

LE MINACCE DELLA RAGIONE

TIMORE E PAURA NE *LE PASSIONI DELL'ANIMA* DI RENÉ DESCARTES

Francesco Cerrato

Università di Bologna, Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia
francesco.cerrato@unibo.it

Abstract. The Threats of Reason. Anxiety and Fear in René Descartes' "Passions of the Soul".

The essay analyzes Descartes' *Passions of Soul* and, in particular, the emotion of fear and its state of Bodies, together with and the capacities of *Will* and *Cogito* to control passions.

Keywords: Descartes, Fear, Will, Cogito.

A seguito di importanti avvenimenti storici e culturali, tra la fine del sedicesimo e gli inizi del diciassettesimo secolo si assiste in Europa ad una complessiva e socialmente diffusa ridefinizione dei valori e delle aspettative individuali. La rivoluzione protestante, la crescente rilevanza delle attività commerciali nella sfera economica, il costante incremento della borghesia, soprattutto di origine mercantile, e la sempre più ampia applicazione nella ricerca scientifica e tecnologica del metodo sperimentale, sono cambiamenti che modificano in profondità la società europea, favorendo la diffusione di interessi e convinzioni precedentemente inediti tra le *élite* economiche e politiche.

Affettività e percezione di sé sono profondamente influenzate da tali mutamenti sociali e culturali. Molte decisioni inerenti la moralità, fino ad allora amministrate ricorrendo a codici di comportamento collaudati, quali l'etica cavalleresca o la morale cristiana, vengono rimesse in discussione¹. Nel dibattito europeo gli affetti e le passioni si impongono come un tema importante, capace di coinvolgere saperi diversi, come la filosofia naturale, la religione e la medicina.

Uno degli elementi salienti, trasversale anche a posizioni diverse, consiste nel cospicuo ampliamento della “sfera dell'interiorità” quale “spazio interno” cui imputare la responsabilità delle proprie scelte. Emerge un'idea di soggettività nuova capace di definire, almeno per quanto concerne le scelte morali, la propria posizione in modo significativamente più autonomo rispetto all'orientamento diffuso in epoca medievale, quando la condivisione dei precetti tradizionali veniva spesso favorita e coadiuvata dall'apporto educativo delle istituzioni religiose. La riflessione privata, così come la capacità individuale di scelta, sono stimate funzioni personali attraverso le quali è possibile conseguire la conciliazione degli impulsi caotici e tumultuosi, scaturiti dall'esperienza del mondo esterno, mediante le istanze soggettive, promosse dalla volontà e dalla ragione².

¹Per una rassegna complessiva della diverse posizioni che si confrontano sulle teorie delle passioni tra fine Cinquecento e prima metà del Seicento si veda: A. Levi, *French Moralists. The theory of the passions 1585 to 1649*, Clarendon Press, Oxford 1964 e B. Bénichou, *Morali del "Grand Siecle". Cultura e società nel Seicento francese*, Il mulino, Bologna 1990.

²L'osservazione che pone quale elemento centrale nel dibattito filosofico seicentesco la definizione e il ruolo di una sfera propriamente interiore della soggettività è avanzata da diversi autori. Per gli espliciti riferimenti a Descartes si veda C. Taylor, *Radici dell'Io, La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, ma anche R. Bodei *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2004 (prima

L'interesse per lo studio delle passioni si iscrive in quella tendenza tipica della cultura seicentesca che concerne il rapporto tra conoscenza e controllo di sé e degli altri³. La morale cavalleresca ispirata a modelli eroici rintracciabili nelle commedie di Corneille, il neo-stoicismo di Giusto Lipsio, la teoria cartesiana delle passioni, fino alle diverse declinazioni, riformate e cattoliche, dello spiritualismo religioso sono solo alcuni dei modelli che si fronteggiano, avanzando ipotesi diverse sulle funzioni e sui valori propri della vita morale.

All'interno di questo scenario in mutazione, la paura si offre, per rilevanza e significato, quale punto di osservazione privilegiato in ragione del fatto che tra Cinquecento e Seicento questa emozione si impone come assoluta protagonista della vita affettiva.

In virtù di un costante incremento nello sviluppo della tecnica, l'uomo vede costantemente moltiplicarsi la propria capacità di controllo sui fenomeni naturali. Tuttavia, alla netta diminuzione del timore della natura, si accompagna un marcato incremento della diffidenza verso i propri simili. La paura diviene uno dei sentimenti prioritari attraverso i quali l'uomo definisce il proprio posto nella società. Lo stato di natura, nel quale ciascuno può rimanere, almeno potenzialmente, vittima della prepotenza altrui, emerge come il modello concettuale funzionale all'esemplificazione delle relazioni sociali.

Diversi sono gli avvenimenti storici che possono essere considerati responsabili dell'aumento nella diffusione sociale della paura. Tra questi,

edizione 1991). Per uno studio dettagliato di questo tema in riferimento al pensiero religioso si rimanda a M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991.

³S. James, *Passion and Action, The Emotion in Seventeenth – Century Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 125.

un posto di rilievo spetta all'incidenza sulla pace sociale che hanno avuto la diffusione della Riforma e dei movimenti politici ad essa legati. Le guerre di religione hanno diffuso la guerra in tutta Europa.

La violenza è investita di valenza religiosa. Ci si libera da ogni remora morale nei confronti del nemico, che può e deve essere disprezzato quale corruttore della verità⁴. La morte del nemico, o dell'eretico, è considerata "pura" perché "teofanica". E' invocata come liberatrice da un tempo negatore dello spirito di Dio. Convinzioni come queste possono giustificare – come è successo nel corso della Notte di San Bartolomeo - ogni tipo di nefandezza.

La paura diviene una delle forme nelle quali la soggettività individuale manifesta la propria condizione di crisi. Paura e violenza si connettono in una morsa nefasta, fatta di reciproco e continuo richiamo: quanto più si ha paura, tanto più si è pronti alla violenza per difendersi.

Studiare questo sentimento a partire dalla configurazione del rapporto tra ragione e passioni in una teoria filosofica che su questi temi viene considerata particolarmente significativa, fornisce l'occasione per verificare la tenuta di un determinato modello filosofico sullo sfondo di un periodo storico, come quello a cui si è appena accennato, ricco di mutamenti e di relativa messa in discussione degli ordinamenti sociali, politici e culturali costituiti.

1. *Le passioni in Descartes*

⁴Sul tema della sacralizzazione della violenza nel corso delle guerre di religione si rimanda al fondamentale studio di D. Crouziet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525-vers 1610*, 2 voll., Champ Vallon, Seyssel 1990.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

Attraverso l'analisi della trattazione della paura si tenterà di sottolineare le caratteristiche salienti della filosofia cartesiana delle passioni. Tale scelta è giustificata da ragioni sia di carattere metodologico, che di merito.

Si intende studiare la paura non per predisporre una storia sociale come fece ormai diversi anni addietro Jean Delumeau. Si analizzerà, invece, questa emozione quale concetto della storia della filosofia.

Fino agli inizi del sedicesimo secolo, il modello tomista di classificazione delle passioni è egemone per diffusione e rilevanza nell'ambiente scolastico ed universitario europeo. Tuttavia, diverse istanze eterodosse cominciano ad entrare con sempre più insistenza nel dibattito sulla natura e la classificazione delle passioni.

Descartes è attento a tutte le innovazioni culturali presentate in merito allo studio degli affetti, tanto nella cultura umanistica, quanto nella scienza medica ed anatomica. Sulla scorta di questi studi, nel *Trattato sulle passioni*, egli elabora un modello classificatorio improntato ad una maggiore semplicità e contrapposto alla classificazione scolastica, giudicata troppo complessa e faticosa da utilizzare nella vita quotidiana. Egli intende proporre un modello che possa offrirsi come più facilmente accessibile anche per ceti culturali che si collocano in posizioni marginali o addirittura esterne rispetto al campo scolastico ed universitario. Si rivolge a coloro che non hanno intrapreso una vita dedicata interamente allo studio e all'insegnamento, ma che sono, invece, impegnati in attività quali il commercio o la direzione politica ed amministrativa.

Nell'elaborazione della propria teoria degli affetti Descartes intraprende la riflessione su aspetti che rimarranno rilevanti nella storia

della psicologia moderna, ben oltre il contributo cartesiano. Ci si limiterà a segnalarne due.

In primo luogo, un modello di passione che si fonda sull'integrazione degli stimoli corporei con le elaborazioni, consapevoli ed inconsapevoli, della coscienza. Le passioni sono definite come una condizione anfibia, in cui coincidono un particolare stato del corpo ed una serie di pensieri della mente. Il carattere ibrido di tale approccio, le cui caratteristiche si tenterà di tematizzare tra breve, darà seguito da una serie di problemi puntualizzati e dibattuti soprattutto nelle riflessioni di autori successivi come Malebranche, Spinoza, La Forge ecc.. Tuttavia, al quadro definitorio cartesiano spetta il merito di aver aperto la strada ad una considerazione prettamente moderna degli affetti, i quali a partire dalle *Passioni dell'anima* non vengono più studiati quali semplici condizionamenti del corpo sulla mente, ma come "condizioni complessive" dell'individuo, scaturenti da una molteplicità eterogenea di fattori.

Il secondo aspetto particolarmente rilevante e moderno della trattazione cartesiana degli affetti consiste nel tentativo di mettere in relazione la formazione del carattere emotivo ed il prodursi delle passioni con il percorso biografico individuale e, in particolare, con le esperienze svolte nel corso della prima infanzia. Descartes, come si tenterà di mettere in evidenza nelle prossime pagine, seppur solo tangenzialmente, sosterrà infatti che, sia sulla salute del corpo, sia sulla capacità della mente di pensare la propria condizione corporea, incidono sempre le vicende biografiche e culturali. Le esperienze vissute nella prima infanzia

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

e la traiettoria sociale sono individuate come i fattori che condizionano maggiormente l'assetto affettivo e le relazioni intrattenute con gli altri⁵.

Alla luce del loro carattere bifronte, fisico e mentale, si organizzerà lo studio delle passioni, ed in particolare della paura, su un triplice livello.

Anzitutto, occorre porre in evidenza i caratteri organici della condizione emotiva, verificandone gli aspetti fisiologici, come per esempio i movimenti e le variazioni di calore che si producono nel corpo quando si prova un'emozione.

In un secondo momento, si procederà ad analizzare gli affetti, intendendoli non più come particolari condizioni solo del corpo, ma come passioni della mente, ponendo al centro della riflessione l'aspetto strettamente "psicologico" delle passioni. Si tratterà di comprendere per quali ragioni, nonostante la differenza reale tra *res extensa* e *res cogitans*, sia possibile che il corpo influenzi la mente, inducendola ad atti intellettivi di carattere passionale.

Infine, si intende porre a confronto l'emozione con la volontà, ovvero con la funzione mentale attiva predisposta al controllo e alla guida dell'intelletto.

2. *Fisiologia delle passioni*

Nelle *Passioni dell'anima*, si intende preliminarmente comprendere le cause e la natura dei condizionamenti del corpo sulla mente. Solo nella

⁵Sul ruolo di Descartes nella storia della psichiatria contemporanea si sofferma W. Riese, *La Théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII^e siècle*, S. Karger, Bale-New York 1965.

seconda parte dell'opera, l'autore considererà le passioni anche nel loro aspetto mentale.

Qualsiasi movimento dei muscoli ed ogni variazione relativa agli organi di senso si verificano nel corpo grazie agli stimoli condotti dai nervi, sottilissimi canali che mettono in comunicazione le diverse parti del corpo⁶. All'interno dei nervi corrono gli spiriti animali. Questi sono la parte più sottile del sangue. Prima percorrono le vene e successivamente, una volta "filtrati" dal cervello, passano attraverso i nervi a tutti gli organi di senso. Il loro movimento è dovuto all'azione del cuore, il quale, essendo al proprio interno caldo, rarefa continuamente gli spiriti che lo attraversano.

Mentre siamo in vita, nel nostro cuore c'è un calore continuo, che è una specie di fuoco alimentato dal sangue delle vene, e che tale fuoco è il principio corporeo di tutti i movimenti delle nostre membra⁷.

Una volta aumentato di volume, il sangue non riesce ad essere contenuto nella sede originale e, dopo aver attraversato le diverse cavità del cuore, esce per dirigersi verso il cervello secondo una direzione quanto più possibile rettilinea⁸. Non tutto il sangue che affluisce nelle

⁶Cartesio, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003, art. VII, p. 123 (Da qui in poi solo *PA*).

⁷*PA*, Art. VIII, p.125.

⁸Nonostante Descartes abbia più volte elogiato lo scritto *De motu cordis* di William Harvey (si veda la lettera a Beverwijck del 5 luglio 1643), egli dissente dal medico inglese rispetto all'origine del movimento sanguigno. A differenza di Harvey, Descartes non attribuisce alla contrazione del cuore (sistole) la capacità di muovere il sangue. La circolazione sanguigna sarebbe dovuta invece all'aumento di volume del sangue provocato dal passaggio attraverso il cuore, individuato come luogo nel quale si originerebbe un calore innato (*calor innatus*). La capacità del cuore di generare calore e, in questo modo di consentire la vita umana, è un tema che Descartes potrebbe aver

parti superiori del corpo, però, riesce ad entrare nel cervello. Dato che vi sono soltanto alcuni passaggi strettissimi, solo le parti di esso più agitate e sottili si infilano nelle cavità del cervello, mentre le restanti ritornano indietro. Posta in mezzo tra i due emisferi, si trova la ghiandola pineale⁹, la quale è il luogo nel quale il corpo (*res extensa*) comunica con la mente (*res cogitans*). Attraversando la ghiandola pineale, gli spiriti “comunicano” all’anima le variazioni di forma e di velocità che hanno subito nel passaggio alle parti inferiori del corpo.

La mente, però, non si limita a registrare passivamente i mutamenti del corpo, ma ha la capacità di esercitare anch’essa nella ghiandola un’azione diretta sulla velocità e la direzione degli spiriti¹⁰.

Il rapporto tra mente e corpo è inverso. Quando l’anima modifica attivamente il movimento degli spiriti, cioè pensa, il corpo rimane passivo. Viceversa, quando è attivo il corpo, per esempio tutte le volte che esso compie un movimento organico (visione, digestione, respirazione, ecc.), è l’anima a restare passiva, ovvero prova una condizione passionale¹¹.

ripreso dalla fisiologia greca, ed in particolare da autori quali Galeno, Ippocrate e dallo stesso Aristotele. G. A. Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Rodopi, Amsterdam 1978, pp. 68-72. Sulla ricezione del *De motu cordis* di Harvey in Descartes si veda: R. Toellner, *The Controversy Between Descartes and Harvey Regarding the Nature of Cardiac Motions* in A.G. Debus (ed. by), *Science Medicine and Society in the Renaissance. Essay to Honor Walther Pagel*, Heinemann, London 1972, vol. II, pp. 73-89.

⁹La ghiandola pineale era già stata individuata nella medicina e nella fisiologia antica. Essa è trattata anche da Galeno, il quale però non gli attribuisce alcuna funzione di mediazione o di “porta” per l’ingresso degli spiriti animali nel cervello. Descartes ritrova questa accezione, secondo la quale la ghiandola viene intesa come organo di controllo dell’affluenza degli spiriti animali, in autori più antichi di Galeno come per esempio Vesalio. Su questo aspetto: G. A. Lindeboom, *Descartes and Medicine cit.*, p.82-83.

¹⁰*PA*, art. XXXII, p.163-165.

¹¹*PA*, art. II, p.115. “Noto inoltre che non rileviamo alcun soggetto che agisca più direttamente sulla nostra anima, del corpo a cui essa è unita; e di conseguenza

Si deve, inoltre, aggiungere che gli spiriti animali non sono governati esclusivamente dalla spinta del cuore o dalle direzioni impresse dall'anima¹². Anche gli oggetti esterni che si presentano agli organi di senso inducono una serie di modificazioni alla velocità ed al volume degli spiriti.

Con il paragrafo XIV si conclude la descrizione dei meccanismi puramente fisiologici che consentono al corpo di muoversi e di recepire gli oggetti esterni in maniera indipendente da qualsiasi possibile partecipazione attiva della volontà:

come se il corpo fosse regolato in modo analogo al movimento di un orologio (che) è prodotto dalla sola forza della sua carica e dal meccanismo dei suoi ingranaggi¹³.

Si tratta a questo punto di verificare quali siano le modalità di descrizione delle passioni considerate non come modificazioni del corpo recepite nella mente, ma come puri pensieri dell'anima e, una volta verificate le caratteristiche della passione paura, concentrarsi sulle tipologie di interazione tra le funzioni della mente ed il corpo.

3. Le passioni dell'anima

Descartes sostiene in più occasioni l'esistenza di una differenza reale, cioè ontologica, tra mente e corpo. Tutto ciò che concerne l'uomo, sia

dobbiamo pensare che quanto in essa è una passione nell'altro è in genere una azione; di modo che non c'è percorso più adeguato per giungere a conoscere le nostre passioni, di un esame della differenza che c'è tra l'anima e il corpo”.

¹²PA, art. XII, p. 133.

¹³PA, art. XVI, p. 143.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

come organo che come funzione, può essere riferito alla mente o al corpo. Qualsiasi condizione terza sembra, almeno apparentemente, esclusa. Alla mente sono attribuiti i pensieri, mentre sono funzioni del corpo i movimenti ed il calore.

Seppur la distinzione reale tra sostanze mostri una perfetta tenuta “logica” e “metafisica”, la questione si complica una volta che ci si addentra in materia di teoria delle passioni.

Sia nella *Terza* che nella *Sesta Meditazione*, Descartes fa riferimento al sentire come atto di pensiero. Nella *Terza Meditazione* egli scrive:

io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente¹⁴.

Nella *Sesta Meditazione* è ancora più esplicitamente dichiarata l'inclusione del “sentire” tra le attività di pensiero:

non è fuori luogo che esamini, in pari tempo, che cosa è sentire, ricercando se dalle idee che ricevo nel mio spirito per mezzo di quella maniera di pensare che chiamo sentire, io possa trarre qualche prova certa della esistenza delle cose corporee¹⁵.

Anche la definizione di passione data nel paragrafo Art. XXV delle *Passioni* si riferisce esclusivamente ad una condizione dell'anima:

¹⁴R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, p. 31.

¹⁵*Ivi*, p. 69.

Francesco Cerrato

quando assumiamo questo termine (passione) nel suo significato più generale, tuttavia, si è soliti limitarlo ad indicare soltanto quelle che si riferiscono all'anima stessa¹⁶.

L'anima può essere in una condizione di attività o di passività. E' attiva quando vuole, mentre rimane passiva quando pensa. Nella lettera a Regius, scritta nel maggio 1641, Descartes distingue tra l'atto intellettuale e quello volitivo.

Invero la volizione e l'intellezione differiscono solo come diversi modi di agire rispetto a diversi oggetti, preferirei: differiscono solo come l'*azione* e la *passione* di una medesima sostanza, infatti l'intellezione è propriamente una passione della mente e la volizione un atto di essa; ma poiché non vogliamo mai nulla senza simultaneamente intendere, e poiché non appena intendiamo alcunché, simultaneamente vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente in queste cose la passione dall'azione¹⁷.

Sono atti volontari tutti i pensieri direttamente prodotti dall'anima, mentre le passioni non sono generati autonomamente dall'anima ma "ricevute sempre dalle cose rappresentate"¹⁸. L'anima può rappresentarsi diverse tipologie di percezione.

Anzitutto, essa percepisce i propri atti volontari, ma come osserva lo stesso Descartes:

visto che questa percezione e questa volontà non sono in realtà che una stessa cosa, la denominazione si attribuisce sempre da ciò che è più

¹⁶PA, art. XXV, p.153.

¹⁷R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso e J.R. Armogathe, Bompiani, Milano 2005, p.1459.

¹⁸PA, art. XVII, p. 143.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

elevato; e così non si è soliti definirla una passione, ma solamente un'azione¹⁹.

In secondo luogo, l'anima può percepire i prodotti della propria immaginazione (come un palazzo incantato o una chimera), e gli oggetti puramente intelligibili (come la propria natura o la natura di Dio e degli enti matematici). Tuttavia, anche questo tipo di percezioni dipendono dalla volontà e devono essere considerate azioni e non passioni dell'anima.

Esiste inoltre una sorta di immaginazione di origine organica, come i sogni fatti ad occhi aperti, a cui la volontà non contribuisce. Questi sono effettivamente passioni dell'anima, ma delle quali Descartes non intende occuparsi dettagliatamente.

Oltre a quelle provocate da atti volontari o immaginativi, tutte le restanti percezioni dell'anima sono definibili in modo proprio passioni e si associano sempre a particolari condizioni del corpo. Possono essere passioni dell'anima indotte o dalla percezione degli oggetti esterni, oppure dai movimenti degli spiriti in alcuni organi interni.

Anche dette emozioni o sentimenti, sono condizioni percettive della mente, ovvero pensieri, non prodotti autonomamente dall'anima per mezzo della volontà, ed associati a qualche movimento non controllato degli spiriti animali nel corpo. La passione è un pensiero non prodotto dalla volontà, a cui corrisponde una serie di modificazioni anche nel movimento degli spiriti nel corpo.

La condizione passionale può essere causata da un particolare assetto degli organi di senso o degli organi interni, ma può anche essere indotta

¹⁹PA, art. XIX p. 145

nel corpo a partire da una particolare condizione di passività dell'anima dovuta a cause sconosciute. Anche una condizione passionale prodotta autonomamente dalla mente può indurre il corpo ad assumere un assetto determinato ed influire sulle sue capacità di interagire con l'esterno. Si pensi per esempio alla condizione fisica di debilitazione ed immunodeficienza che colpisce spesso coloro che sono affetti da depressione²⁰.

La natura anfibia, fisica e spirituale, delle passioni è esplicitamente dichiarata nel paragrafo XL, nel quale Descartes scrive che le passioni hanno la funzione di preparare la mente a voler le cose alle quali le stesse passioni dispongono anche il corpo.

Avendo sostenuto che esiste una differenza reale tra sostanza estesa e pensante, non è però possibile porre un nesso causale prossimo tra passione del corpo e percezione della mente. Mente e corpo sono sostanze differenti e per questa ragione non può darsi una comunicazione diretta tra condizione corporea e la percezione di tale condizione nell'anima. Gli spiriti animali, attraverso il passaggio nella ghiandola pineale, presentano all'anima un particolare stato del corpo, trasmettono cioè un'informazione sulla condizione corporea. A questa informazione segue che l'anima si pone in una situazione passionale particolare.

Il salto qualitativo, ma simmetrico e corrispondente, tra anima e corpo è definito come associazione. L'anima è passiva e percepisce la

²⁰Nella lettera ad Elisabetta del 18 maggio 1645 (AT IV 200-204), Descartes afferma che la tristezza è spesso tra le cause più frequenti di febbre. Sulla duplice natura fisiologica e psicologica delle passioni, quale novità specifica delle *Passioni dell'anima*, si sofferma in particolare D. Kambouchner, *L'homme des Passions: Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Paris, 2005, 2 voll., vol. I. *Analytique*, pp. 32-37 e pp. 102-115.

propria condizione emotiva come *corrispondente* ad un determinato assetto corporeo²¹.

E' necessario infine aggiungere altri due elementi che completano la teoria cartesiana. In primo luogo, non tutti i soggetti reagiscono allo stesso modo davanti alle passioni. A seconda del carattere fisico di ciascuno, della sua natura corporea, delle esperienze precedentemente vissute, soggetti diversi possono dare seguito ad associazioni diverse davanti a medesimi fenomeni.

Resta da chiarire il nodo dell'origine dell'associazione tra condizioni corporee e pensieri dell'anima. Qual è la ragione per la quale certi sintomi corporei "inducono" il formarsi di particolari pensieri e non di altri? Nello schema cartesiano, come si è già accennato, le associazioni tra stati del corpo e pensieri della mente che caratterizzano tutta la vita passionale dell'individuo, si costituiscono a partire dalle esperienze vissute nella prima infanzia. Appena nati, mente e corpo sono privi di esperienze, ciò fa sì che le prime associazioni, compiute in modo quasi casuale, ma simile da ciascuno di noi, si sedimentano in abitudini inconsce che rimarranno influenti per il resto della vita.

Nella lettera ad Elisabetta del maggio 1646 il tema del formarsi delle dinamiche associative nella prima infanzia è spiegato con chiarezza:

²¹J.M. Beyssande ha definito il sentire emotivo la "terza nozione primitiva", intermedia tra i sintomi fisici del corpo e la riflessione dell'intelletto puro e l'azione da questi esercitata come volontà. Su questa, per pensare la quale Beyssande richiama l'idea di "pensiero incorporato" di Merleau-Ponty, Descartes nella sua ultima opera avrebbe tentato di costruire una vera e propria scienza dell'uomo come una sorta di "psicologia". J.M. Beyssande, *La Classification cartésienne des Passions*, in J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger (e.p.), *Histoire et Structure: à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Vrin, Paris 1985, pp. 257-260.

Francesco Cerrato

i pensieri che hanno accompagnato alcuni movimenti del corpo fin dall'inizio della nostra vita, li accompagnano anche ora, di modo che, se gli stessi movimenti sono suscitati di nuovo nel corpo da qualche causa esterna, suscitano anche nell'anima gli stessi pensieri e, viceversa, se abbiamo gli stessi pensieri, essi producono gli stessi movimenti ²².

La tristezza, passione frequente tra gli umori di Elisabetta, è il caso portato come esempio:

So bene che la tristezza toglie a molti l'appetito; ma, poiché ho sempre sperimentato in me che essa l'aumenta, mi ero regolato su quest'esempio. Penso poi che queste differenze derivino dal fatto che il primo motivo di tristezza che alcuni hanno avuto all'inizio della loro vita è stato non ricevere cibo a sufficienza, mentre quello di altri è stato che quello che ricevevano era loro nocivo. O questi ultimi il movimento degli spiriti che toglie l'appetito è rimasto sempre congiunto alla passione della tristezza.

L'infanzia è il luogo di elezione dell'associazioni passionali. Le violenze e le gioie provate dal bambino in corrispondenza di particolari condizioni fisiche di bisogno, di gioia o di sofferenza, formano le sue abitudini mentali in modo profondo e duraturo.

Se l'infanzia è il momento di formazione delle associazioni tra passioni dell'anima e del corpo, è importante aggiungere, però, che qualsiasi assetto passionale, perfino quelli maggiormente situati in profondità nelle modalità ricettive e nelle abitudini infantili, non rimane mai del tutto impermeabile alla volontà. L'anima può sempre attivarsi attraverso questa funzione e indurre una serie di movimenti al cervello, al

²² R. Descartes, *Tutte le lettere cit.*, p. 2196.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

cuore e a tutte le restanti parti del corpo, capaci di assecondare o contrastare la passione fino a modificarla. Abitudine e razionalità saranno le funzioni deputate a “supportare” ed “integrare” la volontà affinché questa possa modificare l’assetto passionale.

La contrapposizione tra volontà e passione costituisce l’asse di interpretazione principale della teoria delle passioni di Descartes. Se la passione è una condizione di passività, alla volontà è affidato il governo degli impulsi. La volontà adatta le passioni alle circostanze del mondo esterno, ai costumi sociali, ma anche all’ opportunità di assumere, o meno, certi comportamenti in circostanze particolari. Si ritornerà sulla contrapposizione tra anima e corpo e tra volontà e passioni successivamente, una volta che si tenterà di verificare le modalità di controllo della passione paura.

4. *Passioni paurose*

Dopo aver illustrato la definizione generale di passione e aver qualificato come rispetto ad essa si declini il rapporto tra mente e corpo, si tratta ora di analizzare la classificazione delle passioni proposta nella seconda parte del trattato. Solo in un secondo momento saranno studiati i caratteri specifici della passione paura.

Nella distinzione cartesiana esistono sei tipi di passioni principali: la meraviglia, la gioia, la tristezza, il desiderio, l’amore e l’odio²³ Ogni

²³Sul significato e l’ordine delle sei passioni primitive, oltre al già citato saggio di Kambouchner, (*L’ homme cit.*, vol. I, pp. 223-227) il quale rintraccia nella distinzione cartesiana un criterio di ordine ontologico, si veda anche il saggio di J. –M. Byssande, *La classification cartésienne des passions*, in «*Revue philosophique de la France et de l’étranger*», n.4, 1988.

passione definisce uno stato emotivo che consiste in una particolare condizione fisica, cui si associa un particolare stato percettivo della mente²⁴. Provare passione significa, per il corpo, che in esso si produce una serie specifica di movimenti degli spiriti animali, nel cuore, nel cervello, ma anche nei muscoli e negli organi interni. A questi movimenti corrisponde anche uno specifico assetto dell' anima. Ogni stato emotivo deriva per composizione dalle sei passioni principali, oppure può esserne una specie: la declinazione particolare di una passione principale, prodotta in circostanze ambientali, relazionali o temporali specifiche.

La meraviglia è l'emozione prima, poiché consiste nella semplice considerazione di un oggetto presente alla nostra attenzione.

Quando il primo incontro con qualche oggetto ci sorprende, e lo consideriamo nuovo, o molto diverso da quanto conoscevamo precedentemente, oppure da ciò che supponevamo dovesse essere, ciò fa sì che ci meravigliamo e ne siamo stupiti²⁵.

La meraviglia è l'attenzione pre-cognitiva accordata ad un oggetto. Come tale è destinata ad essere affinata dalla conoscenza, cui spetta il compito di esprimere un giudizio, più o meno adeguato alla corretta comprensione della realtà, a seconda delle capacità intellettive e culturali di colui che si trova posto di fronte all' oggetto percepito.

²⁴Un'eccezione rispetto a questo schema è rappresentata dalla meraviglia. Quando si vive un' esperienza precedente inedita, si produce una sorta di momentaneo isolamento nel cervello, che rimane come separato dalla condizione del corpo. La meraviglia consente il formarsi un'idea nuova, alla quale corrisponderà un particolare ricordo.. Sul rapporto tra memoria e meraviglia: J. Sutton, *Controlling the Passions: Passion, Memory, and Moral Physiology of Self in Seventeenth – Century Neurophilosophy* in S. Gaukroger (ed. by), *The Soft Underbelly of Reason*, Routledge, London-New York 1988, pp. 124-129.

²⁵PA, art. LIII, p. 205.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

Una volta espresso un primo giudizio, a questo subentra il formarsi del desiderio, che può essere repulsivo, nel caso in cui l'oggetto desiderato venga considerato un male, mentre sarà appetitivo, se l'oggetto viene ritenuto un bene o un piacere da perseguire.

E' opportuno specificare però che, almeno ne *Le passioni dell'anima*, il desiderio scaturisce sempre a partire dall'immaginazione di un'esperienza futura²⁶. Se l'oggetto percepito con meraviglia è, viceversa, immediatamente disponibile alla fruizione o alla repulsione, i sentimenti che si formeranno saranno l'amore o l'odio, la gioia o la tristezza.

La passione del desiderio è un'agitazione dell'anima, causata dagli spiriti, che la dispone a volere per l'avvenire le cose che essa rappresenta essere convenienti. Così non si desidera soltanto la presenza del bene assente, ma anche la conservazione del presente; e più ancora l'assenza del male, tanto di quello che abbiamo già, quanto di quello che crediamo di poter ricevere in futuro²⁷.

Diversamente dalla filosofia insegnata nelle scuole degli ordini religiosi e nelle università che aveva definito il desiderio in due generi diversi, Descartes, forse sulla scorta del trattato *De anima et vita* di Ludovico Vives²⁸, opta per una semplificazione del quadro definitorio.

²⁶Questa connotazione del desiderio come rivolto al futuro è propria solo dell'opera *Le Passioni*. R. Lauth, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 328.

²⁷PA, Art. LXXXVI, p. 243.

²⁸L'analogia con l'opera del Vives, *De anima et vita* è stata individuata da G. Rodis-Lewis, *Introduction*, in R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, 1994, pp. 24-29. Il medesimo tema è ripreso anche da S. Obinu, *Descartes e il teatro delle passioni* in Cartesio, *Le passioni dell'anima cit*, pp. 24.

Un seppur breve confronto con Tommaso d'Aquino sarà utile per comprendere gli elementi di originalità proposti dal filosofo francese.

Tommaso aveva distinto tra il concupiscibile, che è il desiderio del bene o del male sensibile in quanto fonti di piacere o di dolore, ed il desiderio irascibile, avente anch'esso come proprio oggetto il bene o il male, ma in una condizione di difficoltà di esplicitazione e conseguimento²⁹.

Tutte le passioni che si riferiscono al bene o al male in assoluto riguardano il concupiscibile, e sono gioia, tristezza, amore, odio e simili. Tutte le passioni invece che riguardano il bene e il male sotto l'aspetto dell'arduo, come qualcosa che può essere raggiunto o evitato con qualche difficoltà, appartengono all'irascibile, e sono audacia, timore, speranza e simili³⁰.

Se concupiscibile ed irascibile denotano due specie diverse di desideri, scaturenti da due collocazioni ambientali del soggetto, per Descartes, al contrario, non è la condizione oggettiva nella quale si sviluppa il desiderio ad incidere sulla sua qualità specifica. Tommaso deduce tutte le restanti passioni incrociando concupiscibile e irascibile, sia con l'oggetto del desiderio (o della repulsione), sia con la "situazione ambientale" nella quale tale desiderio si esplica. Concupire un bene presente suscita amore,

²⁹E' bene specificare che per Tommaso le emozioni non sono né buone, né cattive in se stesse perché esse precedono l'atto di volontà. Per Tommaso, l'azione morale è unicamente quella guidata dalla volontà. Ogni emozione può diventare buona o cattiva solo se integrata alla volontà. E- Gilson, *Moral Values and the Moral Life: the Ethical Theory of St. Thomas Aquinas*, The Shoe String Press, US 1961 (prima edizione 1931), pp.102-103.

³⁰Tommaso d'Aquino, *Le passioni dell'anima, dalla Somma di Teologia I, II, questioni 22-48*, a cura di S. Vecchio, Le Lettere, Firenze 2002, p. 31.

piacere e gioia, mentre desiderare un oggetto di natura malvagia genera odio, fuga, dolore, tristezza e abominazione.

Il desiderio irascibile consiste, invece, nel desiderare un bene arduo da ottenere, oppure può sorgere quando si è posti di fronte ad un male difficile da evitare. Nel primo caso si produce speranza o disperazione, mentre, quando si è posti di fronte ad un male futuro inevitabile, l'ira si trasforma in passioni come il timore o l'audacia.

Quindi anche nelle passioni dell'anima si trovano questi due tipi di contrarietà: la prima deriva dalla natura contraria degli oggetti, cioè il bene e il male; la seconda consiste nell'avvicinamento o nell'allontanamento rispetto al medesimo oggetto. Nelle passioni del concupiscibile si trova soltanto la prima, quella fondata su oggetti contrari; mentre nelle passioni dell'irascibile si riscontrano entrambe³¹.

Il timore, in particolare, si genera a partire dall'ira provata quando si è posti di fronte ad un male che si ritiene impossibile da evitare.

Oggetto del timore è il male futuro difficile e al quale non si può resistere. Perciò il timore è una specifica passione dell'anima³².

Timore e tristezza, invece, hanno come medesimo oggetto il male, ma sono differenti nell'elemento temporale.

Il timore, che appartiene all'irascibile, riguarda il male nell'ottica dell'arduo o del difficile. E questo aspetto si elimina se una cosa soggiace

³¹Tommaso d'Aquino, *Le passioni dell'anima, dalla Somma di Teologia I, II, questioni 22-48 cit.*, p. 33.

³² *Ivi*, p. 244.

Francesco Cerrato

alla volontà. Perciò noi non temiamo per il futuro tutte le cose che ci rattristano nel presente, ma solo alcune cioè quelle ardue³³.

Anche per Descartes il timore è una particolare declinazione del desiderio, ma, a differenza di Tommaso, egli non distingue tra irascibile e concupiscibile, riducendo il desiderio ad un solo genere. Tale semplificazione è così giustificata:

non c'è alcun bene, la cui privazione non sia un male, né alcun male, considerato come una cosa positiva, la cui privazione non sia un bene, (...), mi sembra che sia sempre uno stesso movimento che guida alla ricerca del bene, e insieme alla fuga del male che gli è contrario³⁴.

Analogamente a quanto affermato in merito a volontà e passione, anche tra i diversi orientamenti del desiderio, Descartes pone una distinzione non qualitativa, ma esclusivamente vettoriale. La passione era stata definita come la condizione dell'anima in stato ricettivo a differenza della volontà che è, invece, movimento attivo della mente verso l'esterno. Allo stesso modo, ora si afferma che il desiderio condivide con la repulsione la stessa radice qualitativa.

Dopo la descrizione delle passioni attraverso una precisa qualificazione, anche fisiologica, del rapporto mente – corpo, l'identificazione di concupiscibile e irascibile rappresenta la seconda importante innovazione della teoria cartesiana. Come la precedente,

³³ *Im*, p. 255.

³⁴ *PA*, art. LXXXVII, p. 245.

anche questa, opera nella direzione della semplificazione rispetto alla configurazione scolastica e medievale.

Se la natura del desiderio è qualitativamente omogenea, la distinzione tra paura e speranza, così come tra amore ed odio, viene qualificata esclusivamente in base alle caratteristiche attribuite dall'intelletto all'oggetto desiderato e alle condizioni oggettive nelle quali il desiderio si esplica. Per esempio, se spero di godere di un bene futuro e considero che le circostanze saranno favorevoli a tale godimento, allora proverò un sentimento di speranza. Nel caso in cui, invece, prevedo di dovermi confrontare con circostanze difficili, che renderanno remota la possibilità di coronare il mio desiderio, allora accuserò una sensazione di timore.

Ma quando si considera, inoltre, se c'è molta o poca probabilità di ottenere quanto si desidera, quel che ci rappresenta che ce ne sono molte, eccita in noi la speranza, e quel che ci rappresenta che ce ne sono poche, eccita in noi il timore, del quale la gelosia è una specie³⁵.

Un analogo discorso potrebbe essere fatto per un oggetto avversato e non desiderato. Se considero le circostanze future come favorevoli all'accadimento del male, allora proverò timore, mentre se penso che le circostanze future saranno tali da scongiurare ogni pericolo, nutrirò speranze. A ciò Descartes fa riferimento nel paragrafo LXXXVII quando, riferendosi alla scelta di ridurre ad un'unica spinta pulsionale il desiderio del bene e l'avversione verso al male, scrive:

³⁵*PA*, art. LVIII, p. 209. “Quando la speranza è fortissima, cambia natura, e si denomina sicurezza o assicurazione. Come, al contrario, il timore estremo diventa disperazione”. *Ibid.*

vi noto soltanto questa differenza, che il desiderio che abbiamo, quando tendiamo verso qualche bene, è accompagnato da amore e poi da speranza e da gioia; mentre lo stesso desiderio, quando si tenta di fuggire dal male contrario a questo bene, è accompagnato da odio, da paura (*crainte*) e da tristezza: ciò fa sì che lo si consideri contrario a se stesso. Ma se vogliamo esaminarlo mentre in modo analogo si rivolge contemporaneamente a qualche bene per ricercarlo, e al male opposto per evitarlo, possiamo vedere molto chiaramente, che è una sola passione che fa l'uno o l'altro³⁶.

Se la divisione di Tommaso tra concupiscibile ed irascibile viene semplificata, tuttavia, anche secondo il filosofo francese, per provare timore l'uomo deve accompagnare il proprio desiderio ad una valutazione della condizione oggettiva. Il desiderio di evitare un male, così come di conseguire un bene, saranno sempre più o meno assecondati dalla constatazione di un'oggettiva difficoltà di realizzazione.

La differenza tra i due filosofi consiste soprattutto nel fatto che se il rapporto tra desiderio e condizione esplicativa viene considerato da Tommaso tanto incisivo da modificare la natura specifica del desiderio (dal concupiscibile all'irascibile), per Descartes, tale confronto, che pure rimane essenziale affinché si generi una passione come il timore, è tuttavia successivo al costituirsi del desiderio e non incide su di esso fino a modificarne la specie. Per Tommaso temere significa provare ira davanti ad un male che si prevede non poter sfuggire, laddove per Descartes il timore si presenta come una particolare declinazione del desiderio che si verifica quando si ritiene difficile evitare un male o

³⁶PA, art. LXXXVII, p. 245.

raggiungere un bene. Se per Tommaso il timore è una particolare declinazione dell'ira, per Descartes temere significa “desiderare nell'insicurezza”.

Se dal punto di vista squisitamente teorico il timore di incorrere in un male è parificato alla paura di non ottenere un bene, è alquanto significativo notare che Descartes, sia nella definizione appena citata, sia nel paragrafo CLXV, una volta che chiarisce cosa debba intendersi per speranza e timore, lasci cadere ogni possibile riferimento all'avversione di un male futuro, per concentrarsi, esclusivamente, sulla qualificazione del desiderio come fruizione di bene; quasi a prefigurare uno sfondo emotivo teso alla ricerca della felicità, piuttosto che preoccupato di sfuggire la tristezza.

La speranza è una disposizione dell'anima a persuadersi che ciò che essa desidera accadrà, ed è causata da un movimento particolare degli spiriti, cioè da quello della gioia e del desiderio mescolati insieme. E il timore è un'altra disposizione dell'anima, che la persuade che “tale desiderio” non si realizzerà. E occorre notare che, per quanto queste passioni siano contrarie, le si può comunque avere tutte e due insieme, cioè quando ci rappresentiamo contemporaneamente ragioni differenti, delle quali alcune ci convincono che la realizzazione dei nostri desideri è facile, le altre la fanno sembrare difficile³⁷.

Oltre alla definizione di speranza e di timore, Descartes si occupa anche di altre tre passioni che completano la rassegna del lemmario

³⁷PA, art. CLXVI, p. 373.

cartesiano sulla paura: la *lascheté*, che si propone di tradurre in italiano con viltà, la *peur*, che, invece, si tradurrà con paura e l' *horreur*, l' orrore.

Rispetto al timore (*crainte*) i cui elementi caratterizzanti sono – come si è visto – il desiderio ed il tempo futuro, spavento, viltà ed orrore sono tre condizioni affettive nelle quali si riduce fortemente lo scarto temporale che separa dalla fruizione dell'evento.

Il termine *peur*, in particolare serve a qualificare lo spaesamento, la confusione mentale e la subentrante paralisi fisica. Sintomi particolarmente violenti, ma piuttosto rari. *Peur* viene impiegata per definire quello stato emotivo intermedio tra il timore, paura di un male futuro, e lo *spavento*, che invece è la paura che ci sorprende all'improvviso.

Nel paragrafo XXXVI è rintracciabile un esempio che aiuta a comprendere la relazione tra questi diversi stati emotivi. Subito dopo aver argomentato in merito al rapporto tra anima e corpo e, in particolare, alle relative funzioni svolte dalla ghiandola pineale, Descartes descrive come viene percepito, prima attraverso gli occhi, e poi nel cervello l'immagine di un animale che si dirige di corsa nella nostra direzione.

se questa figura è molto strana e molto terrificante, cioè, se ha molte relazioni con le cose che sono state precedentemente nocive al corpo, ciò suscita nell'anima la passione del timore (*crainte*), e successivamente quella del coraggio, oppure quella della paura (*peur*) e dello spavento (*espouvante*), secondo i diversi temperamenti del corpo, o la forza dell'anima, e a seconda di come ci si è precedentemente muniti, con la

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

difesa o con la fuga, contro le cose nocive con le quali l'impressione presente è in relazione³⁸.

Timore, paura e spavento sono passioni che si susseguono in rapida serie a seconda che il pericolo si faccia sempre più imminente e la reazione corporea alla condizione di pericolo presenti sintomi sempre più violenti. Tutte e tre queste condizioni affettive sono opposte al coraggio, che consiste nella capacità di superare una condizione di timore, ovvero di sviluppare una serie di azioni capaci di modificare una situazione nella quale si avverte l'impossibilità di realizzare un desiderio, oppure si considera altamente probabile la possibilità di subire un danno³⁹. Per compiere un'azione coraggiosa è necessario provare speranza piuttosto che timore. La speranza, infatti, alimenta il coraggio spingendo all'azione, viceversa, il timore lo inibisce⁴⁰. Se il coraggio consente di affrontare le difficoltà o le situazioni di pericolo, viltà e paura sono emozioni che alimentano l'incapacità di reagire alle difficoltà.

La viltà è direttamente opposta al coraggio, ed è un languore o freddezza, che impedisce all'anima di volgersi all'esecuzione delle cose che farebbe, se fosse libera da questa passione. E la paura o lo spavento, che è contrario all'ardimento, non è soltanto una freddezza, ma anche un turbamento e uno stordimento dell'anima, che le toglie il potere di resistere ai mali ch'essa pensa essere prossimi⁴¹.

³⁸PA, art. XXXVI, p. 171.

³⁹PA, art. CLXXI, p. 379.

⁴⁰PA, art. CLXXXIII, p. 381.

⁴¹PA, art. CLXXXVI, p. 383.

Dopo averne fornito la definizione nei due paragrafi successivi, Descartes si interroga sull'utilità che possano avere viltà e paura. Se si trovano infatti comprese nello spettro degli affetti umani, bisogna ipotizzare che debbano svolgere una qualche funzione. Alla viltà è riconosciuto un ruolo protettivo rispetto alle situazioni di pericolo. Per la paura e lo spavento, invece, non è esplicitata nessuna utilità né privata, né sociale.

Per ciò che riguarda la paura e lo spavento, non ritengo che possa mai essere lodevole né utile. Inoltre non è una passione specifica, è soltanto un eccesso di viltà, di stordimento e di timore, che è sempre vizioso; così come l'ardimento è un eccesso di coraggio, che è sempre buono, sempre che sia buono il fine che ci si propone. E dato che la causa principale della paura è la sorpresa, per liberarsene non c'è niente di meglio, che riflettere in anticipo, e prepararsi a tutte le situazioni, il cui timore può causarla⁴².

Dopo paura e viltà, l'ultima condizione affettiva compresa in questa costellazione è l'orrore. A differenza della viltà e della paura, che sono considerate specificazioni del timore, passione con la quale peraltro condividono una serie di sintomi fisici, l'orrore è una specificazione dell'odio. La derivazione da questo sentimento fa sì che l'orrore sia una condizione affettiva particolarmente violenta, capace di produrre nell'uomo la totale immobilità e l'inibizione di qualsiasi capacità reattiva. Una vera e propria condizione di panico. L'orrore non è scatenato da

⁴²*PA*, art. CLXXVI, p. 385.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

un'immediata condizione di pericolo ma è, piuttosto, la reazione ad un oggetto, ad un'azione o ad una persona, che si ritiene malvagia.

E da qui nascono analogamente due specie di odio, una delle quali si riferisce alle cose malvagie, l'altra a quelle che sono brutte; e quest'ultima, per distinguerla, può essere chiamata orrore o avversione⁴³.

Il confronto con la malvagità è foriero di odio perché richiama alla mente quella condizione di estremo pericolo che è la morte imminente.

L'orrore è costituito dalla natura per rappresentare all'anima una morte improvvisa ed inattesa: di modo che, anche se qualche volta è solo il contatto di un verme, o il fruscio di una foglia tremolante o la propria ombra, che provoca orrore, si sente anzitutto altrettanta emozione, come se un evidentissimo pericolo di morte si presentasse ai sensi. Il che fa improvvisamente nascere l'agitazione che porta l'anima a utilizzare tutte le proprie forze per evitare un male così presente. Ed è questa specie di desiderio, che comunemente chiamiamo fuga o avversione⁴⁴.

L'orrore è un sentimento la cui frequenza ed intensità sono alte in soggetti particolarmente affetti dalla paura della morte. Essi sono a tal punto sofferenti che anche oggetti e rumori, almeno comunemente considerati di tutt'altra natura, hanno la capacità di proporre a tali menti, ed anche con una certa intensità, il pensiero della morte.

5. *Ragione e paura*

⁴³ *PA*, art. LXXXV, p. 241.

⁴⁴ *PA*, art. LXXXIX, p. 247.

Dopo aver rintracciato nel testo cartesiano le forme nelle quali vengono presentati il timore, la paura e l'orrore, è opportuno verificare quali indicazioni offra Descartes in merito alle possibilità di moderare questo genere di affetti.

E' importante premettere che non sempre l'uomo dispone della capacità di opporsi al timore e alla paura. In alcune circostanze è quasi inevitabile che si producano nel corpo determinati movimenti degli spiriti capaci di innescare queste emozioni. Come nel caso dell'esempio citato nel paragrafo XXXVI, quando vediamo un cinghiale correre verso di noi a tutta velocità, difficilmente possiamo impedire a noi stessi di provare paura. E' altrettanto innegabile, però, il fatto che la paura non si manifesti a tutti nelle medesime modalità.

La stessa impressione che fa sulla ghiandola la presenza di un oggetto spaventoso, e che causa la paura in alcuni uomini, può eccitare in altri il coraggio e l'ardimento: e il motivo è che tutti i cervelli non sono disposti alla stessa maniera; e che lo stesso movimento della ghiandola, che provoca in alcuni la paura, in altri fa sì che gli spiriti entrino nei pori del cervello, che li guidano (...) a muovere le mani per difendersi⁴⁵.

La condizione passionale di ciascuno muta in relazione alla struttura corporea o al temperamento, ma, soprattutto, sono le abitudini, alle quali sono addestrate mente e corpo, a determinare le modalità di reazione alle passioni.

Descartes individua due strade disponibili per rafforzare la capacità di controllo sulla paura e sul timore.

⁴⁵*PA*, art. XXXIX, p.175.

In primo luogo, è possibile contenere queste passioni ricorrendo consapevolmente ad un sentimento di segno opposto. Per esempio, reagire alla paura richiamando allo spirito speranze capaci di limitare lo sconforto e il panico indotti dalla paura.

L'appello alla speranza non potrà che essere di carattere "puramente" istintuale, poiché consiste nella contrapposizione "pura" di passione a passione. E' questo il caso citato nell'articolo XLVIII, nel quale - riferendosi ad un caso tipico del codice morale "cavalleresco", la paura viene giudicata in relazione all'infamia e all'ambizione.

Così quando la paura rappresenta la morte come un male estremo, e che non può essere evitato se non con la fuga, se l'ambizione, d'altro canto, rappresenta l'infamia di questa fuga, come un male peggiore della morte: queste due passioni agitano diversamente la volontà, che, obbedendo ora ad una, ora all'altra, si oppone continuamente a se stessa, e rende l'anima schiava e infelice⁴⁶.

Seppur può risultare efficace, in alcune circostanze, rispondere a passione con passione è una reazione di carattere involontario e sempre inevitabilmente caratterizzata da un certo grado di aleatorietà. Non solo non può essere una strategia di difesa utilizzabile costantemente, ma risulta del tutto inefficace ai fini di incrementare capacità di controllo e consapevolezza di sé.

L'alternativa consiste nell'utilizzo della volontà come strumento di controllo diretto dell'impeto emozionale. La volontà, però, non riesce da

⁴⁶PA, art. XLVIII, p. 193.

sola a bloccare o modificare la passione ma, coadiuvata da un corretto uso dell'attenzione, deve unirsi alla ragione⁴⁷.

Ricorrere alla razionalità significa saper utilizzare la capacità strategica della conoscenza al fine di valutare le situazioni potenzialmente foriere di timori, così da evitare il pericolo; oppure nel caso in cui ciò sia inevitabile, assumere le necessarie contromisure per rimanerne condizionati, o peggio danneggiati, il meno possibile, per esempio dilazionando il momento del passaggio all'azione:

quando la passione persuade solo a cose la cui esecuzione può essere differita, bisogna evitare di prendere alcuna decisione sul momento, e distrarsi con altri pensieri, finché il tempo e il riposo abbiano completamente calmato l'emozione che è nel sangue;

Diversamente si potrà predisporre una reazione quanto più possibile adeguata alle conseguenze dell'azione che si intende intraprendere:

quando incita ad azioni al cui riguardo è necessario prendere una decisione istantanea, bisogna che la volontà si costringa a esaminare e seguire le ragioni contrarie a quelle che la passione rappresenta, anche se dovessero apparire meno forti⁴⁸.

Attraverso un corretto uso della ragione ed un'equilibrata combinazione di ragione e volontà è possibile raggiungere una più alta consapevolezza di sé ed un più stabile controllo delle passioni.

L'episodio biografico del "presunto assalto dei marinai"- raccontato nella *Vita di Monsieur Descartes* di Adrien Baillet – illustra un caso nel

⁴⁷PA , art. XLVI, pp. 185-187.

⁴⁸PA, art. CCXI, pp. 431-433.

quale l'opportuna ed equilibrata interazione tra volontà e ragione ha consentito allo stesso Descartes di evitare la paura e, superare così, una condizione che avrebbe potuto concludersi con conseguenze assai spiacevoli.

L'episodio è noto: verso la fine del 1621, dopo aver partecipato alla battaglia di Praga e aver visitato diversi paesi dell'Europa Nord-Orientale, Descartes si imbarca dall'Holstein per raggiungere la Frisia Orientale. Per compiere il viaggio affitta un battello privato. Una volta imbarcato, accompagnato solo dal domestico personale, si trova malauguratamente ad “*aver a che fare con marinai tra i più rozzi e barbari che fosse dato trovare tra la gente che fa questo mestiere*”⁴⁹. Descartes – che comprende la lingua nella quale confabulano i marinai – capisce che questi stanno tramando per “*accopparlo, gettarlo in mare e impossessarsi dei suoi averi*”. Compresa la minaccia, egli riesce però a reagire con audacia:

balzando in piedi, sguainò la spada con ardimento insospettato, li apostrofò nella loro lingua con tono che li sbalordì e minacciò di infilarli se solo avessero osato recargli danno⁵⁰.

Invece di lasciarsi immobilizzare dalla paura di essere aggredito ed ucciso, Descartes non si limita semplicemente ad adottare un atteggiamento bellicoso, replicando alle intenzioni dei pirati con il semplice e cieco ardimento.

Egli interpreta la tipologia di un comportamento strategicamente organizzato. In primo luogo, mostra ai marinai di comprenderne la

⁴⁹A. Baillet, *Vita di Monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano, 1996, p. 54.

⁵⁰*Ibidem*.

lingua, togliendogli in questo modo il vantaggio di poter tramare senza essere scoperti. In seconda battuta, sfruttando l'effetto sorpresa, conquistato attraverso la messa in mostra di conoscenze inaspettate, riesce a mutar di segno alla percezione che i marinai hanno di una situazione oggettiva di vantaggio.

Allo spavento che provarono seguì infatti uno sbigottimento tale da renderli incapaci di valutare la loro superiorità⁵¹.

L'episodio è paradigmatico dell'assetto complessivo impresso dal filosofo al rapporto tra razionalità ed emozione. Benché la forza delle passioni resti spesso soverchiante, ragione e volontà sono funzioni predisposte dalla natura al controllo degli impeti pulsionali. Tale controllo si può attuare mediante la capacità di separare l'emozione dalle sue conseguenze sul piano della manifestazione degli umori e delle conseguenze sull'azione. Affinché ciò possa avvenire è necessario:

esercitarsi a separare in sé i movimenti del sangue e degli spiriti, dai pensieri ai quali sono solitamente uniti⁵².

La riflessione anticipata è la prima *strategia* che è possibile adottare per controllare le passioni. Giocare d'anticipo, tuttavia, non è affatto semplice. Occorre preparazione e soprattutto una certa consuetudine, oltre alla consapevolezza che non sempre si riuscirà ad evitare alle passioni del corpo di incidere sulle nostre idee.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *PA*, art. CCXI, p. 431.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

Ammetto che pochi – scrive Descartes – si sono premuniti abbastanza in tale modo contro ogni eventualità, e che questi movimenti eccitati nel sangue dagli oggetti delle passioni seguono all'inizio così prontamente le semplici impressioni che si determinano nel cervello, e la disposizione degli organi, benché l'anima non vi contribuisca affatto⁵³.

Il secondo importante alleato della volontà nel controllo delle passioni è l'abitudine. Senza una vita organizzata secondo regole di comportamento capaci di preservare il corpo e la mente da passioni tumultuose, è impossibile per la volontà poter disporre di un corretto uso della razionalità⁵⁴.

E' possibile a questo punto trarre alcune considerazioni finali rispetto alla trattazione cartesiana dei sentimenti inclusi in quella che può essere definita la “costellazione emozionale della paura”. Due sono le caratteristiche salienti di tale condizione affettiva. Analogamente a tutte le passioni anche queste sono condizioni simultaneamente ed analogamente del corpo e della mente: assetti fisici e pensieri che si formano in particolari circostanze.

Avendo eliminato la distinzione tra desiderio e avversione, precedentemente posta da Tommaso d'Aquino, Descartes considera gli “affetti della paura” come declinazioni particolari del desiderio, prodotti in determinate circostanze. Qualsiasi pulsione desiderativa, avvertita in una condizione oggettiva, interna o esterna, consapevolmente o

⁵³ *PA*, art. CCXI, p. 433.

⁵⁴ Sulla capacità della volontà di attuare un controllo delle passioni attraverso il conseguimento di una sorta di “igene psico-somatica”, un'etica di comportamento delle abitudini fisiche e mentali atte a liberare la capacità dell'intelletto si sofferma J.M. Sabaude, *Liberté et Raion: La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, Toulouse 1970, vol. 1, pp.240-247.

inconsapevolmente giudicata di difficoltà, può originare timore, spavento, paura o orrore. Si prova “paura” quando si desidera qualcosa in una condizione percepita come avversa alle aspettative.

Se considerare le emozioni della paura come declinazioni particolari del desiderio sembra essere la novità maggiormente significativa, perché essa ne consente una declinazione trasversale al corpo e alla mente, viceversa, le soluzioni approntate da Descartes per superare questo tipo di sofferenza si appellano ad un utilizzo della ragione di carattere strumentale che lo accomuna al dibattito della sua epoca. Se l'intento semplificatorio rispetto al quadro scolastico, la natura ibrida mentale e fisica della passione, l'individuazione nell'infanzia quale luogo di formazione delle associazioni primarie tra stati del corpo e stati della mente, rappresentano gli elementi di maggior innovazione presenti nella filosofia delle passioni di Descartes, al contrario, il richiamo alla volontà e ad un corretto uso della ragione al fine di predisporre un controllo adeguato degli stati emotivi non sembrano essere indicazioni particolarmente originali rispetto ad altri contributi coevi, quali per esempio il neo-stoicismo di Lipsio, la commedia eroica di Corneille o il razionalismo cristiano. La ragione ha la facoltà di porre un freno alla paura in quanto capacità di conoscere l'ambiente e le condizioni in ragione delle quali il nostro desiderio si trasforma in paura o in timore. La modifica di tali condizioni, attuata mediante il richiamo ad uno sforzo volontaristico, è la soluzione che Descartes sembra prospettare come unica possibilità per superare l'*empasse* nella quale si è gettati quando si esperisce questo sentimento.

Le minacce della ragione. Timore e paura ne *Le Passioni dell'Anima*

Se è vero che volontà e razionalità vengono presentati come principi trascendenti a cui è affidato il compito di governare le passioni, Descartes è anche consapevole che non in tutti gli uomini la volontà riesce ad ordinare, mediante il ricorso alla conoscenza del vero, un corretto uso delle passioni. Sarà pertanto necessario predisporre una serie di abitudini del corpo e della mente capaci di generare la condizione di salute nella quale provare a mantenere una forza sufficiente per ergersi sopra i tumulti passionali.