

L'odissea del Soggetto. Vivere l'Io, fondare il soggetto: da Montaigne a Descartes*

Giulia Belgioioso**

*Quid est quod fuit? Ipsum quod est.
Quid est quod est? Ipsum quod fuit.
Nihil sub sole novum
(G. Bruno, *Degli eroici furori*, Qo 1, 9)¹.*

*Ego: est aliquid peculiare, et difficulter explicabile in hac notione
(L. Couturat (ed.), *Leibniz. Opusculs et fragments inédits*
(1903), rist. Hildesheim e New York, Olms, 1988, A
VI/4, n. 165, 744)².*

Abstract

L'articolo ricostruisce la genealogia del soggetto moderno attraverso la metafora dell'odissea, intesa come figura del viaggio dell'Io alla ricerca della propria identità. Il percorso prende avvio dalla tradizione classica e si concentra sul passaggio decisivo che conduce da Montaigne a Descartes, individuando in Blaise Pascal il punto di svolta che rende problematica ogni successiva fondazione metafisica del soggetto.

* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

** Università del Salento. Email: giulia.belgioioso@gmail.com.

Edizioni consultate: G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano 2009² (=BLet), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009 (= BOp I), *Opere postume 1650-2009* (= BOp II), Bompiani, Milano 2023³; Ch. Adam et P. Tannery, N.P. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot (a cura di), *René Descartes, Œuvres*, 11 voll., Vrin, Paris 1964-1974 (= AT). F. Garavini, A. Tournon (a cura di), *Michel de Montaigne. Essais*, Bompiani Milano 2012 (= *Essais*). La prima edizione curata da Fausta Garavini è del 1966, la seconda per le Edizioni Adelphi del 1992.

¹ «Cos'è ciò che fu? Ciò che è/Cos'è ciò che è? Ciò che fu/Nulla di nuovo sotto il sole»: G. Bruno, *Degli eroici furori*, Qo 1, 9

² «Io: c'è qualcosa di peculiare e difficilmente spiegabile in questa nozione dell'Io»: L. Couturat (a cura di), *Leibniz. Opusculs et fragments inédits* (1903), rist. Olms, Hildesheim e New York 1988, A VI/4, n. 165, 744 (cit. in V. Carraud, *L'invention du moi*, Puf, Paris 2021, p. 87, nota n. 1).

L'analisi mostra come la storia della soggettività non proceda secondo uno sviluppo lineare, ma attraverso trasformazioni profonde del significato dell'Io.

Il nucleo dell'articolo è dedicato a Descartes, la cui filosofia viene interpretata come risposta alla dispersione dell'Io montaigniano. Attraverso il cogito, Descartes ricostruisce l'unità del soggetto, trasformando l'esperienza vissuta in principio metafisico di certezza. Tale rifondazione, tuttavia, contiene già il limite che Pascal metterà in luce, mostrando l'impossibilità di identificare l'Io con una sostanza autosufficiente. L'Io cartesiano risulta infatti astratto e "introvabile", mentre la condizione umana si manifesta come fragilità e finitezza.

Parole chiave: soggettività, io, Modernità, Descartes, Montaigne.

The article reconstructs the genealogy of the modern subject through the metaphor of the *Odyssey*, understood as the figure of the self's journey in search of its own identity. The argument begins with the classical tradition and focuses on the decisive transition from Montaigne to Descartes, identifying Blaise Pascal as the turning point that renders every subsequent metaphysical grounding of the subject problematic. The analysis shows that the history of subjectivity does not unfold as a linear development but rather through profound transformations in the meaning of the self. The core of the article is devoted to Descartes, whose philosophy is interpreted as a response to the fragmentation of the Montaignian self. Through the *cogito*, Descartes reconstructs the unity of the subject by transforming lived experience into a metaphysical principle of certainty. Yet this refoundation already contains the limitation that Pascal would later expose, namely the impossibility of identifying the self with a self-sufficient substance. The Cartesian self thus appears both abstract and "unfindable", while the human condition reveals itself instead as one of fragility and finitude.

Keywords: Subjectivity, Ego, Modernity, Descartes, Montaigne.

Mettere a tema l'"odissea del soggetto" significa tentare di ricostruire le tappe di un viaggio che resta, per sua natura, aperto. In questo articolo ho cercato di delimitare tale percorso nell'arco che va da Montaigne a Blaise Pascal, autentico spartiacque: è Pascal, infatti, a smascherare l'Io cartesiano come astratto e "introvabile", rendendo impraticabile tanto la dispersione vissuta quanto la fondazione metafisica. Da questo punto in poi, l'Io non può più essere fondato, ma solo interrogato. La filosofia lo ripensa come funzione o esistenza (Edmund Husserl, Martin Heidegger), mentre la letteratura ne mette in scena la crisi come esperienza narrata (James Joyce, Robert Musil).

L'*Odissea*/Ὀδύσσεια racconta il viaggio di ritorno (νόστος) in mare dell'eroe greco Odisseo/Ὀδυσσεύς da Troia ad Itaca. La storia dell'eroe scritta da Omero si

arricchisce nel tempo di altri particolari: Virgilio (*Eneide*) ne ha esaltato l'astuzia attribuendo a lui la trovata del cavallo, decisiva per la vittoria dei Greci sui Troiani; a Dante e Virgilio che lo incontrano avvolto in una lingua di fuoco nell'Ottava Bolgia dell'Ottavo Cerchio dell'*Inferno* (Malebolge) è lo stesso Ulisse a raccontare di avere continuato il viaggio in mare con i suoi compagni («Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza», li aveva spronati: *Odissea*, canto XXVI, vv. 119-120) e di essersi spinto oltre i limiti delle Colonne «dov'Ercule segnò li suoi riguardi, /acciò che l'uom più oltre non si metta» (*Odissea*, canto XXVI, vv. 108-109) pagando con la morte la sfida ai divieti divini. Nell'*Ulysses*, Joyce lo rimette in cammino: è Ulisse/Leopold Bloom che il 16 giugno 1904, una giornata qualunque, attraversa le strade di Dublino. L'eroe greco del ritorno è ormai, e non solo nelle pagine dello scrittore irlandese, paradigma del soggetto moderno che cerca se stesso, la propria identità, nel quotidiano, nel flusso, nel tempo; e l'*Odissea* una “zattera per naufraghi contemporanei”³.

Ma cos'è propriamente il “soggetto moderno”? E quando ha realmente fatto fa la sua comparsa? La *vulgata* vuole che si debba ad Hegel la tesi della paternità cartesiana del concetto di “soggetto” con un linguaggio che, a ben guardare, richiama l'impresa di Odisseo: la filosofia cartesiana è la casa alla quale siamo giunti dopo una navigazione nel mare “infuriato”. Descartes è per Hegel l'eroe che nei tempi moderni «ricominciò da capo l'impresa»: «soltanto con Descartes [...] perveniamo propriamente a una filosofia autonoma – ha scritto –, consapevole [...] che *l'autocoscienza è momento essenziale del vero*. La filosofia [...] ha ormai una base sua propria [...]. Ormai possiamo dire di trovarci in essa proprio a casa nostra e, come il navigatore dopo lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar “terra”: a Descartes difatti mette capo veramente la cultura dell'età moderna, il pensiero della filosofia moderna, dopo che a lungo si era andati avanti sulla vecchia via»⁴.

Hegel non dava conto – non aveva interesse a farlo – delle tesi successive a quella cartesiana: quella circa l'individuo/monade di Gottfried Wilhelm Leibniz, l'anima di Nicolas Malebranche, l'autocoscienza (*self-consciousness*) di John Locke, l'Io finito di Baruch Spinoza, l'Io trascendentale di Immanuel Kant (condizione formale). Alle quali dobbiamo poi aggiungere l'Ego trascendentale di Edmund Husserl (polo del senso) e il *Dasein* di Martin Heidegger (essere-nel-mondo). Con Martin Heidegger, in particolare, la rottura della serie soggettiva coincide con la diagnosi del nichilismo moderno: quando l'Io diventa il fondamento ultimo del senso, l'essere si

³ C. Catà, *Una zattera per Itaca. L'Odissea come guida spirituale per naufraghi contemporanei*, Ponte alle Grazie, Firenze 2022.

⁴ E. Codignola, G. Sanna (a cura di), *G.W.F. Hegel. Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, pp. 66, 70; cfr. G. Belgioioso, *René Descartes è l'eroe, che ricominciò da capo l'impresa*, in D. M. Cananzi, E. Rocca (a cura di), *Mito moderno e modernità senza assoluto. L'altra filosofia*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 35-76. Di recente, Alain De Libera (*Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007) ha sostenuto che il “soggetto” nasce con la Scolastica e con Tommaso D'Aquino.

riduce a ciò che vale per il soggetto, a oggetto rappresentabile e dominabile. Il soggetto egologico è così, per Heidegger, non una soluzione, ma l'origine storica del nichilismo, in quanto sostituisce l'essere con la soggettività. Noi possiamo arricchire il quadro, ricordando che l'insufficienza del soggetto cartesiano era già chiara a Pascal il quale, sulla base di un'analisi testuale, aveva dichiarato l'Io astratto cartesiano "introvabile"⁵. Pascal insomma ha chiara l'impossibilità di fondare l'Io come sostanza o principio: l'uomo non è *res cogitans*, ma "canna pensante", fragile e finita: l'Io non fonda il mondo, né lo domina, ma lo espone alla sua precarietà. Possiamo dunque affermare che Pascal ha portato l'Io fuori dalla metafisica (prima di Heidegger) e ha restituito all'Io il corpo e la fragilità che gli erano stati negati da Descartes. In tal senso si può condividere l'idea che è stato Pascal ad avere "inventato" l'Io⁶.

Riannodiamo le fila del discorso. Alla domanda dalla quale eravamo partiti non si può non rispondere che il "soggetto moderno" fa la sua comparsa nel Seicento, con Descartes. La risposta non può che essere positiva. È il Meditante che nelle *Meditationes* – siamo nel 1641 – dopo l'enunciato *ego sum, ego existo* (*meditatio* II) si interroga su chi «mai sia quell'Io (*ego ille*) che necessariamente sono/quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum»⁷; e risponde: «[Io] non sono nient'altro che una cosa pensante/nihil aliud [ego] sum quam res cogitans», ossia ««mente, o animo, o intelletto, o ragione/*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* [...] *res* [...] *cogitans*»⁸.

Ho diviso il mio articolo in tre paragrafi dedicati a quattro modalità di viaggio: § 1. Ritornare a sé: l'Io come identità riconquistata (Odisseo); § 2. Vivere l'Io: pluralità e instabilità dell'esperienza (Montaigne); § 3. Il viaggio di Descartes: l'Io si fonda come sostanza e si perde come esperienza (Pascal).

⁵ V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p. 11.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 69, 46, 274 ss. Cfr. J.-L. Marion, *L'ego cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al di là della rappresentazione*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, 179-193. Nel volume (pp. 107-116) che va tenuto presente per intero, anche un testo inedito di Ferdinand Alquié su *Le philosophe et le fou* nel quale viene ricostruita la discussione tra Foucault, Derrida e Beyssade; R. Morani, *Soggetto e modernità Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*. Angeli, Milano 2006; A. De Vita, *La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto? Sull'uso cartesiano del termine 'subiectum' dalle Regulae alle Meditationes de prima philosophia*, in «Lexicon philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 10, 2022, pp. 209-234.

⁷ *Meditationes* II, BOp I 714/AT VII 25.

⁸ *Meditationes* II, BOp I 716/AT VII 27.

1. Ritornare a sé: l'Io come identità riconquistata (Odisseo)⁹

Ὅδυσσεύς/Odisseo (= “colui che suscita odio, colui che è odiato”) deve il suo nome al padre di sua madre, Autolico: «Genero e figlia mia [Euriclea], dategli il nome che ora vi dirò:/io sono venuto qui odiando molte persone,/uomini e donne, sulla terra feconda:/perciò, che il suo nome sia Odisseo» (*Odissea*, XIX, 405ss.)¹⁰; Omero (*Odissea*, I, 1) dice di lui che è ἄνδρα πολύτροπον (= uomo dai molti percorsi, dalle molte svolte, dai molti modi, mutevole, astuto) che dopo avere «a terra gittate d'Iliòν le sacre torri» si era messo in mare per tornare ad Itaca (*Odissea*, I, 1-4); a Polifemo dice di chiamarsi «Οὐτις/Nessuno»: «Il mio nome è Nessuno. Nessuno mi chiamano mia madre e mio padre e tutti gli altri compagni» (*Odissea*, IX, 365).

Abbiamo visto sopra il trasformarsi di Odisseo in figura paradigmatica del soggetto moderno. Al fondo di questa trasformazione, almeno due motivi: (1) Odisseo attraversa il mondo per tornare a essere se stesso; (2) il suo è dunque un viaggio di ritorno (νόστος/*nostos*) nella memoria: le diverse avventure che vive nei dieci anni del viaggio non lo distolgono dal suo proposito e alla ninfa Calipso che gli propone di restare con lei per sempre offrendogli l'immortalità risponde: «Io desidero e bramo ogni giorno il ritorno, vedere il giorno del ritorno» (*Odissea*, V, 219). Itaca, dove il viaggio si conclude, non è solo una meta geografica: è la casa, la stabilità, la famiglia; (3) il suo è un viaggio “identitario”: i momenti di riconoscimento – da parte del figlio Telemaco, della moglie Penelope, del fedele Eumeo e persino del cane Argo – sono tappe di una riappropriazione identitaria. Quando Penelope finalmente lo riconosce, Ulisse, rivelando quanto il riconoscimento affettivo sia parte integrante dell'identità, esclama: «Donna, è grande il mio cuore, e tu mi hai vinto con le tue parole» (*Odissea*, XXIII, 202).

A causa della guerra di Troia, Ulisse aveva vissuto in quella che Eric J. Leed ha chiamato la “terra di nessuno”, luogo nel quale si diventa altro e si smarrisce la propria identità¹¹. Ed è in un romanzo che evoca il bombardamento di Dresda nel 1945 che troviamo la figura del nichilista moderno. Billy Pilgrim protagonista di *Mattatoio n. 5* (*Slaughterhouse-Five*) di Kurt Vonnegut non è un soggetto egologico che domina o

⁹ L'articolo è la trasposizione della lezione da me tenuta nel *Salone d'Onore del Municipio di Cuneo* il 16 settembre 2025 per il corso *[Meta]Soggetti. L'umano e il suo altro* della *Summer School*, Cuneo 16-20 settembre 2025 (CESPEC, www.cespec.it)

¹⁰ Ὅδυσσεύς = colui che suscita odio/colui che è odiato, da ὀδύσσομαι/ὀδύσσομαι = odiare, essere odiato, irritarsi contro.

¹¹ Cfr. E. J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella Prima guerra mondiale* (1981), Il Mulino, Bologna 2014. Tornati in patria, i reduci della Prima Guerra Mondiale avevano faticato a comunicare l'esperienza bellica: il linguaggio ordinario non bastava e la memoria della guerra era frammentata, muta, indicibile. Robert Graves, il poeta inglese, dedicò proprio alla difficoltà d' parlare della sua esperienza in guerra e ai traumi che lo tormentarono per anni, il testo *Addio a tutto questo* (1929), Milano, Adelphi, 2016). Nel 1971 pensato per aiutare i reduci del Vietnam a trovare le parole per descrivere ciò che avevano vissuto, per aiutarli a superare lo straniamento prodotto dalla guerra veniva stampato un libretto, *Winning Hearts and Minds: parole per i reduci*. In nota, accanto al testo di Eric J. Leed, a mò di esempio:

rappresenta il mondo, ma un esser-ci (Dasein) gettato, che subisce l'accadere senza possibilità di comprensione autentica¹². La sua passività non è psicologica, ma ontologica: è la fine dell'uomo come centro di senso. Billy Pilgrim è l'antieroe per eccellenza: passivo, disarmato, privo di volontà eroica. La sua esperienza della guerra — in particolare il bombardamento di Dresda — non produce né senso né memoria ordinata, ma frattura, spaesamento, incapacità di reagire. Billy non combatte, non comprende, non giudica: sopravvive. Racconta la guerra evento assurdo e impersonale, che annienta ogni pretesa di razionalità storica o morale. La celebre formula «*So it goes*» accompagna la morte come un *refrain* neutro, segnando l'impossibilità di attribuirle un significato. Billy vive in un mondo in cui il senso non si dà più. La temporalità spezzata — i continui salti nel tempo — distrugge la narrazione lineare dell'identità: Billy non *diventa* qualcuno, accade. L'Io non è così progetto, ma residuo.

Odisseo viaggia per tornare a sé; Bloom si costruisce nel viaggio; Billy Pilgrim non può nemmeno farlo: l'Io, nel Novecento, non viaggia più, si disgrega nel tempo.

¹² Kurt Vonnegut durante la Seconda Guerra Mondiale era stato fatto prigioniero dai tedeschi e internato a Dresda, era sopravvissuto al bombardamento della città nel 1945, nascosto in un mattatoio.

2. *Vivere l'Io: pluralità e instabilità dell'esperienza (Montaigne)*¹³

L'Io inteso come interiorità ha conosciuto una storia che in larga parte conosciamo: è il *Conosci te stesso*/Γνῶθι σαυτόν inciso sul frontone del tempio di Apollo a Delfi; era un invito a guardare in se stessi per riconoscere i propri limiti e finitezza e Socrate lo assume come motto giacché dal riconoscere di “sapere di non sapere” ci si poteva incamminare alla conoscenza del τί ἐστὶ (del concetto)¹⁴. Fuori di sé, in uno stagno o in un Dio che ne prende le sembianze, l'Io scopre il suo doppio. Il Narciso di Ovidio vede riflesso nello stagno il suo doppio: «Iste ego sum» («quello sono io»), dice Narciso alla sua immagine riflessa nel ruscello, «nec me mea imago fallit» («non mi inganna la mia immagine»), «uror amore mei» («brucio d'amore per me stesso»): Narciso è scisso e confuso tra realtà e illusione, soggetto e oggetto, sé e sé, la sua identità si è dissolta, sdoppiata immersa nel fluire magmatico e inafferrabile della vita (Cfr. *Allegati*, n. 1)¹⁵. Allo stesso modo, *Sosia*, il servo della commedia di Plauto al cospetto di Mercurio che ha preso le sue sembianze e gli dice di essere, lui, Sosia, dubita della sua stessa identità e dopo avere chiesto al dio: «E io, allora, chi sono, se non sono Sosia?», chiede a se stesso: «Dove ho perduto la mia entità?» (Plauto, *Amphitruo*, atto I). L'io e il suo doppio, per dire solo alcuni esempi letterari celebri, sono i gemelli della *Commedia degli errori* di Shakespeare, le due metà del *Visconte*

¹³ Cfr. P. Villay, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 voll., Hachette, Paris 1908; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Garnier, Paris 1984 e Id., *L'Essai: un témoignage en suspens*, in F. Garavini (a cura di), *Carrefour Montaigne*, Éditions ETS/Slatkine, Pise-Genève 1994, pp. 117-45; F. Rigolot, *Les Métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988; C. Blum, S. Thiam, R. Aulotte, J. Pouilloux (a cura di), *Montaigne penseur philosophe (1588-1988)*, Champion, Paris 1990; F. Garavini, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma*, Il Mulino, Bologna 1991; F. Charpentier, *Lire Montaigne dans le soupçon*, in I. Zinguer (a cura di), *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain Montaigne*, Garnier, Paris 1993, pp. 17-27 e Id., *L'«humaine condition». Que sais-je? Qui suis-je?*, in M.-L. Demonet (a cura di), *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, Paris 1999, pp. 15-31; T. Cave, *Fragments d'un moi futur: Pascal, Montaigne, Rabelais*, in J.-R. Fanlo (a cura di), *D'une fantastique bigarrure. Le texte composite à la Renaissance. Études offertes à André Tournon*, Champion, Paris 2000, pp. 105-18; F. Brahami, *Le travail du scepticisme chez Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001; J.-L. Marion, *Qui suis-je pour ne pas dire Ego sum, ego existo?*, in V. Carraud, J.-L. Marion (a cura di), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, pp. 229-66; L. van Delft, *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2005; P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006; B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2007; G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris 2008 e Id., *Il dubbio dei moderni. Una storia dello scetticismo*, Carocci, Roma 2022; P. Magnard, T. Gonthier (a cura di), *Montaigne*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010; P. Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Éditions Odile Jacob, Paris 2014 e Id., *La modernité de Montaigne*, Éditions Odile Jacob, Paris 2022; F. Lestringant, *«Je suis moi-même la matière de mon livre». Lecture du livre III des Essais*, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, Rouen 2016; R. Regosin, *The Matter of My Book: Montaigne's Essais as the Book of the Self*, Berkeley, University of California Press, Oakland 2021; F. Charpentier, *Moi*, in P. Desan (a cura di), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Champion, Paris 2004, pp. 672-677; M. Spallanzani, *Dire «io» nella filosofia. I tanti moi di Montaigne*, in «Dianoia», 38, 2024, pp. 61-77.

¹⁴ Senofonte, *Deti memorabili*, IV, 2, 24.

¹⁵ Ovidio, *Metamorfosi*: vv. 463-470.

dimezzato di Calvino, il buono e il cattivo dello *Strano caso del dottor Jekyll e del Signor Hyde* di Stevenson.

Anche Montaigne ha un Sosia, il libro che compone (gli *Essais*) nel quale prende nota dei molti, diversi, Io che trova in se stesso. Montaigne ha un tratto in comune con Odisseo: è *πολύτροπος*, mobile, cangiante, mai uguale; ma il suo non è un viaggio nello spazio. È piuttosto il percorso instabile di un io che si osserva mentre muta; la sua *erranza* non è avventura, ma è riflessione, scrittura, ritorno su di sé. Un viaggio nel quale la dispersione è costitutiva del soggetto (*Allegati*, n. 3)¹⁶.

Michel de Montaigne (1533-1592) non è un personaggio creato dalla penna di un poeta; è un aristocratico che ha condotto una vita piana: per tredici anni, dal 1557 (aveva vent'anni) sino al 1571, è stato *Consigliere del Parlement* (tribunale) di Bordeaux; lascia l'incarico quando ha 38 anni, segnato dalla morte, nel 1563, dell'amico Étienne de La Boétie, e cerca rifugio «nel seno delle dotte Vergini»¹⁷. Fuor di metafora, cerca un po' di "pace" e di quiete nella biblioteca al terzo piano di una torre del suo castello, attorniato dai suoi libri: «Qui è il mio seggio – scrive –. Io cerco di rendermene esclusivo il dominio, e di sottrarre questo solo 'cantuccio' alla comunità e coniugale e filiale e civile» (*Allegati*, n. 4)¹⁸. La biblioteca "con un solo lato dritto" «è di forma rotonda [...] e curvandosi viene ad offrirmi, in un colpo d'occhio, tutti i miei libri, schierati su cinque file tutt'intorno» (*Allegati*, n. 4). In quel cantuccio, nell'ozio più completo, avviene qualcosa che non si aspettava: il suo spirito (il suo *Io*), invece di «conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo», come pensava sarebbe accaduto, "*faisant le cheval échappé*" (come un cavallo che rompe il freno), "genera" una molteplicità di «chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo». Per «contemprarne a [suo] agio la balordaggine e la stravaganza, [...] comincia a registrarli. Sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso»¹⁹. Sarà il libro a dirgli chi è: «Non ho tanto fatto il mio libro quanto il mio libro ha fatto me»²⁰.

Dunque, nel "cantuccio" in cui si è rifugiato il suo *Io* non si è ripiegato su stesso e non ha trovato la quiete sperata. Tutt'al contrario, si è procurato «cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri», quando era Consigliere presso il tribunale di Bordeaux ²¹. Nel cantuccio nel quale si è rifugiato, il suo *Io* non

¹⁶ Negli *Essais* sono rare e cursorie le citazioni dei versi dell'*Odissea* nella maggior parte dei casi ripresi dalla traduzione di Cicerone, via Agostino: cfr. *Essais*, note nn. 10, 124, 436 (L. II, ch. I, p. 2351; ch. XII, p. 2366, ch. XII, p. 2375) Ma, «Ορῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν/εἶδωλ' ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κοῦφην σκιά» («Vedo che noi, quanti siamo in vita, non siamo altro che spettri o inconsistente ombra») (Sofocle), le parole che Odisseo pronuncia di fronte alla devastazione della mente di Aiace operata da Atena, Montaigne le fa incidere sulle travi della sua biblioteca.

¹⁷ *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51. Étienne de la Boétie (1530-1563), anche lui magistrato nel Tribunale di Bordeaux. Ha scritto *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (post., 1576; tr. it. *Discorso sulla servitù volontaria*).

¹⁸ *Dei tre commerci*, *Essais*, III, III.

¹⁹ *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51.

²⁰ *Du démentir* (*Dello smentire*), *Essais*, I, XVIII, p. 1233. Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement* (1983), tr. it. Di M. Musacchio, *Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 48.

²¹ *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51.

ha potuto “conversare” con se stesso perché non lo ha trovato un “Io” con il quale conversare, ma ha “ritrovato” «tutti i contrari [...]. Timido insolente, casto lussurioso, chiacchierone taciturno, laborioso indolente, ingegnoso stupido, stizzoso bonario, bugiardo sincero, dotto ignorante e liberale e avaro e prodigo, tutto questo io lo vedo in me in qualche modo, secondo come mi volgo» e dunque non può parlare di sé «senza confusione e mescolanza»²².

L’Io ha «un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere», il suo io “di ora” e il suo io di “poco fa” sono “certo due” e non è possibile dire quale sia il migliore²³. Chi, nel vedere che ha un contegno ora freddo ora amoroso verso sua moglie, pensa che l’uno o l’altro sia simulato, è uno sciocco. E Nerone, «accomiatandosi da sua madre che mandava ad affogare, sentì tuttavia la commozione di quell’addio materno: e ne ebbe orrore e pietà»²⁴. Una medesima “discordanza” e “volubilità” ciascuno troverà in se stesso se appena se si osserva attentamente: «Chiunque si studi molto attentamente trova in sé, e anzi nel suo stesso giudizio, questa volubilità e discordanza»²⁵). Le azioni umane si contraddicono e a tal punto «che sembra impossibile che siano uscite dalla stessa bottega»²⁶. Montaigne porta gli esempi di Mario, del papa Bonifacio e di Nerone per concludere che «c’è una tale abbondanza di esempi simili, e ognuno può presentarne tanti a se stesso, che trovo strano vedere talvolta delle persone d’ingegno affannarsi per coordinare questi frammenti»²⁷.

Montaigne prende atto del fatto che l’Io si compone di frammenti e che questa è la condizione umana.

3. Il viaggio di Descartes: l’Io si fonda come sostanza e si perde come esperienza (Pascal)

Dopo Odisseo e Montaigne, siamo ora a Descartes. Se il primo ricerca l’identità perduta e il secondo ne sperimenta la frantumazione, il terzo la ricompone come unità della *res cogitans*.

Gli scritti cartesiani documentano assenze testuali. Odisseo/Ulisse compare una sola volta in una lettera a Brasset del 1649. Descartes ricorda che «non si è trovato strano che Ulisse abbia lasciato le isole incantate di Calipso e di Circe, dove poteva gioire di tutti i piaceri immaginabili, e che abbia anche disprezzato il canto delle Sirene, per andare ad abitare in un paese pietroso e sterile (Itaca), dato che era il luogo dove era nato» e si meraviglia che non si comprenda la sua resistenza ad accettare l’invito

²² *Dell’incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

²³ *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791.

²⁴ *Come piangiamo e ridiamo di una stessa cosa*, *Essais*, I, XXXVIII, p. 423.

²⁵ *Dell’incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

²⁶ *Ivi*, p. 589.

²⁷ *Ibidem*. «Il giovane Mario si rivela ora figlio di Marte, ora figlio di Venere. Il papa Bonifacio VIII pervenne alla sua dignità, si dice, come una volpe, vi si condusse come un leone e morì come un cane. E chi crederebbe che Nerone, quella vera immagine della crudeltà, sia colui che quando, secondo l’uso, gli fu presentata da firmare la sentenza di condanna di un criminale, rispose: «Piacesse a Dio che non avessi mai saputo scrivere!», tanto gli stringeva il cuore il condannare a morte un uomo».

di Cristina di Svezia di «andare a vivere nel paese degli orsi [la Svezia], tra rocce e ghiacci», un paese nel quale ‘d’inverno si gelano anche i pensieri’²⁸.

Non diversamente nel caso di Montaigne. Ed è anche inutile cercare il filo rosso che colleghi il suo “Io plurale” all’Io di Descartes. Per Montaigne il suo «io di adesso e il [suo] io di poco fa [sono] certo due. Ma quale sia migliore non [può] dirlo. Sarebbe bello esser vecchi se non procedessimo che verso il miglioramento. È un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere»²⁹; il secondo pone dubbi radicali su se stesso, sul mondo e su Dio e si scopre “certo ed inconcusso” (*certus et inconcussus*), “solido ed immobile” come il punto che cercava Archimede per “sollevare la terra”³⁰. Montaigne, afferma di essere lui stesso la sua metafisica, la sua fisica («Io studio me stesso più di ogni altro soggetto: sono la mia metafisica, sono la mia fisica»³¹); Descartes ha dato alle stampe un’opera di metafisica (le *Meditationes*) e una di fisica (i *Principia philosophiae*)³².

Diversi anche i loro profili biografici. La scoperta di se stesso Montaigne la fa quando nel 1571 si rifugia nella biblioteca del castello di famiglia. Quel che scopre di sé lo ha raccontato negli *Essais* composti per dare modo a parenti ed amici di «ritrovar[e] alcuni tratti delle [sue] qualità e dei [suoi] umori, e con questo mezzo nutr[ire] più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di [lui]» e ai lettori di conoscere i suoi difetti «presi sul vivo e la [sua] immagine naturale» (*Allegati*, n. 2). Messe di fila, una dopo l’altra alcune affermazioni lo dipingono come era, o forse come si vedeva, o forse ancora come voleva essere visto in un gioco di dissimulazione: «Ho studiato me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica»³³; istante dopo istante non è uguale a se stesso: «Il mio io di adesso e il mio io di poco fa siamo certo due. Ma quale sia migliore non posso davvero dirlo [...]. È un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere» e ancora «Ho dei ritratti di me a venticinque e a trentacinque anni; li paragono a quello di ora: quante volte non sono più io!»³⁴; «Non soltanto il vento delle occasioni mi agita secondo la sua direzione, ma in più mi agito e mi turbo io stesso per l’instabilità della mia posizione; e a guardar bene, non ci troviamo mai due volte nella stessa condizione. Io do alla mia anima ora un aspetto ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo, è perché mi guardo in vario modo. Tutti i contrari si ritrovano in me per qualche verso e in

²⁸ *A Brasset*, 23 aprile 1649, BLet 695, p. 2689/AT V 34; sui pensieri che si gelano, cfr. *A Bregy*, 15 gennaio 1650, BLet 726, p. 2801/AT V 467. Su Bregy e su Brasset, cfr. *Dizionario biografico dei corrispondenti*, sub voce, BLet, pp. 2911, 2910-2911.

²⁹ *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791.

³⁰ *Meditationes*, II, BOp I 713/AT VII 24. Cfr. J.-L. Marion, *Qui suis-je pour ne pas dire ego sum, ego existo?*, in V. Carraud, J.-L. Marion (a cura di), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 229-266; Id., *Descartes sous le masque du cartésianisme*, in *Questions cartésiennes III*, Paris, Puf, 2021, pp. 213-251.

³¹ *Dell’esperienza*, *Essais*, III, XIII, p. 1996.

³² Si rinvia alle rispettive *Note introduttive* in BOp, I, pp. 661-677 e 1697-1703.

³³ *Dell’esperienza*, *Essais*, III, XIII, p. 1996.

³⁴ *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791; *Dell’Esperienza*, *Essais*, L. III, XIII, p. 2057.

qualche maniera. Timido insolente, casto lussurioso, chiacchierone taciturno, laborioso indolente, ingegnoso stupido, stizzoso bonario, bugiardo sincero, dotto ignorante e liberale e avaro e prodigo, tutto questo io lo vedo in me in qualche modo, secondo come mi volgo: e chiunque si studi molto attentamente trova in sé, e anzi nel suo stesso giudizio, questa volubilità e discordanza. Non posso dir niente di me, assolutamente, semplicemente e solidamente, senza confusione e mescolanza, né in una sola parola»³⁵. Come «ogni uomo [egli] porta la forma intera dell'umana condizione»³⁶. Ha fatto un solo viaggio nel 1580-1581 quando era vicino ai cinquant'anni. È in quell'occasione che ha incontrato i censori romani dei quali ha descritto con bonomia la sostanziale ignoranza³⁷.

Descartes ha viaggiato per tutta la vita e ha cambiato spesso residenza; il suo motto era "*Bene vixit bene qui latuit*" ("*Ha vissuto bene, chi si è nascosto bene*")³⁸: a Parigi si è nascosto ai suoi amici e, quando si è trasferito nelle Provincie Unite, ai suoi corrispondenti che comunicavano con lui per il tramite di Mersenne; ha stampato il *Discours* anonimamente; non è passato inosservato ed anzi è stato al centro di molte polemiche, ha suscitato dibattiti animati ed è stato oggetto di attacchi di particolare violenza (nelle Provincie Unite da parte di Voetius e, dopo la morte, la condanna se pur lieve da parte del Sant'Uffizio³⁹); in matematica e in filosofia è stato un innovatore.

Le differenze tra Montaigne e Descartes non cancellano, ma anzi rendono più significativa l'influenza teorica del primo sul secondo. Il *Discours* si presenta come una "storia" o una "favola" di carattere biografico, così come gli *Essais* mettono in scena la "storia della vita" dell'autore; ma questa affinità narrativa rimanda a un legame più

³⁵ *Dell'incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

³⁶ *Del pentirsi*, *Essais*, L. III, II, p. 1487.

³⁷ F. Rigolot (a cura di), *Michel de Montaigne. Journal de voyage*, PUF, Paris 2015, p. 119: «Ce jour au soir [raconte Montaigne] me furent rendus mes *Essais*, chastiés selon l'opinion des docteurs moines. Le Maestro del Sacro Palazzo n'en avoit peu juger que par le rapport d'aucun Frater François, n'entendant nullement nostre langue; et se contentoit tant des excuses que je faisois sur chaque article d'animadversion que luy avoit laissé ce François, qu'il remit à ma conscience de rhabiller ce que je verrois de mauvais goust. Je le suppliy, au rebours, qu'il suivist l'opinion de celuy qui l'avoit jugé, avouant en aucunes choses, comme d'avoir usé du mot de Fortune, d'avoir nommé des poètes heretiques, d'avoir excusé Julien, et l'animadversion sur ce que celuy qui prioit devoir estre exempt de vicieuse inclination pour ce temps; item, d'estimer cruauté ce qui est au-delà de mort simple; item, qu'il falloir nourrir un enfant à tout faire, et autres telles choses». Ed. it. a cura di Irene Riboni, *La vita felice*, Milano 2020.

³⁸ Ovidio, *Tristia*, III, IV, 25.

³⁹ Cfr. G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva a Epistola a Voetius*, in BOp I, pp. 1479-1487; J.-R. Armogathe, V. Carraud, *La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (2001), pp. 103-137. La prima biografia di Descartes è quella pubblicata nel 1690 da A. Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 voll., Paris, chez Daniel Horthemels, 1690, rist. anast. in un col. Paris, Ed. Malassis, 2012 (= *Baillet*). Annie Bitbol-Héspères ha realizzato nel 2022 l'edizione critica di *Baillet* per le Belles Lettres. Tra le edizioni contemporanee: S. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995; G. Rodis-Lewis, *Cartesio. Una biografia*, Editori Riuniti, Roma 1997; J. Cottingham, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1996. Utili le *Note Introduttive* a BLet, BOp I e BOp II. Informazioni bibliografiche più dettagliate e importanti materiali di studio in *open access* in www.cartesius.net

profondo. In entrambi i casi, l'Io diventa luogo privilegiato dell'indagine filosofica, non come dato astratto, ma come esperienza vissuta che interroga se stessa.

È proprio la problematizzazione montaigniana dell'Io — instabile, plurale, mai coincidente con se stesso — a costituire il terreno da cui Descartes prende le mosse per operare la sua rifondazione: il *cogito* può essere letto come risposta alla dispersione dell'Io messa in luce dagli *Essais*, nel tentativo di ricomporne l'unità su base metafisica. Non si tratta dunque di una semplice continuità tematica, ma di una trasformazione polemica: Descartes assume la crisi dell'Io vissuto e la risolve elevandola a principio di certezza. In questa direzione si colloca già l'interpretazione di Étienne Gilson, che ha individuato nel *Discours* numerosi passaggi che «*trahissent [...] l'influence*» degli *Essais*, giungendo a definire Descartes il «*vrai disciple de Sénèque et de Montaigne*»⁴⁰. L'eredità montaigniana non consiste dunque in un modello da riprendere, ma in un problema da risolvere: quello dell'Io, che da esperienza plurale viene trasformato in fondamento unitario del sapere.

È nella quarta parte del *Discours de la méthode* (= *Discours*) che «*pendant que je voulais [...] penser que tout était faux*», scrive Descartes, bisognava “necessariamente” che Io che questo pensavo fossi qualcosa e “remarquante” che la “verità” — *je pense donc je suis* — era “ferma e certa” al punto di non poter essere scossa (*ebranlé*) dalle supposizioni “più stravaganti” degli scettici «pensai che potevo accoglierla» come “primo principio della filosofia”⁴¹.

Alla fine della prima parte del *Discours*, il filosofo aveva raccontato che appena l'età glielo aveva consentito, aveva abbandonato “lo studio delle lettere” e risolto «a non cercare altra scienza eccetto quella che avessi potuto trovare in me stesso o nel gran libro del mondo» aveva trascorso il “resto della sua giovinezza” «a viaggiare, a vedere corti ed armate, a frequentare persone di carattere e condizioni diverse, a raccogliere esperienze diverse, a saggiare me stesso negli incontri che la fortuna mi poneva innanzi, riflettendo ovunque sulle cose che si presentavano in modo tale da trarne qualche profitto»⁴². Nell'*incipit* della seconda parte Descartes aveva precisato:

Mi trovavo allora in Germania [Neuburg], ove ero stato richiamato dalla guerra che non è ancora terminata [la Guerra dei Trent'anni iniziata nel 1618 terminerà nel 1648] e ritornando presso l'esercito dall'incoronazione dell'imperatore [i festeggiamenti per l'incoronazione di Ferdinando II d'Asburgo erano durati dal 20 luglio al 9 settembre 1619], l'inizio dell'inverno mi bloccò in un accampamento dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse [come era accaduto un anno prima a Brema dove aveva incontrato Isaac Beeckman] e non avendo, per fortuna, preoccupazioni o passioni che mi angustiassero, rimanevo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri⁴³.

⁴⁰ Cfr. E. Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris 1987 (= *Commentaire*), tr. it. di E. Scribano, Alba, San Paolo, 2003, pp. 98, 93 (tr. it. pp. 233, 228).

⁴¹ *Discours*, IV, BOp I 60/AT VI 32.

⁴² *Discours*, I, BOp I 35/AT VI 10.

⁴³ *Discours*, II, BOp I 35/AT VI 11. Cfr. D. Arbib, V. Carraud, E. Mehl, W. Schweidler (a cura di), *Mirabilis scientiae fundamenta. Das Erwachen der kartesischen Philosophie*, Karl Alber, Baden-Baden 2023.

Uno dei pensieri che occupavano la sua mente, era che «spesso non vi è tanta perfezione nelle opere composte di più parti e fatte da mani di diversi maestri, quanta se ne trova in quelle cui uno solo ha lavorato»⁴⁴. Era un “pensiero” funzionale alla descrizione che immediatamente segue, circa la maniera in cui aveva proceduto per «preparare il progetto dell’opera [...] e [...] ricercare il vero metodo»⁴⁵.

Prima di accogliere la verità del *je pense donc je suis*, il filosofo evoca nel *Discours* gli anni della giovinezza trascorsi dal filosofo quando “era in Germania” e chiuso in una stanza – senza libri, ma in una condizione che richiama quella di Montaigne isolato nella sua biblioteca – si “intratteneva con i suoi pensieri”. Al filosofo preme ricondurre a quegli anni l’inizio del progetto che nel 1637 presenta, anonimamente, al lettore. Il passo mette in chiaro almeno tre cose, la prima è che il filosofo non racconta tutti i pensieri che avevano attraversato la sua mente quando “era in Germania”, la seconda è che collega il progetto che presenta proprio a quegli anni; la terza è che questa indicazione – essere in Germania – è un indizio che si aggiunge ai tanti disseminati nella prima parte che portano proprio a lui.

Ora, dei pensieri con i quali durante il soggiorno in Germania, a Neuburg, “si intratteneva”, il ventitreenne filosofo aveva preso nota in tempo reale, nel 1619, in un manoscritto, gli *Olympica*, che aveva portato con sé quando si era trasferito dalle Provincie Unite in Svezia poi ritrovato in un baule alla sua morte⁴⁶. Gli *Olympica* raccontano che nella notte del 10 novembre del 1619, andato a dormire “pieno di entusiasmo” e con il pensiero alla scoperta appena fatta dei “fondamenti della *science admirable*”, aveva avuto tre sogni (*Allegati*, n. 5)⁴⁷. In uno dei sogni il filosofo si interroga sulla via da seguire (*quod vitae sectabor iter?*) per costruire una scienza rigorosa; in un altro vede lo «Spirito di verità» (Gv 4, 17; 15, 26; 1 Gv, 4, 6.) che gli apre i tesori di tutte le scienze; e ha la rivelazione del fondamento della *mirabilis scientia/science admirable*⁴⁸. La sua giovane età non gli consigliava di non spingersi oltre. Quel che i

⁴⁴ *Discours*, II, BOp I 37/AT VI 11.

⁴⁵ *Discours*, II, BOp I 42/AT VI 17.

⁴⁶ Sull’*Inventario di Stoccolma*, cfr. G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva a Breve inventario degli scritti (Inventario di Stoccolma)*, BOp II 5-13 e 14-21. Gli *Olympica* pubblicati in *Baillet* I, pp. 50-51/ 80-86/ 120 sono ora in BOp II 878-891 (con traduzione italiana a fronte); AT X 179-188; V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Puf, Paris 2013, pp. 87-114.

⁴⁷ *Olympica*, BOp II 880/AT X 181. Sui sogni, cfr. C. Buccolini, *Les songes de 1619: contexte et réception*, in D. Arbib, V. Carraud, É. Mehl, W. Schweidler (a cura di) *Mirabilis scientiae fundamenta*, cit., pp. 153-179. A Leroy che gli aveva chiesto di interpretare quei sogni, Sigmund Freud, dopo avere fatto osservare che lavorare sui sogni senza la presenza del sognatore “porta a ben magri risultati”, risponde che i sogni di Descartes sono classificabili come “sogni dall’alto”; formazioni ideative che avrebbero potuto essere create sia durante lo stato di veglia, sia durante lo stato di sonno e corrispondono a pensieri e propositi diurni che, durante la notte, sono riusciti a trovare rafforzamento nel materiale rimosso e inaccessibile all’Io: la lettera di Freud in M. Leroy, *Descartes le philosophe au masque*, 2 voll., Les Editions Rieder, Paris 1929, vol. I, pp. 89-90.

⁴⁸ Una nota a margine in *Olympica* – «11 Novembre 1620, iniziai a intendere il fondamento di una mirabile scoperta, di cui né il Signor Clerselier né gli altri cartesiani hanno ancora potuto darci spiegazione»: BOp II 879/AT X 179 – fa riferimento alla difficoltà di dare una spiegazione circa la

sogni gli avevano rivelato non poteva ancora diventare “materia dei suoi ragionamenti” e il filosofo si era preso del tempo. Esattamente i vent’anni nel corso dei quali era diventato capace di sradicare le opinioni erronee che aveva «ricevuto sino ad allora», di mettere assieme «diverse esperienze» e di esercitarsi sempre di più nel «metodo che [si era] prescritto». I vent’anni nel corso dei quali ha raggiunto l’età matura, quelli che sono passati dai sogni al *Discours*:

Pensai che occorresse, prima di tutto, che cercassi di stabilirne [dei principi certi in filosofia/fisica], nella quale non ne trovavo ancora. Poiché questa era la cosa più importante al mondo e nella quale la precipitazione e la prevenzione dovevano essere massimamente evitate, non dovevo pensare di venirme a capo prima di aver raggiunto una età assai più matura dei ventitré anni che allora avevo e senza aver prima impiegato molto tempo a prepararmi, sia *sradicando dalla mia mente tutte le opinioni erronee* che avevo ricevuto sino ad allora, sia *raccogliendo diverse esperienze* per farne poi materia dei miei ragionamenti, esercitandomi sempre di più nel *metodo che mi ero prescritto* per confermarmi sempre di più in esso⁴⁹.

Ricapitolo. Nel 1637, il filosofo scrive che da giovane (“quando era in Germania”) era stato ben consapevole di non essere ancora in grado di “stabilire” principi certi in fisica e che per farlo avrebbe dovuto prima (1) sradicare dalla sua mente le opinioni erronee di cui era imbevuta; (2) sottoporre al vaglio della ragione più esperienze; (3) esercitarsi nel metodo “che si era prescritto”.

Il giovane che era allora, incuriosito (“attratto”) da quel che si raccontava circa i Fratelli della confraternita della Rosacroce da poco “istituita da poco in Germania” («sapevano tutto e promettevano agli uomini una nuova saggezza, ossia la vera scienza che non era ancora stata scoperta»⁵⁰) cerca di incontrarne qualcuno e per questo si è creduto che abbia fatto parte lui stesso della confraternita. Baillet, che è la fonte, aggiunge tuttavia: «Si può dire che la condotta del signor Descartes, nel suo modo di vivere, di studiare e di ragionare, ne è stata [dei Rosacroce] una perpetua confutazione»⁵¹.

scientia mirabilis/science admirable. Molte ipotesi sono state avanzate circa la “*scientia mirabilis*”: è la “*scientia penitus nova*” della quale Descartes aveva scritto pochi mesi prima a Beeckman (*A Beeckman*, 26 marzo 1619, BLet 2, p. 6 /AT X 156) o la “saggezza umana” (Gilson, *Commentaire*) evocata nell’incipit delle *Regulae* (*Regulae* I BOp II 684/AT X 359)? O il vocabolario del “fondamento” in *Discours* si applica alle matematiche (BOp I 31-33/AT VI 7), alla filosofia (BOp I 37/AT VI 14), alla fisica (BOp I 105/AT VI 68), alla metafisica (BOp I 26/AT VI 1): Cfr. G. Olivo, *Fondement ou principe de la science cartésienne. Du fondement de l’invention admirable au fondement de la certitude humaine*, in D. Arbib, V. Carraud, É. Mehl, W. Schweidler (a cura di), *Mirabilis scientiae fundamenta. Descartes en Allmagne*, Karl Alber, Baden-Baden 2023, p. 136. Il volume raccoglie gli atti – che tutti vanno visti – del convegno tenutosi a Neuburg nel 2022.

⁴⁹ *Discours*, II, BOp I 49/AT VI 22; cfr. E. Gilson, *Commentaire*, cit., pp. 157-160/tr. it. pp. 298-301.

⁵⁰ *Studium bonae mentis*, BOp II 901, 909/AT X 193.

⁵¹ *Studium bonae mentis*, BOp II 901, 909/AT X 200. Gli *Olympica* insieme allo *Studium bonae mentis* sono testi pressoché ignorati fuori dalla cerchia degli studiosi cartesiani tra i quali non è mancato chi se n’è servito per sostenere l’‘origine irrazionale’ del razionalismo cartesiano: cfr. V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens*, cit., p. 88.

Nel 1641/1642 le *Meditationes* riprendono e sviluppano il progetto che Descartes aveva esposto “brevemente” nel 1637 nel *Discours*⁵². A parlare in prima persona è sempre Descartes che, pur assumendo ora la figura del Meditante, apre il testo rievocando la lontana “giovane età” e la confusione che faceva allora tra vero e falso. Un evidente espediente retorico che serve ad enfatizzare la capacità raggiunta nell’età matura – Descartes ha circa quarantacinque anni – di “sradicare dalla sua mente tutte le opinioni erronee” che aveva ricevuto sino ad allora. Il meditante è dunque pronto a “ricominciare dalle fondamenta” per realizzare il progetto di “stabilire” qualcosa «di solido e duraturo nelle scienze»⁵³.

Il Meditante si dichiara così pronto a «ricominciare dalle fondamenta», allo scopo di realizzare il progetto di «stabilire qualcosa di solido e duraturo nelle scienze». Egli ricostituisce le condizioni in cui si era trovato da giovane filosofo nel 1619 e le riattualizza nel presente, nel giorno stesso in cui dà avvio all’impresa filosofica: ha liberato la mente da ogni preoccupazione, si è ritagliato un tempo di completo ozio intellettuale, si è ritirato in solitudine ed è finalmente pronto a dedicarsi, con piena libertà e serietà, al generale rovesciamento delle proprie opinioni⁵⁴. Nel seguito il Meditante racconta il metodo seguito per demolire le opinioni incerte, dubbie o comunque sospette che aveva accolto nella “giovane età”. A questa altezza, le *Meditazioni* mobilitano un arsenale argomentativo barocco (non propriamente scettico) fatto di folli che si credono re vestiti di porpora e invece sono poverissimi e nudi o che pensano di essere fatti di vetro; di sogni che non si distinguono dai pensieri da svegli (incerti così come fisica, astronomia, medicina, ma non aritmetica e geometria); o infine di dottrine teologiche come quello di un Dio onnipotente che potrebbe aver creato l’uomo in modo tale da ingannarlo persino nelle verità matematiche più elementari (*vetus opinio*, presto respinta perché incompatibile con l’idea di un Dio sommamente buono), fino alla figura del genio maligno (*genius aliquis malignus*), che inganna i nostri sensi⁵⁵. Questo genio maligno, ingannatore e sommamente potente, induce con astuzia il meditante in errore e lo lascia in uno stato di profonda incertezza al termine della prima meditazione; riappare poi nella seconda, dove, proprio attraverso l’inganno, rende il meditante certo di essere qualcosa, di esistere: *ego sum, ego existo*. Tuttavia, egli non sa ancora che cosa sia questo Io di cui ha appena acquisito certezza:

⁵² BOp I 689/AT VII 7: «Avevo brevemente toccato le questioni di Dio e della mente umana già in precedenza, nel *Discorso sul metodo per condurre rettamente la ragione e ricercare la verità nelle scienze*, stampato in francese nel 1637¹², non certo con l’intenzione di trattarne lì accuratamente, ma solo per darne un saggio e venire a sapere, in base ai giudizi dei lettori, in qual modo dovessi trattarne in seguito».

⁵³ *Meditationes*, I, BOp I 703/AT VII 17.

⁵⁴ «Opportunamente [...] oggi ho liberato la mente da ogni preoccupazione; mi sono preso un tempo libero privo di preoccupazioni; mi ritiro in solitudine; mi dedicherò finalmente, sul serio e in libertà, a questo generale rovesciamento delle mie opinioni»: *Meditationes*, I, BOp I 702-711/AT VII 17-23.

⁵⁵ T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno: nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in GCFl, 53 (1974), pp. 477-516, ora in T. Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 401-442.

Non intendo però ancora a sufficienza chi mai sia io, quell'io che necessariamente già sono; e debbo quindi evitare di scambiare forse imprudentemente me per qualcos'altro e a non perdermi così persino in quella conoscenza che sostengo essere la più certa ed evidente di tutte. Mediterò ora di nuovo, quindi, su cosa io credevo un tempo di essere, prima di cadere in questi pensieri; da ciò, in un secondo momento, sottrarrò tutto quel che ha potuto essere anche minimamente infirmato dagli argomenti addotti, così che rimanga infine precisamente soltanto ciò che è certo ed inconcusso⁵⁶.

In due passaggi successivi, rispettivamente l'ammissione che l'io del quale non "intendeva a sufficienza chi fosse" è «una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione» («res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio [...] res vera, et vere existens [...] cogitans»)⁵⁷; e che cosa pensante è «una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente» («Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens»)⁵⁸.

L'io è una sostanza pensante: è la meta di un percorso lungo vent'anni, dal 1619 sino al 1641, dalla notte trascorsa in Germania in una camera riscaldata da una stufa giovane pieno di incertezze e dubbi, alla stampa delle *Meditationes* prima in Francia (1641) e poi in forma più completa, nelle Provincie Unite; è un'impresa, scrive ai teologi della Sorbonne, che gli era stata richiesta «con insistenza da molti che erano a conoscenza del fatto che ho coltivato un metodo per risolvere ogni difficoltà nelle scienze»⁵⁹.

Ho cercato nel descriverlo, di mostrare che le "mitologie cartesiane" ancora moto diffuse – si pensi alla fortuna del libro di Damasio sull'*Errore di Cartesio*⁶⁰ – hanno piedi di argilla.

Ma già a fine Seicento l'io cartesiano vive la sua prima crisi. Ne seguiamo l'analisi nel già citato *L'invention du moi* di Vincent Carraud. Lo studioso ha preso in esame due frammenti pascaliani: «*Qu'est-ce que le moi*» («Che cos'è l'io») e «*Le moi est*

⁵⁶ «Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum; deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei, sicque aberrem etiam in ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum»: *Meditationes*, II, BOp I 714/AT VII 25.

⁵⁷ *Meditationes* II, BOp I 716/AT VII 27. Descartes sottolineerà l'equivocità della parola 'anima' in quanto copre sia il principio «mediante cui pensiamo» sia quello «mediante il quale ci nutriamo» dal quale invece «si distingue interamente nel genere». Per «per evitare l'equivocazione» che Descartes ha preferito adoperare il nome 'mente' intesa «non come parte dell'anima, ma come quell'anima tutta che pensa»: *Responsiones*, V [a Gassendi], BOp I, p. 1156/AT VII 357.

⁵⁸ *Meditationes* II, BOp I 718/AT VII 28.

⁵⁹ *Meditationes* Epistola ai Teologi della sacra facoltà di teologia di Parigi, BOp I 682/AT VII 3.

⁶⁰ A proposito delle "mitologie cartesiane" cfr. C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, Firenze, Le Lettere, 2023.

baïssable» («L'io è odioso»)⁶¹ – mostra che l'io, il soggetto è un'invenzione cartesiana ... di Pascal⁶².

Nel primo – «*Qu'est-ce que le moi*» («Che cos'è l'io») – Pascal riflette su un passaggio di *Meditatio II* nel quale il meditante vedendo dalla finestra dei cappelli e dei vestiti sotto i quali potrebbero esserci degli automi e afferma di vedere degli uomini.

Ho appena volto lo sguardo, dalla finestra, su degli uomini che camminano per strada, ed anche essi dico di vederli, come abitualmente dico di vedere la cera. Che cosa vedo, però, oltre i cappelli e i vestiti sotto cui potrebbero nascondersi automi? Eppure, giudico che sono uomini. E così quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo con la sola facoltà di giudicare, la quale è nella mia mente⁶³.

L'esempio fa riferimento a quello contenuto in *Meditatio II* e come quello della cera che lo precede serve a Descartes per provare che è con la «facoltà di giudicare la quale è nella mia mente» che conosco «quel che ritenevo di vedere con gli occhi»⁶⁴. Ora, Pascal osserva che, tutt'al contrario, l'io è inaccessibile e ne conosciamo solo le sue qualità mutevoli e periture (la bellezza, l'ingegno, ecc.):

Che cosa è l'io? Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti, se io passo di là, posso dire che si è messo là per vedermi? No, perché non pensa a me in particolare. Ma chi ama una persona per la sua bellezza, ama veramente lei? No, perché il vaiolo che distruggerà la bellezza senza distruggere la persona, farà sì che non l'amerà più. E se mi si ama per il mio ingegno, per la mia memoria, ama il mio io? No, perché posso perdere queste qualità senza perdermi io stesso.

Dunque:

Dov'è [...] questo io, se non è nel corpo, né nell'anima? E come amare il corpo e l'anima se non per queste qualità le quali non sono quelle che costituiscono il mio io, per il fatto che sono periture?⁶⁵

Si possono amare le qualità che “costituiscono il mio io”. Dunque non vanno derisi coloro che si fanno onorare per le loro cariche e per il loro ufficio, perché non si ama nessuno se non per delle qualità fittizie.

Pascal ha evidenziato il punto debole della metafisica cartesiana, l'io del *Discours* e delle *Meditazioni* esiste in quanto pensiero, sostanza (*je pense donc je suis, ego*

⁶¹ Blaise Pascal. *Pensées*, ed. Auletta, Mondadori, Milano 1994, fr. 323, p. 323, fr. 455, p. 278 (= Auletta)/ed. M.V. Romeo in *Opere complete*, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2020 (= Romeo), fr. 568 e fr. 494, pp. 2568 e 2538

⁶² V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p. 117.

⁶³ *Meditationes*, II, BOp I 723/AT VII 32.

⁶⁴ *Meditationes*, II, BOp I 723/AT VII 32.

⁶⁵ Auletta, fr. 323, p. 233/Romeo, fr. 568, p. 2569. Cfr. V. Carraud, 2./ *Ce qui fait le moi*, in *L'invention du moi*, cit., pp. 32-46; Id., *Pascal et la philosophie*, § 21; J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 24.

sum, ego existo) non in quanto persona con le sue qualità e la sua storia⁶⁶. Le qualità dell'Io che conosco ne fanno una canna fragile, la più fragile di tutta la natura, una canna pensante:

un vapore, una goccia d'acqua basta ad ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, dal momento che egli sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo invece non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero⁶⁷.

Pascal ha operato un ribaltamento: la metafisica non ha accesso all'Io; l'Io si mostra nella volontà depravata ed è dunque un "Io odioso" (*«Le moi est haïssable»*, *«L'io è odioso»*)⁶⁸.

Nell'odissea del soggetto da Montaigne a Descartes, il *cogito* può essere letto come una risposta metafisica alla dispersione dell'Io messa in luce dagli *Essais*: Descartes avrebbe assunto la crisi dell'Io vissuto e l'ha risolta ricomponendo l'Io come sostanza pensante. È precisamente questo doppio movimento che viene smascherato da Blaise Pascal, il quale si pone come critico tanto di Montaigne quanto di Descartes. Contro Montaigne, Pascal rifiuta la compiacenza di un Io che si descrive nella sua varietà senza fondamento; contro Descartes, denuncia l'astrattezza di un Io che si fonda come *res cogitans* perdendo ogni consistenza concreta. L'Io cartesiano, proprio perché assolutizzato, diventa per Pascal "introvabile"; ma anche l'Io montaigniano, abbandonato alla sola esperienza, resta privo di verità. La celebre figura della "canna pensante" esprime così una terza via: l'Io non è né unità metafisica né pluralità autosufficiente, ma fragilità pensante, irriducibile tanto alla dispersione quanto alla fondazione. In questo senso, Pascal non sceglie tra Montaigne e Descartes: li supera entrambi, mostrando che il problema dell'Io non può essere risolto né vivendo soltanto l'esperienza, né fondando astrattamente il soggetto, ma riconoscendo insieme la miseria e la grandezza dell'uomo.

Se Montaigne vive l'Io e Descartes lo fonda, Pascal mostra che ogni fondazione dell'Io è già una perdita dell'uomo.

⁶⁶ Cfr. V. Carraud, *L'invention*, cit., p. 71.

⁶⁷ Auletta, fr. 347, p. 342.

⁶⁸ Auletta, fr. 455, p. 278; Romeo, fr. 494, p. 2538.

Allegati

n. 1

Ovidio, *Metamorfosi*: vv. 463-470: «Iste ego sum. Nec me mea imago fallit/Uror amore mei: flammās moveoque feroque Quid faciam? Roger anne rogem? Quinde deinde rogabo? Quod copio mecum est: inopem me copia fecit. O utinam a nostro secedere corpore possem! Votum in amante novum, vellem, quod amamus, abesset. Iamque dolor vires admit, nec tempora vitae longa mese superano, primoque estinguo in aevo//Ma quello sono io! L'ho capito e non mi inganna più la mia immagine; brucio d'amore per me: accendo e subisco la fiamma. Che dovrei fare? Dovrei chiedere o essere chiesto? E che cosa poi chiederò? Quel che voglio è con me: la mia ricchezza mi fa povero. Oh, potessi separarmi dal mio corpo! Formulerà un voto inaudito per un amante: oh se ciò che amo fosse distante! Ormai il dolore mi sottrae le forze e non mi resta più molto da vivere, e mi spengo nel fiore della mia giovinezza»

n. 2

A Colvius, 14 novembre 1640, BLet 287, p. 1332/AT III 247-248: «Vi sono grato per avermi segnalato il passo di Sant'Agostino, col quale il mio *Io Penso, dunque sono* ha qualche rapporto [De civitate Dei, XI, 26]. Sono stato oggi a leggerlo nella Biblioteca di questa città, e trovo, in verità, che egli se ne serve per provare la certezza del nostro essere, e, in seguito, per far vedere che c'è in noi una qualche immagine della Trinità, in quanto siamo, sappiamo di essere ed amiamo questo essere e questa scienza che è in noi. Io invece me ne servo per far conoscere che questo io che pensa è una sostanza immateriale, e che non ha nulla di corporeo: sono due cose molto diverse. Ed è cosa di per sé così semplice ed è così naturale inferire che si è per il fatto che si dubita, che sarebbe potuta cadere sotto la penna di chiunque; non per questo non sono ben contento di averlo ritrovato in Sant'Agostino, se non altro per chiudere la bocca a quegli spiriti gretti che hanno cercato di cavillare su questo principio. Il poco che ho scritto di Metafisica è già in cammino per Parigi, dove credo che lo si farà stampare, e non mi è rimasta qui che una minuta piena di cancellature che io stesso avrei difficoltà a leggere, per cui non ve la posso offrire. Ma, appena sarà stampata, avrò cura di inviarvela tra i primi, visto che vi fa piacere rendermi il favore di leggerla. Sarò poi felicissimo di conoscere il vostro giudizio al riguardo»

n. 3

Al Lettore, *Essais*, p. 3: «Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall'inizio che non mi sono proposto con esso alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria. Le mie forze non sono sufficienti per un tale proposito. L'ho dedicato alla privata utilità dei miei parenti e amici: affinché dopo avermi perduto (come toccherà loro ben presto) possano ritrovarvi alcuni tratti delle mie qualità e dei miei umori, e con questo mezzo nutrano più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di me. Se lo avessi scritto per procacciarmi il favore della gente, mi sarei adornato meglio e mi presenterei con atteggiamento studiato. Voglio che mi si veda qui nel mio modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: perché è me stesso che dipingo. Si leggeranno qui i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale, per quanto me l'ha permesso il rispetto pubblico. Che se mi fossi trovato tra quei popoli che si dice vivano ancora nella dolce libertà delle primitive leggi della natura, ti assicuro che ben volentieri mi sarei qui dipinto per intero, e tutto nudo. Così, lettore, sono io stesso la materia del mio libro: non c'è ragione che tu spenda il tuo tempo su un argomento tanto frivolo e vano. Addio dunque, da Montaigne, il primo di marzo millecinquecentottanta»

n. 4

Dell'ozio, *Essais*, I, VIII, p. 51: «Recentemente [1571], quando mi sono ritirato in casa mia [nel suo castello] risoluto per quanto potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito ('esprit') favore più grande

che lasciarlo nell'ozio più completo ('en pleine oisiveté'), conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo ('s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi'). Cosa che speravo potesse ormai fare più facilmente, divenuto col tempo più posato e più maturo. Ma trovo, (variam semper dant otia mentem/ l'ozio fa sempre vagare la mente) che, al contrario, come un cavallo che rompe il freno, si procura cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri; e mi genera tante chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo, che per contemplarne a mio agio la balordaggine e la stravaganza, ho cominciato a registrarli. Sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso»

n. 5

Dei tre commerci. Essais, III, III: «A casa mia, mi ritiro un po' più spesso nella mia biblioteca, da dove comodamente governo il mio andamento domestico. Sono sull'ingresso, e vedo sotto di me il giardino, la corte, il cortile e quasi tutte le parti della casa. Qui sfoglio ora un libro, ora un altro, senz'ordine e senza proposito, come capita: ora medito, ora annoto e detto, passeggiando, queste mie fantasticherie. Essa è al terzo piano d'una torre. Il primo è la mia cappella, il secondo una camera con gli annessi, dove mi corico spesso, per essere solo. Sopra c'è una grande guardaroba. Era in passato il luogo più inutile della casa. Io passo qui e la maggior parte dei giorni della mia vita e la maggior parte delle ore del giorno. Non ci sto mai la notte. Lì accanto c'è un gabinetto assai grazioso, dove si può accendere il fuoco nell'inverno, molto ben illuminato. E se non temessi più che la spesa il fastidio, il fastidio che mi distoglie da ogni faccenda, potrei facilmente aggiungere da ogni lato una galleria di cento passi di lunghezza e dodici di larghezza, allo stesso livello, dato che ho trovato tutti i muri tirati su per altro uso all'altezza che mi occorre. Ogni luogo ritirato richiede un ambulacro. I miei pensieri dormono se li metto a sedere. Il mio spirito non cammina se le gambe non lo fanno muovere. Quelli che studiano senza libro sono tutti in questa condizione. È di forma rotonda con un solo lato dritto, che mi serve per la mia tavola e la mia sedia: e curvandosi viene ad offrirmi, in un colpo d'occhio, tutti i miei libri, schierati su cinque file tutt'intorno. Ha tre finestre di ampia e libera prospettiva, e sedici passi di diametro. D'inverno ci sto meno di continuo: di fatto la mia casa è appollaiata su un'altura, come dice il suo nome, e non c'è stanza più esposta al vento di questa; che mi piace sia un po' inaccessibile e in disparte, tanto per il frutto dell'esercizio quanto per allontanare da me la gente. Qui è il mio seggio. Io cerco di rendermene esclusivo il dominio, e di sottrarre questo solo cantuccio alla comunità e coniugale e filiale e civile».

n. 6

Primo sogno (BOp II 881/AT X 181/Baillet II 81): «Il 10 novembre 1619, essendosi coricato pieno di entusiasmo, e totalmente preso dal pensiero di aver trovato quel giorno i fondamenti della scienza mirabile (*science admirable*) ebbe in una sola notte di seguito tre sogni, che immaginava non potessero esser venuti se non dall'alto. Dopo essersi addormentato, la sua immaginazione fu colpita dalla rappresentazione di alcuni fantasmi che [...] lo spaventarono in maniera tale che credendo di camminare per le strade è costretto a piegarsi sul fianco sinistro per poter avanzare verso il luogo in cui voleva andare, poiché sentiva una grande debolezza al fianco destro che gli impediva di reggersi ritto; ma sentì un vento impetuoso che lo fece girare tre o quattro volte sul piede sinistro; temendo di cadere ad ogni passo, appena intravede sulla sua strada un collegio aperto vi entra per trovarvi un rifugio e un rimedio al suo male. Cerca di raggiungere la Chiesa del collegio per andare a pregare; ma essendosi accorto di avere oltrepassato un uomo che conosceva senza salutarlo, per essere cortese volle ritornare sui suoi passi, e fu risospinto con violenza dal vento che soffiava contro la Chiesa. Nello stesso tempo vede al centro della corte del collegio un'altra persona, che lo chiamava per nome in termini cortesi ed educati, e gli disse che [...] il signor N., aveva qualcosa da dargli. Il Signor Descartes s'immaginò che fosse un melone che avessero portato da qualche paese straniero. Ma ciò che lo sorprese di più fu vedere che coloro che con quella persona si intrattenevano attorno a lui erano ritte e ferme sui loro piedi: nonostante che egli fosse sempre piegato e barcollante sullo stesso suolo, e che il vento che aveva creduto fosse molto diminuito lo avrebbe fatto cadere parecchie volte.

Si sveglia con questa immagine e sente nello stesso momento un dolore che gli fa temere si tratti dell'azione di qualche cattivo genio che volesse sedurlo. Subito si gira sul fianco destro; giacché era sul sinistro che si era addormentato, e aveva fatto il sogno. Rivolge una preghiera a Dio per chiedere di essere protetto dal cattivo effetto del suo sogno, e di essere preservato da tutte le sventure che potessero minacciarlo in punizione dei suoi peccati [...]. In questa posizione, si riaddormenta, dopo un intervallo di quasi due ore in vari pensieri sui beni e sui mali di questo mondo». Secondo sogno (BOp II 883/AT X 182/Baillet II 82-83): «Lo colse subito un nuovo sogno, nel quale credette di sentire un rumore acuto e penetrante, che prese per il colpo di un tuono. Lo spavento che ne ebbe lo svegliò sull'istante; e avendo aperto gli occhi scorse numerose scintille di fuoco sparse per la stanza. La cosa gli era già capitata spesse volte in passato; e non si era molto meravigliato, svegliandosi nel cuore della notte, di avere gli occhi abbastanza scintillanti da poter intravedere gli oggetti che gli erano più vicini. Ma, in questa ultima occasione, volle ricorrere a degli argomenti tratti dalla filosofia; e ne trasse delle conclusioni favorevoli al suo estro, dopo aver osservato, aprendo e poi chiudendo alternativamente gli occhi, la qualità delle specie che gli venivano rappresentate. Così la sua paura si dissipò, e si riaddormentò del tutto tranquillizzato». Terzo sogno (BOp II 883-887/AT X 182-186/Baillet II 82-87): «Un momento dopo, ebbe un terzo sogno, che non aveva niente di terribile come i primi due. In quest'ultimo, trovò un libro sul suo tavolo, senza sapere chi ve lo avesse posto. L'aprì, e vedendo che si trattava di un Dizionario, ne fu estasiato, sperando che potesse essergli molto utile. Nello stesso istante, si ritrovò sottomano un altro libro, che non gli era meno nuovo, dato che non sapeva da dove venisse. Vide che era una raccolta di poesie di autori diversi, intitolata *Corpus Poetarum* ecc. Curioso di leggervi qualcosa, ad apertura di libro, cadde sui versi: Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? ecc. Nello stesso momento scorse un uomo che non conosceva, ma che gli porse un testo in versi, che cominciava con Est e Non, e che gli vantò come un testo eccellente. Il Signor Descartes gli disse che sapeva cosa fosse, e che questo testo era tra gli Idilli d'Ausonio che si trovavano nella grande *Raccolta dei Poeti* che era sul suo tavolo. Volle mostrarlo egli stesso a quell'uomo, e si mise a sfogliare il libro, di cui si vantava di conoscere perfettamente ordine e organizzazione. Mentre cercava il passo, l'uomo gli domandò dove avesse preso quel libro, e il Signor Descartes gli rispose che non era in grado di dirgli come l'avesse avuto; ma che un momento prima ne aveva maneggiato ancora un altro, che era appena sparito, senza sapere chi glielo avesse portato, né chi glielo avesse preso. Non aveva finito di parlare, che rivede comparire il libro all'altro capo del tavolo. Ma si accorse che questo *Dizionario* non era più integro come lo aveva visto la prima volta. Ciononostante ritornò alle poesie d'Ausonio, nella raccolta dei poeti che sfogliava; e non riuscendo a trovare il testo che cominciava con *Est e Non*, disse a quell'uomo che ne conosceva uno dello stesso poeta ancora più bello di quello che cominciava con Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? La persona lo pregò di mostrarglielo, e il Signor Descartes si sentì in dovere di cercarlo quando si imbatté su alcuni piccoli ritratti in taglia dolce: cosa che gli fece dire che quel libro era molto bello, ma che non era l'edizione che conosceva. Ed è a questo punto che i libri e l'uomo scomparvero e si cancellarono dalla sua immaginazione, senza tuttavia svegliarlo. Ciò che vi è di singolare da notare è che, dubitando che ciò che aveva appena visto fosse un sogno o una visione, non solo decise, mentre dormiva, che era un sogno, ma ne diede anche l'interpretazione prima che il sonno lo abbandonasse. Egli giudicò che il Dizionario volesse indicare tutte le scienze riunite insieme; e che la raccolta di poesie, intitolata *Corpus poetarum*, indicasse in particolare, e più distintamente, la filosofia e la saggezza unite insieme. Infatti non credeva che ci si dovesse stupire così tanto nel vedere che i poeti, anche quelli che non fanno che gingillarsi, fossero pieni di sentenze più gravi, più sensate, e meglio espresse di quelle che si trovano negli scritti dei filosofi. Attribuiva questa meraviglia alla divinità dell'entusiasmo, e alla forza dell'immaginazione, che fa venir fuori i semi della saggezza (che si trovano nella mente di tutti gli uomini, come le scintille del fuoco nelle pietre) con molta più facilità e molto più splendore di quanto può fare la ragione nei filosofi. Il Signor Descartes, continuando ad interpretare il suo sogno nel sonno, credette che il testo in versi sull'incertezza del genere di vita che si deve scegliere, e che comincia con Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? indicasse il buon consiglio di una persona saggia, o anche la teologia morale. A questo punto,

dubitando se sognasse o meditasse, si risvegliò senza emozione, e continuò, gli occhi aperti, ad interpretare il suo sogno seguendo la stessa idea. Nei poeti riuniti nella raccolta egli individuava la rivelazione e l'entusiasmo, da cui non disperava di essere favorito. Nel testo in versi *Est e Non*, che è il *Si e il No* di Pitagora comprendeva la verità e la falsità nelle conoscenze umane e le scienze profane. Vedendo che l'applicazione di tutte queste cose era esattamente quale egli desiderava, fu abbastanza audace da persuadersi che fosse lo Spirito di verità che, con questo sogno, aveva voluto aprirgli i tesori di tutte le scienze. E poiché gli restavano da spiegare solo i piccoli ritratti in taglia dolce, che aveva trovato nel secondo libro, non ne cercò più la spiegazione dopo la visita che un pittore italiano gli rese l'indomani. Quest'ultimo sogno, che era stato molto dolce e molto gradevole, indicava secondo lui l'avvenire, ed era solo in funzione di ciò che avrebbe dovuto accadergli nel resto della sua vita. Ma prese i due precedenti per degli avvertimenti minacciosi relativi alla sua vita passata, che poteva non esser stata così innocente davanti a Dio quanto davanti agli uomini. E credette che questa fosse la ragione del terrore e dello spavento da cui questi due sogni erano accompagnati. Il melone, di cui gli si voleva far dono nel primo sogno, significava, diceva, le attrattive della solitudine, ma presentate attraverso delle sollecitazioni puramente umane. Il vento che lo spingeva verso la Chiesa del collegio, quando egli aveva male al fianco destro, era solo il cattivo genio che cercava di spingerlo a forza in un luogo, dove egli si proponeva di andare volontariamente. Per questo Dio non permise che avanzasse più lontano e che si lasciasse trascinare, pur in un luogo santo, da uno spirito che egli non aveva inviato, sebbene fosse assai persuaso che fosse stato lo Spirito di Dio che gli aveva fatto fare i primi passi verso questa chiesa. Lo spavento da cui fu colpito nel secondo sogno, indicava, a suo parere, la sua sinderesi, cioè i rimorsi della sua coscienza relativi ai peccati che poteva aver commesso nel corso della sua vita sino ad allora. Il fulmine di cui aveva avvertito il bagliore, era il segnale dello Spirito della verità, che discendeva su di lui per possederlo. Quest'ultima immaginazione [scrive Baillet] aveva certamente qualcosa dell'entusiasmo; ed essa ci porterà volentieri a credere che il signor Descartes avesse bevuto la sera, prima di coricarsi. In effetti, era la vigilia di San Martino, nella sera in cui si era soliti essere sregolati, lì dov'era, come in Francia. Ma egli ci assicura che aveva trascorso la serata e tutta la giornata in una grande sobrietà e che era da tre mesi che non beveva vino. Aggiunge che il Genio, che eccitava in lui l'entusiasmo da cui da qualche giorno sentiva il suo cervello infiammato, gli aveva predetto questi sogni prima di mettersi a letto e che lo spirito umano non vi aveva nessuna parte».