pubblicazione degli «Atti» di cui sopra si è discusso ha dato vita ad un proficuo e serrato dibattito fra gli studiosi. Oltre ai numerosi interventi apparsi sulle riviste specializzate, si sono infatti tenute, in occasione della presentazione dei due volumi, altre «giornate cartesiane» presso le Università di Lecce, Milano e Bari, presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici della stessa città. I risultati più significativi emersi dai contributi presentati e dalle discussioni che sono sorte costituiscono ora l'oggetto di un volume, *Cartesiana*¹³, dovuto alla cura di Giulia Belgioioso. Se, come si è visto, il volume scaturisce dal confronto suscitato dalla pubblicazione degli «Atti», non bisogna pensare che si tratti semplicemente di un'appendice a questi, o, peggio, della vuota ripetizione di concetti già acquisiti. Al contrario, esso rappresenta – come sostiene Giovanni Papuli nella Presentazione – la testimonianza dell'impegno di «andare innanzi», di proseguire sulla strada della ricerca intrapresa con il convegno di Lecce. Da questo punto di vista il volume si pone come «un ulteriore passo avanti negli studi cartesiani»: da questioni più interne all'opera di Descartes, quale quella del rapporto tra il *Discours* e gli *Essais* o tra il *Discours* e le *Meditationes* soprattutto alla luce di una più attenta e completa lettura della *Correspondance*, all'analisi della sua «fortuna», fino al problema centrale del ruolo attribuito a Descartes nella storia del pensiero moderno. Così il nuovo volume fornisce un nuovo quadro dello stato delle ricerche su Descartes, contribuendo a mettere in luce aspetti del suo pensiero non sempre adeguatamente indagati ed indicando per altri aspetti nuove prospettive di ricerca.

Per quanto riguarda il tema che si è specificamente affrontato nelle pagine precedenti è da segnalare anzitutto il contributo di Enrico Nuzzo, *Descartes nella cultura napoletana tra '600 e '700*. Muovendo da considerazioni svolte in particolare da Eugenio Garin e da Mario Agrimi negli «Atti», Nuzzo riconosce il carattere di complessità della cultura napoletana del tempo, che rende più difficoltoso l'isolamento in essa dei singoli nuclei teorici del pensiero di Descartes, così come la formulazione di rigide periodizzazioni storiche, quale quella che contrappone, come si è visto sopra, cartesianesimo «fisico» e cartesianesimo «mentalistico» nel passaggio

¹³ *Cartesiana*. - G. Belgioioso. Galatina, 1992. Al dibattito sul cartesianesimo nella cultura napoletana tra '600 e '700 la Belgioioso ha dedicato il volume *Cultura a Napoli e cartesianesimo. Scritti su G. Gimma, P.M. Doria, C. Cominale*. Galatina, 1992.

tra i due secoli. Tuttavia, egli richiama l'attenzione sulla necessità di avvalersi anche di «un altro taglio di indagine, attento, per così dire, alla pur parziale 'autonomia' dei piani teorici dei dibattiti del tempo, e delle forme discorsive (anche sul piano dei concreti generi di scrittura) entro cui quelli venivano formulati»¹⁶. Per quanto riguarda quest'ultimo punto – sulla cui importanza si sofferma anche Guido Canziani nelle sue *Note in margine agli «Atti» di un convegno cartesiano* a proposito della questione relativa alle diverse modalità espositive di cui Descartes si servi¹⁷ – si dischiude un'interessante prospettiva di ricerca sulla cultura napoletana tra '600 e '700, segnatamente in relazione alla circolazione e alla penetrazione del modello cartesiano anche tra quegli intellettuali che non si definirono seguaci del pensiero di Descartes. Si pensi innanzitutto al genere dell'autobiografia intellettuale che, dopo l'esempio di Cartesio, trovò in Italia, e specialmente fra gli autori meridionali, ampia diffusione. A tale proposito è sufficiente menzionare il *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere la loro vita* del conte Giovan Artico di Porcia nel quale, com'è noto, rientra la *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, indicata dal Porcia come la più vicina «all'idea da noi concepita»¹⁸. Oltre al genere autobiografico ricorrono nella cultura napoletana del tempo *Discorsi, Lettere, Pareri, Risposte, Sposizioni, Lezioni, Orazioni, Enciclopedie*, ecc., modalità di scrittura che indicano uno spostamento di prospettiva rispetto alla tradizionale forma retorica, facendo emergere l'esigenza di un discorso più sistematico e unitario in cui viene in primo piano la figura di un soggetto, di un «io», che ordinatamente espone e articola il proprio pensiero. In tal senso, nota ancora Nuzzo, la necessità di una maggiore «sistematicità» discorsiva si lega direttamente con l'aprirsi della riflessione sul mondo umano e storico. Su questo piano è possibile avvicinare la posizione di Cartesio a quella di Vico, giacché «un pensiero che può analizzare compiutamente la storia» è in grado anche di scomporre «il complesso nel semplice», di ricondurre il variegato agire degli uomini nella storia all'unità dello «stabilimento de' principi»¹⁹.

Per quanto riguarda il primo punto cui Nuzzo fa riferimento nell'indicare un ulteriore taglio di indagine, l'esempio di un tema determinato che attraversò in maniera significativa la cultura meri-

¹⁶ E. NUZZO, *Descartes nella cultura napoletana tra '600 e '700*, in *Cartesiano*, cit.: 129.

¹⁷ G. CANZIANI, *Note in margine agli «Atti» di un convegno cartesiano*, in *Cartesiano*, cit.: 64-65.

¹⁸ Cfr. P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*. Napoli, 1972: 10-11.

¹⁹ E. NUZZO, *op. cit.*: 133-134.

dionale tra '600 e '700 è quello della riflessione antropologico-psicologica sviluppatasi sul modello cartesiano delle *Passioni dell'anima*. All'argomento si è già fatto cenno nelle pagine precedenti, e il contributo di Nuzzo fornisce ulteriori interessanti indicazioni di ricerca in proposito, quale quella relativa al testo dell'investigante schierato sulla linea dei moderni Luca Tozzi, *De passionibus animi* (1721) o allo scritto di Francesco Antonio Piro, *Riflessioni intorno l'origine delle passioni* del 1740²⁰.

Al tema delle «passioni» è dedicato pure l'intervento di Guido Cimino, *L'aspetto 'rivoluzionario' della neurofisiologia di Cartesio*²¹, che, pur situandosi in un ambito di carattere più propriamente «scientifico» in senso stretto, mi sembra possa costituire un utile contributo per una più piena comprensione del significato per molti versi innovatore che il modello cartesiano rivestì per l'intellettualità napoletana del tempo, offrendo allo stesso tempo un esempio di quell'auspicato «dialogo» tra riflessione filosofica e scientifica che il convegno di Lecce ha contribuito a realizzare. Secondo Cimino, la neurofisiologia di Cartesio, pur essendosi rivelata errata, rappresenta un importante momento di svolta nelle ricerche sul sistema nervoso. Mentre infatti la fisiologia del tempo era eminentemente vitalistica, fondata sul potere oscuro delle *virtutes* che davano vita alle funzioni motorie e sensoriali, Cartesio applica allo studio del corpo umano i principi di un rigoroso meccanicismo. E lo fa servendosi proprio di una delle categorie più «compromesse» della fisiologia tradizionale, quella degli «spiriti animali», alla quale attribuisce però un significato completamente nuovo²². Inseriti nell'universo cartesiano ridotto a estensione e movimento gli spiriti perdono il loro carattere di natura occulta, sostanza semi-spirituale, per diventare anch'essi dei corpi, particelle che hanno quale loro caratteristica precipua quella di essere molto piccole e di muoversi molto velocemente in quanto responsabili della conduzione nervosa. Al sangue e agli spiriti animali, dunque, e non più all'anima vegetativa e sensitiva, si devono tutte le funzioni del corpo umano, dalla respirazione al battito del cuore, dalle percezioni ai movimenti esterni delle membra. All'interno di tali funzioni appartenenti al corpo rientrano pure la memoria, la fantasia e le passioni, tradizionalmente attribuite all'anima intellettuale, la parte «nobile» dell'uomo, che ne segna la differenza essenziale nei confronti dell'animale. Per Cartesio, com'è

²⁰ Cfr. *ibid.*: 130-131.

²¹ G. CIMINO, *L'aspetto 'rivoluzionario' della neurofisiologia di Cartesio*, in *Cartesiano*, cit.: 79-82.

²² Su questo tema si veda l'interessante saggio di M. DI MARCO, *Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes*. «*Physica*» XIII (1971): 21-69.

noto, costituiscono la *res cogitans* solamente quelle azioni volontarie dell'anima «che hanno il loro termine nell'anima stessa»²³, come l'amare Dio o il rivolgere il proprio pensiero ad un oggetto spirituale. In quanto dipendono da un movimento meccanico degli spiriti, e quindi come tali pur riguardando l'anima non sono tuttavia causate da lei, le passioni rientrano nella sfera della corporeità e trovano in essa e nei meccanismi che le appartengono la propria spiegazione.

Come si è visto, proprio quest'ultimo punto costituisce uno dei temi più dibattuti nella Napoli tra '600 e '700 non solo ad opera dei rappresentanti di un sapere medico più incline a recepire le novità del meccanicismo, ma pure in relazione a fondamentali problemi di ordine etico-politico, quale quello della destinazione civile degli uomini e della conservazione sociale. Di fronte alla crisi della morale neostoica, tutta fondata sul potere della mente, il modello cartesiano di analisi delle passioni – al di là delle diverse, per taluni aspetti contraddittorie prospettive in cui fu assunto – contribuì a porre con forza, dinanzi ad una rinnovata riflessione sulla politica che intendeva essere consapevole dei propri strumenti concettuali, le «ragioni» della corporeità, il potere oscuro delle inclinazioni e degli affetti, di quel sostrato denso ed opaco che va oltre la chiarezza deliberativa della mente e che purtuttavia profondamente costituisce l'uomo segnandone abiti e comportamenti.

Per una ricostruzione analitica del grado di incidenza della tematica delle *Passions* nella cultura napoletana del tempo sarebbe inoltre utile un attento studio delle traduzioni del testo cartesiano, tanto della loro storia quanto delle prospettive teoriche in cui esse vennero compiute. All'interno di tale studio potrebbero trovare posto – oltre al manoscritto indicato da Maurizio Torrini nel suo contributo contenuto negli «Atti» del convegno di Lecce²⁴ – anche le citate *Lettere cartesiane* dell'abate Niccolò Giovo.

Sull'importanza di uno studio delle traduzioni dei testi di Descartes sia in ordine al problema della «fortuna» del suo pensiero sia per quanto riguarda il «doppio registro» – divulgativo e più strettamente tecnico – in cui egli scrisse servendosi del francese o del latino, insiste anche Tullio Gregory nel suo contributo, *Gli Atti del Convegno di Lecce: prospettive degli studi cartesiani*. Di fronte ad una imponente bibliografia critica che rischia di allontanarsi sempre di più dall'originaria scrittura cartesiana, il richiamo al testo si rivela

²³ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima e Lettere sulla morale*. – E. Garin. Roma-Bari, 1934: 15.

²⁴ M. TORRINI, *op. cit.*: 703.

di particolare importanza anche in relazione all'esigenza fondamentale di collocare Cartesio all'interno del concreto tessuto storico in cui ha vissuto e operato, che non può essere riduttivamente considerato soltanto come «secolo cartesiano». «Il Seicento - osserva Gregory - è un grande secolo non solo per i nuovi 'sistemi' filosofici, ma anzitutto per il complesso intrecciarsi di figure e di temi diversi in un distacco sempre più radicale dalla filosofia scolastica e da antichi mondi fisici e metafisici... Su questo sfondo anche i 'grandi' troveranno un posto più adeguato»²⁵.

CLEMENTINA CANTILLO

²⁵ T. GREGORY, *Gli Atti del Convegno di Lecce: prospettive degli studi cartesiani*, in *Cartesiano*, cit.: 25.