

Simone D'Agostino

Esercizi spirituali e filosofia moderna
Bacon, Descartes, Spinoza

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo della Facoltà di Filosofia
della Pontificia Università Gregoriana, Roma*

© Copyright 2017
Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674989-5

Introduzione

La filosofia appare allora, nel suo aspetto originario, non più come una costruzione teorica, ma come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e di vedere il mondo, come uno sforzo di trasformare l'uomo¹.

Così Pierre Hadot, in conclusione del celebre articolo *Esercizi spirituali*, sintetizzava quella che, negli anni a seguire, sarebbe diventata una tesi assai stimolante e feconda per gli studi di filosofia antica e non solo². Due mi sembrano essere gli elementi di questa tesi che meritano anzitutto un approfondimento: il primo riguarda il *cosa*, ossia ciò in cui consiste l'aspetto originario della filosofia qui reclamato; il secondo riguarda il *quando*, ovvero la parabola temporale all'interno della quale viene fatto emergere tale aspetto originario.

¹ P. Hadot, *Exercices spirituels*, in «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V^e Section. Sciences Religieuses», n. 84, 1975-1976, p. 68; poi in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981, p. 56; nouvelle édition revue et augmentée avec une préface de A.I. Davidson, Albin Michel, Paris 2002, p. 71 (trad. it. di A.M. Marietti-A. Taglia, *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005², p. 66). D'ora in avanti citerò dalla più recente edizione francese e dalla sua, parziale, traduzione italiana.

² Cfr. A.I. Davidson, *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy. An Introduction to Pierre Hadot*, in «Critical Inquiry», n. 16, 1990, pp. 475-482; P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001 (trad. it. di A.C. Pedruzzi-L. Cremonesi, *La filosofia come maniera di vivere*, Einaudi, Torino 2008); A.I. Davidson-F. Worms (edd.), *Pierre Hadot: l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2010 (trad. it. di L. Cremonesi, *Pierre Hadot: l'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, Edizioni ETS, Pisa 2012); P. Hoffmann, *Pierre Hadot (1922-2010)*, in P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, par X. Pavie, Les Belles Lettres, Paris 2014, pp. 291-304.

Filosofia antica ed esercizi spirituali

Circa il primo elemento, ciò che risalta immediatamente allo sguardo è che Hadot descrive la filosofia, nel suo «aspetto originario», in diretto contrasto con una visione opposta e da superare: la filosofia come «costruzione teorica». Nell'articolo summenzionato, la visione antitetica a quella originaria è descritta dall'autore come la riduzione della filosofia al «suo carattere puramente teorico, che è persino evoluto nel senso di una sistematizzazione sempre più spinta»³. Secondo lo storico francese, infatti, la filosofia, prima di diventare un discorso solamente teorico, è nata e ha continuato a lungo a essere un intreccio inscindibile di teoria e prassi⁴. A partire da Socrate, poi lungo l'età antica e fino all'epoca ellenistica e romana: «la filosofia si presenta dunque come un modo di vivere, come un'arte della vita, come una maniera di essere»⁵.

Secondo questa interpretazione, la filosofia non nasce come un discorso neutro e distaccato, che il filosofo costruirebbe al puro scopo di esaminare i diversi oggetti che cadono nella sua riflessione, fissando poi tale elaborazione speculativa in scritti destinati a un uditorio specialistico. Al contrario, la filosofia prende anzitutto forma nelle diverse scuole dell'antichità come una vera e propria «arte di vivere» (*biou technē*), per lo più comunitaria e sotto la guida di un maestro, in cui viene messa in pratica in prima persona una determinata teoresi⁶. Ecco perché le *Vite e dottrine dei filosofi*,

³ P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 72 (trad. it., p. 67). L'autore rimanda in nota al monumentale saggio di H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, p. 66, nota 282, ove si sostiene che «la preoccupazione del "sistema" risalirebbe specialmente a F. Suárez (1548-1617)». Hadot utilizza per lo più il termine sistema e i suoi derivati nel senso più recente di un insieme compiuto e coerente di soli concetti privo di una dimensione esistenziale; ad esso si oppone non solo l'ideale di un'integrazione di teoria e prassi, emblematico della filosofia come modo di vivere, ma anche il procedere aporetico tipico dei *methodoi* di Aristotele; cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 68 (trad. it., p. 64). Proprio la dialettica tra sistema e aporia era il problema sollevato da H. Happ, *op. cit.*, pp. 65-67.

⁴ Sulla relazione tra *logos* e *askēsis* nello stoicismo, cfr. J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bloomsbury, London-New York 2003, pp. 105-166.

⁵ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, in «Annuaire du Collège de France», n. 85, 1984-1985, p. 483; poi in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 295 (trad. it., p. 160).

⁶ Cfr. P. Hadot, *La philosophie antique: une éthique ou une pratique?*, in P. De-

secondo il titolo della celebre raccolta compilata da Diogene Laerzio in epoca ellenistica, vanno esposte insieme: non solo in quanto esse si illuminano a vicenda, ma soprattutto in quanto la vita rende credibile la teoria⁷. Da questo punto di vista, si capisce ancor meglio perché Socrate abbia da sempre rappresentato il prototipo del *philo-sophos*: la ragione è semplicemente che egli ha saputo anzitutto vivere e, persino, morire da uomo sapiente⁸.

Hadot ha avuto il merito di raccogliere i diversi aspetti che per lui caratterizzano la filosofia nel suo aspetto originario mediante un'espressione alquanto intrigante: *esercizi spirituali*. Sebbene tale espressione faccia oggi pensare piuttosto a quell'opera emblematica della *devotio moderna* che sono gli *Exercitia spiritualia* di S. Ignazio di Loyola, Hadot la utilizza – ben conscio di compiere una leggera forzatura a livello storico filologico⁹ – per designare la concezione originaria della filosofia come trasformazione di sé. Il latino *exercitium* rende adeguatamente il greco *askesis*, in quanto indica un'azione che non solo richiede sforzo ma è soprattutto capace di produrre nel soggetto che la compie un'attitudine potenzialmente incrementale alla ripetizione di essa, modificando

mont (ed.), *Problèmes de la morale antique*, Université d'Amiens, Amiens 1993, pp. 7-37; poi in P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 207-232 (trad. it. di L. Cremonesi, *Studi di filosofia antica*, a cura e con una prefazione di A.I. Davidson, Edizioni ETS, Pisa 2014, pp. 187-207); M. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994 (trad. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*, a cura di R. Davies-G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998).

⁷ «Per gli uomini dell'età ellenistica filosofo non è solamente chi sa pensare e costruire idee e sistemi, ma soprattutto colui che sa vivere in accordo con le idee che professa» (G. Reale, *Prefazione*, in Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale-G. Girgenti-I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. x). Su tale idea in età moderna, cfr. A. Garrett, *The Lives of the Philosophers*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», n. 12, 2004, pp. 41-56.

⁸ Cfr. P. Hadot, *La figure de Socrate*, in «Annales d'Eranos», n. 43, 1974, pp. 51-90; poi in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 101-141 (trad. it., pp. 87-117); *Éloge de Socrate*, Allia, Paris 1998 (trad. it. di E. Giovanelli, *Elogio di Socrate*, Il Melangolo, Genova 1999).

⁹ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 21 (trad. it., pp. 30-31). Hadot attesta che l'espressione latina *exercitia spiritualia* appare nel IV sec., nella *Historia monachorum* attribuita a Rufino d'Aquileia; mentre l'analoga espressione greca *askēsis tēs psychēs* ricorre già nel III sec., in Clemente Al., *Stromata*, IV, 6, 27, 1 (PG 9, 536c); cfr. J. Leclercq, *Exercices spirituels*, in M. Viller et al., *Dictionnaire de spiritualité*, 17 voll., Beauchesne, Paris 1932-1995, vol. IV, p. 1904.

così il soggetto stesso nella sua capacità di compiere la medesima azione¹⁰; l'aggettivo *spirituale* è invece scelto da Hadot – non senza qualche esitazione – per designare in modo generico ciò che si riferisce alla sfera psichica umana nel suo complesso: intellettuale, passionale, morale. L'espressione al plurale, *esercizi spirituali*, viene allora a designare una serie di pratiche che hanno la funzione psicagogica di modificare il flusso delle rappresentazioni mentali del soggetto stesso che compie tali pratiche. Hadot insiste più volte sul fatto che si tratta di una trasformazione del modo di *essere* del soggetto, volendo così sottolineare come il mutare la propria visione del mondo, ossia il flusso e l'ordine delle rappresentazioni, sia inscindibilmente legato alla prassi, ovvero sia al proprio modo di vivere.

Affermando, nella nostra tesi di partenza, che la filosofia mira originariamente a «trasformare l'uomo», Hadot non pretende certo che gli esercizi spirituali siano in grado di generare una mutazione sostanziale – come mi sembra che Jonathan Barnes possa aver frainteso¹¹ – bensì che la modifica delle proprie rappresentazioni non riguardi la sola sfera intellettuale, ma anche quella volitiva e passionale, con una ripercussione nel e dal vissuto personale:

L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del «sé» e dell'essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie¹².

A supporto di questa posizione Hadot offre due emblematici

¹⁰ In quella che a me sembra la più ampia e articolata indagine filosofica recente sull'esercizio, P. Sloterdijk scrive: «Definisco esercizio ogni operazione mediante la quale la qualificazione di chi agisce viene mantenuta o migliorata in vista della successiva esecuzione della medesima operazione» (*Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, p. 14 [trad. it. di P. Peticari, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 7]); cfr. S. D'Agostino, *Lazione tra acrobatica e apologetica: Peter Sloterdijk e Maurice Blondel a confronto*, in «Gregorianum», n. 97, 2016, pp. 151-172.

¹¹ «I cannot deny that 'radical changes of being' may be in the wind in a number of ancient philosophical texts. But – or so it seems to me – the notion of intellectual ἄσκησις, of 'mental gymnastics' is at bottom a pretty down-to-earth sort of thing; and in most ancient texts ἄσκησις aims at nothing so highfalutin as a change of being» (J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Brill, Leiden-New York 1997, p. 47, nota 101).

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 23 (trad. it., pp. 31-32).

passi, tratti dalla più classica tradizione della filosofia stoica romana: dalle *Lettere a Lucilio* di Seneca, «Mi rendo conto, Lucilio, che non solo mi sto correggendo (*emendari*), ma mi sto anche trasformando (*trasfigurari*)»¹³; dalle *Discussioni Tuscolane* di Cicerone, «Esiste certamente una medicina dell'animo (*animi medicina*), ed è la filosofia»¹⁴.

Lo storico francese cerca poi d'individuare quali fossero in concreto quegli esercizi spirituali che la filosofia antica ha ritenuto capaci di operare quella trasformazione di sé, nella quale consiste la filosofia. Sebbene non esista nessun trattato antico specificamente dedicato a tali esercizi, ci sono nondimeno pervenuti alcuni elenchi, nei quali troviamo: la ricerca (*zētēsis*); l'esame approfondito (*skepsis*); il governo o dominio di sé (*enkrateia*); la lettura e la scrittura; l'ascolto (*akroasis*); l'attenzione (*prosochē*); la memoria (*mnēmē*); la meditazione (*meletē*)¹⁵. L'elenco non è completo né sistematico, perché si tratta di pratiche che venivano tramandate nelle scuole filosofiche per lo più oralmente. Pertanto, nemmeno è possibile formulare di ciascuno di questi esercizi una definizione rigorosa; tutt'al più possiamo – come Hadot si è sforzato di fare per molti anni e in diversi lavori – rintracciare quei singoli passi nelle opere degli autori antichi che descrivono o esemplificano qualcuno di tali esercizi. Più semplice, in un certo senso, è individuare alcune aree tematiche che facciano da sfondo comune di alcuni esercizi spirituali. Hadot stesso individua quattro di queste aree: 1. imparare a vivere; 2. imparare a dialogare; 3. imparare a

¹³ «Intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari» (Seneca, *Epist.*, 6, 1 [trad. it., *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2013, p. 700]). Sull'influsso che le *Lettere a Lucilio* avranno sul *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza, cfr. *infra*, p. 179.

¹⁴ «Est profecto animi medicina philosophia» (Cicerone, *Tusculanæ disputationes*, III, 6 [trad. it., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, 2 voll., Utet, Torino 1955, vol. II, p. 361]); Sulla ripresa della *medicina animi* ciceroniana da parte di Bacon, cfr. *infra*, pp. 57-58.

¹⁵ Il significato usuale di *meletē* è «cura, attenzione, esercizio, pratica», tuttavia per Hadot «[L]'esercizio indicato da μελέτη in definitiva corrisponde abbastanza bene a ciò che i moderni chiamano appunto *méditation*: uno sforzo per assimilare, per rendere vivi nell'anima un'idea, una nozione, un concetto, un principio. Ma non bisogna mai dimenticare l'ambiguità del termine: la *méditation* è esercizio, e l'esercizio è *méditation*, meditazione» (P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 29, nota 2 [trad. it., p. 36, nota 30]); cfr. X. Pavie, *La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels*, Eyrolles, Paris 2010, pp. 7-45.

morire; 4. imparare a leggere¹⁶. Più recentemente, Xavier Pavie ha provato, dal canto suo, a riorganizzare i fondamenti comuni degli esercizi spirituali antichi, secondo nove aree¹⁷, tra le quali troviamo: la necessità di filosofare per vivere meglio; saper prepararsi ai mali e alla morte (*præmeditatio malorum, memento mori*); la cura, medicina, terapia dell'anima; il governare e il governarsi; la necessità dell'ascesi filosofica (esame di coscienza, ascoltare, leggere e scrivere) e dell'ascesi fisica¹⁸; il ruolo degli altri (maestro, dialogo); la conversione filosofica.

Per l'approfondimento di ciascuno di questi singoli temi non posso che rimandare il lettore ai relativi testi, io mi permetto – in questo breve saggio introduttivo – di fermarmi semplicemente su un'asserzione di Hadot, che mi sembra particolarmente illuminante per cogliere quello che a me sembra essere il nocciolo della questione:

Con il dialogo con se stesso o con altri, anche scrivendo, colui che vuole progredire si sforza di «condurre con ordine i suoi pensieri» e di approdare così a una trasformazione totale della sua rappresentazione del mondo, della sua atmosfera interiore, ma anche del suo comportamento esterno¹⁹.

I diversi esercizi spirituali, sia che vengano attuati all'interno di sé (come la meditazione, l'attenzione), oppure in rapporto con un altro (come il dialogo e la guida del maestro), o attraverso un qualche strumento *naturale* (come la scrittura), sono in ogni caso mezzi a servizio di un unico fine: il progresso, il miglioramento o perfezionamento del soggetto che li compie. Tale perfezionamento comporta una autotrasformazione mirante a un governo o padronanza di sé, che si realizza nel proprio animo (spiritualmente) come un *conduire par ordre ses pensées*, ovvero sia un dirigere ordinatamente le proprie rappresentazioni, di contro all'essere trascinati in qua e

¹⁶ Queste le quattro sezioni in cui è diviso l'articolo di P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit.

¹⁷ Cfr. X. Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Les Belles Lettres, Paris 2014, pp. 65-147.

¹⁸ Cfr. P. Hadot, *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 145-164 (trad. it., pp. 119-133).

¹⁹ P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 31 (trad. it., p. 37).

il là, in balia dei fortuiti condizionamenti interni o esterni. In una parola, si tratta di diventare liberi²⁰.

Il fatto che Hadot, nel passo succitato, usi un'espressione tratta da un'opera emblematica della modernità, il *Discorso sul metodo* di René Descartes, per sintetizzare una delle idee chiave degli esercizi spirituali antichi, ci porta a prendere in esame l'ulteriore elemento individuato nella tesi iniziale da cui siamo partiti.

Antichi e moderni

Il secondo elemento interessante della tesi di Hadot è – come detto all'inizio – la prospettiva temporale che viene a configurare. Lo sguardo dello storico, che è a noi contemporaneo, è rivolto verso il passato, in questo caso verso un passato idealizzato, in quanto pretende di cogliere il primo momento in cui la filosofia sarebbe sorta. Tuttavia, nella tesi di Hadot l'aspetto originario della filosofia emerge come qualcosa d'inatteso. Assistiamo qui a un curioso rovesciamento di prospettiva, nel quale l'antico appare come qualcosa di nuovo, di fronte a una visione successiva e a noi più prossima, che risulta invece vecchia e superata. La tesi si configura dunque come un *ressourcement*, ossia come un riemergere odierno dell'aspetto sorgivo – quindi implicitamente primo e genuino – della filosofia, a scapito di un determinato aspetto emerso successivamente.

Secondo la parabola temporale delineata da Hadot – nell'articolo *Esercizi spirituali* ma anche in altri scritti coevi – l'aspetto originario della filosofia subirebbe dapprima un'evoluzione, per poi cadere in una successiva vera e propria degenerazione. In questo processo egli attribuisce un ruolo cruciale all'avvento del cristianesimo. A partire dal II secolo, infatti, il cristianesimo ha assorbito la filosofia, presentandosi esso stesso come una filosofia poi, sempre più, come la filosofia. Ciò è stato possibile proprio perché la filoso-

²⁰ A mio parere, la libertà è il tratto che accomuna maggiormente gli esercizi spirituali antichi con quelli ignaziani, i quali sono letteralmente: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcun affetto disordinato» (EESS 21 [trad. it., *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2007, p. 195]).

fia era ancora intesa come trasformazione o perfezionamento di sé e modo di vivere, il che la rendeva ben commensurabile all'ideale ascetico religioso del cristianesimo²¹. Tuttavia, Hadot attribuisce proprio al cristianesimo l'aver impresso quella deviazione che a lungo ha fatto smarrire alla filosofia il suo sentiero originario. Con l'avvento della scolastica nel Medioevo è accaduto che:

La teologia ha preso coscienza dell'autonomia posseduta in quanto scienza suprema, mentre la filosofia, svuotata degli esercizi spirituali che facevano ormai parte della mistica e della morale cristiane, è stata ridotta al rango di "serva della teologia" [*ancilla theologiæ*] che fornisce a quest'ultima un materiale concettuale, dunque puramente teorico²².

Secondo Hadot, la tendenza a ridurre la filosofia a uno strumentario logico concettuale troverà poi il suo pieno compimento con l'epoca moderna, nella quale la filosofia diverrà sempre più un sistema speculativo, per lo più esposto in modo manualistico allo scopo di essere meglio insegnato e appreso nelle aule delle università²³. Bisognerà attendere l'epoca contemporanea affinché tale parabola storica trovi il suo compimento, mediante un ritorno alle origini: «È soltanto con Nietzsche, Bergson e l'esistenzialismo che la filosofia ridiventa consapevolmente una maniera di vivere e di vedere il mondo, un atteggiamento concreto». Quest'ultimo sviluppo permetterà, inoltre, di riscoprire anche a livello storiografico quella concezione originaria della filosofia, di cui Hadot stesso si è fatto instancabile portavoce²⁴.

²¹ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels antiques et «philosophie chrétienne»*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 75-98 (trad. it., pp. 69-86); cfr. anche *ivi*, pp. 71-72 (trad. it., 66-67), 296-298 (trad. it., 160-162). Per un'analisi più articolata del ruolo che Hadot attribuisce al cristianesimo nella parabola temporale della filosofia, cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 160-168.

²² P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., p. 72 (trad. it., p. 67).

²³ Hadot insiste sul fatto che per gli antichi si può ben essere considerati filosofi per il fatto che si vive secondo certi principi, anche se non si ha scritto o insegnato nulla su di essi: «La filosofia antica propone all'uomo un'arte della vita, mentre al contrario la filosofia moderna si presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti» (P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, cit., p. 300 [trad. it., p. 164]).

²⁴ Nella *Prefazione* Hadot confida di non aver dimenticato: «l'entusiasmo con cui, nella minacciosa estate del 1939, in occasione del mio baccalauréat in Filosofia, commentavo l'argomento della dissertazione tratto da Henri Bergson: "La filosofia non è la

Stando a quanto abbiamo appena delineato, la fase storica in cui si realizzerebbe la massima lontananza dall'aspetto originario della filosofia verrebbe a coincidere con l'epoca moderna. Come estremi di questa fase degenerativa del modello originario potremmo assumere, al suo inizio, la neutralizzazione del soggetto sperimentata col dubbio cartesiano e, al suo termine, nonché massimo compimento, il sistema hegeliano. Tuttavia, Hadot era uno storico troppo scrupoloso e attento per aderire a lungo a uno schema storiografico così fragile e riduttivo. Egli stesso confesserà, alcuni anni più tardi, che fu grazie a Juliusz Domański, e particolarmente agli studi di costui sulla dimensione pratica della filosofia tra Medioevo e Rinascimento²⁵, se egli fu spinto a rivedere quello schema²⁶. Sulla scia di Domański, Hadot rileva la possibilità di osservare in Abelardo, ossia già nel XII secolo, un certo ritorno all'ideale antico del filosofo²⁷, ma è soprattutto con l'umanesimo che il distacco dalla scolastica sembra riaprire le vie dell'antica concezione della filosofia, particolarmente in Petrarca ed Erasmo²⁸. Così lo storico francese arriverà a concludere:

In questa prospettiva, mi sembra possibile rilevare, accanto alla corrente teorica e astratta, il permanere della concezione, per così dire, pragmatica della filosofia antica: nel XVI secolo con Montaigne, i cui *Saggi* non sono altro che esercizi spirituali; nel XVII secolo con le *Meditazioni* di Descartes²⁹.

costruzione di un sistema, ma la ferma decisione di guardare ingenuamente in sé e intorno a sé". Sotto l'influenza di Bergson, e poi dell'esistenzialismo, dunque ho sempre inteso la filosofia come una metamorfosi totale della maniera di vedere il mondo e di essere in esso» (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 15 [trad. it., p. ix]).

²⁵ Cfr. J. Domański, *La Philosophie, théorie ou mode de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, préface de P. Hadot, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg (CH)-Paris 1996. Hadot riconoscerà: «Les travaux de J. Domański proposaient une description beaucoup plus complexe et beaucoup plus nuancée de ce phénomène historique, mais je ne les ai connus que postérieurement à 1977» (*ivi*, p. viii).

²⁶ Cfr. P. Hadot, *Mes livres et mes recherches* [Communication au Collège philosophique en 1993], in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 374.

²⁷ Cfr. J. Domański, *op. cit.*, pp. 65-69.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 89-119.

²⁹ «Dans cette perspective, il me semble possible de déceler, à côté du courant théorique et abstrait, la permanence de la conception, disons pragmatiste, de la philosophie antique: au XVI^e siècle, chez Montaigne, dont les *Essais* ne sont rien d'autre que des exercices spirituels; au XVII^e siècle, dans les *Méditations* de Descartes» (P. Hadot, *Mes livres et mes recherches*, cit., p. 374 [trad. mia]).

Nella riflessione di Hadot, dunque, accanto al paradigma storiografico che potremmo definire “discontinuista” si affianca, sempre più, un paradigma “continuista”³⁰. Nonostante sia innegabile che l’epoca moderna abbia visto una progressiva inclinazione della filosofia verso la forma del sistema e l’esposizione manualistica, è altrettanto innegabile che essa abbia conosciuto al suo interno anche spinte diametralmente opposte, le quali hanno saputo trarre profitto di elementi propri dell’aspetto originario della filosofia, restituendogli nuova linfa. Oltre al succitato esempio delle *Meditationes* di Descartes, Hadot rileva che:

L’*Ethica* di Spinoza, nella sua forma sistematica e geometrica, corrisponde abbastanza bene a quello che può essere il discorso filosofico sistematico nello stoicismo. Si può dire che il discorso di Spinoza, nutrito della filosofia antica, insegna a trasformare radicalmente e totalmente l’essere dell’uomo, a farlo accedere alla beatitudine³¹.

Uno dei segni più evidenti dell’evoluzione nell’interpretazione di Hadot, circa la presenza in epoca moderna di istanze proprie della concezione originaria della filosofia, emerge nel confronto con Michel Foucault. Come è noto, Foucault fu un lettore attento e assiduo dei lavori storico filologici del suo collega³², traendone pro-

³⁰ «Frattura e continuità. Il Medioevo e i tempi moderni» è il titolo della Parte III di P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995 (trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos’è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, 2010), dove il ruolo della modernità è approfondito nel paragrafo quarto «Il permanere della concezione della filosofia come modo di vita» del capitolo XI dedicato alle «Scomparse e riapparizioni della concezione della filosofia antica» (*ivi*, pp. 392-407 [trad. it., pp. 250-259]).

³¹ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, cit., p. 299 (trad. it., p. 163). Di seguito Hadot cita uno dei suoi passi preferiti di Spinoza, quello relativo alla figura del sapiente nell’ultimo scolio dell’*Ethica*: «Il Sapiente, invece, in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nel suo animo, ma, essendo consapevole di sé e di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere, ma possiede sempre la vera soddisfazione dell’animo». Nell’articolo *Conversion* scritto per l’edizione del 1985 della *Encyclopædia Universalis* scrive: «Plus et mieux qu’une théorie sur la conversion, la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion. On peut suivre les formes que revêt cet acte tout au long de l’histoire de la philosophie, le reconnaître, par exemple, dans le *cogito* cartésien, dans l’*amor intellectualis* de Spinoza ou encore dans l’intuition bergsonienne de la durée» (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 233).

³² Fu Foucault a spingere Hadot a candidarsi al Collège de France, dove poi questi insegnò nell’ultimo tratto della sua carriera accademica (1982-1990). L’interesse di Foucault si concentrò soprattutto su P. Hadot, *Epistrophè et metanoia dans l’histoire*

fitto soprattutto per quanto riguarda l'ermeneutica del soggetto e la teoria della cura di sé³³. Hadot stesso ha più volte ricordato i suoi fecondi rapporti con Foucault, evidenziando non solo le convergenze bensì tenendo a precisare anche le divergenze³⁴. Tra queste ultime una riguarda proprio la questione: «a partire da quale momento la filosofia ha cessato di essere vissuta come un lavoro di sé su di sé?»³⁵. Secondo Hadot, il punto di rottura è situato nel Medioevo con la scolastica, anche se – come abbiamo visto – egli si convince in un secondo momento che «la filosofia moderna ha progressivamente riscoperto in parte la concezione antica»³⁶. Secondo Foucault, invece, la rottura avverrebbe proprio a partire da colui che è universalmente considerato l'iniziatore della filosofia moderna, ossia Descartes. Per evidenziare tale divergenza di posizioni, Hadot cita alcuni passi da un saggio intervista, frutto di un workshop tenuto da Foucault nel 1983 a Berkeley³⁷. Ecco il testo originale:

de la philosophie, in *Actes du XI^{ème} Congrès international de philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, North-Holland Publishing Company-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 31-36; nonché sul classico *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit.

³³ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, édition dir. F. Ewald-A. Fontana, par F. Gros, Gallimard-Le Seuil, Paris 2001, p. 207, 280 (trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France [1981-1982]*, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano 2011, p. 193, 257). Su come le interpretazioni dei filosofi antichi da parte di Hadot e Foucault si siano intrecciate attorno alla questione del soggetto e della sua trasformazione, cfr. M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Aracne, Roma 2007; nonché il succitato saggio di M. Montanari.

³⁴ Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de «culture de soi»*, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris, 9-11 janvier 1988)*, Seuil, Paris 1989, pp. 261-270; poi in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 323-332 (trad. it., pp. 169-176); *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 305-311; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, cit., pp. 395-396 (trad. it., pp. 252-253).

³⁵ «[À] partir de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d'être vécue comme un travail de soi sur soi [...]?» (P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, cit., p. 310 [trad. mia]).

³⁶ «[L]a philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique» (P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, cit., p. 310 [trad. mia]); Hadot rimanda in nota ai passi che abbiamo sopra esaminato da *Exercices spirituels*, cit., pp. 71-72 (trad. it., pp. 66-67), e *La philosophie comme manière de vivre*, cit., pp. 296-301 (trad. it., pp. 160-161).

³⁷ «Avant Descartes, un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité». Mais, selon Descartes, «pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet

Anche se è vero che la filosofia greca ha fondato la razionalità, essa ha sempre sostenuto che un soggetto non poteva avere accesso alla verità se prima non aveva operato su se stesso un certo lavoro che doveva consentirgli di conoscere la verità: un lavoro di purificazione, di conversione dell'anima per mezzo della contemplazione dell'anima stessa. [...] Nella cultura europea, fino al XVI secolo, il problema rimane: «Qual è il lavoro che devo effettuare su me stesso per diventare capace e degno di accedere alla verità?» In altri termini, la verità ha sempre un prezzo; non è possibile nessun accesso alla verità senza ascesi. Nella cultura occidentale, fino al XVI secolo, l'ascetismo e l'accesso alla verità sono sempre rimasti più o meno oscuramente legati³⁸.

Questa premessa descrive adeguatamente l'idea di fondo sulla quale Hadot e Foucault sostanzialmente convergono. La divergenza invece emerge allorché quest'ultimo si premura di precisare il punto di rottura:

Penso che Descartes abbia rotto con ciò, allorché affermò che «per accedere alla verità, è sufficiente che io sia un soggetto *qualsiasi* che è capace di vedere ciò che è evidente». L'evidenza è sostituita all'ascesi nel punto in cui la relazione con sé interseca la relazione con gli altri e con il mondo. La relazione con sé non ha più bisogno di essere ascetica per entrare in rapporto con la verità. È sufficiente che la relazione con sé riveli la verità manifesta di ciò che si può vedere da soli per apprendere in modo definitivo quella verità. [...] Con Descartes, l'evidenza immediata è sufficiente. Dopo Descartes, abbiamo un soggetto di conoscenza non ascetico³⁹.

Hadot ribatte a tale posizione in modo lapidario: «Non sono af-

capable de voir ce qui est évident". "L'évidence est substituée à l'ascèse» (P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, cit., p. 310). I passi citati sono tratti da M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, with an Afterword by and an Interview with M. Foucault, University of Chicago Press, Chicago 1982, 1983², pp. 229-252, p. 252 (trad. fr., *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, Paris 1984, p. 345).

³⁸ M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, cit., p. 252 (trad. it. di D. Benati-M. Bertani-I. Levrini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 280).

³⁹ M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, cit., p. 252 (trad. it., p. 280 [modificata]).

fatto sicuro che ciò sia esatto»⁴⁰. Come evidenza di tale inesattezza lo storico francese assume le *Meditationes* di Descartes⁴¹, in un certo senso sfidando Foucault sul suo stesso terreno. In effetti, questi, poche righe prima dei passi succitati, aveva riconosciuto che «non dobbiamo dimenticare che Descartes ha scritto delle “meditazioni” e le meditazioni sono una pratica di sé»⁴², ma aveva anche immediatamente imputato a Descartes l'essere riuscito nell'impresa, di per sé straordinaria, di «sostituire un soggetto come fondamento delle pratiche di conoscenza, a un soggetto costituito attraverso le pratiche di sé». Hadot non accetta questa lettura delle *Meditationes* cartesiane e insiste sul fatto che:

Descartes ha proprio scritto delle *Meditazioni*: il termine è assai importante. E circa queste *Meditazioni* consiglia ai suoi lettori di prendersi qualche mese o almeno qualche settimana per «meditare» la prima e la seconda, nelle quali tratta del dubbio universale e, poi, della natura dello spirito. Ciò ben mostra che per Descartes anche l'evidenza non può essere percepita che grazie a un esercizio spirituale⁴³.

⁴⁰ «Je ne suis pas tout à fait sûr que cela soit exact» (P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, cit., p. 310 [trad. mia]).

⁴¹ Cfr. P. Hadot, *L'expérience de la méditation*, in «Magazine Littéraire», n. 342, 1996, pp. 73-76.

⁴² M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, cit., p. 251 (trad. it., p. 280).

⁴³ «Descartes a précisément écrit des *Méditations*: le mot est très important. Et à propos de ces *Méditations*, il conseille à ses lecteurs d'employer quelques mois ou au moins quelques semaines à “méditer” la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis de la nature de l'esprit. Cela montre bien que pour Descartes aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel» (P. Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, cit., p. 310 [trad. mia]). Hadot rimanda ai seguenti passi dalla versione francese delle *Risposte alle seconde obiezioni*: «ed io vorrei che i lettori non impiegassero solo il poco tempo che è necessario per leggerla [*Meditazione I*], ma alcuni mesi, o almeno alcune settimane, a considerare le cose di cui essa tratta, prima di passare oltre; poiché così non dubito che essi non approfitterebbero assai meglio della lettura del resto. [...] sebbene sia stato detto da parecchi che, per ben intendere le cose immateriali o metafisiche, bisogna allontanare il proprio spirito dai sensi [*mentem a sensibus esse abducendam*], tuttavia nessuno, che io sappia, aveva ancora mostrato per qual mezzo ciò può farsi. Ora il vero, e, a mio giudizio, unico mezzo per questo, è contenuto nella mia *Meditazione II*; ma esso è tale che non basta averlo guardato una volta; bisogna esaminarlo spesso, e considerarlo a lungo, affinché l'abitudine (*habitude*) di confondere le cose intellettuali con le corporee, che s'è radicata in noi durante tutto il corso della nostra vita, possa essere cancellata da un'abitudine contraria di distinguerle, acquistata con l'esercizio (*exercice*) di alcune giornate» (AT IX: 103-104; trad. it., Cartesio, *Opere*, a cura di E. Garin, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1967, vol. I, pp. 306-307). Sull'*abducere mentem a sensibus* e sull'*habitus* in Descartes, cfr. *infra*, p. 143.

Per precisare ulteriormente la posizione di Foucault – senza voler affrontare qui la complessa questione della recezione di Descartes da parte di costui⁴⁴ – rammento soltanto che già diversi anni prima, in *Le parole e le cose*, ponendosi nella scia di Heidegger⁴⁵ egli aveva individuato proprio in uno dei primi scritti cartesiani, le *Regulæ ad directionem ingenii*, il punto che segnava la frattura con la tradizione filosofica precedente⁴⁶. Già allora, tutta la disamina foucaultiana circa l'ordine e la *mathesis* nella teoria del metodo cartesiano, ruotava attorno alla nozione di evidenza: per Descartes «non si dà vera conoscenza che mediante l'intuizione, cioè mediante un atto singolare dell'intelligenza pura e attenta, e mediante la deduzione, la quale connette le une alle altre le evidenze»⁴⁷. Tale soggetto intelligente, capace di accedere alla verità nella pura intuizione delle evidenze, romperebbe con l'ideale ascetico della trasformazione di sé, affermandosi, d'ora in avanti, come soggetto di conoscenza neutrale e distaccato.

D'altro canto, lo stesso Foucault, qualche anno più tardi, riprendendo la celebre polemica nella quale era stato coinvolto da Jacques Derrida, circa l'interpretazione della follia e del sogno nelle *Meditationes*, da lui avanzata nella *Storia della follia nell'età classica*⁴⁸, replicherà al suo avversario – esattamente come un giorno Hadot farà con lui – che «Bisogna tener bene a mente il titolo

⁴⁴ Cfr. J.-P. Margot, *La lecture foucauldienne de Descartes: ses présupposés et ses implications*, in «Philosophiques», n. 11, 1984, pp. 3-39; P. Guenancia, *Foucault / Descartes. La question de la subjectivité*, in «Archives de Philosophie», n. 65, 2002, pp. 239-254.

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. XVII. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, 2006², pp. 195-228; T. Rayner, *Foucault, Heidegger, and the History of Truth*, in T. O'Leary-C. Falzon (edd.), *Foucault and Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford 2010, pp. 60-77.

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, pp. 64-72 (trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 65-73).

⁴⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 66 (trad. it., p. 67).

⁴⁸ Cfr. J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 68, 1963, pp. 460-494; poi in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, pp. 51-97 (trad. it. di G. Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-79); la replica di M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, appare in appendice alla seconda edizione di *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris [1961] 1972², pp. 583-603 (trad. it. di F. Ferrucci-E. Renzi-V. Vezzoli, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano 2011, pp. 771-800).

stesso “meditazioni”»⁴⁹, in quanto esso indica che lì non si tratta di un puro e neutro discorso teorico dimostrativo, ma di un tipo di discorso che implica una modifica del soggetto enunciante. Una lettura corretta delle *Meditationes*, sostiene Foucault, non può essere che duplice, in quanto esse sono allo stesso tempo *sistema* di evidenze ed *esercizio* di trasformazione di sé:

Questa duplice lettura è quella richiesta dalle *Meditazioni*: un insieme di proposizioni che formano un *sistema*, che ogni lettore deve percorrere se vuole provarne la verità; e un insieme di modificazioni che formano un *esercizio*, che ogni lettore deve effettuare, dalle quali ogni lettore deve essere toccato, se a sua volta vuole essere il soggetto che enuncia, per proprio conto, questa verità⁵⁰.

Foucault spinge la sua replica a Derrida fino al punto di accusare costui di essere addirittura l'estremo rappresentante di una deriva ermeneutica che ha perpetrato: «riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità d'implicazione del soggetto nei discorsi»⁵¹. In altre parole, Foucault non solo sostiene che determinati testi, tra cui esemplarmente alcuni passi delle *Meditationes* cartesiane, non sono comprensibili adeguatamente se si elimina la loro dimensione di pratica di sé; ma ancor più denuncia, a un livello più generale, la tendenza ermeneutica a sottacere tali pratiche, immunizzando così quelle che egli definisce le «modificazioni del soggetto in conseguenza dell'esercizio stesso del discorso»⁵².

La duplice lettura di Descartes finora offerta da Foucault è articolata in modo assai più compiuto nel corso del 1982 al Collège de France, il quale aveva lo scopo d'iniziare ad analizzare come *soggetto* e *verità* si sono intrecciati lungo la storia del pensiero occidentale. Nella lezione inaugurale, tutta incentrata sulla nozione di *cura di sé*, il filosofo avvia la riflessione distinguendo e al con-

⁴⁹ M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, cit., p. 593 (trad. it., p. 786).

⁵⁰ *Ivi*, p. 594 (trad. it., p. 787). Tale constatazione coglie il legame che intercorre tra la presente pubblicazione e il mio precedente lavoro, S. D'Agostino, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, Edizioni ETS, Pisa 2013.

⁵¹ M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, cit., p. 602 (trad. it., cit., 799).

⁵² *Ivi*, p. 593 (trad. it., cit., 786).

tempo mettendo in relazione il precetto delfico, rivelato a Socrate, «conosci te stesso» (*gnōthi sauton*) con il «curarti di te stesso» (*sautou epimelēthēnai*)⁵³. Foucault denuncia l'oblio di quest'ultimo, a partire da quello che – con un'espressione consapevolmente infelice ma comunque assai indicativa – egli chiama il “momento cartesiano”, il quale ha «funzionato in due maniere: da un lato riqualificando lo *gnōthi sauton* (conosci te stesso), e dall'altro, al contrario, squalificando l'*epimeleia heautou* (cura di sé)»⁵⁴. Il *gnōthi sauton* corrisponde dunque – nei termini visti in precedenza – a quel soggetto fondato sulle «pratiche di conoscenza» che, col “momento cartesiano”, viene a rimuovere la dimensione della *epimeleia heautou*, ovvero sia il soggetto costituito attraverso le «pratiche di sé».

Foucault, questa volta, indica nelle *Meditationes* il testo del pensiero occidentale nel quale l'evidenza viene manifestamente assunta come condizione necessaria e sufficiente per la verità. La svolta impressa dal “momento cartesiano” abbandona di fatto un elemento essenziale della filosofia, ovvero la sua dimensione spirituale: «potremo definire “spiritualità” la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità»⁵⁵. Qui chiaramente l'autore si mette sulla scia della nozione hadotiana di esercizi spirituali⁵⁶, in quanto esplica tale “spiritualità” nel senso di tutte quelle pratiche tipo «le purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza e così via».

La lezione di Foucault prosegue individuando tre caratteri

⁵³ *Alc. I*, 120c-d; sulla «cura di sé» nei *Corsi* di Foucault degli anni '80, cfr. L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 107-141; F. Gros, *Situation du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., pp. 503-519 (trad. it., pp. 469-486); *À propos de l'herméneutique du sujet*, in G. Le Blanc-J. Terrel (edd.), *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003, pp. 149-163; M. Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica ai processi di soggettivazione*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 121-154; più in generale, cfr. «Thaumàzein», n.1, 2013, fascicolo su *Cura sui e autotrascendimento: la formazione di sé fra antico e postmoderno*.

⁵⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 15 (trad. it., p. 16).

⁵⁵ *Ibidem*; sul modo come Foucault nel *Corso* del 1982 faccia convergere *cura o tecnica di sé e arti di vivere*, cfr. L. Cremonesi, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁵⁶ La raccolta di P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pubblicata l'anno prima, è menzionata da M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 257 (trad. it., p. 280).

principali di quella particolare relazione tra soggetto e verità in cui consiste la filosofia come “spiritualità”: (a) la verità non è immediatamente già a portata di mano del soggetto, pertanto esso deve necessariamente modificare se stesso, divenire altro da sé per poter accedere alla verità; (b) tale alterazione di sé comporta allo stesso tempo un movimento di aspirazione (*eros*) e di ascesa (*askesis*) del soggetto verso la verità; (c) è ultimamente nell’accesso alla verità che il soggetto si realizza come tale, ossia la verità non è un prodotto degli sforzi del soggetto, bensì nella verità il soggetto si trasfigura. Il “momento cartesiano”, che segna la svolta filosofica moderna, rappresenta la – più o meno esplicita – negazione di questi tre caratteri: (a’) la verità è alla portata immediata dell’evidenza; (b’) l’accesso alla verità è già garantito della pura capacità conoscitiva del soggetto e non è più necessaria alcuna ascesi o trasformazione di sé; (c’) la conoscenza si realizza e trova già compimento nel processo indefinito di se stessa. Senza alterazione, senza eroticità, senza trasfigurazione, conclude Foucault, «la verità non è più capace di salvare il soggetto»⁵⁷, nel senso che non è più in grado di assicurare al soggetto un rapporto pieno e adeguato con se stesso.

Esercizi spirituali e filosofia moderna

Sarebbe ingenuo, tuttavia, pensare che un archeologo del sapere instancabile e perspicace come Foucault possa aver superficialmente identificato il cosiddetto “momento cartesiano” con il pensiero stesso di Descartes⁵⁸ o, ancor peggio, abbia indistintamente attribuito all’intera filosofia moderna l’oblio della “spiritualità”.

⁵⁷ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, cit., p. 21 (trad. it., p. 20); oltre sviluppa una più approfondita analisi della salvezza (*sōteria*), *ivi*, pp. 173-178 (trad. it., pp. 158-163).

⁵⁸ «Quel che ho chiamato il “momento cartesiano” mi sembra che trovi posto e prenda un significato solo a partire da quel momento, senza con questo voler dire che si tratti solo di Descartes, o che ne sia stato proprio lui l’inventore, o che sia stato esattamente il primo a fare tutto ciò» (M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, cit., p. 19 [trad. it., p. 19]); su Foucault e la modernità, cfr. L. Bernini (ed.), *Michel Foucault gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell’attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 177-203.

Nell'ora successiva della medesima lezione inaugurale, infatti, il filosofo francese invita i suoi uditori a prestare attenzione al fatto che ciò che lui ha chiamato, in modo del tutto arbitrario, “momento cartesiano” non costituisce affatto una frattura storicamente puntuale né, tantomeno, definitiva. Anzi, egli fa notare come proprio nel secolo di Descartes, il XVII, «sia stata posta la questione del rapporto tra le condizioni di spiritualità e il problema dell'itinerario e del metodo necessari per giungere fino alla verità»⁵⁹. Come evidenza di tale questione emergente, Foucault indica:

una nozione estremamente interessante, caratteristica della fine del XVI e degli inizi del XVII secolo, come quella di “riforma dell'intelletto”, [...] in particolare i primi nove paragrafi del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* di Spinoza. Potrete vedere in modo abbastanza chiaro [...] come, in Spinoza, il problema dell'accesso alla verità fosse legato, persino nella sua formulazione, a una serie di esigenze che investivano l'essere stesso del soggetto.

Ciò significa che, proprio in concomitanza con la frattura rappresentata dal cosiddetto “momento cartesiano”, lo sguardo spirituale appare ancora ben vivo e presente nella filosofia della prima modernità, nonché capace di suscitare domande simili a quelle che avrebbero potuto porsi Socrate, Epitteto o Seneca: come debbo trasformare me stesso per diventare capace di conoscere la verità? e quale è la via (*methodos*) che dovrò percorrere per accedere alla verità? e, una volta percorsa tale via, conseguirò infine la mia piena realizzazione? Foucault conclude:

ritengo che il tema della “riforma dell'intelletto” nel XVII secolo sia assolutamente caratteristico dei legami, ancora molto stretti (*très strictes, très étroits, très serrés*), tra quelle che potremmo chiamare una filosofia della conoscenza e una spiritualità della trasformazione dell'essere del soggetto a opera di se stesso⁶⁰.

Nonostante Foucault ritenga che Descartes sia riuscito nell'impresa straordinaria di sostituire il soggetto costituito tramite le pratiche di sé con quello basato sulle sole pratiche di

⁵⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cit., p. 24 (trad. it., p. 29).

⁶⁰ *Ibidem* (trad. modificata).

conoscenza, ciò non avrebbe impedito che nella sua stessa epoca diversi filosofi – tra i quali forse andrebbe annoverato persino lo stesso Descartes – abbiano condiviso l’idea originaria di un soggetto non già pienamente perfetto o compiuto e, pertanto, bisognoso di essere rafforzato, guarito, purificato, perfezionato⁶¹. Con ciò, la questione della “riforma dell’intelletto” viene a essere posta al centro dell’indagine da parte di costoro, attestando così nuovamente quel legame strettissimo, tra l’elemento teoretico conoscitivo e l’elemento pratico ascetico, tipico dell’aspetto originario della filosofia.

Raccogliendo alcuni risultati del discorso svolto fin qui, mi sembra di rilevare come tanto in Hadot quanto in Foucault emerga un approccio critico che parte dalla contrapposizione netta tra, da un lato, l’aspetto originario della filosofia come esercizio spirituale, cura di sé, trasformazione di sé e, dall’altro lato, l’ideale moderno della filosofia come sistema non ascetico di conoscenze. In entrambi, tuttavia, tale approccio non solo vede una linea di continuità tra l’aspetto originario della filosofia e alcune tendenze presenti in correnti di pensiero loro contemporanee, come l’esistenzialismo o la fenomenologia⁶², ma progressivamente giunge anche a riconoscere un indubbio legame tra quell’aspetto originario e alcuni frammenti del discorso filosofico della prima età moderna, quali – abbiamo visto – i saggi alla Montaigne, le meditazioni cartesiane, l’etica spinoziana. Foucault, in maniera ancor più esplicita rispetto ad Hadot, si spinge poi fino a comporre alcuni di tali frammenti tra loro, facendoci intravedere il disegno più complessivo di un’indagine filosofica sulla “riforma dell’intelletto” tra tardo Rinascimento e prima modernità.

Già da alcuni decenni diversi studiosi si sono dedicati ad approfondire la dimensione “spirituale” di esercizio, ascesi, cura di sé e trasformazione del soggetto, negli *Essais* e nelle *Meditationes*⁶³,

⁶¹ Su *fragilità e sicurezza* del soggetto, cfr. L. Cremonesi, *op. cit.*, pp. 115-117.

⁶² Foucault riconosce esperienze di “spiritualità” in «Hegel, Schelling, Schopenhauer, lo Husserl della *Krisis*, e anche Heidegger» (*L’herméneutique du sujet*, cit., p. 25 [trad. it., p. 29]).

⁶³ Per Montaigne, cfr. E. Kushner (ed.), *La problématique du sujet chez Montaigne. Actes du Colloque (Toronto, 20-21 octobre 1992)*, Honoré Champion, Paris 1995; S. Mayer, *La conférence comme exercice spirituel?*, in P. Magnard-T. Gontier (edd.), *Montaigne*, Cerf, Paris 2010, pp. 81-105; B. Carnevali, *Le moi ineffaçable: exercices spirituels*

come anche risulta crescente l'attenzione per la dimensione sapienziale e pratica dell'*Ethica*⁶⁴. Ugualmente lo studio circa l'emergere della riflessione sul metodo, tra la fine del Rinascimento e gli albori dell'età moderna, costituisce anch'esso un terreno di studio ampiamente solcato⁶⁵. Al contrario, molto più recente e ancora ai suoi inizi risulta l'indagine circa la questione dei rapporti, all'interno della filosofia dell'età moderna, tra le condizioni di *spiritualità* e il *metodo* necessario per raggiungere la verità; una questione che Foucault ha identificato con la formula spinoziana "riforma dell'intelletto", estendendola tuttavia a una più ampia esigenza ancora viva e presente tra XVI e XVII secolo.

Come è ben noto, il *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza (pubblicato postumo nel 1677, ma redatto assai probabilmente un ventennio prima) rivela che il suo autore, non solo attinse a fonti classiche dello stoicismo, il che lo pone in diretta continuità con la tradizione degli esercizi spirituali, ma soprattutto elaborò la sua "riforma dell'intelletto" basandosi principalmente su due altre eminenti opere filosofiche della prima età moderna: il *Novum organum* (1620) di Francis Bacon e il *Discours de la méthode* (1637) di

et philosophie moderne, in A.I. Davidson-F. Worms (edd.), *Pierre Hadot: l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, cit., pp. 47-57 (trad. it., pp. 51-65). Per Descartes, cfr. A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986; G. Belgioioso-F.A. Meschini, *Descartes. Filosofare come meditare*, in G. Federici Vescovini-V. Sorge-C. Vinti (edd.), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 361-392; versione francese in «Quaestio», n. 4, 2004, pp. 197-227. Come studi comparati, cfr. H. Melehy, *Writing Cogito. Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject*, SUNY Press, New York 1997; S. Bianchini, *Dal "saggio" alla "meditazione". La scrittura filosofica in Montaigne e Cartesio*, Aracne, Roma 2013.

⁶⁴ Cfr. M. LeBuffe, *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*, Oxford University Press, Oxford 2010; M. Rovere, *Spinoza. Méthodes pour exister*, CNRS Éditions, Paris 2010; M.J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011.

⁶⁵ N.W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York 1960; C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968; L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien. Laxe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae, Vrin, Paris 1996*; C. Vasoli, *I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo "ordine" del sapere*, in *Le filosofie del rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 398-415.

René Descartes. Queste tre opere sono certamente legate tra loro in senso *retrospettivo*, in quanto è storicamente ben documentabile che Spinoza ha letto Bacon e Descartes, il quale, a sua volta, aveva presente Bacon; tuttavia sembra che esse possano essere collegate anche in senso *prospettivo*.

Le tre opere succitate, infatti, appaiono come altrettante risposte a un interrogativo comune o, se si preferisce, come variazioni di un medesimo motivo filosofico, qualora teniamo presente che Bacon intende essenzialmente la sua opera come una educazione e cultura dell'animo (*cultivation of the mind*; *cultura animi*) nonché terapia della mente (*medicine of the mind*; *medicina mentis*); Descartes come una direzione dello spirito (*directio ingenii*) o condotta della ragione (*conduire sa raison*); Spinoza come cura e riforma o perfezionamento della mente (*intellectus mederi*; *intellectus emendare*). Stando a questi termini, l'interrogativo o motivo filosofico soggiacente sembra caratterizzarsi, da un lato, per la focalizzazione della ricerca sull'elemento spirituale (*mens, animus, ingenium, intellectus*) dello stesso soggetto inquirente; dall'altro lato, per la convinzione che tale elemento spirituale non sia di per sé già compiuto e perfetto, ma che necessiti di un qualche processo, positivo (*cultura, directio*) o negativo (*medicina, emendatio*), che realizzi un miglioramento o perfezionamento dell'elemento spirituale stesso.

L'intento della mia ricerca è precisamente quello di elaborare una lettura in senso prospettivo di queste tre opere: allo scopo, anzitutto, di verificare puntualmente in ciascuna di esse la presenza e il ruolo di dinamiche proprie degli esercizi spirituali o pratiche di sé e, infine, di darne una possibile lettura comparata. Pertanto, dopo questa *Introduzione*, il volume si articolerà in tre capitoli cui seguiranno delle *Conclusioni* finali. I capitoli avranno per oggetto in ordine cronologico: (cap. I) il *Novum organum*, relativamente a come esso è proposto da Francis Bacon nel volume del 1620, ossia come Parte seconda della *Instauratio magna*; (cap. II) il *Discours de la méthode*, nella situazione in cui René Descartes ce lo propone all'inizio del volume anonimo del 1637; (cap. III) il *Tractatus de intellectus emendatione* di Baruch Spinoza, così come i suoi editori lo hanno pubblicato negli *Opera posthuma* del 1677.

Come il lettore potrà notare, a differenza di altri approcci, maggiormente versati nella storia delle idee, io preferisco condurre

la mia indagine attenendomi alla natura e struttura dei testi e, nel caso specifico dei tre qui in esame, ponendo particolare attenzione ai macrotesti dei quali essi fanno parte. Il lettore deve anche essere avvisato che limiterò la mia indagine prevalentemente ai testi in esame, sforzandomi il più possibile di trovarvi una coerenza e una intellegibilità interna, senza ricorrere strutturalmente ad altri scritti del medesimo autore. In tal senso, non ho minimamente la pretesa d'illustrare la logica, teoria del metodo o filosofia della mente di Bacon, Descartes e Spinoza nella loro interezza e complessità. Spero, invece, che dall'analisi delle singole unità testuali indicate possano emergere spunti per una diversa valutazione di aspetti più generali del pensiero di quegli autori.

Ogni capitolo si aprirà, pertanto, con uno sguardo rivolto anzitutto alla relazione con il macrotesto al quale ciascuna opera rispettivamente appartiene, per poi sviluppare un'analisi dell'opera nella sua interezza. Non intendo certo offrire un commentario dettagliato delle opere summenzionate – visto che ne esistono già diversi, spesso assai ampi e capillari – ma focalizzerò la mia analisi nel rilevare gli esercizi spirituali o pratiche di sé che tali opere contengono e che nella letteratura scientifica sono per lo più trascurati o menzionati qua e là, raramente in modo organico⁶⁶.

I singoli capitoli, sebbene redatti sotto la lente di una medesima preoccupazione, non saranno sviluppati tuttavia come parti di un discorso unitario, quasi che Descartes abbia composto il *Discours de la méthode* tenendo sotto gli occhi il *Novum organum* di Bacon, oppure Spinoza facendo l'esegesi delle due opere precedenti. Nessuno di questi grandi pensatori si poneva nei confronti dei predecessori con lo sguardo con il quale io mi pongo nei confronti di costoro, ossia con lo sguardo dello storico della filosofia. Ecco perché solo nelle *Conclusioni* dell'intero lavoro, tenterò una lettura comparata e complessiva dello sviluppo degli esercizi spirituali o pratiche di sé attraverso le tre opere analizzate.

⁶⁶ L'unico studio a mia conoscenza, ove le tre opere succitate sono considerate come altrettanti e successivi sviluppi, nella filosofia della prima età moderna, dell'esigenza di una *medicina mentis*, è il recentissimo articolo di G. Gigliani, *Medicine of the Mind in Early Modern Philosophy*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, Abingdon-New York 2016, pp. 189-203.

Ringrazio la Pontificia Università Gregoriana per avermi concesso un semestre interamente dedicato alla ricerca, senza il quale difficilmente sarei riuscito a tirare le fila di un lavoro che portavo avanti da diversi anni. Un grazie veramente speciale va al Heythrop College, University of London, per avermi accolto come *Visiting Research Fellow*, e in particolar modo al prof. Peter Gallagher che è stato un *host* impagabile. Non posso qui dimenticare di menzionare il Warburg Institute, la cui biblioteca è stata per me un luogo di lavoro e ricerca semplicemente unico. Un grande debito di riconoscenza devo a quei colleghi che hanno generosamente accettato di leggere e commentare versioni previe del testo, i proff. Igor Agostini, Kevin Flannery, Guido Giglioni, Saverio Ricci, Georg Sans, Pina Totaro. Infine, la mia gratitudine va al prof. Arnold Ira Davidson, che non solo ha accolto questo lavoro nella collana che dirige, ma lo ha incoraggiato e arricchito con la sua affabilità ed erudizione.

Roma, Epifania 2017

Indice

Introduzione	5
Sigle	29
Edizioni e traduzioni	31
I <i>Ristabilire la mente.</i> <i>La nuova logica di Francis Bacon</i>	35
1 Una totale ricostruzione	47
2 L'interpretazione della natura	55
3 La storia naturale	87
II <i>Dirigere la mente.</i> <i>Il discorso di René Descartes</i>	93
1 Un discorso, in sei parti	105
2 Il regime del metodo	111
3 Morale metafisica	129
4 Dalla medicina dell'animo a quella del corpo	149
III <i>Liberare la mente.</i> <i>Il trattato di Spinoza</i>	163
1 Il fine	181
2 Il mezzo	193
3 La via	199
4 Il metodo	205
Conclusioni	217
Bibliografia	225
Indice dei nomi	253

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di settembre 2017