

I “rimedi dell’anima” nelle lettere Descartes-Elisabetta (1645-1647)*

di *Giulia Belgioioso***

Abstract

In the letters addressed to Elizabeth in the two-year period 1645-46 Descartes developed the “remedies of the soul” as a cure for the cause (namely, passions) of physical ailments by resorting to the strong images of the tragedies, which we particularly enjoy when the passions that they excite in us are stronger. The gratification the soul feels while crying, when it watches theatrical performances featuring miserable and gloomy actions, mainly comes from the fact that it seems to perform a virtuous action in feeling compassion for those afflicted. As in theater, so in life what gives “bliss” to the soul is its ability to remain a master of the passions that it feels “moving in itself”.

Keywords: Descartes, Elizabeth, Remedies of the Soul, Union of Mind and Body, *Passions de l’Âme*.

1. Premessa

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

* Edizioni utilizzate: Belgioioso (2009a = BLet; 2009b = BOp I; 2009c = BOp II); Mme Tannery *et al.* (1932-88 = CM); De Waard (1939-53 = CdW); Baillet (1691 = *Baillet*); Armogathe, Belgioioso (2005 = Cl.-Inst.) e *sub voce* “Epistolari” nel sito www.cartesius.net (cfr. nello stesso sito le bibliografie cartesiane dal 1800 al 2012 e “Bulletin cartésien”); Armogathe (2013).

** Università del Salento; giulia.belgioioso@gmail.com.

naturelle que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune» (Baillet, II, pp. 289-90, corsivo mio). E quando la principessa Elisabetta di Boemia (1618-1680) gli chiede «de quoi s'entretenir aux eaux de Spa», Descartes le propone di leggere insieme il *De vita beata* di Seneca, «un entretien qui lui [a Elisabetta] pourrait être agréable et divertissant pendant le temps que les médecins lui avaient recommandé de n'occuper son esprit à rien qui pût le travailler» (Baillet, II, p. 290).

Questo il racconto di Adrien Baillet (1649-1706). Non falso, ma vero solo parzialmente. Le lettere tra Descartes ed Elisabetta ne sono la fonte e raccontano una storia diversa.

Nel 1645 la principessa accusa dei malanni fisici. Il filosofo, rubricandoli come effetti di una passione dell'anima (la tristezza), le suggerisce di curare l'anima esercitandosi a governare le passioni. In questo esercizio che l'anima compie da sé la principessa troverà la *beatitudo* – il filosofo la chiama anche *satisfaction de soi-même, contentement*¹ – che la farà guarire dalla sua malattia. Elisabetta non ne è molto persuasa.

Le lettere che seguono presentano una radicalizzazione delle posizioni che porta il filosofo a suggerire la lettura del *De vita beata* per vedere quel che gli antichi hanno scritto su quel che la filosofia insegna a proposito della «souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes» (A Elisabetta, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2051 = AT IV 252)².

La via seneciana alla felicità – è «felice grazie alla ragione, non ha né timori né passioni» (Sen., *De vita beata*, 5, 1)³ – come vedremo più avanti si sarebbe rivelata inadeguata e forse anche difficile da mettere in pratica proprio in quanto legava la felicità all'impassibilità, ossia a una funzione repressiva della ragione nei confronti delle passioni.

L'uomo di Descartes in quanto «arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione», non rinuncia alle passioni (*Principia philosophiae*, I, art. XLVIII, 1742 = AT VIII-1 23)⁴. Di questa unione il filosofo aveva a lungo discusso con Elisabetta e, non riuscendo a convincerla, il 28 giugno del 1643,

¹ *Contentement*: *Discours de la méthode*, III, Bop I 54 (AT VI 27) e *Passions*, II, art. XCV, BOp I 2420 (AT X 400); *satisfaction de soi-même*: *Passions*, II, artt. LXIII e III, art. CXC, BOp I 2392, 2506 (AT X 377, 471); *acquiescentia in se ipso*: Armogathe, Belgioioso (1997, p. 31). La forma latina sarà ripresa da Spinoza: cfr. Ramond (2007, p. 46), *sub voce*: *Contentement intérieur/acquiescentia in se ipso*.

² Il corsivo indica la parte della lettera citata da Baillet. Sul *De vita beata* e Seneca quale autore pagano vicino al cristianesimo cfr. Armogathe (2013, pp. 23-4).

³ Sui limiti dello stoicismo, cfr. *Passions de l'Âme* (= *Passions*), I, art. I, BOp I 2332 (AT XI 327-8) e *Discours de la méthode*, BOp I 32 (AT VI 8).

⁴ Cfr. *Principia philosophiae*, II, art. II, BOp I 1775 (AT VIII-1 41); *Discours de la méthode*, V, BOp I 93-5 (AT VI 59); *Meditationes de prima philosophiae*, VI, BOp I 789 (AT VII 81).

aveva finito con il deporre le armi: «Enfin, c’est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires – aveva scritto – et en s’abstenant de méditer et d’étudier aux choses qui exercent l’imagination, qu’on apprend à concevoir l’union de l’âme et du corps» (*A Elisabetta*, 28 giugno 1643, BLet 404, pp. 1780-1 = AT III 692)⁵. Ora, due anni dopo quella lettera, sembra quasi che le indisposizioni della principessa diano al filosofo l’opportunità di riannodare le fila di quel dialogo proprio là dove si era interrotto, a quella “vita reale” e alla quotidianità delle «conversations ordinaires» che avrebbero fatto concepire l’unione.

Questa la premessa. Ma quali i fatti?

È il 1645 e la principessa è in procinto di recarsi a Spa per curare con le acque, come prescritto dai medici, un malanno del quale il filosofo è stato informato da Pollot (1602-68):

J’ai appris, par ses [di Pollot] dernières, que Votre Altesse a eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d’une toux sèche, et qu’après en avoir été délivrée pour cinq ou six jours, le mal est retourné [...]. En quoi je remarque les signes d’un mal si considérable, et néanmoins auquel il me semble que Votre Altesse peut si certainement remédier, que je ne puis m’abstenir de lui en écrire mon sentiment. Car, bien que je ne sois pas Médecin, l’honneur que Votre Altesse me fit, l’été passé, de vouloir savoir mon opinion, touchant une autre indisposition qu’elle avait pour lors, me fait espérer que ma liberté ne lui sera pas désagréable (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, B Let 494, pp. 2008-9 = AT IV 201)⁶.

Il decorso altalenante della malattia è un segno di un male “grave” e il filosofo, ricordando che l’estate precedente la principessa gli aveva chiesto il parere in merito a un disturbo allo stomaco, si “prende la libertà” di riproporre i “rimedi dell’anima” più efficaci dei “rimedi empirici” prescritti dai medici (ivi, p. 2009 = AT IV 201).

Questo l’*incipit* di uno scambio epistolare nel corso del quale il filosofo, individuata la causa della malattia della principessa nella passione della tristezza (*mélancolie*)⁷, le propone una cura (i “rimedi dell’anima”) che, differentemente da quella proposta dai medici, non vuole guarire solo il corpo e, differentemente da quella degli stoici, non vuole guarire solo l’anima, ma vuole guarire l’uomo intero, composto di anima e corpo.

⁵ Una ricostruzione in Belgioioso (2015, pp. 17-84); cfr. Armogathe (2013, pp. 36-50).

⁶ Alphonse Pollot (cfr. *sub voce*, BLet, *Indice biografico dei corrispondenti*, p. 2940) è stato tramite tra Elisabetta e Descartes anche per la discussione sulla teoria dell’unione (cfr. *A Elisabetta*, 21 maggio 1643, BLet 392, pp. 1747-51 = AT III 663-8) e in quella sui “tre cerchi” (*A Elisabetta*, novembre 1643, BLet 429, pp. 1842-7 = AT IV 38-42).

⁷ Il termine ricorre in *Elisabetta a Descartes*, 22 giugno 1645, BLet 503, p. 2032 (AT IV 233) e in *A Elisabetta*, novembre 1646, BLet 578, p. 2318 (AT IV 532). Cfr. Ippocrate, *La natura dell’uomo*, in Vegetti (1976, p. 439).

Elisabetta porrà delle domande per cercare di capire meglio; il filosofo nelle risposte a lungo eviterà di andare al cuore del problema, ossia di spiegare come le passioni si formino «a sola corporis machinatione». Del resto, ancora un anno dopo l'inizio dello scambio epistolare, il 25 aprile 1646, Elisabetta, ricevuto il “primo schizzo” delle *Passions de l'Âme*, non mancherà di osservare che «la partie physique n'est pas [...] claire», ossia non spiega (non ancora!) in che modo «les divers mouvements du sang [...] causent les cinq passions primitives» (*Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2190 = AT IV 404)⁸. Quando, in risposta, il filosofo darà le spiegazioni richieste dalla principessa, potremo ritenere concluso lo scambio epistolare. All'orizzonte compaiono ormai le *Passions* delle quali, a giusto titolo, Elisabetta sarà riconosciuta l'unica lettrice per la quale erano state composte⁹.

Tuttavia, nelle lettere che si sono scambiate troveremo qualcosa in più della prima formulazione di teorie poi formalizzate in *Passions*. Troveremo il delinearsi di una versione meccanicistica di “rimedi dell'anima” o, che è lo stesso, di “cura di sé” diversa da quella della tradizione stoica e cristiana.

Ne seguiremo l'evolversi lettera dopo lettera a partire da quella datata 8 luglio 1644.

2. Estate 1644-primavera 1645

In una missiva dell'8 luglio 1644 il filosofo aveva manifestato delle riserve circa i rimedi – dieta ed esercizio fisico – “scelti” dalla principessa per curare una indisposizione allo stomaco. Già allora, aveva messo sull'avviso Elisabetta invitandola a considerare che i rimedi da lei scelti fossero meno efficaci dei “rimedi dell'anima”. L'anima, aveva osservato, ha «beaucoup de force sur le corps» come dimostrano «les grands changements que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui [le corps]» (*A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 = AT V 65)¹⁰.

La *construction/architecture* del corpo è tale che «certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensée» (*ibid.*): alla passione della vergogna segue il rossore del viso, a quella della gioia segue il riso e a quella della compassione seguono le lacrime. Un potere che l'anima, aveva aggiunto, esplica indirettamente indirizzando gli spiriti attraverso i suoi

⁸ Cfr. Armogathe (2013, p. 19); Armogathe, Belgioioso (1997, *Premessa*, pp. III-V); Kam-bouchner (2010, pp. 7-16 e 271-80).

⁹ Cfr. *Risposta alla lettera precedente*: BOp I 2326 (AT XI 324); cfr. Kolesnik, Pellegrin (2014).

¹⁰ Sui rimedi, cfr. Aucante (2006, pp. 400-6); sulla lettera dell'8 luglio 1644, cfr. Meschini (2019). Cfr. anche Shapiro (2007, pp. 25-30).

pensieri, "volontà" o "passioni" («en voulant ou pensant»), *dove* possono essere utili o nocivi. Ora, il pensiero più idoneo (quello al quale l'anima deve volgersi) alla conservazione della salute è la ferma convinzione che l'architettura del nostro corpo è tale che quando si è sani non ci si può ammalare facilmente e quando ci si ammala si può guarire facilmente, soprattutto se si è giovani, grazie alla sola forza della natura (ivi, p. 1921 = AT v 65). Il filosofo ne dà una prova *e contrariis* nel caso occorso a Martinus Hortensius (1605-1639) al quale in questa lettera c'è un solo cenno, ma sul quale si era a lungo soffermato in una lettera del 1639 a Mersenne:

Hortensius, étant en Italie il y a quelques années, se voulut mêler de faire son horoscope, et dit à deux jeunes hommes de ce pays, qui étaient avec lui, qu'il mourrait en l'an 1639, et que, pour eux, ils ne vivraient pas longtemps après. Or lui étant mort cet été [del 1639], comme vous savez, ces deux jeunes hommes en ont eu telle appréhension, que l'un d'eux est déjà mort; et l'autre, qui est le fils de Heinsius, est si languissant et si triste, qu'il semble faire tout son possible afin que l'astrologie n'ait pas menti. Voilà une belle science, qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent pas peut-être été malades sans elle (*A Mersenne*, 29 gennaio 1640, BLet 241, p. 1143 = AT III 15).

Prova questa, *e contrariis*, della forza dell'anima, dei suoi pensieri, sulla salute. Stabilito che l'anima ha un grande potere sul corpo e che lo esercita attraverso i suoi pensieri ("volontà" o "passioni"); individuata la causa dell'indisposizione della principessa («La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse») nella passione della tristezza, si capisce che il filosofo – lettera del 18 maggio 1645 – riproponga i rimedi dell'anima come cura più efficace in quanto curano la causa dell'indisposizione, laddove i rimedi prescritti dai medici ne curano gli effetti, ossia la tosse e la febbre (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, Blet 494, p. 2008 = AT IV 201)¹¹.

La principessa si ammala perché soccombe alle sue passioni («L'opiniâtreté de la Fortune à persécuter votre maison, vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et si éclatants, qu'il n'est pas besoin d'user beaucoup de conjectures, ni être fort dans les affaires, pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition»: cfr. *A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008 = AT IV 201); se vuole curarsi non deve reprimerle («je ne suis point de ces Philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible»: *ibid.* = AT IV 202), ma saperle governare, ossia imparando a rasserenare l'anima nel bel mezzo dei colpi avversi della fortuna. A tal fine – il filosofo sa di poter sembrare ridicolo! – basta non dimenticare che il corpo è mortale e che non si deve sovrastimare la vita in confronto all'eternità. Elisabetta («grand

¹¹ Cfr. *Discours de la méthode*, vi, BOp VI 98 (AT VI 62); cfr. Aucante (2006, pp. 400-6).

âme») non deve rinunciare a fare ogni sforzo per «se rendre la Fortune favorable» ma guardando gli avvenimenti della vita con lo stesso sguardo con cui si guarda a quelli rappresentati nelle commedie (cfr. *ibid.*)¹².

Possiamo trovare la felicità solo in noi stessi, nella nostra consapevolezza di avere compiuto azioni lodevoli e virtuose (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, pp. 2008-10 = AT IV 203). In questo senso le stesse afflizioni possono essere non solo utili, ma concorrere alla felicità in questa vita («les afflictions même [...] servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles [les grandes âmes: Elisabetta e i suoi pari] jouissent dès cette vie»; *ivi*, p. 2008 = AT IV 202).

Le lettere che seguono mostrano il radicalizzarsi delle posizioni: Elisabetta rimane ferma nella sua convinzione – lettera del 24 maggio 1645 – che i suoi mali siano dovuti in parte al suo “temperamento” (termine con il quale, per il filosofo, si indicano i pensieri «communement» eccitati dal «cours ordinaire des esprits»)¹³, in parte al clima in cui vive. Per questo ritiene che la cura più efficace sia quella, consigliata dai suoi medici, delle acque di Spa che “spazzano via le ostruzioni” e ristabiliscono l’equilibrio del corpo (*Elisabetta a Descartes*, 24 maggio 1645, BLet 496, p. 2014-5 = AT IV 208).

Il filosofo – lettera del maggio-giugno 1645 – con una bella immagine, equipara i dispiaceri a “mali domestici” che “colpiscono” l’immaginazione provocando un rallentamento nella circolazione del sangue (cfr. *Meditationes*, VI, BOp I 778 = AT VII 73 e BOp I 776-9 = AT VII 71-4). E questo è dovuto al fatto che le parti più grossolane del sangue si attaccano le une alle altre ostruendo la bile, mentre quelle più sottili, rallentando la loro agitazione, alterano il polmone e causano la tosse. Inefficace curarne gli effetti nel corpo (come fanno i medici), o ignorarli (come insegnano gli stoici). La cura – ripete – consiste nel distogliere la propria immaginazione, volgendo l’attenzione a «oggetti che possano apportare serenità e gioia» («alcuni movimenti seguono naturalmente da certi pensieri», aveva scritto l’8 luglio 1644: *A Elisabetta*, 8 luglio 1644, BLet 458, p. 1920 = AT V 65): «Je ne doute point» – scrive il filosofo – «que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses [di Elisabetta] poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse» (*A Elisabetta*, maggio o giugno 1645, BLet 498, p. 2021 = AT IV 219)¹⁴. E, a tal proposito, racconta come, pur avendo ereditato

¹² Il paragone con il teatro anche in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 (AT IV 309).

¹³ A tal proposito, cfr. *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2014 (AT IV 311). Cfr. Bigotti (2019).

¹⁴ Tuttavia, ammette che la cura delle acque possa «sciogliere quella parte del sangue

dalla madre, morta pochi giorni dopo la sua nascita per un «mal de poumon, causé par quelques déplaisirs», una tosse secca e un colorito pallido, e contro la diagnosi dei medici di una morte precoce, era guarito semplicemente guardando alle «choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables». Proprio facendo dipendere il suo «principal contentement» solo da se stesso, l’«indisposition, qui m’était comme naturelle, s’est peu à peu entièrement passée» (ivi, pp. 2020-1 = AT IV 219-21).

È questo un *mantra* che il filosofo ripete nelle lettere successive: l’unica efficace e vera cura – lettera del giugno 1645 – è esercitarsi «à considérer tous les avantages qu’on peut tirer de la chose qu’on avait prise le jour précédent pour un grand malheur, et à détourner son attention des maux qu’on y avait imaginés»; «Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune, qu’elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu’elle a fait; c’est un bien qu’elle doit estimer plus qu’un Empire» (*A Elisabetta*, giugno 1645, BLet 501, p. 2031 = AT IV 237); il «bon sens» mostra che non esiste male dal quale non si possa ricavare qualche vantaggio («Il n’y a [...] aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens»; *ibid.*)¹⁵. Racconterà anche – lettera del settembre 1645 – di essersi tanto assuefatto e «da lungo tempo [...] a non avere pensieri tristi» che anche i suoi «sogni non [gli] rappresentano mai niente di spiacevole» (*A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2074 = AT IV 282). I rimedi dell’anima sono una pratica difficile e richiedono un esercizio costante e continuato di applicazione dell’intelletto alle rappresentazioni dell’immaginazione causate dal corpo.

3. Estate 1645

Una riflessione di Elisabetta – lettera del 22 giugno 1645 – segna un punto di svolta e apre a una questione più generale: orientare l’immaginazione verso questo o quel bene con la certezza di scegliere il meglio è possibile solo a condizione di conoscere tutti i beni, ossia a condizione di possedere – ciò che non è dato all’uomo – una conoscenza infinita (cfr. *Elisabetta a Descartes*, 22 giugno 1645, BLet 503, p. 2034 = AT IV 233)¹⁶.

Questa questione è per ora messa tra parentesi. In effetti, il filosofo propone a Elisabetta la lettura del *De vita beata* di Seneca. Il suo scopo

che causa le ostruzioni»: *A Elisabetta*, BLet 498, p. 2021 (AT IV 220); cfr. *A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, pp. 2050-1 (AT IV 252).

¹⁵ Cfr. *Discours de la méthode*, I, BOP I 24 (AT VI 2); Carraud, Olivo (2013); Agostini, Leblanc (2015).

¹⁶ Sulla connessione tra “saggezza” e virtù cfr. *Epistola dedicataria, Principia philosophiae*, BOP I 1709 (AT VIII-1, 2-3).

– lettera del 21 luglio – è conoscere i «moyen que la philosophie nous enseigne pour acquérir [la] souveraine félicité»; migliorare i precetti degli antichi, farli propri e metterli in pratica («tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique» (*A Elisabetta*, 21 luglio 1645, BLet 511, p. 2050 = AT IV 252)¹⁷.

Il 4 agosto il filosofo chiosa la massima seneciana secondo la quale tutti vogliono *vivere beate* ma poi, quando si tratta di riconoscere cos'è che rende felice la vita, tutti sono confusi («Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant»: Sen., *De vita beata*, I, 1; *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2056 = AT IV 263). Il *vivere beate* va inteso, scrive, nel senso di avere «l'esprit parfaitement content et satisfait» (*ibid.* = AT IV 264); mentre ciò che rende la vita felice («beatam vitam efficiat») è l'appagamento dell'animo («contentement de l'esprit») quando vede «ses désirs réglés selon la raison»¹⁸. Ogni nostro sforzo deve quindi essere diretto «à bien juger» in modo da «exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur» con volontà «ferme et constante» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2070 = AT IV 277)¹⁹.

Quanto a Seneca, «avrebbe dovuto insegnarci...», ma non l'ha fatto (*A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2060 = AT IV 267); o anche, «pur ingegnandosi a ornare il proprio eloquio, non sempre [Seneca] è abbastanza rigoroso nell'espressione del suo pensiero...» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2066 = AT IV 273). In definitiva Seneca ingrossa la genia dei «filosofi crudeli», «insensibili», orgogliosi (*A Elisabetta*, 18 maggio 1645, BLet 494, p. 2008 = AT IV 202)²⁰.

Cosa non ci ha insegnato Seneca? Che il *Sommo Bene* è il fine ultimo delle nostre azioni («le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions») e che la *beatitudo* «est le contentement d'esprit ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède» (*A Elisabetta*, 18 agosto 1645, BLet 517, p. 2068 = AT IV 275). Come ripeterà nella lettera del 6 ottobre 1645 il *Sommo Bene* consiste nell'esercizio della virtù e nel possesso dei beni che si acquistano con

¹⁷ Sullo stoicismo nel sec. XVII, cfr. Moreau (1994); d'Angers (1976; 1964, pp. 122-53); Carabin (2004); Rodis-Lewis (2010, *Introduction*, pp. 22-35).

¹⁸ La più grande felicità dipende dal «droit usage de la raison» e l'«étude qui sert à l'acquérir»: *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, p. 2058 (AT IV 267). Il filosofo rinvia ai precetti della morale stabiliti nella terza parte del *Discours de la méthode*: cfr. *A Elisabetta*, 4 agosto 1645, BLet 514, pp. 2056, 2058 (AT IV 264-5); *Discours de la méthode*, III, BOp 1 48 (AT VI 22); Rodis-Lewis (1957, p. 221; 1971, I, p. 404; 1997, p. 201).

¹⁹ Nella missiva sono esaminate anche le opinioni sul «sommo bene» di Epicuro, Zenone, Aristotele.

²⁰ Cfr. *Discours de la méthode*, I, BOp 1 32 (AT VI 8). Cfr. Armogathe (2013, pp. 20-1).

l'esercizio del libero arbitrio, la *satisfaction* dell'anima deriva da questa acquisizione (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2100 = AT IV 305).

Elisabetta – lettera del 16 agosto 1645 – condivide sia le riserve su Seneca («su quel che ha detto, o su quel che avrebbe dovuto dire»), sia l'idea che la felicità dipenda solo da se stessi e dalla capacità di giudicare ciò che è meglio nelle azioni della vita («juger du meilleur en toutes les actions de la vie»: *Elisabetta a Descartes*, agosto 1645, BLet 518, p. 2072 = AT IV 279)²¹. Ma, a margine della sua domanda sulla "scienza infinita" avanza un'altra domanda. Posto che, in ultima istanza, per essere felici si deve rafforzare il proprio intelletto («fortifier l'entendement»), cosa capita quando la capacità di ben giudicare viene ostacolata da cause esterne? Quando la malattia impedisce di usare la ragione e, dunque, di pensare a noi stessi (cfr. *Elisabetta a Descartes*, 16 agosto 1645, BLet 516, p. 2064 = AT IV 269-70)? Il «contentement», la «satisfaction d'esprit raisonnable» è forse riservato ai soli filosofi (*ibid.* = AT IV 269)?

4. Settembre-ottobre 1645

Alla questione circa la conoscenza dei beni come premessa per scegliere i migliori sono dedicate le lettere del settembre-ottobre 1645.

Molte le cose che impediscono di «jouer le rôle de philosophe» e fanno dimenticare di pensare a noi stessi («on s'oublie de penser à soi») – lettera del primo settembre – non solo, come pensa Elisabetta, le disgrazie e le malattie, ma anche le *cajoleries* di corte, le grandi prosperità ecc. Ma nessuna è capace di perturbare la ragione impedendo («entièrement ôter») di essere felici («heureux»). Si tratta di capire che vi sono beni («perfections») «qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps» e beni «qui appartiennent à l'esprit seul» e che si è felici quando si scelgono i secondi. Tuttavia l'anima non reprime, disprezza o soffoca i beni del corpo suscitati dalle passioni. È sufficiente che le passioni siano assoggettate alla ragione, giacché «lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès» (*A Elisabetta*, 1° settembre 1645, BLet 519, p. 2078 = AT IV 287). La conclusione è la stessa: essere felici non significa disprezzare (*les perfections*) del corpo («è felice chi, grazie alla ragione, non ha né timori né passioni»: Sen., *De vita beata*, 5, 1), ma addomesticare le passioni le quali sono tanto più utili quanto più tendono all'eccesso (*A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2078 = AT IV 287).

²¹ Già in *Regulae*, I, BOp II 686 (AT X 361) è l'intelletto che «in singulis vitae casibus» mostra alla volontà («voluntati praemonstrat») cosa scegliere («quid sit eligendum»).

Seneca e il *De vita beata* vengono abbandonati²².

Il filosofo non ha risposto alla domanda e la principessa – lettera del 13 settembre – a giusto titolo la reitera e la complica: come si può scegliere il meglio se non si conoscono tutti i beni, ossia se non si possiede una scienza infinita? Come valutare l'appagamento («contentement») se non si conosce il bene (la «perfection») che ne è la causa, ossia se non si conosce il valore di ciascun bene («perfection»)? Su quali «perfections» fare cadere la nostra scelta: quelle che servono a noi o quelle che sono utili agli altri (*Elisabetta a Descartes*, 13 settembre 1645, BLet 520, p. 2080 = AT IV 289)? Non è forse per un tacito sentire, per un senso innato (piuttosto che per una passione) che la ragione sceglie tra i beni del corpo o dell'anima? Un dono di natura che certo non può essere modificato (*ibid.*).

Per poter scegliere, a giudizio di Elisabetta il filosofo deve definire le passioni. Per parte sua, se non sapesse per esperienza che alcune «nous portent aux actions raisonnables», sarebbe propensa a credere che siano perturbazioni dell'anima la cui forza consiste nel “sottomettere”, abbagliandola, la ragione (*ibid.*).

La risposta arriva con la lettera del 15 settembre 1645. Per «discerner» le *perfections* per ben giudicare il meglio sono richieste due cose: la conoscenza della verità, ma limitata alle cose che ci sono utili (solo Dio conosce tutte le cose)²³; e l'abitudine (*habitus*) per far sì che, conosciuta la verità, la si ricordi («qu'on se souvient») e le si dia l'assenso («qu'on acquiesce»; *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082 = AT IV 291)²⁴. Ora, le verità che ci sono utili sono: (1) l'esistenza di un Dio, perfetto, onnipotente, infallibile dal quale tutte le cose dipendono, compreso tutto quel ci accade. Conoscendo la perfezione di Dio, essendo la perfezione oggetto dell'amore, «nous nous trouvons naturellement [...] inclinés à l'aimer», provando gioia nelle nostre afflizioni pensando di fare la sua volontà accettandole (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2082 = AT IV 292)²⁵; (2) l'immor-

²² Nel novembre del 1647 Descartes invierà a Cristina di Svezia le lettere scambiate con Elisabetta sul *Souverain Bien* e le *Passions*: cfr. *A Cristina di Svezia*, 20 novembre 1647, BLet 631, pp. 2484-9 (AT V 81-6) e nota n. 3.

²³ Lo ribadirà il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102 = AT IV 307, 308, 305): «Nous n'avons à répondre que de nos pensées; et la nature de l'homme n'est pas de tout savoir»; «on doit, ce me semble, se contenter [d'une science] médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre [questa del 13 settembre]»; se non fosse perfezione maggiore conoscere, piuttosto che ignorare, potremmo cercare la gioia nel vino o nel tabacco; «il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance».

²⁴ La distinzione tra *habitus* puramente materiali (modi dipendenti dalla configurazione del corpo, come il moto e la figura) e immateriali o spirituali («modi spiritualis menti in-existentes») in *A Regius*, fine gennaio 1642, BLet 342, p. 1598 (AT III 503).

²⁵ Cfr. *Passions*, II, art. CXLV, BOP I 2464-6; *A Chanut*, 1° febbraio 1647, BLet 600, pp. 2382-97 (AT IV 600-17).

talità della nostra anima. Questa conoscenza ci porta a distaccarci dalle cose del mondo e a disprezzare tutto ciò che dipende dalla fortuna. Conoscendo che l'anima, in quanto sussistente senza il corpo, è capace di «une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie», non avremo timore della morte e guarderemo con disprezzo fortuna e potere (ivi, p. 2084 = AT IV 292); (3) l'estensione delle opere di Dio e dell'Universo (e qui, il filosofo rinvia alla parte III dei *Principia: Principia philosophiae*, III, artt. I-III, BOp I 1836-9 = AT VIII-I 80-1). Questa conoscenza ci insegna che «tutti questi cieli» non «sono stati fatti per servire la Terra, e la Terra l'uomo» e non «pretendiamo di essere i consiglieri di Dio e di condividere con lui il peso di governare il mondo» (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2084 = AT IV 292)²⁶; (4) il far parte di questa Terra, di questo stato, di questa società, di questa famiglia «cui siamo uniti per dimora, patto e nascita» (*ibid.* = AT IV 293); ciò significa che «bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte»: grande è infatti la soddisfazione interiore che viene dalle buone azioni dirette al bene degli altri ossia ispirate dalla virtù cristiana della carità (*ibid.*)²⁷. Esse si aggiungono ad altre quattro che il filosofo ha già trattato nella lettera del primo settembre (*A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2086 = AT IV 295)²⁸.

Quanto all'abitudine, essa, come detto, rende stabile («ferme») la conoscenza della verità (cfr. *ibid.* = AT IV 296). In tal senso – commenta il filosofo – hanno ragione a dire “nella Scuola” che le virtù sono abitudini²⁹.

²⁶ Cfr. *Passions*, II, art. LXXX, BOp I 2405 (AT XI 387).

²⁷ Nella lettera del 6 ottobre 1645 Descartes rinverrà a questo passaggio a proposito della questione se coloro che «rapportent tout à eux-mêmes ont plus de raison que ceux qui se tourmentent pour les autres» (BLet 526, p. 2102 = AT IV 308): i primi gioscono solo dei beni che appartengono loro, i secondi gioiscono di questi e dei beni comuni. I mali, invece, «selon la Philosophie, le mal n'est rien de réel, mais seulement une privation; et lorsque nous nous attristons, à cause de quelque mal qui arrive [à] nos amis, nous ne participons point pour cela au défaut dans lequel consiste ce mal» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 308; cfr. *Meditationes*, IV, BOp I 760 = AT VII 60-1). Di conseguenza, «quelque tristesse ou quelque peine que nous ayons en telle occasion, elle ne saurait être si grande qu'est la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité. Ainsi on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et se repose» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 309).

²⁸ Le verità sono (1) le passioni rappresentano i beni del corpo come molto più grandi di quel che realmente siano; (2) i beni del corpo (a differenza di quelli dell'anima) sono effimeri; (3) si debbono conoscere i costumi del luogo in cui si vive per sapere fino a che punto adattarvi; (4) sulle cose di comune utilità «afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus», si debbono abbracciare le opinioni che sembrano più verosimili e la lettera nella quale sono state già trattate è *A Elisabetta*, 1 settembre 1645, BLet 519, p. 2078 (AT IV 285-6); cfr. *Discours de la méthode*, III, BOp I 57 (AT VI 29).

²⁹ In Aristotele, *Etica Nicomachea* (II 6, 1106b36-1107a3), *hexis*; in Tommaso, *habitus*, di-

Le domande di Elisabetta – lettera del 30 settembre 1645 – vertono ora sulle questioni “teologiche” sollevate dalle affermazioni del filosofo. La prima domanda riguarda il rapporto tra libertà dell’uomo e prescienza divina: l’esistenza di Dio e dei suoi attributi (prima verità) ci consola quando i mali che ci colpiscono provengono dal corso ordinario della natura e dall’ordine che egli vi ha stabilito, ma non quando provengono dagli altri uomini, il cui arbitrio è “completamente” libero. Solo la fede, aggiunge, ci può convincere «que Dieu prend le soin de régir les volontés, et qu’il a déterminé la fortune de chaque personne avant la création du monde» (*Elisabetta a Descartes*, 30 settembre 1645, BLet 524, p. 2092 = AT IV 302); l’immortalità dell’anima (seconda verità) può far desiderare la morte così come disprezzarla se potessimo vivere senza le malattie e le passioni. Ne erano persuasi quanti non conoscendo la legge rivelata («vivaient sans la loi révélée») preferivano una vita «pénible» a una morte «avantageuse» (*ibid.*)³⁰; la grande estensione dell’universo (terza verità) evidenzia l’incompatibilità della “provvidenza particolare”, che è un fondamento della teologia, con l’idea che abbiamo di Dio³¹; far parte di un tutto (quarta verità) di cui dobbiamo cercare il bene pone il problema di un confronto tra cose che non conosciamo allo stesso modo, ossia il nostro merito e quello delle persone con cui viviamo (*ibid.* = AT IV 303-4)³².

sposizione che si aggiunge alle facoltà dell’uomo, l’esito della ripetizione liberamente decisa di un’azione che diventa una sua seconda natura (STh I-II, 49-70). Cfr. *Passions*, I, art. XLIV, L, BOp I 2372, 2380 (AT XI 361-2, 368-9); *Regulae*, I BOp II 684-5 (AT X 359) dove l’*habitus* distingue le arti, che ricercano «aliquem corporis usum habitumque», dalle scienze che consistono «in animi cognitione»; *Meditationes*, IV, BOp I 762-3 (AT VII 62) dove l’«habitus quidam non errandi» consegue da una meditazione «saepius iterata».

³⁰ La risposta in *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2106 (AT IV 315): «Il est vrai aussi que la connaissance de l’immortalité de l’âme et des félicités dont elle sera capable étant hors de cette vie, pourrait donner sujet d’en sortir à ceux qui s’y ennuient, s’ils étaient assurés qu’ils jouiraient, par après, de toutes ces félicités; mais aucune raison ne les en assure, et il n’y a que la fausse Philosophie d’Hégésias, dont le livre fut défendu par Ptolémée [Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 34], parce que plusieurs s’étaient tués après l’avoir lu, qui tâche à persuader que cette vie est mauvaise; la vraie enseigne, tout au contraire, que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu’on sache user de la raison».

³¹ La congettura dell’estensione “infinita” dell’Universo (cfr. *Principia philosophiae*, I, art. XXIV e II, art. XXI, BOp I 1728, 1790 = AT VIII-I 14, 52) costituisce, affermerà Cristina di Svezia, «una ferita inferta alla religione cristiana»: cfr. *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442 (AT X 620).

³² Il 6 ottobre 1645 (BLet 526, p. 2102 = AT IV 308) il filosofo preciserà di averne già trattato il 15 settembre 1645 (BLet 521, p. 2084 = AT IV 293-4). È il tema della generosità: cfr. *Passions*, III, art. CLIII, BOp I 2475-7 (AT XI 445-6); Rodis-Lewis (1987, pp. 43-54); Marion (1988, pp. 51-72); Kambouchner (2008, pp. 193-208).

Descartes – lettera del 6 ottobre 1645 – redige una lettera che può essere suddivisa in tre parti: nella prima ripete sul Sommo Bene e sulla beatitudine quel che ha già detto nelle lettere precedenti alle quali egli stesso rinvia e ripropone il paragone del teatro: l’anima quando assiste alle rappresentazioni di tragedie «généralement [...] se plaît à sentir émouvoir en soi des passions, de quelle nature qu’elles soient, pourvu qu’elle en demeure maîtresse», mentre «la cause du contentement» che l’anima prova nella caccia, nel gioco della palla e altri simili nonostante la fatica fisica consiste «en ce qu’ils lui font remarquer la force, ou l’adresse, ou quelque autre perfection du corps auquel elle est jointe» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2102 = AT IV 309); nella seconda rinvia a una futura, più completa, trattazione delle passioni e riprende gli articoli CXXXIX-CXCVII di *Principia philosophiae* IV dedicati alla formazione delle impressioni nel cervello da disposizioni interne (sensazioni interne) o da oggetti esterni (sensazioni esterne) o da tracce nella memoria di impressioni precedenti o dall’agitazione degli spiriti (fantasticherie), o dalla volontà (immaginazioni; BOp I 2188-221 = AT VIII-1 315-22). Conclude quindi che in linea generale, passioni sono i pensieri che provengono «de quelque particulière agitation des esprits» quando ne sentiamo «les effets comme en l’âme même» o, che è lo stesso, «toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l’âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vient d’elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n’est point action est passion» (*A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2104 = AT IV 311, 310)³³.

Affronta, nella terza parte, la questione della causalità di Dio in rapporto alla libertà. A suo giudizio gli argomenti («raisons») che provano l’esistenza di Dio e che egli sia la causa prima e immutabile («première et immuable») di tutti gli effetti che non dipendono dal libero arbitrio, provano anche che lo sia di tutti gli effetti che ne dipendono (ivi, p. 2106 = AT IV 314)³⁴. Dio non sarebbe, infatti, «un être souverainement parfait» se nel mondo potesse accadere qualcosa che «ne vint pas entièrement de lui» (*ibid.*). È, dunque, la filosofia a farci conoscere «qu’il ne saurait entrer la moindre pensée en l’esprit d’un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu’elle y entrât». Dio è, quindi, «cause universelle de

³³ La definizione sarà ripresa in *Passions*, I, art. XVII, BOp I 2350 (AT XI 342).

³⁴ Cfr. Tommaso, *Summa theologiae*, I, 9, 1: Dio è assolutamente immutabile («Quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem»): cit. da Armogathe (2013, p. 397, n. 2). Elisabetta insisterà (*Da Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2112 = AT IV 323): se Dio è causa immutabile degli effetti che non dipendono dal libero arbitrio, ma anche di quelli che ne dipendono, significa che non ha dato all’uomo il libero arbitrio. Tuttavia, poiché “sentiamo” di avere il libero arbitrio «il me semble qu’il répugne au sens commun de le croire dépendant en ses opérations, comme il l’est dans son être».

tout [...] en même façon [qu'il en est] la cause totale»: nulla può accadere che Dio non voglia (cfr. *ibid.*). Quanto alla fede, essa «nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude sur-naturelle» (*ibid.*)³⁵.

Anche l'estensione dell'universo mostra che l'infinità della potenza di Dio (il filosofo rinvia agli artt. I-III della terza parte dei *Principia*: BOp I 1836-9 = AT VIII-I 80-1) si estende a tutte «les plus particulières actions des hommes». Non si deve, dunque, ritenere che quando la teologia «nous oblige à prier Dieu» non pensa che possiamo dare a Dio istruzioni su ciò di cui abbiamo bisogno, o imporgli di cambiare qualcosa nell'ordine stabilito dall'eternità («ce n'est pas afin que nous lui enseignions de quoi c'est que nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impêtrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité»), ma per ottenere ciò che dall'eternità egli ha voluto che noi ottenessimo con le nostre preghiere («mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières»; *A Elisabetta*, 6 ottobre 1645, BLet 526, p. 2108 = AT IV 316)³⁶. Del resto – commenta il filosofo – nessun teologo e neanche gli Arminiani («qui semblent être ceux qui défèrent le plus au libre arbitre») pensano a «quelque changement qui arrive en

³⁵ Tommaso, *Summa theologiae*, I-II, 62, 1: «Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas [...]. Una quidem proportionata humane naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem [...]. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod suraddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, quam habent Deum pro obiecto [...]; tum quia a solo Deo nobis infunduntur» («Esistono per l'uomo due tipi di felicità. La prima è proporzionata alla natura umana e l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura. La seconda sorpassa la natura umana e l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio. E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali, di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità, non bastano a indirizzarlo verso di essa. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargiti all'uomo altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale, come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E questi principi si dicono virtù teologali sia perché hanno Dio per oggetto [...]; sia perché sono infusi in noi da Dio soltanto»; cit. da Armogathe (2013, p. 397, n. 3).

³⁶ Cfr. *Monde*, cap. VII, BOp II 269 (AT XI 46-7); *Principi della filosofia*, II, art. XXXVI, BOp I 1807 (AT VIII-I 61-2); *Passions*, II, artt. CXLIV, CXLVI e, legato alla generosità, CLII, CLIV, CLVIII, CLIX, CLX, CLXI, BOp I 2462-4, 2466-8, 2474, 2476, 2480, 2484 (AT XI 436-7, 439-40, 445, 446-7, 449, 450, 453, 454).

ses [di Dio] décrets à l’occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre» (*ibid.* = AT IV 315)³⁷.

È proprio l’ordine che Dio ha dato alle cose e congiungendo gli uomini «d’une étroite société» a far sì che chi rapporta tutto a se stesso senza «aucune charité» per gli altri, «pourvu qu’il usât de prudence», con ciò solo «ne laisserait pas de s’employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir» (*ibid.* = AT IV 316-7)³⁸.

Elisabetta – lettera del 28 ottobre 1645 – chiede chiarimenti circa il modo in cui dall’agitazione degli spiriti si formano tutte le passioni e come quest’agitazione possa corrompere il ragionamento (*Da Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, pp. 2112-3 = AT IV 322)³⁹; ribadisce tutte le sue perplessità circa la possibilità che la prescienza divina possa garantire il libero arbitrio dell’uomo; vede nell’immortalità dell’anima un incentivo ad abbandonare la vita per una condizione migliore (il corpo è, infatti, causa di tutti i dolori della vita); torna al tema della “provvidenza particolare” per stigmatizzare il «moyen si étrange» qual è l’Incarnazione (voluta dall’eternità) per una parte insignificante del creato (il globo descritto in *Principia*) a detrimento di tutto il resto, e questo al solo scopo di ricavarne gloria per sé: «Je vous présentais, en ceci, plutôt l’*objection de nos théologiens que la mienne*, l’ayant toujours cru chose très impertinente, pour des personnes finies, de juger de la cause finale des actions d’un être infini» (ivi, p. 2112 = AT IV 323-4, corsivo mio).

L’ultima obiezione, non sua, ma dei teologi è una spia. Conviene, infatti, precisare che le domande “teologiche” poste da Elisabetta nella lettera del 30 settembre e in questa del 28 ottobre 1645 non sono anodine e questo è ben chiaro a entrambi i corrispondenti. Il filosofo del resto nella lettera del giugno 1645 (BLet 501, p. 2032 = AT IV 238) aveva accennato ai problemi nelle università nederlandesi: «J’ai bien plus de désir d’aller apprendre à La Haye quelles sont les vertus des eaux de Spa, que de connaître ici celles des plantes de mon jardin, et bien plus aussi que je n’ai soin de ce qui se passe à Groningue ou à Utrecht, à mon avantage ou désavantage»⁴⁰

³⁷ Negli stessi termini in *Entretien avec Burman*, BOp II 1284 (AT V 166).

³⁸ Il filosofo ammette tuttavia che «il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination».

³⁹ Descartes (*A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 = AT IV 331-2) precisa che ci sono due tipi di eccessi: quello che modifica la natura della cosa e da buona la rende cattiva impedendo che rimanga soggetta alla ragione; quello che ne aumenta la misura e da buona, la rende migliore.

⁴⁰ Cfr. le *Note introduttive a Uomo-Mondo-Descrizione del corpo umano* (BOp I 197-211), *Epistola a Dinet* (BOp I 1420-5), *Epistola a Voetius* (BOp I 1479-87), *Lettera apologetica* (BOp I 109-13) e le lettere di Descartes a Regius del 5 maggio 1640 (BLet 251, p. 1181 = AT III 60-1) e del 30 maggio 1640 (BLet 254, p. 1191 = AT III 71-2). Cfr. anche Verbeek (1988).

e in quella del 6 ottobre aveva chiamato in causa una discussione ancora accesa tra arminiani e gomaristi.

Non è questa la sede per approfondire queste questioni. Mi limito, dunque, a due soli riferimenti in quanto entrambi insistono sulle ricadute della fisica sulla religione⁴¹.

Il primo riguarda un episodio che avrà luogo presso il Collegium Theologicum et philosophicum di Leida, tra febbraio e marzo del 1647: nel corso di alcune *disputationes* – lo racconta il filosofo in quella sorta di autodifesa che è la lettera indirizzata *Ai Curatori dell'Università di Leida* – il teologo Jacobus Revius (1586-1658) lo accuserà di pelagianesimo in quanto in un passaggio della quarta meditazione aveva affermato che «solo la volontà, ossia la libertà dell'arbitrio [...] sperimento in me tanto grande da non poter apprendere l'idea di nessuna più grande». La frase era stata interpretata nel senso che la libertà dell'arbitrio è più grande dell'idea di Dio (cfr. *Ai Curatori dell'Università di Leida*, BLet 611, p. 2426 = AT v 4)⁴².

Il secondo, anch'esso collocabile nel 1647, riguarderà le critiche rivolte alla “congettura” dell'infinità dell'Universo da Cristina di Svezia (1626-1689) attraverso Pierre-Hector Chanut (1601-1662), il *Résident* di Francia a corte (cfr. *Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, pp. 2442-7 = AT x 620-1)⁴³. Se il mondo è infinitamente esteso – questa l'interpretazione della regina dell'espressione «mundus indefinite extensus» (*Principia philosophiae*, II, art. XXI, BOp 1 1790 = AT VIII-1 52)⁴⁴ – deve essere infinita

⁴¹ Sulla fisica esposta (la sua “coerenza”) nei *Principia philosophiae* More interroga Descartes nelle lettere del 1648-49 (cfr. *More a Descartes*, 11 dicembre 1648, BLet 672, p. 2598 = AT v 242; 5 marzo 1649, BLet 684, p. 2646 = AT v 304); *A More*, 5 febbraio 1649, BLet 677, p. 2621 (AT v 274); 15 aprile 1649, BLet 694, pp. 2684, 2682 (AT v 345, 342); cfr. Pecherman (2017).

⁴² Descartes veniva accusato anche di blasfemia per la teoria del «Deus deceptor» (Dio ingannatore) e di ateismo, «duo crimina quam maxima et legibus quam maxime punienda»: *Ai Curatori dell'Università di Leida*, 4 maggio 1647, BLet 611, p. 2432 (AT v 9). Cfr. *Meditationes*, IV, BOp 1 756 (AT VII 57-8). Un resoconto dettagliato in *Lettera ai Curatori di Adriaan Heereboord* (1613-1661) in Heereboord (1665). Riferimenti anche in *Note in programma*: cfr. *Nota Introduttiva*, BOp 1 2241-7. Le tesi – *De cognitione Dei* e *De Deo ut est ens a se* – discusse tra il 4 febbraio e il 20 marzo 1647 a Leida nel Collegium Theologicum et philosophicum da Jacob Revius, sono state ristampate da Goudriaan (2002, pp. 63-99).

⁴³ Cfr. Kambouchner (2013, pp. 27-47 e nello stesso volumetto, pp. 89-111, *La distance cartésienne*); Belgioioso (forthcoming), conferenza tenuta il 2 maggio 2019 per il Seminario pluriennale *La filosofia e l'amore nella storia del pensiero* organizzato dal Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson.

⁴⁴ Il 6 giugno il filosofo preciserà: «Pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes»: *A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2469 (AT v 51). Cfr. *Risposte*, I, BOp 1 829 (AT VII 113); *Principia philosophiae*, I, art. XXIV, BOp 1 1728 (AT VIII-1 14).

«de toutes parts» (*a parte ante* e *a parte post*) anche la sua durata, ossia il mondo deve essere eterno (*Chanut a Descartes*, 11 maggio 1647, BLet 614, p. 2442 = AT x 620). Descartes negherebbe, dunque, che il mondo è stato creato nel tempo e avrà una fine, che è ciò che insegna la *Sacra Scrittura* e nega al contempo la centralità dell'uomo e con essa l'Incarnazione del Verbo e l'alleanza di Dio con l'uomo (*A Chanut*, 6 giugno 1647, BLet 624, p. 2468 = AT IV 52, 54, 55)⁴⁵.

La parola finale del filosofo sul libero arbitrio – lettera del 3 novembre – ricorda (almeno in parte) quella pronunciata sulla teoria dell'unione: l'indipendenza della volontà è qualcosa che sperimentiamo e sentiamo in noi stessi, ma che non è incompatibile con la dipendenza che tutte le cose hanno rispetto a Dio (*A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 = AT IV 333). Afferma poi che sta riflettendo al «nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature»⁴⁶.

Il 30 novembre del 1645, Elisabetta confida al filosofo che la conversione ("follia") del fratello Edoardo al cattolicesimo «a renversé tout ce que vos leçons semblaient avoir établi» e ha fatto fallire il suo fermo proposito di cercare il *contentement/béatitude* nelle «choses qui dépendent de ma volonté» per diventare («me rendre») «moins sensible à celles qui me viennent d'ailleurs» (*Da Elisabetta a Descartes*, 30 novembre 1645, BLet 530, p. 2120 = AT IV 335). Quell'evento ha «troublé» la salute del corpo e la tranquillità dell'anima molto più di quanto abbiano fatto «tous les malheurs qui me sont encore arrivés» e l'ha indotta a dubitare che nella vita ci siano più beni che mali (*ibid.*). Da qui la richiesta di capire come «en vivant seulement pour soi, en quelque profession qu'il ait» non si «laisserait pas de travailler encore pour autrui» (ivi, pp. 2120-1 = AT IV 337).

Ma rispetto al libero arbitrio, Elisabetta non segue il tracciato che il filosofo aveva cercato di dare alla discussione. Ripugna all'idea che ab-

⁴⁵ La risposta di Descartes è articolata: c'è una durata infinita del mondo «à l'avenir»; i privilegi dell'uomo in *Genesi* (I, 26) sono dovuti dal fatto che lo Spirito Santo parlava agli uomini e delle cose che a lui «se rapportent»; non si può né affermare, né negare che vi siano creature intelligenti nelle stelle o in altri luoghi; siamo parti di un tutto più vasto: lo affermano le Sacre Scritture, che in molti luoghi parlano dell'innumerabile moltitudine degli angeli incomparabilmente più perfetti degli uomini, e gli astronomi. Sugli angeli, cfr. *Colloquio con Burman*, BOP II 1267 (AT V 157); sui privilegi che ogni creatura – il papero, la gru – può rivendicare per sé cfr. Montaigne, *Essais*, II, XII (Garavini, Tournon, 2012, pp. 971-3); sui «modi loquendi de Deo ad vulgi sensum accomodatos», cfr. *Responsiones*, II, BOP I 869, punto IV (AT VII 142).

⁴⁶ E aggiunge: «je n'ai pas encore assez digéré mes opinions, touchant ce sujet»: *A Elisabetta*, 3 novembre 1645, BLet 529, p. 2216 (AT IV 332); cfr. *A Elisabetta*, 15 settembre 1645, BLet 521, p. 2086 (AT IV 296).

biamo di Dio – afferma – l'indipendenza dell'arbitrio e la dipendenza dalla sua libertà; la volontà non può essere insieme libera e dipendente dai «décrets de la providence» e il potere divino non può essere insieme infinito e limitato (ivi, p. 2120 = AT IV 336).

5. 1646

La “follia” del fratello riporta la discussione al punto in cui era iniziata, ai “rimedi dell'anima” che il filosofo ancora una volta ripropone alla sua corrispondente. Premette che vi è un bene ideale («l'idée du bien pour servir de règle à nos actions») che può essere paragonato a una «ligne droite, qui est unique entre une infinité de courbes auxquelles on compare les maux» e un bene che consiste in ciò in cui «on peut avoir quelque commodité» e un male che consiste in «ce dont on peut recevoir de l'incommodité» (A *Elisabetta*, gennaio 1646, BLet 537, p. 2136 = AT IV 354, 355)⁴⁷. E conclude che è sufficiente usare bene il libero arbitrio – lettera del gennaio 1646 – per volgere al bene i mali in noi e, in tal modo, impedire ai mali «qui viennent d'ailleurs, tant grands qu'ils puissent être» di “entrare” «en notre âme» come vi “entra” «la tristesse que y excitent les Comédiens, quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes» (ivi, p. 2138 = AT IV 355). E per spiegare il libero arbitrio, ricorre al paragone del re che ha proibito nel suo regno i duelli ma sa che non potrà impedire a due gentiluomini del suo reame di battersi, se si incontreranno⁴⁸. Il re ha dato a ciascuno di loro una missione che li condurrà in un determinato giorno nella città dov'è l'altro: dunque sa con certezza che i due gentiluomini si incontreranno, si batteranno, e contravverranno alle sue disposizioni. Così, in un certo senso si può dire che egli lo vuole; in un altro senso non si può dire che li costringe. La conoscenza anticipata che il re ha non determina in alcun modo quest'atto e la volontà di farli incontrare non ha impedito loro di duellare liberamente come avrebbero fatto se si fossero incontrati per caso. Quel che un re può fare in questo caso particolare, Dio, la cui

⁴⁷ Rispetto all'idea di bene, Descartes aggiunge l'affermazione dei filosofi secondo i quali «bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu». L'argomento è presente più volte nel commento di Tommaso d'Aquino nel *Super librum Dionysii de divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi. La massima, dallo Pseudo-Dionigi è passata in tutta la tradizione scolastica, che Descartes cita qui genericamente. La stessa massima sarà citata da Descartes, con qualche piccola variante, anche in *Ai Curatori dell'Università di Leida*, 4 maggio 1647, B611, p. 2431 (AT V 8). Si veda Gilson (1913a, p. 35); su Gilson cfr. Arbib, Marrone (2015).

⁴⁸ Come ha suggerito Etienne Gilson l'esempio di Descartes è un'applicazione della dottrina che Louis de Molina (1535-1600) aveva proposto nel suo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad non-nulos primae partis D. Thomae articulo* (Gilson, 1913b, pp. 389, 391).

potenza è infinita, può farlo, e fa, in tutte le azioni libere dell’uomo (ivi, p. 2136 = AT IV 353-4). I «théologiens» – conclude il filosofo – «distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu’elles se font, et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes, par laquelle il veut qu’on obéisse à ses Lois» (*ibid.*).

Mentre, per non fare male agli altri, è sufficiente rispettare «les lois communes de la société» che «tendent toutes à faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal» (ivi, p. 2138 = AT IV 356).

Il 25 aprile 1646, Elisabetta ha tra le mani il “primo schizzo” delle *Passions de l’Âme* (A Elisabetta, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407). Di questo testo, giudica che «la parte fisica non è tanto chiara», perché non spiega come «i diversi movimenti del sangue causano le cinque passioni primitive, giacché esse non si danno mai da sole» (*Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2190 = AT IV 404)⁴⁹.

Da questo momento in poi, l’attenzione dei due corrispondenti sarà concentrata sul testo che Descartes redige per la stampa e sul quale Elisabetta non fa mancare i suoi suggerimenti (ivi, pp. 2190, 2192 = AT IV 404, 405)⁵⁰. È proprio in una lettera del maggio 1646 e in una successiva del primo febbraio 1647 indirizzata a Chanut, che troviamo la chiave (e presumibilmente la trova anche Elisabetta) per comprendere in quale maniera funzionano i “rimedi dell’anima”, agendo meccanicamente sulla «machine de notre corps» (cfr. A Chanut, 1° febbraio 1647, BLet 600, p. 2386 = AT IV 604-5).

⁴⁹ Il filosofo ammette che le osservazioni di Elisabetta siano pertinenti e si giustifica: «Je n’y ai pas mis [nello schizzo] tous les principes de Physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, parce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain; et c’est une chose si difficile que je ne l’oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j’ai supposés en cet écrit» (A Elisabetta, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407). Questo progetto non sarà portato a buon fine e ancora tre anni dopo, nel 1649, scrivendo a Henry More (1646-1671), che anch’egli lo interroga sull’interazione mente-corpo e sulla formazione delle passioni, Descartes sottolineerà le difficoltà nel disporre dei mezzi necessari per fare tutti gli esperimenti, limitandosi a rinviare alle *Passions de l’Âme* (= *Passions*) ormai prossime a uscire: cfr. *Descartes a More*, 15 aprile 1649, BLet 694, p. 2684 (AT V 344).

⁵⁰ In particolare, Elisabetta insiste sull’impossibilità di conoscere il giusto valore dei beni e dei mali senza possedere una conoscenza infinita («Il faudra, pour cela, parfaitement connaître toutes les choses qui sont au monde»: *Elisabetta a Descartes*, 25 aprile 1646, BLet 554, p. 2192 = AT IV 405) e chiede di conoscere non solo le massime «principales, touchant la vie particulière», ma anche quelle che riguardano la “vita civile”. Questo argomento sarà trattato nelle lettere dedicate alla lettura del *Principe* di Machiavelli: A Elisabetta, BLet 570, pp. 2280-7; BLet 576, pp. 2308-13 (AT IV 519-24); BLet 578, p. 2316 (AT IV 528-32).

Nella prima missiva Descartes, precisando che si tratta di una indagine ancora *in fieri* sui movimenti del sangue in ciascuna passione, precisa che nella sua indagine si è basato su tre principi⁵¹: (1) il fuoco che è nel cuore deve essere continuamente alimentato o dai succhi che vengono direttamente dallo stomaco o dal sangue di riserva (meno puro) contenuto nel fegato e nella milza (cfr. *A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2196 = AT IV 407); (2) il legame tra anima e corpo è tale che sin dall'inizio della vita i medesimi pensieri "accompagnano" alcuni movimenti (quale che sia la loro causa) e gli stessi pensieri producono gli stessi movimenti nel corpo (ivi, p. 2198 = AT IV 408); (3) la macchina del nostro corpo è tale che un solo pensiero di gioia, o di amore, o simili, basta a inviare gli spiriti animali, attraverso i nervi, in tutti i muscoli necessari a produrre i diversi movimenti del sangue dal quale si generano le passioni (*ibid.* = AT IV 409).

Nella seconda missiva, l'argomento viene approfondito: ogni pensiero dell'anima si associa a qualche movimento o ad altre disposizioni del corpo al punto tale che se nel corpo si trovano le medesime disposizioni, esse inducono l'anima al medesimo pensiero; e, reciprocamente, quando il medesimo pensiero ritorna, esso prepara il corpo a ricevere la medesima disposizione (*A Chanut*, 1° febbraio 1647, BLet 600, p. 2387 = AT IV 604). «Quando siamo venuti al mondo», l'anima era talmente attaccata alla materia da non poter ancora attendere ad altro («qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose»; ivi, p. 2386 = AT IV 605)⁵² che a ricevere da essa le diverse impressioni. E le disposizioni del corpo hanno causato nell'anima per prima la passione della gioia (per essere stata "messa" in corpo «bien disposé»); poi quella dell'amore per l'alimento (il sangue) che nutriva il corpo; e infine della tristezza se l'alimento mancava; e dell'odio se l'alimento era nocivo.

I "rimedi dell'anima" – lettera del novembre 1646 – consistono in una azione meccanica dell'anima sul corpo:

Mais, comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables (*A Elisabetta*, novembre 1646, BLet 578, p. 2316 = AT IV 529).

E il filosofo si spinge a credere che la «joie intérieure» abbia una forza segreta che rende propizia la fortuna: «Je ne voudrais pas écrire ceci à des

⁵¹ Una domanda presente in *Elisabetta a Descartes*, 28 ottobre 1645, BLet 528, p. 2120 (AT IV 322).

⁵² Cfr. *A Elisabetta*, maggio 1646, BLet 556, p. 2198 (AT IV 409).

personnes qui auraient l’esprit faible, de peur de les induire à quelque superstition; mais, au regard de Votre Altesse, j’ai seulement peur qu’elle se moque de me voir devenir trop crédule». E tuttavia può confermare che in più di un caso, anche nei giochi d’azzardo «les choses que j’ai faites avec un coeur gai, et sans aucune repugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement» se non era triste. Per questo, «j’ose ici exhorter Votre Altesse, puisqu’elle se rencontre en un lieu où les objets présents ne lui donnent que de la satisfaction, qu’il lui plaise aussi contribuer du sien, pour tâcher à se rendre contente; ce qu’elle peut, ce me semble, aisément, en n’arrêtant son esprit qu’aux choses présentes, et ne pensant jamais aux affaires, qu’aux heures où le courrier est prêt de partir» (ivi, pp. 2316-9 = AT IV 528-31).

Ma tutto questo Elisabetta non poteva saperlo quando, il 24 maggio 1645, si era mostrata convinta che le cure dei medici l’avrebbero guarita. Dopo un anno, pur con qualche riserva – lettera del 29 novembre 1646 – la principessa è pronta a «pratiquer vos [di Descartes] leçons au regard de la gaieté», sottraendosi alle «mains des médecins, pour ne pâtir de leur ignorance» (*Elisabetta a Descartes*, 29 novembre 1646, BLet 588, p. 2354 = AT IV 578, 579).

Nota bibliografica

- AGOSTINI S., LEBLANC H. (2015), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*, in “Quaderni di Alvearium”, 1 (= Examina Philosophica I): www.cartesius.net.
- ARBIB D., MARRONE F. (éds.) (2015), *Gilson et Descartes à l’occasion du centenaire de “La liberté chez Descartes et la théologie”*, in “Quaderni di Alvearium” (= Examina Philosophica II): www.cartesius.net.
- ARMOGATHE J.-R. (éd.) (2013), *Descartes. Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*, Gallimard, Paris.
- ARMOGATHE J.-R., BELGIOIOSO G. (a cura di) (1997), *René Descartes. Passiones animae* [1650], Conteditore, Lecce.
- IID. (ed.) (2005), *C. Clerselier. Lettres de Mr Descartes* [1653-67], Conteditore, Lecce.
- AUCANTE V. (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, PUF, Paris.
- BAILLET A. (1691), *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 voll., rist. *La vie de Monsieur Descartes suivi de Abrégé de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye*, Les Cinquante-Éditions des Malassis, Paris 2012.
- BELGIOIOSO G. (ed.) (2009a), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano (1^a ed. 2005).
- EAD. (ed.) (2009b), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano.
- EAD. (ed.) (2009c), *René Descartes. Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano.
- EAD. (2015), *Le Débat sur l’union dans les lettres De René Descartes: Un Esquisse*, in “Educação e Filosofia”, 29 (n. especial), pp. 17-84.

- EAD. (forthcoming), *La "belle dissertation sur l'amour" di René Descartes*, in *La filosofia e l'amore nella storia del pensiero*, Atti del Seminario pluriennale organizzato dal Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson, Trauben, Torino.
- BIGOTTI F. (2019), *Physiology of the Soul. Mind, Body and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550-1630)*, Brepols, Turnhout.
- CARABIN D. (2004), *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Honoré Champion, Paris.
- CARRAUD V., OLIVO G. (éd.) (2013), *René Descartes. Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, PUF, Paris.
- D'ANGERS J.-E. (1964), *Le renouveau du stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, in *Actes du VII^e Congrès de l'Association Guillaume-Budé*, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (éd.) (1976), *Recherches sur le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Olms Verlag, Hildesheim.
- DE MOLINA L. (1588), *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, 4 voll., Antonium Riberium, Lisbona.
- DE WAARD C. (éd.) (1939-53), *Journal tenu par I. Beeckman de 1604 à 1634*, 4 voll., Nijhoff, La Haye.
- GARAVINI F., TOURNON A. (a cura di) (2012), *Michel de Montaigne. Saggi*, Bompiani, Milano.
- GILSON E. (1913a), *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin (2^a ed. 1979).
- ID. (1913b), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris (4^a ed. 1987).
- GOUDRIAAN A. (ed.) (2002), *J. Revius. A Theological Examination of Cartesian Philosophy*, E. J. Brill, Leiden.
- HEEREBOORD A. (1655), *Meletemata Philosophica*, apud Iohannem Ravestenum, Amstelodami.
- MESCHINI, F. (2019), *Descartes su vita, morte e malattia*, in "Alvearium", 12: www.cartesius.net.
- MOREAU P.-F. (éd.) (1994), *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Albin Michel, Paris.
- KAMBOUCHNER D. (2008), *Descartes et Charron: Prud'homie, générosité, charité*, in "Corpus", 55, pp. 193-208.
- ID. (2010), *Avant-propos et supplément bibliographique à Descartes*, in G. Rodis-Lewis (2010), pp. 7-16 e 271-80.
- ID. (2013), *René Descartes. Lettres sur l'amour*, Éditions mille et une nuits, Paris.
- KOLESNIK D., PELLEGRIN M. F. (éd.) (2014), *Elisabeth de Bohème face à Descartes: deux philosophes?*, Vrin, Paris.
- MARION J.-L. (1988), *Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry*, in "Les Études Philosophiques", 1, pp. 51-72.
- PECHERMAN M. (2017), *À la recherche d'une philosophie naturelle cohérente: Henry More lecteur des Principia Philosophiae*, in "Les Études Philosophiques", 4, pp. 475-516.
- RAMOND CH. (2007), *Dictionnaire Spinoza*, Ellipses, Paris.
- RODIS-LEWIS G. (1957), *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes*, in *Descartes: Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, Paris.

- ID. (1971), *L’Œuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris.
- ID. (1987), *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, in “Les Études Philosophiques”, 1987, 1, pp. 43-54; repr. in Rodis-Lewis (1997), pp. 191-202.
- ID. (1997), *Le Développement de la pensée de Descartes*, Vrin, Paris.
- ID. (éd) (2010), *Descartes. Les Passions de l’âme*, nouvelle présentation, Vrin, Paris.
- SHAPIRO L. (2007), *Introduction (Natural Philosophy and Medicine)*, in Ead., *The Correspondence between Elisabeth, Princess of Bohemia and Descartes*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 25-30.
- MME TANNERY *et al.* (eds.) (1932-88), *Marin Mersenne. Correspondance*, 17 voll., Beauchesne-PUF-CNRS, Paris.
- VEGETTI M. (a cura di) (1976), *Opere di Ippocrate*, UTET, Torino.
- VERBEEK T. (éd.) (1988), *La Querelle d’Utrecht. René Descartes et Martin Schoock*, Les Impressions Nouvelles, Paris.

