

TORRICELLIANA

BOLLETTINO

DELLA SOCIETÀ TORRICELLIANA DI SCIENZE E LETTERE

FAENZA



49

1998

INDICE

Scienze morali e storiche

- Gianluca MEDRI, *Storia di Faenza nel XX secolo* p. 3
- Alessandro MONTEVECCHI, *Presenza di Machiavelli nelle Storie fiorentine di Francesco Guicciardini* » 19
- Luigi NERI, *La generosità nella riflessione morale di René Descartes* » 29

Scienze fisiche, matematiche e naturali

- Enrico LORENZINI, *Alcune considerazioni inerenti allo studio dell'origine della vita e dell'universo e trattazione attraverso il concetto di entropia* » 55

Ricordi di soci scomparsi

- G. MEDRI, *Gian Domenico Gordini (1920-1998)* » 67
- G. MEDRI - P. LENZINI - E. DE GIOVANNI, *Beatrice Montuschi (1921-1998)* » 69
- G. MEDRI - P. LENZINI, *Antonio Savioli (1915-1999)* » 76

TORRICELLIANA

BOLLETTINO

DELLA SOCIETÀ TORRICELLIANA DI SCIENZE E LETTERE

FAENZA

LICED GINNASIO "E. TORRICELLI",
FAENZA

Invent. n. 73 col. E1 FC
99 OMAGGIO



49

1998

Direttore responsabile: prof. ing. GIANLUCA MEDRI, *presidente della Società Torricelliana*
Autorizzazione Tribunale Ravenna n. 720/Stampa del 16/12/82

Stampato nel settembre 1999 da Edit Faenza snc - Faenza

GIANLUCA MEDRI

STORIA DI FAENZA NEL XX SECOLO

Introduzione

Nelle riunioni del Comitato di Coordinamento del Tavolo della Cultura, tenute verso la fine del 1996, fu messa in luce, soprattutto da parte del gruppo di delegati soci della Società Torricelliana di Scienza e Lettere – Gianluca Medri, Pietro Lenzi e Beatrice Simboli Montuschi, la mancanza di una “Storia di Faenza” che coprisse il XX secolo. Infatti, l’ultima opera non settoriale in questo campo è universalmente considerata “Faenza nella Storia e nell’Arte”, di Antonio Messeri e Achille Calzi, edita nel lontano 1909.

Il Comitato di Coordinamento investì la Società Torricelliana del compito di valutare la fattibilità dell’opera e, con l’avallo degli organi statuari, il presidente pro-tempore della Società (Medri) diede inizio ad una serie di consultazioni e riunioni. Questa prima fase sfociò nell’insediamento, a fine aprile 1997, di un “gruppo di lavoro” di storici ed esperti che ha tenuto la sua prima riunione il 18 ottobre 1997. I componenti iniziali erano:

Arch. Franco Bertoni, Ing. Giorgio Gellini, Prof. Pietro Lenzi, Prof. Luigi Lotti, Prof. Silvano Mazzoni, Prof. Everardo Minardi, Prof. Alessandro Montevicchi

ai quali si aggiunse, nella riunione del 17 gennaio 1998 **Don Maurizio Tagliaferri**.

Il progetto ha ottenuto la compartecipazione del Comune di

Faenza, che ha stanziato i primi fondi e così il 21 marzo 1998 il gruppo di lavoro, integrato da

Dr. Giancarlo Bojani, Dr. Sauro Casadei, Dr.ssa Anna Gentilini, Cav. Oscar Liverani, Dr. Vittorio Rino Visani

si è trasformato in Comitato Scientifico dell'opera "Storia di Faenza nel XX secolo". Come Presidente è stato eletto il Prof. Lotti, il Prof. Montevècchi è stato designato Coordinatore scientifico e il prof. Medri ha assunto il compito di segretario amministrativo. In seguito al ritiro, per motivi familiari, del Cav. Liverani è subentrato il **Dr. Flavio Ricci** per la parte relativa all'agricoltura in data 5/4/99. Inoltre, per motivi di salute il Dr. Casadei si ritirato ed è stato sostituito dalla Prof. Manella Vitali.

Un primo piano dell'opera è stato presentato alla cittadinanza dal Sindaco di Faenza e dal Presidente della Torricelliana durante una riunione pubblica, tenutasi nella sala consiliare del comune di Faenza il 22 aprile 1998.

Per la mole dell'ambizioso progetto, ed in particolare per dare il giusto rilievo alla parte iconografica, il compimento dell'operazione editoriale richiederà un contributo economico da parte delle istituzioni pubbliche e private faentine (come, d'altra parte, è avvenuto in tutte le città della Romagna in un identico frangente.

PIANO DELL'OPERA

I confini temporali dell'opera non sono stati fissati rigidamente al primo anno del secolo (cioè al 1° gennaio 1901) e all'ultimo anno del secolo (cioè al 31 dicembre 2000), ma per ogni area di studio si sono individuati i punti di svolta dei fenomeni più vicini cronologicamente a dette date.

L'opera sarà costituita da parti specifiche sulle singole aree di studio, suddivise a loro volta in una parte diacronica ed in una parte sincronica che potrà comprendere le biografie dei faentini illustri defunti e gli approfondimenti di singole questioni. Si pensa di aggiungere anche dei repertori (i Vescovi, elenchi di amministratori, etc.) eventuali diagrammi di ordine demografico, economico etc. nonché illustrazioni. Precederà probabilmente una cronologia generale.

Le aree di studio individuate sono riportate di seguito, con una sommaria indicazione della paginazione:

- Storia politica (60 pp.)
- Storia sociale (50 pp.)
- Sintesi di storia economica (30 pp.)
- Storia culturale (90 pp.)
- Storia della Chiesa e della religiosità (50 pp.)
- Storia dell'arte (70 pp.)
- Storia dell'architettura, dell'urbanistica e dell'artigianato artistico (65 pp.)
- Storia dell'industria e dell'artigianato (20 pp.)
- Storia dell'agricoltura (30 pp.)
- Storia della medicina e dell'organizzazione sanitaria (35 pp.)
- Storia dello sport e delle manifestazioni del tempo libero (20 pp.)

per un totale di circa 520 pagine per la parte generale (diacronica). Si prevede un'estensione di circa 100 pagine per la parte monografica (sincronica). Considerando circa 30 pagine per i repertori e i diagrammi e altre 200 pagine per illustrazioni si ottiene un totale cautelativo di circa **850 pagine** (in formato standard).

Si presentano i contenuti di massima delle varie parti:

STORIA POLITICA

(Prof. Luigi Lotti)

La realtà politica di Faenza nel XX secolo risente ovviamente della situazione nazionale, ma si differenzia per lungo tempo dal quadro regionale.

Dopo le drammatiche giornate della crisi socio-economica di fine secolo, a Faenza si afferma la prevalenza politica del mondo cattolico collegata con quello liberale, al contrario di quanto avviene nel resto della Romagna, ove si affermano repubblicani o socialisti. Anche questa caratteristica non impedisce tuttavia che Faenza sia investita dall'offensiva del movimento fascista negli anni convulsi del primo dopoguerra, che inizialmente avevano rafforzato la preminenza cattolica.

Il regime fascista ha aspetti analoghi a quelli dell'intera zo-

- L'evoluzione dei ceti e delle classi sociali a Faenza: la composizione della città nelle diverse fasi del suo sviluppo.
- Dall'agricoltura al sistema delle piccole imprese: aspetti evolutivi dello "spirito" dell'imprenditoria locale.
- La formazione del capitale culturale a Faenza: l'istruzione, la formazione superiore, i consumi culturali, le istituzioni culturali.
- La formazione e l'evoluzione di un'economia sociale: azione cooperativa e solidaristica nell'organizzazione economica e sociale della città.

Studi monografici (case studies)

- Contadini ed operai nella vita sociale della città: diverse forme di protagonismo sociale (i sindacati dei contadini; i sindacati dei lavoratori dell'industria, le organizzazioni sindacali).
- I bisogni sociali, l'indigenza, la povertà a Faenza: l'organizzazione dei servizi sociali ed assistenziali.
- Il movimento cooperativistico in relazione alle tradizioni sociali e politiche del territorio.

Certamente rimangono in evidenza altri temi che dovranno essere affrontati nell'economia complessiva del volume; temi che nascono e portano con sé problematiche di carattere sociale. Di seguito si fa un qualche cenno a tematiche che sono emerse dalla riflessione:

- Le associazioni e le organizzazioni sociali volontarie: gli orientamenti di lavoro ed i modelli aggregativi delle principali associazioni faentine.
- L'evoluzione del consenso elettorale attraverso le elezioni comunali e provinciali.

STORIA CULTURALE (Prof. Alessandro Montevercchi)

Parte diacronica

- Fine Ottocento e primo Novecento. Sviluppo dei vari movimenti (cattolico nelle sue principali tendenze, socialista, repubblicano, liberale, etc.) attraverso i giornali e

la formazione dei primi circoli e società di mutuo soccorso.

- Produzione e vita letteraria (riflesso di aspetti intellettuali e letterari di valore nazionale): persistente influenza del neoclassicismo montiano e l'intervento di G. Carducci e dei carducciani (Bacchi della Lega, Guerrini). Gruppi e personalità: Regoli, Morini, Alberghi, Ugo Bubani, Enrico Golfieri.
- Oriani e la sua influenza. Spinte di tipo nazionalista e irrazionalista.
- La cultura cattolica e l'opera di Francesco Lanzoni.
- Una cultura per la città: il "Risveglio cittadino" e l'opera di G. Ballardini.
- Il "Cenacolo Baccarini", Antonio Missiroli. Contatti con gli Orvieto, estetismo.
- La prima guerra mondiale, lo scontro politico attraverso i giornali e le riviste del tempo. Il ruolo di Donati e di Zama. Armando Cavalli.
- Il ventennio fascista; suoi caratteri nella cultura faentina: compattezza dell'ambiente (in senso prevalentemente conservatore), assenza o quasi di una specifica attività culturale fascista. Riviste e giornali.
- Personalità e centri culturali (oltre ai citati, Lamberto Caffarelli, il "caso" Raffaele Bendandi, Lacchini). Associazionismo cattolico e laico. Il Liceo Classico (il preside Topi).
- Tendenze cripto-antifasciste nella pubblicistica e nel mondo cattolico. Inquietudini e tensioni nel fascismo, specie giovanile.
- Alcuni intellettuali verso l'antifascismo, e loro partecipazione alla Resistenza e/o ai CLN.
- Il Dopoguerra: le attività dell'Amministrazione del CLN per la ricostruzione delle istituzioni culturali.
- Istituzioni e personalità tra vecchio e nuovo (sostanziale continuità del ruolo degli intellettuali faentini tradizionali nonostante alcuni tentativi di rinnovamento). Giornali e Centri di vita associativa e culturale.
- Alcune ipotesi di svolta nella vita culturale della città nel dopoguerra: nuovi spunti di aggregazione, il Sessantotto nella scuola e nella società, e la spinta all'impegno degli intellettuali. Cambiamenti amministrativi e relativa poli-

tica verso le istituzioni culturali. Intellettuali, scrittori e studiosi.

- La Biblioteca e l'attività editoriale. Il Teatro.

Parte sincronica

- Ugo Bubani.
- Giuseppe Donati.
- Francesco Lanzoni.
- Piero Zama, Francesco Serantini, Lamberto Caffarelli, Armando Cavalli, Antonio Zecchini, Giovanni Cattani, Giuseppe Bertoni, Antonio Archi.

STORIA DELLA CHIESA E DELLA RELIGIOSITÀ

(Prof. Don Maurizio Tagliaferri)

- 1860 l'Unità d'Italia
 - i retaggi della teocrazia
 - fisionomia strutturale e antropologica
 - bracciantato socialista
 - artigianato repubblicano
 - agricoltori, mezzadri, affittuari, coltivatori diretti
 - istruzione
 - mentalità
 - le feste padronali, le fiere, i giochi
- Le "classi" attraverso cui passa la "novità" (illuminismo; il libero pensiero religioso, fino alla teosofia e antroposofia)
 - come perdura il vecchio, come comincia il nuovo
 - il gruppo antroposofico di L. Caffarelli
 - i professionisti
 - i cenacoli (Palazzo Milzetti) isole del pensiero laico (anticlericale)
- La risposta della gerarchia cattolica (il "vecchio")
 - I vescovi
 - La pietà
 - Le preoccupazioni e i difetti del clero
- La lotta sociale
 - Incomincia con l'inizio della rivoluzione industriale, in questo impatto avviene la lotta;
 - Si acuisce con l'inculturamento socialista: coscienza di

- classe, sindacato
- Realtà strutturale della zona
 - Mondo contadini (su posizioni tradizionaliste)
 - Mondo bracciantile, proletariato (su posizioni rivoluzionarie)
- Questo scontro è qualificante nel periodo faentino. Ragioni del successo cattolico in campo sociale a Faenza.
 - I cattolici → contadini
 - I socialisti → operai
 - I repubblicani → artigiani
- Socialisti: Bubani
- Anticlericalismo e Massoneria. Il “Lamone”
- Movimento tradizionale dell’opera dei Congressi
 - Organizzazione cattolica. Il “Piccolo”.
- Movimento murriano
- Vescovo Cantagalli
 - La figura e l’opera di Francesco Lanzoni.
 - Il ruolo del seminario.
- La I guerra mondiale.
- Il fascismo e le divisioni in campo cattolico.
- La vita diocesana fino al Vescovo Battaglia.
- Resistenza e dopoguerra.
- Repubblica
- Concilio e post-Concilio
 - Chiesa e società faentina nel dopoguerra.
 - Correnti e tensioni nell’ambito cattolico.
- Le nuove forme di religiosità.
 - Evangelismo e sue ramificazioni.
 - Le altre minoranze religiose.

STORIA DELL’ARTE

(Prof. Pietro Lenzini)

- Introduzione sulla vita artistica a Faenza sul finire dell’Ottocento.
- Il “Risveglio cittadino”, suoi riflessi nell’ambito dell’arte figurativa ai primi del Novecento.
- Domenico Baccarini e il “Cenacolo”.
- L’Esposizione Torricelliana del 1908.
- La fondazione del Museo delle Ceramiche; il progetto di

G. Ballardini fra museologia, mestiere e didattica della ceramica.

- L'arte tra le due guerre.
- Alcuni avvenimenti significativi e personalità di rilievo.
- Le grandi occasioni: mostre antologiche e rassegne di largo respiro.

STORIA DELL'ARCHITETTURA E DELL'URBANISTICA

(Arch. Franco Bertoni)

- L'eredità ottocentesca: *forma urbis e facies architectonica*.
- Faenza e il nuovo secolo: la Ferrovia Adriatica, la figura dell'Ing. Tramontani, la crisi economica, l'abbattimento delle mura, il Viale della Stazione, i rettifili, la perdita dell'identità.
- 1889: il primo Piano Regolatore.
- L'Esposizione del 1908: aspetti economici e imprenditoriali, l'area dell'esposizione, gli edifici temporanei e Orsino Bongi, il contributo degli artisti faentini, l'opera di rinnovamento urbano, ceramica e architettura, pittura e architettura (G. Guerrini e altri in interni e facciate), ferro battuto e architettura (Matteucci), ebanisteria e architettura, l'Albergo Vittoria.
- Piano Regolatore del 1912.
- Faenza e il ventennio fascista: Piano Regolatore del 1930, la figura di E. Golfieri, espansione e centro storico, sventramenti, il Palazzo degli Uffici Governativi.
- La guerra e le distruzioni.
- Il piano di ricostruzione. La figura dell'ing. Antenore. Principali edifici ricostruiti ed edifici demoliti (Palazzo Rossi), l'edilizia minore, gli edifici pubblici.
- Faenza e la campagna.
- Faenza e l'industria.
- I Piani Regolatori 1959, 1963, 1970, Piazza Bologna, le espansioni, l'edilizia popolare.
- Il Piano Regolatore del 1970 e la politica per il Centro storico.
- 1977, il PEEP.
- Il Piano Regolatore del 1980.
- Interventi pubblici.

- Interventi privati.
- Gli edifici religiosi e funerari importanti.
- Urbanistica e architettura, architettura ed edilizia, il paesaggio, il territorio.
- Primato dell'architettura: esempi di edifici, F. Monti e il complesso S. Margherita, case e ville importanti, l'edilizia del PEEP.
- L'eredità del secolo: *forma architectonica e urbis*.
- Artigianato artistico:
 - Ebanisteria e arte del legno;
 - Metallo sbalzato e decorato;
 - Lavorazione artistica del ferro battuto;
 - Intaglio;
 - Stucco.

STORIA INDUSTRIALE

(Ing. Giorgio Gellini)

- Sul finire del XIX secolo: la consistenza e la tipologia delle attività produttive faentine, genesi e caratteristiche alla luce dell'ambiente politico-economico esistente.
- Dall'inizio del secolo XX alla prima guerra mondiale: problemi incombenti sull'economia faentina, influenza della mutata struttura statale e del più ampio ambito territoriale determinato dall'unificazione.
- Il periodo tra le due guerre: l'aggravarsi della crisi nel primo dopoguerra, il mancato adeguamento dei processi produttivi faentini rispetto ai progressi tecnologici verificatisi nei territori circostanti, i tentativi di approntare rimedi, lo sviluppo lento ed incerto, la difficoltà di pervenire a soddisfacenti soluzioni stabili.
- Dal secondo dopoguerra ai giorni nostri: la ricostruzione dopo gli eventi bellici, il nuovo clima di sviluppo e la diffusione dello spirito imprenditoriale, la diversificazione delle attività industriali come elemento determinante di un equilibrio più stabile tra le varie componenti del contesto economico globale.
- Verso il futuro: analisi dell'odierna struttura produttiva faentina sotto il profilo tecnico-economico, ipotesi di sviluppo.

STORIA DELL'AGRICOLTURA

(*Dr. Flavio Ricci*)

- Nascita dei primi consorzi agrari.
- Nascita delle prime casse rurali.
- Contratto di mezzadria.
- Politica agricola durante il Fascismo
- Il Dopoguerra e la Riforma agraria.
- Sviluppo della cooperazione.
- Politica agraria della CEE.

STORIA DELLA MEDICINA

(*Prof. Silvano Mazzoni*)

La storia della medicina nel comprensorio faentino dalla seconda metà del XIX secolo al 1970 è imperniata sull' "Ospedale per gli Infermi" e sull'attività dei Medici condotti e di Famiglia, ma presenta anche agganci assai importanti con l'intera vita cittadina e, in particolare, con le prime strutture "sociali".

Parte diacronica

- Ospedale per gli Infermi:
 - Storia ed evoluzione dei Reparti. Comparsa e avvio delle diverse specialità. I Primari e le loro équipes mediche. La Scuola per la formazione del Personale Infermieristico. Il periodo bellico (difficoltà operative e sfollamento). Le principali emergenze (es. la sciagura ferroviaria di Castelbolognese). I rapporti con i Medici di Famiglia. Il Pronto Soccorso. La C:R:I: (infermiere volontarie).
 - La Farmacia dell'Ospedale, sviluppo e funzione nel tempo.
 - Le Religiose nell'assistenza. La Chiesa dell'Ospedale (S. Giovanni di Dio).
 - Lo sviluppo edilizio dall'originale progetto di G. B. Campidori ad oggi, gli ampliamenti, il rapporto con l'edilizia urbana.
 - I resti della Rocca e delle antiche mura cittadine, gli antichi scantinati, i reperti d'interesse storico.
 - Le donazioni di valore artistico, le opere d'arte di pro-

prietà dell'Ospedale (ceramiche, quadri, mobili, volumi).

- I rapporti con le Opere Pie, gli ultimi sviluppi ed i nuovi inquadramenti legali.
- Gli “ospedaletti”: storia e fine di originali, piccole strutture periferiche (che ora sono riproposte con nome più esotico).
- Il termalismo: le terme di S. Cristoforo.
- I Medici Condotti: storia, sviluppo e tramonto di questa figura, il periodo bellico, le attività socio-sanitarie, i rapporti con l'Ospedale, diritti e doveri, i primi sindacati.
- I Medici di Famiglia: attività richieste, impegno orario, le prime rivendicazioni, diritti e doveri.
- Le Case di Cura private: le prime strutture, le finalità, l'evoluzione tecnica, il mutamento di ruolo.

Parte sincronica

- La storia dell'assistenza farmaceutica extra ospedaliera.
- Il ruolo sociale del Brefotrofito.

STORIA DELLO SPORT E DELLE MANIFESTAZIONI DEL TEMPO LIBERO (Dr. Vittorio Rino Visani)

Lo sport

- Il percorso di organizzazione dell'attività sportiva: dal pionierismo caratterizzato dall'iniziativa e dall'improvvisazione individuale, dalla sfida estemporanea all'aggregazione nei clubs multidisciplinari (le polisportive) e nelle associazioni monodisciplinari, alla definizione delle regole. L'esempio paradigmatico del Club Atletico Faenza.
- Gli sport dell'antica tradizione faentina o di derivazione militare: il bracciale, la scherma, il tiro a segno, la ginnastica. Gli sport che utilizzano i nuovi mezzi di locomozione e le nuove tecnologie: velocipedismo e ciclismo, motociclismo, automobilismo.
- L'influenza dei modelli di sport diffusi dalla prima Olimpiade moderna e dalla cultura anglosassone: il football, l'equitazione.
- Le arene dello sport: Piazza d'Armi, il Poligono di tiro a

- segno, il Canale Naviglio (nuoto), il circuito dei Cappuccini, Viale Stradone.
- Gli Anni Venti e Trenta: i successi della lotta, del ciclismo, del calcio (il Faenza di Balassa), della ginnastica, del bracciale; il tennis: la grande impresa di Teo Gaudenzi; il ginnasta Mario Tambini partecipa, primo faentino, ad una Olimpiade (Parigi 1924).
 - Il processo di fascistizzazione dello sport faentino.
 - Nei cortili delle parrocchie e nei circoli iniziano le prime esperienze del Basket e del Volley. Le ragazze alla conquista di un proprio spazio nello sport faentino.
 - Gli anni della guerra: ciclismo, inizia la carriera di Ronconi e di Ortelli; calcio, Bruno Neri dalla gloria dei campi della serie A alla lotta antifascista e antinazista, fino al sacrificio della vita.
 - Gli anni della nuova Repubblica democratica e della ricostruzione. Anche lo sport partecipa al clima di entusiasmo, di risveglio delle energie. Le donne conquistano spazi e protagonismo anche nello sport: i primi successi della pallavolo femminile, che nel 1951 approda alla serie A. Il ruolo degli Enti di promozione sportiva: la politica fa "invasione di campo".
 - Ciclismo: Ortelli e Ronconi campioni d'Italia. Scudetto tricolore nel 1958 anche per la squadra del bracciale. Lotta e Tennis conquistano risultati di grande prestigio nazionale e internazionale. Gli anni sessanta: il protagonismo della SPEM (volley), sorge il nuovo Palazzetto dello Sport (PalaBubani). Il Tiro a Segno.
 - A partire dagli Anni Settanta inizia per Faenza l'epoca dello sport spettacolo. Senza sponsor il Faenza calcio deve inventarsi l'*autogestita*. Nella lotta Gian Matteo Ranzi è medaglia di bronzo alle Olimpiadi di Monaco, seguito dai successi olimpici di Vincenzo Maenza. Nasce il team automobilistico di Giancarlo Minardi, destinato a diventare una presenza non marginale del circuito internazionale della Formula Uno. Il basket maschile, dopo numerosi campionati in B/2, ricomincia dalla promozione.
 - Gli Anni Novanta sono anni di crisi e di riorganizzazione per molte discipline sportive.
 - Negli anni Ottanta e Novanta si assiste anche a Faenza

ad un cambiamento della pratica sportiva: assume grande rilevanza sociale lo sport amatoriale che coinvolge un numero sempre crescente di cittadini, uomini e donne, giovani e adulti; tra le discipline più praticate, oltre al calcio, il podismo, il ciclismo, il nuoto.

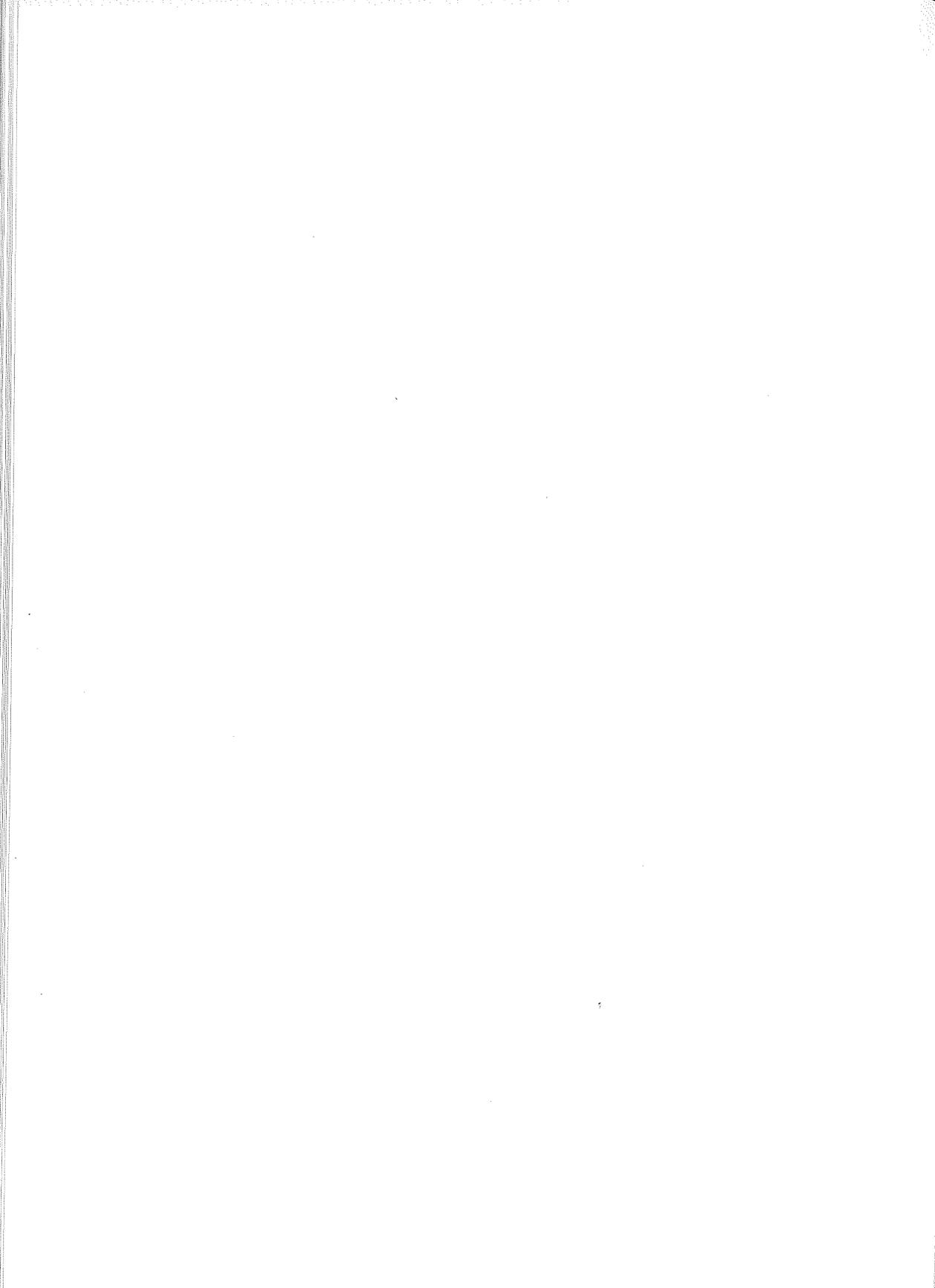
Uno spazio sarà dedicato ai grandi eventi sportivi svoltisi a Faenza e ai grandi protagonisti dello sport faentino.

Le manifestazioni e gli eventi

- Esposizione Torricelliana del 1908.
- Le inaugurazioni del Duce (Omsa, Palazzo del Governo).
- L'Arena Borghesi e l'avanspettacolo.
- La lirica nella Piazza del Popolo e nell'Arena Borghesi.
- L'attività del Teatro Masini.
- La Festa delle Sartine.
- Il ballo e i locali da ballo.
- La Settimana Faentina e la Fiera di S. Pietro.
- Il Concorso Internazionale della Ceramica d'Arte.
- La Mostra dedicata al Settecento in Emilia Romagna.
- Le attività culturali estive.
- Le grandi feste religiose:
 - Immacolata (Festa del Torrone)
 - del Paradiso
 - S. Lazzaro
 - SS. Crocifisso (Cappuccini)
- Le feste della campagna (le feste patronali nelle parrocchie, le sagre).
- I Carnevali (della Città, di Granarolo, l'imburno da di S. Lucia).
- La visita a Faenza di personalità di rilievo, nazionali e internazionali.
- La 100 km Firenze-Faenza.

Il Palio

- Le origini e i padri fondatori.
- Le aggregazioni rionali e il loro rapporto con la città.
- Le gare delle bandiere e i tornei.
- Le giostre straordinarie.



ALESSANDRO MONTEVECCHI

PRESENZA DI MACHIAVELLI NELLE STORIE FIORENTINE DI FRANCESCO GUICCIARDINI

Vari anni fa Gennaro Sasso, analizzando le *Storie fiorentine* del Guicciardini⁽¹⁾, aggiungeva al quadro delle fonti già noto, magistralmente delineato dal Rubinstein⁽²⁾, alcuni riferimenti ad un possibile influsso di Machiavelli, particolarmente quello del *Decennale primo* e delle *Legazioni*, a proposito sia della esaltazione guicciardiniana di Alamanno Salviati, sia delle minacciose parole dette da Cesare Borgia a Machiavelli stesso e a Francesco Soderini, durante la legazione del giugno 1502⁽³⁾. Anche il racconto della successiva ribellione degli Orsini e dei Vitelli contro Cesare Borgia permette, secondo le puntuali osservazioni del Sasso, di osservare significativi accostamenti fra il testo guicciardiniano e la legazione dell'ottobre 1502⁽⁴⁾.

Giustamente lo studioso ha esposto le sue analisi con la necessaria cautela ("sembra probabile"), infatti anche se la somi-

(1) Cfr. G. Sasso, *Guicciardini e Machiavelli*, in: AA.VV., *Francesco Guicciardini 1483-1983 Nel V centenario della nascita*, Firenze, Olschki, 1984, specialmente pp. 12-13.

(2) Cfr. N. Rubinstein, *The "Storie fiorentine" and the "Memorie di famiglia" by Francesco Guicciardini*, in "Rinascimento", IV, n. 2 (dic. 1953). Tra coloro che più recentemente hanno osservato analogie fra Machiavelli e Guicciardini, cfr.: R. Bizzocchi, *Guicciardini lettore di Machiavelli*, in "Archivio Storico Italiano", 1978, disp. III-IV, pp. 437-455; G. Pieraccioni, *Note su Machiavelli storico. II. Machiavelli lettore delle "Storie fiorentine" di Guicciardini*, *ivi*, 1989, disp. I, pp. 63-98; E. Cutinelli-Rendina, *Guicciardini, Machiavelli e la resa di Pisa*, in "Studi e problemi di critica testuale", 47 (ottobre 1993), pp. 135-139.

(3) I riscontri identificati dal Sasso sono i seguenti: *Storie fiorentine* (che cito dall'ed. B.U.R., Milano, 1998), pp. 367-368 e *Legazioni* (che cito dall'ed. a cura di F. Chiappelli, *Legazioni, Commissarie, Scritti di governo*, Bari, Laterza, 1973), II, pp. 120-121; *Storie*, p. 383 e *Decennale I*, vv. 355-372.

(4) Qui il confronto si istituisce fra *Storie*, pp. 384-385 e *Legazioni*, II, pp. 194-199. Altri confronti fa il Sasso fra i due autori per quanto concerne la questione dell'Ordinanza (op. cit., pp. 23-28).

gianza dei testi non lascia molti dubbi, restano incerte le vie attraverso cui la comunicazione può essere avvenuta: se sarebbe improbabile presupporre la pura e semplice desunzione da un autore all'altro, nulla vieta però di ipotizzare forme più complesse e sfuggenti di comunicazione, che il Rubinstein definisce come "oral information", idee e giudizi passati "round a circle of friends or colleagues"⁽⁵⁾.

Questa cautela non ci impedisce però di allargare l'analisi ad altre parti dell'opera giovanile del Guicciardini e di tentare di rintracciare non pochi riferimenti alle *Legazioni* o ad alcune operette politiche minori di Machiavelli.

Sempre rimanendo nell'ambito dei rapporti tra Firenze e Cesare Borgia, troviamo in Guicciardini questa descrizione della situazione e dello stato d'animo del Valentino mentre era a Imola, nel suo momento di maggiore debolezza in seguito alla ribellione dei Vitelli, degli Orsini e degli altri condottieri:

El subito acquisto dello stato di Urbino, e la riputazione che aveva massime Vitellozzo, avevano tanto sbigottito el Valentino, che si trovava in Imola, ed e' sudditi sua, che è opinione che se subito fussino andati alla volta di Romagna, arebbono fatto in quello stato qualche grande sdrucito, e forse riportatane una assoluta ed intera vittoria (p. 392).

È un brano che non può non evocare quello della celebre *Descrizione del modo tenuto... (o Tradimento del duca Valentino...)*:

El quale [duca] si trovava pieno di paura in Imola, perché, in un tracto e fuori d'ogni sua opinione, sendogli diventati inimici e' soldati sua, si trovava con una guerra propinqua e disarmato⁽⁶⁾.

La cosa è indubbiamente singolare, perché se è abbastanza facile supporre che Guicciardini avesse accesso alle lettere delle legazioni e ad altro materiale di cancelleria, lascia stupiti (a meno che non si tratti proprio di una coincidenza casuale) la vicinanza del nostro giovane storico ad un testo che Machiavelli scrisse – sembra – per un personale esame critico della vicenda ai fini forse

(5) Cfr. Rubinstein, cit., pp. 203 e 217.

(6) Le citazioni dalle opere minori di Machiavelli sono tratte da J.-J. Marchand, *N.M. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975, p. 421.

di una ulteriore elaborazione: tanto più che l'affermazione sulla "paura" del Borgia non è minimamente suffragata, come è noto, dal testo della legazione⁽⁷⁾.

Ma Cesare Borgia, ci dicono sia Machiavelli che Guicciardini, ben presto si fa coraggio per il promesso aiuto del re di Francia, mentre intrattiene con "pratiche di accordo" i congiurati. Così scrive Guicciardini:

el Valentino ebbe tempo prima fortificare le fortezze e terre sua, di poi soldare cavalli e fanterie in somma da potersi difendere e di poi aspettare a bell'agio l'aiuto di Francia, el quale veniva in suo favore molto gagliardo; perché el re subito scrisse a monsignore di Ciamonte, che era a Milano, che spignessi in Romagna tutte le sue gente, e fece intendere che non mancherebbe di tutti quegli aiuti che potessi (p. 255).

E così Machiavelli nella legazione:

e subito che intesero [il re e Roano] la voglia sua di aver genti per l'impresa di Bologna, spacciarono a monsignor di Ciamonte a Milano, che senza replica inviasse verso il duca monsignor di Lanques [...]: e gli mandava la copia della lettera che il Re scriveva a detto Ciamonte [...]. Le quali [lettere] come sua Eccellenza ebbe lette, disse: "or vedi, segretario, questa lettera è fatta sulla domanda che io feci per assaltare Bologna, e vedi quanto ella è gagliarda"⁽⁸⁾.

Se qui la coincidenza fra i due brani può apparire puramente fattuale, maggiore interesse suscita forse la comparazione fra i due autori quando sottolineano l'abilità del Borgia nel far affluire a Senigallia le sue truppe a piccoli gruppi, impedendo ai nemici di valutarne pienamente l'efficienza. Scrive Guicciardini che nella cittadina marchigiana il Valentino:

industriosamente aveva esercito più potente di loro e senza loro saputa, perché aveva condotto un gran numero di lancie spezzate; e così avendo condotti pochi cavalli per volta, non si era inteso né saputo quanto numero avessi fatto (p. 393).

(7) La datazione della *Descrizione* è controversa: per alcuni va collocata nel 1503, per altri la composizione sarebbe più tarda (1514-1517).

(8) *Legazioni*, II, p. 202 (lettera del 9 ottobre 1502).

Da parte sua Machiavelli nella *Descrizione* nota:

Ma el duca non fermò già e' provvedimenti suoi et, con ogni sollecitudine, ingrossava di cavalli et fanti. Et perché tali provvedimenti non apparissino, mandava le genti separate per tucti e' luoghi di Romagna (p. 422).

E nella legazione:

El Duca, per mantenerli in su la opinione havevano di posserlo ingannare, haveva, nel cammino da lui facto da Cesena ad Fano, facte venire in modo spezate le sue genti che nessuno le haveva possute numerare, né intendere ad dipresso la quantità loro⁽⁹⁾.

Un altro ambito in cui si possono osservare alcune analogie tra i due scrittori è quello della Francia, soprattutto intorno al carattere e ai difetti attribuiti ai francesi ed al modo di condursi del re e della sua corte. Guicciardini entra nell'argomento a proposito delle minacce di Cesare Borgia a Firenze. Prima (cap. XXI) racconta che il Valentino, dopo la conquista di Faenza (1501), marciò su Firenze e "ne venne a Campi" (p. 342), poi (cap. XXII) che minacciò nuovamente la città dopo la conquista di Urbino (1502), e infine che i fiorentini impauriti chiesero al re di Francia di lasciare in Toscana come loro presidio monsignor di Lancre, sperando anche che il re trattenesse il duca in Francia. Ma il duca, accompagnato il re fino ad Asti, se ne tornò tranquillamente in Romagna (cap. XXIII). I fiorentini sono spaventati: è vero che il re ha raccomandato al duca di non offendere Firenze, ma si sa anche che, come tutti i francesi, dà poca importanza alla violazione della parola data se il risultato è vantaggioso. Così conclude Guicciardini:

Donde la città, trovandosi senza arme, cominciò a avere gran paura di lui [il duca], e benché si intendessi che il re gli aveva alla partita raccomandato lo stato nostro, nondimeno si dubitava che, avendo una occasione di offenderci, non la usassi, avuto poco rispetto al re, col quale, secondo la natura de' franzesi, si truova doppo el fatto facilmente rimedio (p. 384).

(9) *Legazioni*, II, p. 397, lettera s.d

Sono affermazioni che in qualche modo ricordano quelle di Machiavelli nel *De natura gallorum*, dove è espressamente menzionata la minaccia del Borgia a Firenze⁽¹⁰⁾:

Stimono tanto l'utile et il danno presente che cade in loro poca memoria delle iniurie o benefitij passati, et poca cura del bene o del male futuro. [...] Chi vince è a ttempo moltissime volte con el re; chi perde, rarissime volte. Et per questo, chi ha ad fare una impresa debba più presto considerere se la è per riuscirli o no, che se la è per dispiacere al re o no. Et questo capo conosciuto dal Valentino, lo fece venire ad Firenze con lo exercito (p. 419).

Una valutazione critica del comportamento dei francesi viene espressa da Guicciardini anche poco dopo, osservando che “la città pareva in buoni termini” con la Francia, dato che il re e monsignore di Roano (Georges d'Amboise, cardinale di Rouen), “in chi era el pondo di ogni cosa”, le dimostravano amicizia: “pure s'aveva a presupporre che la avarizia, la leggerezza loro ed el rispetto che hanno a se medesimi era tanto, che di loro s'aveva a cavare più briga, più spesa senza comparazione, che utile” (p. 391). Ma anche nel *De natura gallorum* troviamo affermazioni come: “sono piuttosto tachagni che prudenti [...]. Sono più cupidi de' danari che del sangue [...] Chi vuole condurre una cosa in corte, li bisogna assai danari, gran diligentia et buona fortuna [...]. Sono varij et leggeri” (*ib.*). D'altra parte già nella prima legazione di Francia (lettera del 27 agosto 1500)⁽¹¹⁾ Machiavelli e Francesco della Casa avevano osservato che i francesi erano “acciecati da la potentia loro et da l'utile presente” e che stimavano solo chi era pronto “ad dare”: erano disposti ad ingerirsi nelle cose d'Italia solo per “trarre e non mettervi” (denari). Circa il grande potere del cardinale di Rouen i due oratori avevano notato che “ad Roano si riduceva la somma di ogni cosa (p. 379). C'è poi in Guicciardini un giudizio negativo sulle qualità militari dimostrate dai francesi nella battaglia del Garigliano del dicembre 1503, quando furono duramente sconfitti da Gonzalo Fernández de Córdoba dopo che si erano sbandati e divisi in gruppi: “cominciorono, secondo che è la natura loro quando truovono riscontro, a disordinarsi, a andarsene in qua e in là” (p. 409). Si tratta di un giudizio

(10) La datazione è incerta, si va per congettura dal 1501 al 1503.

(11) *Legazioni*, ed. cit. (Bari, Laterza, 1971), I, pp. 383-384

analogo a quello espresso da Machiavelli nel *Primo Decennale* (vv.477-486): “Intanto e’ capitan del fiero Gallo, / sopra la riva del Gariglian giunti, / facevon ogni cosa per passallo; / ed avendo in quel loco invan consunti / con gran disagi molto giorni e notti, / dal freddo afflitti e da vergogna punti, / e non essendo insieme mai redotti, / per varii luoghi e’n più parte dispersi, / dal tempo e da’ nimici furon rotti”⁽¹²⁾. Non diversamente nel *Ritratto di cose di Francia* Machiavelli annota che i francesi “sono insoportabili de’ disagi et incomodi loro, et col tempo stracurono le cose in modo che è facile, col trovargli in disordine, superargli” e cita proprio la battaglia del Garigliano, dove sono stati sconfitti pur essendo “per metà superiori alli Spagnuoli”, dopo che “cominciorono ad andarsene a uno a uno per lle terre circumvicine per stare con più agi” (p. 510). Naturalmente occorre guardarsi dal postulare in modo semplicistico una derivazione da Machiavelli a Guicciardini, particolarmente per il *Ritratto* la cui probabile collocazione cronologica⁽¹³⁾ porta ad escludere ogni ipotesi del genere. Limitiamoci a constatare l’esistenza di un patrimonio di osservazioni generali, luoghi comuni e comuni conclusioni all’interno della classe dirigente fiorentina, a cui Machiavelli aveva contribuito per conto suo con precedenti abbozzi o anche solo conversazioni.

Altri parallelismi esistono tra i due autori a proposito della situazione dell’Impero, e soprattutto della tentata spedizione in Italia dell’imperatore Massimiliano nel 1507-1508. Occorre appena ricordare che Machiavelli fu inviato in Germania per iniziativa del gonfaloniere Pier Soderini, cioè di uno schieramento politico filofrancese, mentre l’oligarchia ottimatizia a cui apparteneva anche Piero, il padre di Francesco, era stata contraria all’invio del “mannerino” del gonfaloniere, avendo posizioni di politica estera più filoimperiali. Possiano ricostruire la vicenda attraverso le stesse pagine guicciardiniane⁽¹⁴⁾. Giunta notizia della dieta di Costanza, da cui si crede di dedurre che l’Impero si prepari ad una forte spedizione, a Firenze si ritiene che “e’sarebbe bene mandarvi uno uomo”, ed il gonfaloniere volendo che l’invia-

(12) Cito da N. Machiavelli, *Opere*, IV, a cura di L. Blasucci, Torino, UTET, 1989, p. 313.

(13) La datazione è controversa, comunque sembra che l’elaborazione non sia posteriore alla battaglia di Ravenna.

(14) Si veda, in proposito, almeno: R. Ridolfi, *Vita di N.M.*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 159 e sgg.; Marchand, cit., pp. 157-163; S. Bertelli, nell’edizione da lui curata delle *Legazioni e commissarie* (Milano, Feltrinelli, 1964), II, pp. 1051-1056.

to sia “uno di chi e’ si potessi fidare”, vorrebbe Machiavelli, ma gli ottimati si oppongono e viene così incaricato Francesco Vettori, il 25 giugno 1507 (p. 443). Aumentando però le notizie sui mezzi e i preparativi dell’esercito imperiale (notizie esagerate, e che lo stesso Vettori aveva contribuito a propalare), gli ottimati chiedono il 31 luglio l’invio di due ambasciatori, che sono Piero Guicciardini e Alamanno Salviati (quest’ultimo stava per diventare suocero di Francesco ed era considerato il capo della fazione filoimperiale a Firenze). Dato che stanno diffondendosi notizie – sgradevoli per la parte filoimperiale – circa la mancanza di denari e di mezzi dell’imperatore, il gonfaloniere si oppone e, finalmente, riesce il 17 dicembre a far incaricare il suo uomo di fiducia (p. 448). Sono vicende molto note agli studiosi, ma valeva la pena di ricordarle per sottolineare che l’appartenenza di Guicciardini ad un cetto sociale e politico (ottimatizio) avverso a quello di Soderini e di Machiavelli non gli ha impedito di far proprie molte delle osservazioni negative sull’Impero che sono presenti anche in testi machiavelliani come *Rapporto di cose della Magna*, *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l’imperatore*, *Ritratto delle cose della Magna*⁽¹⁵⁾, oltre che nelle lettere della legazione, firmate da Machiavelli e Vettori⁽¹⁶⁾.

Comune ai due autori è l’insistenza sulla cronica mancanza di denaro dell’imperatore. Guicciardini, riferendo l’opinione dei nemici dell’alleanza con l’Impero, scrive che si poteva evitare di impegnarsi troppo presto con Massimiliano, perché più tardi “quando el danaio ci fussi in mano” ci si poteva accordare facilmente o promettendogli di allearsi con lui contro la Francia, oppure – senza compromettersi in alcun modo – col “sovvenirlo semplicemente di danari”. Ed è un argomento che torna più volte nel dibattito interno alla classe dirigente cittadina: in ogni accordo che si fa con Massimiliano debbono “correre danari e somma grossa di presente”, all’imperatore non manca “gente ma danari”, potrebbe “trarci di mano nuovi danari”, è “munto di danari” (pp. 446-447). Machiavelli d’altra parte scrive nel *Rapporto* che “se le frondi degl’alberi d’Italia gli fossino diventati ducati”, a Massimiliano non sarebbero bastati, e che in quella contingenza si sarebbe ottenuto dall’imperatore qualsiasi cosa presentandosi “con dena-

(15) La data del *Rapporto* è indicata nello stesso titolo (“fatto questo dì 17 di giugno 1508”), il *Discorso* è ritenuto del settembre-ottobre 1509, il *Ritratto* si pensa che vada situato fra il 1508 e il 1512.

(16) Cfr. ed. Bertelli, cit., II, p. 1105 e sgg.

ri in mano” (p. 476). Non occorre qui presupporre alcun diretto scambio tra i due autori, trattandosi di opinioni che dovevano essere largamente diffuse nella classe dirigente fiorentina. Vi sono però alcune frasi che lasciano più di una perplessità. Guicciardini, per spiegare le ragioni della debolezza economica e quindi politica dell’Impero, scrive che l’imperatore “da sé non era bastante”, cioè non disponeva delle forze sufficienti dovendo ricorrere ai “principi della Magna” (Dieta imperiale), inoltre “non era credibile che le comunità, in chi aveva a consistere el nervo della impresa, per la abilità che hanno al danaio e la povertà de’ principi, volessino spendere grossamente per conto dello imperadore e degli altri signori, della grandezza de’ quali non guadagnavano nulla, anzi ne perdevano, perché quanto più erano potenti, tanto più gli avevano a temere” (p. 447). Che le comunità tedesche rappresentino il “nervo” delle risorse economiche e operative dell’Impero, e che esse non intendano affatto contribuire alla “grandezza” dell’imperatore e dei signori, Machiavelli lo afferma apertamente, e non una sola volta. Così nel *Rapporto*:

Ma veniamo alle comunità franche e imperiali, che sono il nervo di quella provincia, dove è denari e ordine. Costoro per molte cagioni sono per esser fredde nel provvederlo, perché la intenzione loro principale è di mantenere la loro libertà, non d’acquistare imperio; e quello che non desiderano per loro, non si curono che altri lo abbi. Dipoi per esser tante, e ciaschuna far capo da per sé, le loro provisioni, quando le vogliono ben fare, sono tarde e non di quella utilità che si richiederebbe (p. 479).

E nel *Ritracto* abbiamo:

Resta hora che le comunità si unischino colli principi a favorire le imprese dello inperadore, o che loro medesime lo voglino fare, che basterebbono. Ma né l’una né l’altra vorrebbe la grandezza dello inperadore perché qualunque volta im proprietà lui havessi stati o fussi potente, e’ domerebbe et abbasserebbe e’ principi et ridurebela a una obedientia di sorte da potersene valere a posta sua et non quando pare a llo (pp. 526-527).

E poche pagine dopo (p. 529) lo scrittore ripete, quasi con le stesse parole, il brano del *Rapporto* che abbiamo visto, a ribadire un’analisi che aveva sicuramente rappresentato un punto fermo nelle valutazioni della situazione imperiale all’interno della *ruling*

class. Anche la descrizione della disastrosa spedizione di Massimiliano contro Venezia presenta alcuni punti in comune tra i due autori⁽¹⁷⁾. Scrive Guicciardini:

E però quando [l'imperatore] fece la dieta a Gostanza, sendo riscaldati gli animi de' tedeschi a questa impresa, e proponendo volere fare uno grosso esercito e disegnare capitani in nome dello imperio e fare la guerra per lo imperio [...] lo imperadore che desiderava fare la impresa per sé, acciò che el guadagno fussi tutto suo, ed avendosi presupposto per certo che el papa, viniziani e svizzeri lo dovessino seguitare, e però parendogli non avere bisogno di molto aiuto alla dieta, si oppose vivamente ed impedì questa deliberazione, dicendo: "ego possum ferre labores, volo etiam honores", e dimostrando che uno mediocre sussidio gli bastava (p. 451).

E scrive Machiavelli nel *Rapporto*:

L'altre cagioni ancora perché chiese sì poca gente furono: perché lo imperio gliene promettessi più prontamente e gniel'osservasse, e perché condescendessi più volentieri a metterle tutte sotto la obbedienza sua, e non cercassi di darli capitani in nome dell'imperio che gli fossino compagni. Perché non mancò chi nella dieta ricordassi (infra li quali fu l'arcivescovo di Magunzia) che sarebbe bene fare la impresa gagliarda e provvedere almeno a quarantamila persone, e dar loro in nome dell'imperio quattro capitani etc. Di che lo 'mperadore s'adirò seco e disse: "Ego possum ferre labores, volo etiam honores" (pp. 472-473).

Guicciardini ci descrive poi l'imperatore "disperato" per il fallimento dei suoi progetti, dato che i veneziani si sono alleati con la Francia contro di lui e gli aiuti italiani non sono arrivati, e che perciò decide, "parendogli essere vituperato se non faceva qualche cosa", di attaccare i veneziani con l'esercito insufficiente che ha lui stesso chiesto alla dieta. Viene quindi sconfitto, tirandosi addosso un "vituperio molto maggiore ed uno danno grandissimo". Tenta allora di convincere la dieta convocata a Ulma che "e' danni e vergogne sue, erano danni e vergogne commune di tutta la

(17) Già il Rubinstein aveva colto la vicinanza tra le *Storie* e il *Rapporto*, però rilevando che Guicciardini non sembra averlo esaminato molto attentamente, "otherwise he would have found in it the exact date on which the truce between Maximilian and Venice was concluded" (pp. 217-218).

Magna", ma, non riuscendoci, si vede costretto a fare "una tregua brutta e vituperosa" con Venezia (pp. 451-452). Machiavelli nel *Rapporto* ci parla di Massimiliano che, "scarso di partiti" decide di assalire i veneziani senza poi convincere ad aiutarlo la dieta ad Ulma (p. 474). Anche nel *Ritratto* ci viene descritto l'imperatore "disperato", ma per un'altra sua impresa, quella contro gli svizzeri (p. 530). D'altra parte anche la legazione è densa di affermazioni dello stesso tenore. Ad esempio nella lettera del 22 marzo 1508 (firmata dal Vettori) è detto che i quattordicimila soldati imperiali "hanno àuto vergogna con i Viniziani soli"⁽¹⁸⁾.

Qual è il significato che si può attribuire a questi raffronti? Di là da quello che sia stato il diretto rapporto tra i due autori, da affrontare – come abbiamo detto – con la massima cautela, rimane comunque accertata l'esistenza di un sapere collettivo in cui confluivano le relazioni degli ambasciatori, le legazioni, le "pratiche": un insieme di giudizi o pregiudizi acquisiti da cui i cronisti come gli storici potevano attingere idee, sentenze, luoghi comuni, e infine lo stesso linguaggio.

(18) Ed. Bertelli, cit., II, p. 1122.

LUIGI NERI

LA GENEROSITÀ NELLA RIFLESSIONE
MORALE DI RENÉ DESCARTES

Descartes non trattò sistematicamente della morale in alcuna delle opere filosofiche da lui composte. Per questa omissione egli stesso, nel 1647, verso gli ultimi anni della sua vita, accennava a una scusa in una lettera all'ambasciatore francese presso la regina Cristina di Svezia, Hector-Pierre Chanut. Nessun argomento può – così egli osservava – al pari della morale attirare le calunnie dei maligni. In secondo luogo egli ripeteva quanto già aveva affermato circa undici anni prima, nella sesta parte del *Discours de la méthode*: solo i sovrani, o coloro che da questi ne ricevono l'incarico, possono intromettersi nelle regole di vita e nei costumi altrui. D'altra parte il filosofo si dichiarava pronto a rendere manifeste le sue opinioni riguardo il «souverain bien», se era questo che la regina comandava⁽¹⁾.

Avvertenza

I passi delle opere di Descartes qui citati sono tratti dalle *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris 1897-1913, 2^a ed., Vrin, Paris 1964-74. Nel corso del presente lavoro i riferimenti a questa edizione saranno indicati con la sigla AT, seguita dal volume in numero romano e dai numeri delle pagine. Per le citazioni dalle lettere preferisco utilizzare l'edizione della *Correspondance* a cura di C. Adam e G. Milhaud, Alcan, Paris 1936, Kraus reprint, Nendeln 1970. I riferimenti a questa edizione saranno indicati con la sigla AM, seguita dal volume in numero romano e dai numeri delle pagine. Salvo poche opportune modifiche ho lasciato l'ortografia e gli accenti originali voluti dai curatori, talora diversi da quelli in uso oggi. Per le traduzioni italiane dei testi filosofici rimando all'edizione delle *Opere filosofiche* dell'editore Laterza, Bari, 1967, 1986, a cura di Eugenio Garin. In questa edizione compaiono *Le passioni dell'anima* e le *Lettere sulla morale*, entrambe tradotte da E. Garin. Per le vicende editoriali connesse alla pubblicazione delle *Passioni* rimando all'introduzione di Garin, alle pagine vii-xiv dell'edizione del 1986. È pressoché superfluo osservare che i saggi critici in seguito citati vogliono fornire soltanto una prima indicazione, certamente incompleta, sul dibattito relativo alle questioni trattate.

(1) Lettera a Chanut, 20 novembre 1647, AM, VII, p. 366.

Le "calunnie" e altre spiacevoli controversie già avevano indotto il filosofo a confessarsi pentito di avere pubblicato le opere di metafisica⁽²⁾. In Olanda, dove in quegli anni Descartes, fino all'autunno del 1649, ancora risiedeva, aveva poco da temere da parte della censura cattolica. Certamente non si era spento il ricordo del rogo di Vanini⁽³⁾; ma il generale atteggiamento di prudenza nei confronti della Chiesa era anche in larga misura ispirato dal proposito di conciliare la propria filosofia con il dogma cattolico. Questa sua costante preoccupazione può essere ampiamente documentata; basti qui ricordare l'esplicito atto di sottomissione nei confronti della Chiesa professato nel paragrafo conclusivo dei *Principia philosophiae*, fatte salve, in ogni caso, le prerogative della ragione nei campi che si aprono alla sua libera indagine.⁽⁴⁾

Senza dubbio in terra olandese erano più temibili e probabili le censure da parte dei teologi calvinisti; Descartes aveva già sperimentato l'ostilità aperta di questi, dopo la pubblicazione dei *Principia philosophiae*, nella spiacevole controversia con Voëtius, ovvero Gisbert Voët, professore di teologia e lingua ebraica, rettore dell'università di Utrecht dal 1641. Nell'aspra lite, che aveva toccato il culmine nell'anno 1643, egli era stato perfino accusato di ateismo. Aveva forse ben presenti gli echi di questa quando spiegava, nel 1646, che, se mai avesse trattato le questioni delle morale, «Messieurs les Régents» non gli avrebbero concesso tregua⁽⁵⁾.

Eppure il terreno per un'indagine sistematica per quello studio che egli stesso chiamava la "morale" era stato preparato dalle sue precedenti indagini; anzi, la morale doveva essere il frutto più importante dell'intera ricerca filosofica. Doveva essere il ramo più alto dell'albero delle scienze e tutti gli altri campi di ricerca dovevano risultare ad essa subordinate. In tal senso De-

(2) Si veda, per esempio, la lettera a Chanut del 1 novembre 1646, AM, VII, pp. 200-1; qui Descartes si rammarica di non avere avuto la saggezza che i selvaggi attribuiscono alle scimmie: «ils s'imaginent que les singes pourraient parler, s'ils voulaient, mais qu'ils s'en abstiennent, a fin qu'on ne le contraigne point de travailler».

(3) Lettera a Monsieur de la Thuillerie, 15 - 22 gennaio 1644, AM, VI, p. 106. I maldicenti avevano insinuato «me occulte docere Atheismum, ad exemplum Vanini qui Tholosae combustus est»); il destinatario della lettera era l'ambasciatore di Francia nelle Province del Belgio.

(4) AT, VIII-1, p. 329: «At nihilominus, memor meae tenuitatis, nihil affirmo: sed haec omnia, tum Ecclesiae Catholicae auctoritati, tum prudentiorum iudicis submitto; nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit».

(5) Lettera a Chanut 1 novembre 1646, AM, VII, pp. 200-1.

scartes si esprimeva nella lettera al traduttore francese, l'abate Claude Picot, che veniva premessa alla versione francese della sua opera più sistematica, i *Principia philosophiae*⁽⁶⁾.

Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique et la Morale, j'entens la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, presupposant une entiere connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.

Non mancavano, d'altra parte, in varie lettere scritte soprattutto tra il 1645 e il 1650 importanti accenni alla scientificità della morale ed esplicite indicazioni di una sua riflessione sistematica in proposito. Così nel febbraio 1649 egli scriveva ancora a Chanut che la fisica poteva essere apprezzata dalla regina di Svezia come fondamento «de la plus haute et plus parfaite morale»⁽⁷⁾. Ma già alcuni anni prima, di fronte al medesimo Chanut egli si era accreditato come il maestro di una morale provvista di «fondements certains»: scientifica, dunque, e non congetturale; più utile della medicina stessa, poiché, se di fatto quest'ultima non aveva ancora insegnato come prolungare la vita, la morale poteva insegnare come non temere la morte⁽⁸⁾.

Nel *Discours* del 1636 le maggiori speranze di rendere felice la vita umana più felice erano state riposte nella medicina. Ma dopo che questa aveva fallito nel proposito di prolungare indefinitamente la vita umana, la morale delle scuole filosofiche antiche sembrava soccorrere Descartes e dissipare, se non altro, la paura della morte. La tesi per cui la riflessione morale, con i suoi richiami al pensiero antico stoico ed epicureo, sarebbe conseguente al fallimento del progetto scientifico è stata sostenuta in tempi più o meno recenti da vari interpreti.

(6) AT IX-2, p. 14.

(7) Lettera a Chanut, 26 febbraio 1649, AM, VIII, p. 147.

(8) Lettera a Chanut, 15 giugno 1646, AM, VII, p. 83; per la medicina vedi la lettera al marchese di Newcastle, ottobre 1645, AM, VI, p. 329.

Qui si cercherà di sostenere una posizione diversa⁽⁹⁾. La riflessione morale, si cercherà di mostrare, è in realtà radicata nella teoria delle passioni, sistematicamente sviluppata da Descartes; essa non si sostituisce alla medicina, ma piuttosto la completa, ed ha come contesto di riferimento la metafisica, in particolare la dottrina della sostanza pensante, cioè della mente, radicalmente distinta – anche se non separata – rispetto al corpo. Nella componente passionale della realtà umana, componente che la ragione e la filosofia non possono ignorare o rinnegare, hanno origine, come si vedrà, quei comportamenti detti “moralì”. La componente affettiva rimanda al substrato fisiologico e corporeo dell’uomo, ossia alla “macchina”, ai meccanismi del corpo organico funzionanti secondo le sole leggi della fisica. Per chi conosce le linee generali della storia della biologia sa quanto fosse rivoluzionaria la tesi meccanicistica per cui i movimenti del corpo sono puramente meccanici, non regolati da nessuna anima o forza misteriosa. In questo quadro alle “passioni” spetta il compito di connettere la realtà fisiologica dell’uomo-macchina con la realtà pensante e mentale, di altra natura e irriducibile alla prima. Ma in ogni caso nella natura mentale dell’uomo vanno individuati il soggetto dell’azione morale e il presupposto che la rende possibile: l’io pensante, la cui esistenza non si identifica con gli stati fisiologici del corpo materiale, e il cui libero arbitrio gli consente di scegliere tra molteplici alternative.

In una breve massima Descartes condensava, rivolgendosi nel 1639 al suo più intimo amico, il padre Marin Mersenne, il succo della sua morale, poco dopo aver accostato la morale stessa alla medicina: «*aimer la vie sans craindre la mort*»⁽¹⁰⁾. Questo

(9) La linea interpretativa seguita nel presente lavoro è sostenuta, con abbondanza di riferimenti testuali, da Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, Paris 1957, 1998. La tesi per cui la riflessione morale farebbe seguito a un fallimento del progetto scientifico è sostenuta, in particolare, da Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris 1968. Verso la conclusione del suo monumentale lavoro di impianto strutturalistico Gueroult osserva: «*Toutes ces considérations sur la médecine et la morale n'offrent pas dans leur ensemble cette tension philosophique, cette rigueur et cette certitude qui caractérisent partout ailleurs la pensée de Descartes.*»; e in generale il filosofo, forse anche perché scomparso prematuramente, non fornì, secondo Gueroult, una soluzione rigorosamente scientifica per quest'ordine di problemi (p. 270).

Per un inquadramento generale dei problemi qui trattati rimando a Guido Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze 1980. Ho trovato un riferimento tuttora utile e importante in Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme*, PUF, Paris 1966: in particolare, per i temi trattati nel presente studio, si veda cap. xvi, pp. 318-341.

(10) Lettera a Mersenne, 9 gennaio 1639, AM, III, p. 161.

motto esprimeva ancora la sua posizione negli ultimi anni di vita. L'opera fondamentale a cui converrà fare riferimento per questa indagine, che per altro riguarda soltanto un aspetto specifico del pensiero morale di Descartes, sarà *Les passions de l'ame*, pubblicata ad Amsterdam, anche se figura il nome di un editore di Parigi, in francese, nel 1649. Il trattato sulle passioni, l'ultima opera pubblicata dal filosofo nel corso della sua vita, contiene il nucleo teorico centrale della teoria della generosità e dell'affetto altruistico, che qui si vuole ricostruire. Per una connessione del tutto naturale l'opera del 1649 dovrà essere inquadrata nelle precedenti ricerche compiute da Descartes sulla fisiologia del corpo umano, in primo luogo il *Traité de l'homme*, parte di *Le monde*, opera mai pubblicata durante la vita di Descartes e stampata a Parigi, a cura di Claude Clerselier nel 1664, quasi tre lustri dopo la sua morte. Lo sfondo in cui le tematiche pertinenti alla morale acquistano pieno significato è costituito – come si è detto – dalle opere di filosofia prima; occorrerà, dunque, tenere presenti le *Meditationes de prima philosophia*, stampate per la prima volta, con le obiezioni e risposte, nel 1641 e i *Principia philosophiae*, apparsi nel 1644.

Per quanto riguarda i molteplici accenni, talora molto significativi, alla dottrina morale una fonte preziosa è costituita dalla Corrispondenza, a cui già più volte si è fatto riferimento. Un disegno sistematico può essere colto nel carteggio con la principessa Elisabetta di Boemia. Il carteggio con la giovane e colta figlia dell'elettore palatino e re di Boemia era cominciata nel 1643 e aveva toccato tematiche filosofiche e scientifiche. La discussione di questioni pertinenti alla morale, che si sviluppa in rapporto a una serie di vicende penose in cui incorreva la principessa, spazia sui presupposti filosofici, trattando – come era prevedibile – il libero arbitrio, e si estende fino alla teoria politica, non senza alcuni interessanti giudizi critici su Machiavelli. Spunti importanti si trovano altresì sul versante svedese della corrispondenza in alcune lettere alla regina Cristina e al suo tramite, il già più volte citato ambasciatore francese in Svezia, Chanut. In ogni caso è superfluo precisare che occorre cautela nel ricostruire il pensiero di Descartes dalle lettere, che, inevitabilmente, tendono a essere condizionate dalle caratteristiche e delle vicende individuali delle persone a cui sono indirizzate, tanto più, forse, quando sono di rango elevato. Ma sarà opportuno ricorrere alla Corrispondenza epistolare là dove que-

sta, nel rispondere ai quesiti proposti, fornisce approfondimenti e chiarimenti sistematici che non compaiono nelle opere pubblicate⁽¹¹⁾.

II

L'anatomia degli animali e dell'uomo, la fisiologia e, in prospettiva, la medicina costituirono per molto tempo l'interesse prevalente di Descartes, dopo che si era almeno in parte sopita la passione giovanile per la matematica⁽¹²⁾. La prima esposizione sistematica delle ricerche sulla fisiologia umana venne sviluppata nell'*Homme*, parte di quel *Monde*, già quasi ultimato nel 1633, che il filosofo, messo in allarme dal processo a Galilei, rinunciò a pubblicare. Il risultato di successive ricerche si trova nello scritto *La description du corps humain et de toutes ses fonctions*, ultimato tra il 1647 e il 1648 e pubblicato, dopo la morte del filosofo, nel 1664. La *Description* tenta di spiegare, in particolare, il processo di formazione dell'animale e dell'uomo dall'embrione fino all'individuo compiuto.

Il corpo umano è presentato nell'*Homme* come un sistema meccanico. Nel corpo circola il sangue, secondo la recente scoperta di Harvey da Descartes ormai acquisita almeno nel suo principio fondamentale⁽¹³⁾. Ma, secondo il filosofo francese, la circolazione più importante, rispetto alla quale quella del sangue è subordinata, è quella degli "spiriti animali". Questi *esprits animaux* sono «un certain vent tres subtil, ou plutost une flamme tres vive et tres pure»⁽¹⁴⁾, ossia un fluido materiale costituito da

(11) Giustamente osserva Garin: «il *Trattato delle Passioni* non può essere disgiunto dalle lettere alla principessa Elisabetta, che vanno dal 16 maggio 1643 al 3 dicembre 1649, e da quelle al residente di Francia in Svezia, Hector-Pierre Chanut, e alla regina Cristina, che vanno dal 6 marzo 1646 al 23 aprile 1649», *op. cit.*, p. xiv.

(12) Lettera a Mersenne, 9 febbraio 1639, AM, III, p. 182: «Mais pour vous dire la vérité, je suis si las des Mathématiques abstraites, que je ne saurais plus de tout m'y arrêter [...]».

(13) Per i rapporti con Harvey si può vedere la lettera di Descartes a Beverwick, AM, VI, pp. 3-4: «Quippe, quamvis circa sanguinis circulationem cum Hervaeo plane consentiam, ipsumque ut praestantissimi illius inventi, quo nullum majus et utilius in medicina esse puto, primum auctorem suspicio, tamen circa motum cordis omnino ab eo dissentio». Per un inquadramento delle teorie fisiologiche di Descartes si veda Gianni Micheli, *Opere scientifiche di René Descartes*, vol. I, *La biologia*, UTET, Torino 1966.

(14) *Traité de l'homme*, AT, XI, p. 129; per la circolazione degli spiriti animali si può vedere anche la lettera a Vorstius, 19 giugno 1643, AM, V, pp. 311-3; per il calore animale e il riferimento a Harvey sulla circolazione si veda ancora la lettera al marchese di Newcastle aprile 1645, AM, VI, p. 215-6.

particelle assai piccole e “agitate”, cioè dotate di movimenti molto veloci. Come si producono gli spiriti animali? Il cuore, grazie al calore in esso contenuto, “distilla” – letteralmente – il sangue e fa sì che le parti di esso che sono più sottili e agitate si dirigano all’interno di una ghiandola, il *conarion* o “ghiandola pineale”, contenuta al centro di una cavità interna al cervello. Gli spiriti animali si formano in essa. Dalla ghiandola pineale vengono immessi nei nervi – che secondo Descartes sono sottili condutture – e, partendo dalla cavità interna al cervello che circonda la ghiandola, si dirigono verso tutte le parti del corpo. In particolare essi, a seconda della forza e della quantità con cui affluiscono ai vari distretti dal cervello e dalle altre sedi in cui sono presenti, non solo gonfiano e muovono i muscoli, ma fanno sì che le sensazioni siano trasmesse al cervello.

Il sistema, qui descritto approssimativamente e per sommi capi, poteva apparire accattivante. Ogni funzione e ogni organo svolge la sua parte. La nutrizione, in particolare, serve a generare il sangue e, per mezzo di esso, gli altri tessuti. Solo la respirazione potrebbe sembrare declassata a un compito di raffreddamento del calore che, in uscita dal cuore, sarebbe eccessivo; in realtà essa fornisce in tal modo al cuore il sangue ispessito che dovrà fungere da combustibile. La novità più importante sta nel fatto che il corpo, descritto come una statua semovente, ovvero un orologio meccanico, non ha al suo interno un principio vitale, cioè un’anima, o una *vis*, che ne produca i movimenti; era il contrario di quello che sosteneva la fisiologia derivata da Galeno che, ancora veniva insegnato agli esordi dell’età moderna. Per Descartes i termini fondamentali sono in generale ancora quelli della fisiologia galenica, ma l’impianto sistematico è meccanicistico. Gli animali sono soltanto sistemi meccanici simili a quello sopra descritto e svolgono tutte le funzioni vitali grazie alla sola trasmissione del movimento per impulso. Essi, di conseguenza, non pensano, non sentono e non provano dolore; le reazioni agli stimoli esterni che noi interpretiamo come segni di dolore sono, in realtà, soltanto i normali meccanismi di difesa della macchina che, in virtù dei meccanismi fisiologici interni, tende a guisa di automa alla propria conservazione.

Nell’uomo la ghiandola pineale, secondo modalità che restano sconosciute, entra in rapporto con una realtà radicalmente diversa da quella corporea, vale a dire con la mente. Questa può, con un considerevole grado di libertà, aprire o chiudere alcuni

dei "rubinetti" che regolano il flusso degli spiriti animali e dirigere in tal modo i movimenti del corpo, almeno quei movimenti che sono volontari⁽¹⁵⁾. Il fatto che l'uomo abbia una realtà mentale è palesato dal linguaggio. Certamente non tutto il linguaggio palesa l'esistenza di una realtà pensante; infatti le espressioni che manifestano all'esterno i processi fisiologici interni non richiedono l'intervento di una mente, e per questo sono presenti anche negli animali. Soltanto le espressioni linguistiche – non importa se vocali o semplicemente gestuali – per mezzo di cui l'uomo menziona e descrive gli oggetti della realtà circostante richiedono per la loro produzione il principio pensante. Il punto veniva chiarito in questi termini a Henry More, il celebre filosofo platonico del Christ's College di Cambridge, in una lettera del febbraio 1649. Il «brutum animal», spiegava Descartes, non è mai giunto a un tale grado di perfezione «ut vera loquela uteretur, hoc est, ut aliquid vel voce vel nutibus indicaret, quod ad solam cogitationem, non autem ad impetum naturalem posset referri. Haec enim loquela unicum est cogitationis in corpore latentis signum certum»⁽¹⁶⁾.

Lo studio completo dell'uomo, in particolare lo studio volto a stabilire che cosa contribuisca alla sua felicità dovrà, dunque, tenere in debita considerazione tutti gli elementi pertinenti alla realtà umana. Ma questi elementi non sono per Descartes soltanto due, bensì tre: il corpo, la mente, il rapporto tra la mente e il corpo, rapporto che fa intervenire fattori nuovi, che non si riconducono a nessuno dei due ingredienti fondamentali.

Questo impianto di fondo, ben chiaro e mantenuto integro fino agli anni conclusivi, era già formulato in modo esplicito in apertura del *Traité de l'homme*, dove viene illustrata la natura del composto⁽¹⁷⁾.

Ces hommes seront composez. comme nous, d'une Ame et d'un corps. Et il faut que ie vous décrive, premierement, le corps à part, l'ame aussi à part: et enfin, que ie vous monstre comment ces deux

(15) *Passions de l'âme*, 31, AT, XI, pp. 351-2; cfr. lettera di Elisabetta a Descartes, 6-16 maggio 1643, AM, V, p. 287; lettera a Elisabetta 1 luglio 1643, AM, VI, p. 1; circa il fatto che determinati movimenti facciano seguito a determinati pensieri si veda la lettera a Elisabetta del luglio 1644, AM, VI, p. 153.

(16) Lettera a More, 5 febbraio 1649, AM, VIII, pp. 137-8; al marchese di Newcastle, 23 novembre 1646, AM, VII, p. 226.

(17) AT, XI, pp. 119-20.

natures doivent estre iointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent.

Il significato di questo «à part» riceverà importanti chiarimenti nel carteggio con la principessa Elisabetta, in particolare nella lettera datata 28 giugno 1643. Risulterà, infatti, che non è possibile ricondurre lo studio della realtà umana a principi unitari. Non si tratta, quindi, di una semplice giustapposizione di realtà sostanziali differenti; i tre ambiti, spiega il filosofo alla principessa, non sono comunicanti e quasi si escludono reciprocamente. L'anima, infatti – cioè la mente – si concepisce solo per mezzo dell'intelletto puro («entendement pur»); il corpo si può conoscere anch'esso per mezzo dell'intelletto puro, ma assai meglio si conosce con l'ausilio dell'immaginazione («par l'entendement aidé de l'imagination»); tutto ciò che, invece, si riferisce all'unione dell'anima e del corpo si conosce «très clairement» solo per mezzo dei sensi. La conoscenza che di quest'unione fornisce l'intelletto, o anche l'intelletto assistito dall'immaginazione, è e resta, invece, oscura⁽¹⁸⁾. La precisazione – su cui Descartes nella lettera alla principessa si diffonde piuttosto a lungo – non è di poco conto, giacché da essa sembra discendere che l'unione tra mente e corpo, palesata con chiarezza dai soli sensi, difficilmente può essere ricostruita all'interno di un discorso razionale. E in effetti non è possibile, continua Descartes, concepire distintamente «en même temps» la distinzione tra le due realtà e la rispettiva unione. La ricerca nei diversi ambiti deve essere praticata con attitudini mentali radicalmente differenti: quella della «meditazione» e quella dei pensieri che richiedono «moins d'attention». Solo la memoria, dunque, fa sì che noi ricordiamo all'interno dell'indagine teorica, senza per altro riviverla, la nostra unione con la natura corporea.

Questa visione dei rapporti tra mente e corpo ha riflessi sul piano dell'esistenza concreta. La realtà ordinaria dell'uomo è, infatti, non già quella della *res cogitans* – e tanto meno quella della *res extensa* – ma piuttosto quella della unione sensibile. Occorre uno sforzo innaturale, un lungo *training* di “meditazione” per cogliere le due nature come ambiti separati. Tutti gli uomini, certamente, possono, e forse debbono, in qualche occa-

(18) Lettera a Elisabetta, 28 giugno 1643, AM, V, pp. 322-3.

sione essere filosofi. Ma di norma, cioè per la maggior parte dell'esistenza quotidiana, l'uomo è legato ai sensi e al loro diletto «au relâche des sense et au repos de l'esprit». In questo spirito il filosofo aveva vari anni prima, nell'aprile del 1630, aveva confessato a Mersenne di preferire sopra ogni altra cosa «la liberté et le loisir»⁽¹⁹⁾; non c'è dubbio che egli parlasse seriamente e nel quadro di una visione filosofica generale.

E se, certamente, la distinzione sostanziale tra mente e corpo acquistava una rilevanza decisiva nella metafisica, la corretta ricostruzione filosofica della realtà non doveva dimenticare che l'uomo è di regola una mescolanza concreta e vivente di queste due nature. Erravano, dunque, coloro che, come l'olandese Henri De Roy – meglio noto come Regius – medico di prestigio e cartesiano della prima ora, proponevano una visione dell'uomo integralmente materialistica. Ma non è neppure sufficiente assicurare che nel corpo è presente un'anima. L'uomo, così il maestro redarguiva severamente Regius già nel 1641, non è un composto *accidentale* di anima e corpo, quasi che l'unione delle due nature fosse alcunché di miracoloso. Al contrario il corpo, nella sua stessa realtà materiale, è intrinsecamente predisposto all'unione con l'anima⁽²⁰⁾. In una lettera di poco successiva Descartes confermava quanto aveva sostenuto nel *Discours de la méthode* e smentiva l'ipotesi che in tempi recenti è stata resa nota dagli scrittori di lingua inglese come “the ghost in the machine” e che, più semplicemente, nel *Discours* era caratterizzata come «pilote en son navire»⁽²¹⁾. Così come nel 1636 l'anima non era presente nel corpo come un pilota nel suo battello, allo stesso modo nelle istruzioni che impartiva a Regius, Descartes insisteva sul fatto che l'uomo non è una giustapposizione accidentale di due realtà diverse. «Atque omnino ubicumque occurret occasio, tam privatim quam publice, debes profiteri te credere hominem esse *verum ens per se, non autem per accidens*, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam [...]». Se, infatti, la mente fosse come una sostanza angelica calata nel corpo, ma rispetto a quello separata, essa, argomenta Descartes, non proverebbe

(19) Lettera a Mersenne, 15 aprile 1630, AM, I, p. 129.

(20) Lettera a Regius metà dicembre 1641, AM, V, pp. 85-6.

(21) AT, VI, p. 59. Per una interessante disamina del rapporto tra mente e corpo si veda Amélie Oksenberg Rorty, *Descartes on thinking with body*, in *The Cambridge companion to Descartes*, a cura di John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 371-392.

come noi le varie sensazioni, ma semplicemente percepirebbe, in luogo delle affezioni sensibili, i movimenti causati dai corpi esterni⁽²²⁾.

Questa immagine dell'uomo, legato ai sensi, al loro diletto, alla loro sofferenza e al loro riposo permette di correggere lo stereotipo del "razionalismo" cartesiano, che pure resta innegabile nell'ambito della meditazione intellettuale. Conviene chiedersi che cosa siano le passioni e quale funzione esse abbiano. Le *passioni* sono funzioni dell'anima e si distinguono dalle sue *azioni*. Queste ultime sono gli atti della volontà; le passioni, invece, sono percepire ciò che dipendono da qualcosa che non è la nostra volontà e sono, più in concreto, «toutes les sortes de perceptions ou connoissances». In molti casi, tuttavia, le conoscenze sono da considerare come atti della volontà, in quanto è la volontà che applica il pensiero agli oggetti materiali ed è la volontà che talora vuole percepire ciò che percepiamo. In particolare dipende dalla volontà, ed è ad essa assimilabile, la percezione delle cose intelligibili⁽²³⁾.

Per quanto riguarda, poi, le percezioni Descartes opera una triplice distinzione. Alcune percezioni sono da noi riferite agli oggetti che si trovano fuori di noi, e si riconducono a tutto ciò che percepiamo per mezzo dei sensi esterni. Altre sono da noi spontaneamente riferite al nostro corpo, e sono, in generale, gli appetiti naturali. Altre, infine, hanno rapporto solamente con l'anima, in quanto sono avvertite come interne all'anima stessa e non se ne percepisce, per altro, la causa esterna, anche se di fatto questa dovrà essere posta nel movimento degli spiriti animali. Queste passioni, che costituiscono l'oggetto proprio del Trattato del 1649, sono i "sentimenti" (*sentimens*), quali la gioia, la collera e altri simili⁽²⁴⁾.

La struttura complessiva delle passioni e dei loro rapporti nei confronti dell'anima e del corpo non è del tutto semplice. Qui basterà un breve cenno ad alcuni nuclei tematici fondamentali. In primo luogo le passioni sono, come già si è visto, suscitate da movimenti dei fluidi corporei, ossia degli spiriti animali. In realtà esse sono vissute dall'anima come qualcosa di interno, anche se non sono causate da essa. Quale funzione esse esercitano? De-

(22) Lettera a Regius, gennaio 1642, AM, V, pp. 113-4.

(23) *Les passions de l'ame*, 19, 20, AT, XI, p. 343-4.

(24) *Ibidem*, 23-25, AT, XI, pp. 346-8.

scartes, a questo riguardo, non parla di “fini”, che egli mantiene estranei alla sua concezione della natura, ma piuttosto di “effetti” che esse producono sull’anima e sui suoi atti. L’effetto delle passioni consiste nel predisporre l’anima «à vouloir les choses auxquelles elles preparent leur corps»⁽²⁵⁾. Per esempio il sentimento della paura incita l’anima a volere la fuga, quello dell’ardimento a voler combattere. Per questo motivo tutte le passioni esercitano, in ogni caso, un loro specifico ruolo; tutte sono per natura buone, e nessuna di esse è in se stessa da respingere⁽²⁶⁾; esse rappresentano all’anima le disposizioni del corpo e suggeriscono le azioni volontarie più opportune. Le passioni possono entrare in conflitto con la volontà, che però, a sua volta, può dirigerle e, almeno in parte, suscitarle secondo i suoi comandi.

Ci sono alcuni affetti fondamentali che l’essere umano sperimenta per la prima volta nel grembo materno. Nel corso della vita questi si estendono ad altri oggetti diversi da quelli originari; estendendosi si trasformano, svolgendo funzioni in larga misura nuove. Le passioni primitive sono soltanto sei: meraviglia, amore, odio, desiderio, gioia, tristezza⁽²⁷⁾. Molte altre derivano da quelle originarie. Qui ci soffermeremo in primo luogo sull’*amore*, e cercheremo di analizzare i vari punti di vista secondo cui esso viene indagata nel trattato del 1649; quindi prenderemo in esame la *generosità*.

Dell’*amore* viene fornita una definizione molto generale. Ma conviene a questo proposito richiamare quanto osservato in precedenza: il discorso teorico, nel cui ambito ora ci muoviamo, non riproduce il contenuto proprio della passione, che può essere colto direttamente solo nel vissuto sensibile, cioè nell’ambito della concreta unione dell’anima con il corpo; la definizione, piuttosto, esprime lo schema astratto secondo cui la passione opera. Dunque «L’Amour est une emotion de l’ame, causée par le mouvement des esprits, qui incite à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables.»⁽²⁸⁾. Si rende necessario – Descartes subito lo avverte – un chiarimento da parte

(25) *Ibidem*, 40, AT, XI, pp. 359; cfr. 52, p. 372.

(26) *Ibidem*, 211, AT XI, p. 485; cfr. lettera a Chanut, 1 novembre 1646, AM, VII, p. 202; cfr. anche lettera indirizzata forse a Silhon del marzo o aprile 1648, AM, VIII, p. 19, ove Descartes dichiara che nell’«usage des passions» egli pone «toute la douceur et la félicité de cette vie».

(27) *Passions*, 59; AT, XI, p. 380.

(28) *Ibidem*, 79, AT, XI, p. 387; cfr. lettera a Chanut, 1 febbraio 1647, AM, VII, p. 254.

sua riguardo la volontà. «Au reste, par le mot de volonté, je n'entens pas icy parler du desir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir, mais du consentement par lequel on se considere des à present comme joint avec ce qu'on aime: en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense estre seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre.»⁽²⁹⁾ L'amore, dunque, non desidera la cosa amata per il futuro e non ne brama il possesso; ma, già da ora, si immagina liberamente e volontariamente congiunto con essa fino a formare un tutto unico. Questo, ovviamente, non esclude che di frequente si possa associare all'amore anche il desiderio del possesso.

Si avverte una reminiscenza di Platone, ma la teoria presentata da Descartes è diversa nel suo significato di fondo da quella svolta nel *Convito*. L'amore platonico è un desiderio di completamento e di unione all'altro, anche quando l'oggetto amato già è al presente posseduto⁽³⁰⁾. Nell'amore cartesiano l'io avverte se stesso come parte integrante di un tutto già costituito. Entra in scena, quindi, questo "io superiore", di cui l'io individuale è parte, ma rispetto a cui l'io individuale può, anche se ciò non sempre e non necessariamente accade, all'occorrenza manifestare una dedizione assoluta e prescindere totalmente dal proprio vantaggio egoistico. Ma è importante, forse più che il raffronto con la filosofia antica, una messa a punto da parte di Descartes che riguarda più da vicino la tradizione cristiana. All'interno di essa si era soliti distinguere l'amore di *benevolenza*, portato a desiderare il bene della cosa amata e l'amore di *concupiscenza*, desideroso di possedere la cosa amata. Uno sarebbe altruistico e "nobile", l'altro sarebbe egoistico. In realtà, obietta il filosofo, la benevolenza e la concupiscenza sono solo due effetti distinti di un sentimento che nella sua essenza resta unitario: chi ama, in quanto si sente un tutt'uno con l'oggetto amato, vuole il suo bene ma ne può desiderare altresì il possesso, se questo gli si presenta come un bene⁽³¹⁾. Rientra in questo tipo di amore la naturale attrazione tra i sessi⁽³²⁾. Talora l'amore non è l'amore vero per l'oggetto, ma è, piuttosto, l'amore per il possesso fine a se stesso, e certamente questa è la specie meno

(29) *Ibidem*, 80, AT, XI, p. 387.

(30) *Platone, Convito*, XXI, 200.

(31) *Passions*, 81, AT, XI, p. 388.

(32) *Ibidem*, 90, AT, XI, p. 395.

nobile dell'amore, di cui talora è una sorta di degenerazione⁽³³⁾. L'amore autentico può assumere toni eroici: accade, infatti, che colui che ama e che, dunque, si considera come un tutto con la cosa amata, consideri se stesso come la parte meno importante di questo tutto⁽³⁴⁾; se così è egli non avrà timore di affrontare la morte per il bene della che ama.

III

In realtà la dedizione altruistica può essere un desiderio di fare del bene non sempre e non necessariamente accompagnato dal sentimento dell'amore. Questa dottrina è uno degli aspetti più rilevanti della riflessione morale di Descartes. Tale dedizione, infatti, può costituire un costume stabile di vita – non imposto da un obbligo, ma volontario – che può essere acquisito attraverso la riflessione e consolidato attraverso l'abitudine ed è, inoltre, conforme, non più – si noti bene – alla sola biologia, ma anche ai principi fondamentali della filosofia prima. I principi di fondo e il significato pratico della morale altruistica, innalzata talora al registro eroico, vengono elaborati, prima ancora che nel *Trattato sulle passioni*, nel carteggio con la principessa Elisabetta, in particolare nella lunga lettera datata 15 settembre 1645⁽³⁵⁾. Quello che segue è un passo significativo.

Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ces de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vault plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver.

L'eroismo non è comandato. Ma la scelta opposta, quella del puro egoismo, porta presto a una sorta di inaridimento dell'esistenza individuale. Al contrario, se uno prende piacere a fare il bene agli altri, forse, se necessario, potrà liberamente acconsentire al sacrificio supremo, che potrà consistere nel perdere, non

(33) È il caso della gelosia; vedi, *Passions*, 169, AT, XI, pp. 459; essa immagina che il bene e possesso del bene si identifichino.

(34) *Ibidem*, 82, 83, AT, XI, pp. 388-9.

(35) Lettera a Elisabetta, 15 settembre 1645, AM, VI, p. 302.

solamente la vita, ma perfino l'anima, per la salvezza degli altri. Così, infatti, continua la lettera alla principessa:

en se considerant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres.

È vero che qualcuno si può esporre alla morte per vanità, per desiderio di lode, o magari per stupidità, o per mancata conoscenza del pericolo. Tutti costoro non vanno lodati, ma piuttosto compianti. Invece colui che rischia la propria vita perché tale è «son devoir», anche se forse non riflette in maniera abbastanza consapevole, è guidato dal principio ora esposto secondo cui egli deve più al «pubblico» – «plus au public» – che a se stesso.

In talune persone la passione dell'altruismo eroico può diventare decisamente preponderante rispetto a tutte le altre. È interessante osservare come ancora la lettera del 15 settembre 1645 illustri questo percorso e ne metta in evidenza tutte le condizioni che lo rendono possibile. Intervengono, infatti, la conoscenza di Dio e, come conseguenza di questa, l'amore che a Lui è dovuto. Chi «ama», nell'unico senso in cui si può «amare» un Dio infinitamente potente e infinitamente distante dall'uomo, comprende che tutto da lui dipende, perfino – come Descartes sostiene in vari altri luoghi⁽³⁶⁾ – il nostro libero arbitrio; dunque può considerare con distacco i propri interessi individuali, reputando effimeri e passeggeri tutti i dilette che provengono dai sensi, sebbene essi restino intrinsecamente buoni.

Questo dichiarava Descartes a Elisabetta. Pochi mesi prima, egli le aveva manifestato il suo sincero rammarico per «la multitude des déplaissirs qui se présentent continuellement à elle». Le pene, che avevano avuto origine dalle molteplici sventure del casato, compromettevano anche la salute del corpo. Allo scopo di riacquistare la salute non erano da respingere i rimedi proposti dai medici; forse le acque termali di Spa erano la prescrizione

(36) *Passions*, 145, AT, XI, pp. 437-8; ma si possono vedere anche la lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, AM, VI, pp. 318-9; la lettera a Elisabetta del 3 novembre 1645, AM, VI, p. 331-2; la lettera a Elisabetta del gennaio 1646, con il famoso esempio dei due gentiluomini che il re determina a incontrarsi e a battersi, di loro volontà, in duello e a contravvenire così alla sua legge, AM, VII, p. 2.

più opportuna; ma a produrre effetti nocivi su sangue e polmoni erano soprattutto i pensieri tetri. Occorreva, per guarire, «entièrément délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes»⁽³⁷⁾. Ma non era facile risolvere la problematica “esistenziale” della nobile interlocutrice, in buona parte determinata come essa era da vicende politiche. E come non era sufficiente la medicina, non bastava neppure suggerire a Elisabetta di ammirare le bellezze della natura e di considerare le cose – come già aveva insegnato il *De vita beata* di Seneca – sempre e in ogni modo dal lato più favorevole. La dedizione altruistica poteva offrirsi, a questo punto, come possibile risoluzione del quadro problematico. Questo precisamente indicava la lettera del 15 settembre: «on prend plaisir à faire du bien à tout le monde»⁽³⁸⁾, ed è un piacere, a differenza degli altri, non effimero. La centralità dell'altruismo verrà sviluppata e ampliata in chiave sistematica nel Trattato del 1649, con la teoria della “generosità”, e sarà ancora sostenuta con altri corrispondenti epistolari. Ma gli elementi fondamentali e il peso specifico con cui ciascuno di essi doveva intervenire nell'assetto teorico più compiuto erano già chiari nel 1645. L'uomo ha indubbiamente una realtà corporea da cui hanno origine appetiti sensibili che nessuna morale dovrà condannare o reprimere. Tuttavia egli può proiettarsi al di là di questa dimensione fisiologica e può cercare un investimento affettivo che possa oltrepassare la soddisfazione immediata. Questo è possibile in quanto in lui è presente una realtà spirituale capace di affermare la sua libertà rispetto alla “macchina” del corpo e in quanto la metafisica lo aiuterà a considerare i beni sensibili con il dovuto distacco.

Descartes si diffonde a lungo sulla “generosità” nelle *Passioni dell'anima*. La generosità viene qui indagata nel suo significato proprio e nella sua conseguente capacità di dedizione altruistica. Verrà stabilito che essa presuppone la conoscenza veritiera di ciò che è in possesso dell'uomo e, all'inverso, la conoscenza di ciò che non è sotto il suo controllo. Al di là di ogni possibile suggestione stoica, la generosità è, come tra poco si vedrà meglio, anch'essa una passione: una passione che, consolidandosi attraverso l'abitudine, può diventare, tuttavia, una virtù. Le passioni, come già si è visto, sono riferite all'anima e

(37) Lettera a Elisabetta del maggio o giugno 1645, AM, VI, p. 237 e segg.

(38) AM, VII, p. 302.

avvertite come sue affezioni, ma trovano la loro origine nei segnali che a essa invia il corpo, per comunicare innanzi tutto le proprie esigenze di sopravvivenza e di benessere.

Come spesso accade, nella costruzione sistematica del pensiero cartesiano le due "piste", quella fisica o, più specificamente, fisiologica e quella filosofica, che ha per oggetto proprio la realtà spirituale, dopo essersi mantenute a lungo indipendenti si incrociano e in parte si sovrappongono. Il raccordo tra l'ambito fisiologico e quello intellettuale è reso possibile da quella che tra le sei passioni primitive si presenta come la più "fredda", vale a dire la *admiration*, ovvero la "meraviglia". Essa viene così definita: «L'*admiration* est une subite surprise de l'ame, qui fait qu'elle se porte à considerer avec attention les objects qui luy semblent rares et extraordinaires. Ainsi elle est causée, premièrement, par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui represente l'object comme rare, et par consequent digne d'estre fort considéré»⁽³⁹⁾. Rispetto alle altre passioni la meraviglia è, entro certi limiti, più intellettuale perché sorge interamente da un gioco tra anima e cervello (il cervello richiama improvvisamente l'attenzione dell'anima), ma non coinvolge né il sangue né il cuore, come avviene, invece, per le altre passioni. Per mezzo di essa la realtà fisica, che mantiene in questo gioco una sua parte importante, richiama l'anima alla sua funzione conoscitiva, secondo quello che, in generale, è il compito delle passioni.

A mano a mano che la meraviglia produce le passioni da essa derivate la componente intellettuale diventa più caratterizzante. La stima, infatti, che è una particolare specie di ammirazione, induce l'anima a rappresentarsi il valore della cosa stimata⁽⁴⁰⁾, e questo richiede un'operazione della conoscenza. Quando si considera la stima che ciascuno di noi può avere nei confronti di se stesso la valutazione della «giusta ragione» diviene decisiva. La stima è ben fondata e giustificata dalla ragione solo se meritiamo di essere lodati. Ma siamo degni di lode, o di biasimo, solo per quello che in effetti è in nostro potere⁽⁴¹⁾. Poiché i fatti del mondo esterno dipendono da una concatenazione di cause che sfuggono alla nostra determinazione e alla nostra conoscenza Descartes può così concludere la breve istruttoria: «Le

(39) *Passions*, 70, AT, XI, pp. 380-1.

(40) *Ibidem*, 149, 150, AT, XI, pp. 443-4.

(41) *Ibidem*, 152, AT, XI, p. 445.

ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, a sçavoir l'usage de nostre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontez.»

Il principio per cui è inutile desiderare le cose che non dipendono da noi è uno dei punti fermi del pensiero cartesiano fin dai suoi esordi, e in effetti è tutt'uno con il principio secondo cui il susseguirsi dei fatti nel mondo è regolato da cause puramente meccaniche. La "fortuna", afferma Descartes nella seconda parte delle *Passioni*, è una vana chimera. Infatti, se qualcosa che noi desideriamo e che reputiamo possibile non si verifica, ciò vuole dire che una causa necessaria alla sua produzione è mancata; noi non conoscevamo questa causa e ci ingannavamo nel supporre che l'attuazione del nostro desiderio fosse possibile senza di essa. Pertanto quello che noi auspicavamo era «absolument impossible»⁽⁴²⁾. Per di più i decreti con cui Dio ha fissato il corso degli eventi mondani sono stabiliti dall'eternità e sono imm modificabili. Questo basta a far sì che, se abbiamo agito secondo ragione, non dobbiamo avere rimorsi o pentimenti a proposito di ciò che poteva avvenire ma non si è verificato. D'altra parte questo determinismo riguardi i fatti mondani non impedisce che cerchiamo di attuare i nostri disegni razionali e ci adoperiamo, utilizzando le conoscenze, al fine di migliorare la nostra condizione nel mondo.

Ma se gli eventi mondani non dipendono dal nostro volere, possiamo, al contrario, disporre liberamente dei nostri atti di volontà. Possiamo, dunque, per così dire "volere la volontà"? In effetti, secondo il trattato del 1649, la volontà stessa può essere sottomessa a se stessa. Questa capacità di governare la volontà prende la forma della "risolutezza". Essa è qualcosa che l'uomo *sente*, «sent en soy mesme»⁽⁴³⁾, dunque, a differenza della volontà che essa disciplina, è qualcosa che la mente subisce a guisa di una passione e non già una sua libera produzione. Secondo la caratterizzazione che viene offerta nelle *Passioni*, la mente risoluta si propone con fermezza di fare buon uso degli atti di volontà, ossia di non mancare mai di volontà per eseguire gli atti che saranno stati giudicati i migliori. La lettera a Elisabetta del 15 settembre 1645, già ampiamente citata, illustrava la "risolutezza" e la poneva in rapporto con l'abitudine al retto giudizio.

(42) *Ibidem*, 145, AT, XI, p. 438; vedi nota 36.

(43) *Ibidem*, 153, AT, XI, p. 446.

Il testo merita di essere citato per esteso⁽⁴⁴⁾:

[...] il faut aussi examiner en particulier toutes les moeurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables, touchant toutes les choses qui viennent en usage, afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus. Car il n'y a que la seule irrésolution qui cause le regrets et le repentirs.

In ambito morale, ossia là dove sono richieste decisioni riguardo l'agire, i nostri giudizi, afferma qui Descartes, non possono conseguire una certezza assoluta; occorre limitarsi al "verosimile". Nondimeno la valutazione del verosimile può essere rigorosamente razionale, come già era stato chiarito almeno fin dal 1641⁽⁴⁵⁾. Dopodiché, in quanto non subentreranno oscillazioni nel giudizio, all'anima verranno in ogni caso risparmiate le pene amare del rimorso e del pentimento.

Tutti questi elementi concorrono a definire la passione della "generosità". Descartes dichiara di preferire il termine tratto dai linguaggi comune a quello di "magnanimità", in uso nelle scuole⁽⁴⁶⁾.

(44) AM, VI, p. 303.

(45) Descartes a "Hyperaspistes", agosto 1641, AM, V, p. 40. Lascio qui da parte il problema, per altro importante e ampiamente dibattuto dai critici, del rapporto tra "morale provvisoria" formulata nel *Discours* e "morale definitiva". Il carattere unitario e coerente della filosofia morale di Descartes, è stato anche di recente sottolineato da Jean-Marc Gabaude, *The dual unity of Cartesian Ethics*, in *René Descartes. Critical assessments*, a cura di George J. D. Moyal, Routledge, London and New York 1991, vol IV, pp. 332-342. A mio parere le riflessioni sulla morale dei tardi anni '40 integrano le regole provvisorie del *Discours* e aggiungono elementi nuovi, senza per altro rinnegare gli orientamenti di fondo allora enunciati.

(46) *Passions*, 153, AT, XI, pp. 445-6. Il termine *généreux* in quegli anni era usato con significato affine da Pierre Corneille. È stato più volte operato da parte dei critici un confronto tra il pensiero morale di Descartes e il teatro di Corneille. Opere quali *Le Cid*, del 1637, *Horace*, del 1640, *Cinna*, del 1642, *Polyeucte martyr*, del 1643 mettono in scena passioni e personaggi eroici. Tuttavia la "générosité" dei personaggi di Corneille è alimentata in primo luogo dal sentimento dell'onore e non esclude, d'altra parte, il desiderio – sia pure tormentato – della giusta vendetta. Utile a questo proposito è Anthony Levi, *French Moralists. The theory of the passions from 1585 to 1649*, Oxford 1964. Si veda anche Ernst Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. francese di M. Francès e P. Schrecker, Vrin, Paris 1942. Cassirer sottolineava la centralità del soggetto umano, comune tanto a Descartes quanto a Corneille.

Per un inquadramento storico-sociale merita di essere segnalato il saggio di M. Henri Lefebvre, *De la morale provisoire à la générosité*, Cahiers de Royaumont, 1957, pp. 237-272. Lefebvre riscontrava nella teoria della generosità di Descartes, che è «passion-vertu (p. 248)», una irriducibile «dualité» che può a suo parere ricondursi al conflitto tra classe borghese e classe feudale; nel suo tentativo di sintesi Descartes rappresenterebbe il punto di vista della *noblesse de robe* e offrirebbe una giustificazione filosofica per la figura dell'*honnête homme*.

Ainsi je croy que la vraye Generosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitivement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartienne que cette libre disposition de ses volonte, ny pourquoy il doive estre loüé ou blasmé, sinon pource qu'il en use bien ou mal; et partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme et constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volenté, pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.

Due sono, dunque, gli elementi che costituiscono la passione della generosità. In primo luogo interviene la conoscenza del fatto che noi possiamo liberamente disporre di ciò che è esclusivamente proprio della natura pensante, ossia dei nostri atti di volontà. In secondo luogo c'è il sentimento della risolutezza, per cui avvertiamo in noi il fermo proposito di fare uso in ogni circostanza della nostra volontà.

La generosità fa sì «qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent estre ostez, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté, et l'empire absolu sur soy mesme»⁽⁴⁷⁾. L'io divenuto generoso, dunque, si è rafforzato. Tuttavia, nel considerare inessenziale tutto ciò che non appartiene al nucleo forte del libero arbitrio, si è altresì ridotto di estensione. In tal modo ciò che egli possiede in proprio può essere agevolmente attribuito anche all'altro io. La presenza della volontà, poiché non dipende da circostanze contingenti, può essere ravvisata all'interno di ogni essere pensante. Se spesso accade che i nostri simili, come del resto noi stessi, non agiscono secondo le libere disposizioni della volontà, questo accade soltanto perché la volontà non è stata correttamente informata dall'intelletto, ossia perché c'è stato qualche errore di valutazione, dovuto a mancanze di conoscenza⁽⁴⁸⁾.

Ne segue che il generoso depone ogni disprezzo nei confronti del suo simile, è incline a scusare, più che a biasimare, gli errori altrui, non prova sentimenti di invidia, consapevole che ciò che rende alcuni uomini superiori agli altri è degno di scarsa considerazione a confronto della buona volontà. In tal modo la

(47) *Ibidem*, 203, AT, XI, p. 481. Sul tema della risolutezza si veda la lettera a Cristina di Svezia, 20 novembre 1647, AM, VII, pp. 362-3: il «souverain bien» dell'uomo singolarmente considerato consiste «en une ferme volenté de bien faire, et au contentement qu'elle produit».

(48) *Ibidem*, 154, AT, XI, pp. 446-7.

generosità funge da principio regolatore che disciplina tutte le altre passioni e ne modera gli eccessi⁽⁴⁹⁾. Infine questa stessa generosità, prodotta essenzialmente dall'autostima, mette capo all'umiltà, o almeno a quella che Descartes definisce "umiltà virtuosa". Il percorso che conduce alla umiltà merita di essere illustrato. Nella sua natura passionale la generosità, in effetti, non differisce qualitativamente dall'orgoglio. Nel movimento fisiologico degli spiriti animali che eccita la passione della generosità si mescolano al movimento proprio dell'ammirazione, quelli della gioia e dell'amore che noi abbiamo per noi stessi, non diversamente da come avviene nel caso dell'orgoglio⁽⁵⁰⁾. Ma quest'ultimo non è fondato sulla retta conoscenza, essendo riconducibile al possesso – o al presunto possesso – di meriti che sono in realtà estranei alla natura più profonda dell'io. L'orgoglio si congiunge alla umiltà "viziosa", riconducibile alla dipendenza nei confronti degli altri, e di norma si accompagna altresì alla superbia arrogante. Al contrario l'umiltà "virtuosa"⁽⁵¹⁾ deriva immediatamente dalla riflessione sulla debolezza della nostra natura e sulle nostre colpe, quelle reali o anche quelle soltanto possibili; essa chiede che non ci preferiamo a nessuno e, di conseguenza, che trattiamo noi stessi alla pari con gli altri. Non diversamente è trattata la "pietà". C'è la pietà "volgare" caratteristica delle anime deboli, che tendono a rappresentarsi come proprio il male altrui⁽⁵²⁾. Diversamente la pietà nobile e generosa pensa alla debolezza di coloro che vede soffrire, debolezza che ciascuno in determinate circostanze può sperimentare in se stesso.

Ma la generosità cartesiana è lontana dal compatimento per la debolezza nostra e altrui. L'atteggiamento che essa suscita è improntato all'azione, se è necessario all'azione eroica⁽⁵³⁾.

Ceux qui sont Genereux en cette façon, sont naturellement portez à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et pource qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire di bien aux autres hommes, et de mespriser son propre interest pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun.

(49) *Ibidem*, 156, AT, XI, pp. 447-8 e 203, p. 481.

(50) *Ibidem*, 160, AT, XI, pp. 451-3.

(51) *Ibidem*, 155, AT, XI, p. 447.

(52) *Ibidem*, 186, 187, AT, XI, pp. 469-70.

(53) *Ibidem*, 156, AT, XI, pp. 447-8.

Il generoso, pur non essendo soggetto a paura, collera e sentimenti di vendetta, non resta inerte in una sua distaccata contemplazione, ma è capace di manifestare nell'azione la sua dedizione altruistica. Nelle *Passioni*, là dove si sviluppa in forma teoricamente più compiuta il tema della generosità, l'uomo è più che mai immerso nella sua realtà corporea. Certamente l'io, ricondotto alla sua essenza, ossia alla volontà e al libero arbitrio si è universalizzato; considera inessenziali alla propria natura i benefici sensibili, ma non li rifiuta; per questo è disposto a condividere con il prossimo i benefici di origine sensibile e si adopera – come filosofo, come fisico o come medico – per il benessere fisico e morale del prossimo.

Naturalmente la generosità riconosce il merito e il rango delle diverse persone⁽⁵⁴⁾, ma è indirizzata alla solidarietà attiva nei confronti del prossimo. Tra breve si vedrà come dalla Corrispondenza si possano ricavare gli indizi per un ulteriore chiarimento interpretativo riguardo la generosità altruistica. Ma prima di abbandonare il testo delle *Passioni* conviene rispondere a qualche altra domanda. Chi è, e chi può essere, generoso? La generosità è una "passione" e, in quanto passione implica un'influenza del corpo, più precisamente del cervello, sull'anima. Non si può escludere, tuttavia, che la messa in atto di un progetto razionale possa favorire il sorgere e il mantenersi della passione stessa. Nell'unione sostanziale di anima e corpo, ora prevale uno dei due fattori, ora quell'altro. La mente, grazie al controllo che essa esercita su se stessa, può, mediante le opportune tecniche, governare e programmare il succedersi delle passioni. Nel gioco tra mente e corpo nessuno dei due ha in effetti l'ultima parola. È vero che spesso le virtù hanno origine con la nascita e che Dio non ha creato tutte le anime ugualmente nobili e forti; «il est certain neantmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance»⁽⁵⁵⁾. In realtà tutte le virtù sono abitudini, la cui acquisizione può essere governata dalla mente con le opportune tecniche. La generosità, in particolare, da passione quale è in origine, può diventare virtù. Da parte sua la volontà esercita il proprio governo operando indirettamente: essa suscita nella mente le rappresentazioni che

(54) *Ibidem*, 164, AT, XI, pp. 455-6: «le Respect [...] à chacun selon le rang et l'auctorité qu'il a dans le monde».

(55) *Ibidem*, 161, AT, XI, pp. 453-4.

usualmente sono congiunte alle passioni che vuole suscitare⁽⁵⁶⁾. Per questo, lungo l'intero corso del carteggio, il filosofo raccomandava alla principessa Elisabetta il tirocinio personale, articolato in sistematica meditazione e opportune pratiche: quasi una sorta di "esercizio spirituale", sia pure in un contesto che resta assai diverso da quello ignaziano⁽⁵⁷⁾.

IV

L'assetto teorico complessivo della teoria della generosità è delineato nelle *Passioni dell'anima*. La forma che nella pratica assume il comportamento conforme a questi principi teorici può essere più fruttuosamente ricostruita da vari passaggi della Corrispondenza. È necessario, in ogni caso, tenere presente il quadro teorico di riferimento messo a punto dalle *Passioni*, anche se la sua elaborazione è cronologicamente successiva ad alcuni episodi rilevanti dei carteggi. Si consideri, per esempio, la lettera ad Alphonse Pollot del 30 novembre 1643⁽⁵⁸⁾. In un contesto del tutto occasionale Descartes formula un cenno importante a proposito di quella che è per lui l'"obbligazione".

Je ne suis pas marri aussí, que cette occasion m'ait fait employer beaucoup de personnes; c'est à faire à ceux qui sont d'humeur ingrate, de craindre d'être obligés à quelqu'un; pour moi, qui pense que le plus grand contentement qui soit au monde est d'obliger,

(56) *Ibidem*, 45, AT, XI, pp. 362-3.

(57) Ignazio di Loyola deve essere annoverato tra gli autori che Descartes ha presenti: egli si era pur sempre formato nell'ambito della cultura cattolica, e – come è noto – aveva studiato nel collegio gesuitico di La Flèche. Con il religioso basco il filosofo francese condivide almeno un principio fondamentale: ci sono pensieri che sorgono interamente dal nostro libero arbitrio e di cui la mente umana può interamente disporre dal suo interno; questi pensieri, per di più, possono, mediante la messa in atto di opportune tecniche di condizionamento e l'instaurazione di opportune abitudini, regolare anche i pensieri che vengono dall'esterno. La mente, in altre parole, è capace di autogoverno e può programmare le proprie esperienze. Si presti attenzione al seguente passo degli *Exercicios spirituales*, che può essere messo a confronto con *Passions*, 17, sopra già citato (è l'articolo in cui vengono distinte le *actions* e le *passions* dell'anima): «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber uno proprio mio, el qual sale de mí mera libertad, y querer: y otros duos, que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu, y el otro dal malo.» (*Exercicios spirituales*, primera semana). D'altra parte l'amore nei confronti di Dio deve avere per Ignazio il carattere della *liberalidad con su Criador*, di una dedizione assoluta a Dio mediante cui sia possibile annullare il proprio essere nel rapporto con il Creatore (*Exercicios spirituales*, anotaciones). Per un confronto tra la filosofia di Descartes e la religiosità di Ignazio di Loyola si veda Ferdinand Alquié, *op. cit.*, cap. I.

(58) Lettera a Pollot, 30 novembre 1643, AM, VI, p. 77.

je serais quasi assez insolent pour dire à mes amis, qu'ils me doivent du retour, lorsque je leur ait donné occasion de le recevoir, en me laissant obliger par eux.

Ma la tematica dell'“obbligazione” è ricorrente; basti qui ricordare quella apertamente dichiarata nei confronti dei padri gesuiti⁽⁵⁹⁾. Ma la lettera a Pollot è particolarmente indicativa riguardo quella sorta di gioco, potremmo dire uno “scambio empatico”, che può sorgere nel commercio tra gli uomini e in cui si ravvisa un'applicazione pratica della generosità teorizzata nelle *Passioni*. Nel gioco dell'empatia virtuosa l'individuo arreca un beneficio al suo simile mediante un atto di generosità. Si priva, probabilmente, di qualche piacere o vantaggio, ma si immedesima nell'altro che lo ha ricevuto. Quindi si comporta quasi da “insolente” e aspetta dall'altro la restituzione del beneficio. Ma di nuovo si immedesima nell'altro e prova lo stesso godimento che ha provato in precedenza nell'immaginare che l'altro lo “obblighi” a sua volta. Come si vede l'alternanza delle immedesimazioni, come in un gioco di specchi, può proseguire all'infinito. Non è un “do ut des” egotico: il recare un beneficio all'altro nell'aspettativa che egli lo restituisca. Lo scambio, in realtà, è uno scambio reciproco di generosità. Nel “gioco empatico” il soggetto si dissocia dalla componente sensibile del proprio io, si identifica con l'altro, attribuisce all'altro i piaceri sensibili a cui ha rinunciato e, ancora ponendosi nelle vesti dell'altro, restituisce a se medesimo i benefici sensibili che aveva donato e gode per la generosità altrui.

Su questo scambio virtuoso, ben diverso da ogni forma di reciproca commiserazione, si regge la società, come riconoscerà il *Trattato delle Passioni*. E non c'è dubbio, d'altra parte, che chi compie il male in qualche modo anche lo subisca⁽⁶⁰⁾; come anche è vero che, in un bilancio complessivo, l'odio potrà solo nuocere, e giammai produrre alcun bene⁽⁶¹⁾. C'è da chiedersi, allora, se sussista un obbligo di esseri generosi. Certamente no. La generosità è pur sempre una passione. Essa, nondimeno, è il comportamento conforme alla ragione e dettato dal retto giudizio. D'altra parte essa è affine alla carità, comandata dalla Scrit-

(59) Lettera a Charlet, 9 febbraio 1645, AM, VI, p. 184.

(60) *Passions*, 196, AT, XI, pp. 475-6.

(61) Lettera a Tobie D'André, 26 maggio 1645, AM, VI, p. 234.

tura, in particolare dall'apostolo Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi, il cui testo è ben noto al filosofo. Descartes si era soffermato sulla carità nel corso della polemica con Voëtius e aveva in essa riconosciuto il fondamento di tutte le virtù⁽⁶²⁾. La carità è in primo luogo la «sancta amicitia» con cui ci indirizziamo a Dio; la generosità, invece, è il prodotto della riflessione filosofica, anche se può essere una sorta di "prologo" alla carità.

Si pongono dei limiti a questa prescrizione razionale? Certamente al sovrano viene riconosciuta la facoltà di usare la forza a suo arbitrio, ed egli, in questo modo, è, almeno in parte, al di sopra della morale comune⁽⁶³⁾. Sicuramente, poi, la guerra rappresenta uno di questi limiti all'attuazione del principio morale: essa, per sua stessa natura, sembra configurarsi come sospensione della morale. Nella guerra, scriveva Descartes a Elisabetta, non può essere disapprovato il principe che «accouple le renard avec le lion»⁽⁶⁴⁾. Però, al di fuori della guerra il comportamento ispirato a malizia, sia pure quello di un principe che voglia mettere in atto i suggerimenti di Machiavelli, deve essere evitato. Esso non incontra una sanzione punitiva immediata, ma è in fin dei conti autodistruttivo. Inoltre perfino nella guerra la sospensione della morale presenta i limiti oltre i quali essa condurrebbe all'autodistruzione. Non si può, continua la lettera, fingere di amare qualcuno, non importa se egli sia nemico, allo scopo di tradirlo: chi spingesse fino a tale estremo la sua astuzia nei confronti del nemico «m'érite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent». Al principe, del resto, converrà certamente, all'interno dello stato, abbassare i grandi, che sono da considerare come nemici, ma, per quanto riguarda gli altri sudditi, dovrà guardarsi dal suscitare nei suoi confronti «leur haine et leur mépris»⁽⁶⁵⁾: il principe, dunque, non deve guerreggiare contro il suo popolo. Che cosa potrebbe accadere a un sovrano odiato o disprezzato? Descartes non sembra offrire alcuna risposta esplicita, né il suo lealismo può essere mes-

(62) *Epistola ad Gisbertum Voëtium*, AT, VIII-2, p. 111 e segg.

(63) Si veda, per esempio, la lettera a Elisabetta del settembre 1646: «la justice entre le souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers [...] en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force», AM, VII, p. 164. Per un confronto con Machiavelli si veda Simone Goyard-Fabre, *Descartes et Machiavel*, «Revue de métaphysique et de morale», 1973, 3, pp. 312-334.

(64) *Ibidem*, p. 165.

(65) *Ibidem*, p. 166.

so in discussione. Del resto la sua morale filosofica non mette capo a una filosofia politica compiuta, né, tanto meno a una critica dell'assolutismo⁽⁶⁶⁾. Non formula neppure comandi imperativi e rimanda alla teologia ogni considerazione dei castighi oltremondani. Tuttavia nell'esame degli ipotetici casi estremi connessi alla guerra tra stati o a una guerra interna tra il principe e il suo popolo, esprime un giudizio moderato, però severo: la negazione dell'impulso razionale alla condotta morale punisce se stessa con la disgregazione dei rapporti dell'individuo con la società.

(66) Secondo Canziani, *op. cit.*, p. 368, nella riflessione sulla generosità il problema centrale è quello «della serenità che ognuno per sé può conquistare» e in generale Descartes appare orientato al «compromesso tra realismo e morale» (*Ibidem*, p. 372). Per quanto riguarda le implicazioni di carattere politico opportunamente Canziani chiama in causa il teorico «della monarchia assoluta e giusta», Jean Bodin (*ibidem*, p. 375). Per il rapporto con la teologia e la possibile accusa di «pelagianismo», dovuta al fatto che l'uomo avrebbe in sé i mezzi sufficienti a compiere il bene, senza la necessità di un intervento soprannaturale, si può vedere il recente saggio di Connor J. Chambers, *The progressive norm of Cartesian morality*, in René Descartes. *Critical assessments*, cit., vol. IV, pp. 378-395.

SCIENZE FISICHE, MATEMATICHE E NATURALI

ENRICO LORENZINI

Professore ordinario di Gestione dell'Energia - Università di Bologna

ALCUNE CONSIDERAZIONI INERENTI ALLO STUDIO DELL'ORIGINE DELLA VITA E DELL'UNIVERSO E TRATTAZIONE ATTRAVERSO IL CONCETTO DI ENTROPIA

A tutti è nota la tragica frase di Monod "L'antica alleanza è infranta, l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo, da cui è emerso per caso".

Egli giunse a questa conclusione senza speranza, attraverso un'analisi filosofica delle teorie della biologia moderna, quali le stesse fossero immutabili e non più perfetibili, cioè come se si fosse raggiunto il "vero assoluto", almeno in questo settore.

La scienza nel suo progredire costruisce modelli, che poi confronta con la realtà, poi li affina e quindi ne costruisce di nuovi più perfetti e così via, nella ricerca continua di capire la natura e i suoi fenomeni, nella ricerca continua di comprendere gli aspetti più misteriosi di questo universo e della vita.

Il credere che un gradino di questa scienza – che invece sempre si evolve – sia il raggiungimento di una verità assoluta e da questa dedurre una scelta metafisica da contrapporre alla tradizione religiosa è quantomeno azzardato e del tutto semplicistico, anche se si sottendono teorie e ragionamenti complessi.

Non è compito della cultura o del progresso scientifico la divulgazione di uno scetticismo globale o di un agnosticismo generale, ma invece è l'approfondimento e il desiderio di sapere e di conoscere, di affinare la mente che si può confrontare anche nella ricerca razionale di una fede, una fede "pensata", quella che voleva Sant'Agostino: "Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo..... Chiunque crede, pensa e credendo pensa e pensando crede: la fede se non è pensata, è nulla".

Se la stessa Chiesa con l'Enciclica "Fides et Ratio" del Papa

giore di 300 volte l'età della Terra! La probabilità contraria, al fatto che una mossa dia un perfetto adattamento dei colori su tutte le facce del cubo, è di cinquanta miliardi di miliardi ($5 \cdot 10^{19}$) contro 1! La probabilità di 1 contro $5 \cdot 10^{19}$ è circa la stessa che può avere l'evoluzione accidentale di una (e una sola) delle proteine del nostro corpo.

L'uomo, però, utilizza circa 200.000 tipi di proteine nelle sue cellule. Le proteine eseguono tutte un compito preciso e fra di loro ve ne sono di speciali, gli enzimi, in numero di circa 2000. Se noi volessimo trovare i 2000 enzimi* con un procedimento casuale avremmo la probabilità di 1 contro 1 seguito da 40.000 zeri (!), che è circa la probabilità di ottenere una sequenza ininterrotta di 50.000 "sei", lanciando un dado non truccato. Se ne conclude che la probabilità dell'origine casuale di questi (appena!) 2000 enzimi sia estremamente piccola. Ciò non sconcerta molti scienziati: del resto tutte le statistiche sono aperte a diverse interpretazioni!

L'idea che la vita potesse essere sorta spontaneamente sulla Terra deriva da esperimenti condotti in primo luogo da Stanley Willer nei primi anni del 1900. Egli ottenne da semplici molecole di acqua, ammoniacca, metano, anidride carbonica, acido cianidrico, stimolati da fonti di energia intensa, una loro parziale riunione sotto forma di aminoacidi, ma nulla di più. Cioè né lui, né altri hanno mai dimostrato, né mai si è trovata alcuna prova di questo enorme salto di complessità, che le corrette combinazioni di aminoacidi, come le esatte disposizioni negli enzimi, possano essere sorte in questo modo.

Tuttavia l'idea del brodo primordiale si è fatta strada, quasi che gli aminoacidi avessero una loro intelligenza, si unissero con raziocinio e poi si scegliessero fino ad arrivare a 2000 enzimi e 200.000 proteine e così via.

Prima si era detto: a meno che E qui lo riprendiamo. A meno che si parli di un "aggregato primitivo", che in un certo "momento" operasse con intelligenza verso un obiettivo ben preciso: creare la vita. Senza voler continuare su questo tema, si può solo concludere dicendo che non esiste la più piccola prova oggettiva a sostegno dell'ipotesi che la vita sia cominciata in un bro-

*La funzione degli enzimi è quella di agire come intermediari tra le sostanze biochimiche e di catalizzare e accelerare i processi che forniscono sia le sostanze nutrizionali sia l'energia per la vita. Infatti ad esempio il cibo che noi mangiamo sarebbe inutile perché i suoi componenti chimici e l'energia non potrebbero essere liberati tanto rapidamente da mantenersi in vita. Gli enzimi accelerano fortemente questi processi.

do organico sulla Terra, e dello stesso parere è anche il biofisico, premio Nobel, Francis Crick.

Dal brodo primordiale alla teoria di Charles Darwin il passo è breve per chi vuole "crederci", ma purtroppo per Darwin e soprattutto per i suoi seguaci, tutta la costruzione culturale non è in accordo con i fatti e con la realtà. Non tornano soprattutto i tempi, quelli segnati dalla teoria del Big Bang.

Attorno ai primi anni Venti fu fatta, fra le altre, la scoperta dei cosiddetti redshifts (spostamenti verso il rosso) delle galassie, cioè la luce ricevuta da agglomerati di stelle esterne alla nostra galassia è sempre più debole di quella calcolata da Chescaux e tale luce, proveniente da queste galassie, tendeva verso il rosso: le galassie si stanno allontanando da noi a grande velocità. La scoperta fu fatta da Slipher e perfezionata da Hubble.

Nel XVIII e nel XIX secolo implicitamente si pensava che le stelle potessero essere infinitamente vecchie. L'espansione dell'Universo dedotta dal redshift, teorizzò l'ipotesi che il cosmo avesse avuto inizio. Questo modello, detto Big Bang, ebbe origine con un'esplosione che riempì tutto lo spazio. Non è ancora dato sapere se "tutto lo spazio" consistesse in un punto materiale (quindi con densità infinita) o coinvolgesse dimensioni finite. Vi è da chiedersi, però, se la domanda ha senso.

L'Universo era comunque piccolissimo e ogni particella di materia iniziò ad allontanarsi da ogni altra particella. Gli scienziati allora tentarono, e ancora tentano, di ricostruire i primi istanti di vita di questo Universo, come in un film fatto girare all'indietro. Le galassie sono sempre più vicine, finché ad un certo punto evaporano in un gas composto di singoli atomi e poi ancora sotto forma delle particelle che sono alla base degli atomi. Il gas continua ad aumentare di densità, man mano che ci avviciniamo al punto zero, sempre più denso fino ad arrivare all'infinito. Quindi il film si arresta e vi è il nulla. Esiste anche un'altra teoria, quella dell'Universo stazionario (steady state).

Secondo tale teoria, guardando il film a ritroso, il gas nello spazio non diventa sempre più denso, invece gli atomi scompaiono, cioè essi si sono formati uno dopo l'altro con un processo di creazione che segue l'espansione dell'Universo.

Ma è la teoria del Big Bang quella diffusa e accettata generalmente e George Gamow cercò di costruire una teoria completa. Quasi tutti i cosmologi moderni credono che l'Universo sia nato, in un istante infinitesimo, 15 o 20 miliardi di anni fa da un imma-

ne esplosione di un punto luce, infinitamente caldo e denso, creando lo spazio, la materia e l'energia che ora costituiscono tutto il cosmo. Ma anche la teoria del Big Bang non è scevra da gravi critiche, man mano che nuove osservazioni vengono portate davanti al mondo scientifico.

Un'ipotesi della cosmologia convenzionale è l'idea che l'Universo sia uniforme e omogeneo (ovviamente su larga scala), mentre invece sembra che esso sia "grumoso" e disomogeneo. Nel 1986 Tully trovò che quasi tutte le galassie entro una distanza di un miliardo di anni luce dalla Terra sono concentrate in enormi nastri di materia all'incirca lunghi un miliardo di anni luce e larghi 300 milioni di anni luce e spessi cento milioni di anni luce. Gli oggetti di Tully sono veramente troppo grandi per essersi formati nei venti miliardi di anni a partire dal Big Bang. E così esiste anche una teoria alternativa: la cosmologia del plasma di Alfven.

Questa teoria non parte da un modello fisico-matematico, ma si basa sulla sperimentazione e sulle osservazioni in laboratorio, dove il laboratorio è l'Universo: si riprende il metodo di Galileo Galilei. In contrasto con l'Universo del Big Bang, l'Universo del plasma è formato e controllato da elettricità e magnetismo e non dalla sola forza di gravitazione e senza bisogno di "materia oscura", la quale non può non lasciare fortemente perplessi.

Bisogna rivedere, con mente sgombra, tutta l'impalcatura culturale attuale con il mutamento della mentalità attuale e con la ricerca di un'unitarietà della cultura senza preconcetti. In questa visione Hoyle è condotto a dire che il quadro dell'origine dell'Universo, della formazione delle galassie ecc., è "singolarmente indefinito" e "insoddisfacente", "evidentemente è stata trascurata una componente negli studi cosmologici; l'origine dell'Universo presuppone un'intelligenza". E conclude: "L'argomento deve essere affrontato con mente aperta".

Vi sono però altri settori della scienza che ci aiutano a capire e ad indagare, utilizzando altri concetti che si possono applicare allo stesso quesito di fondo, ribadendo l'unitarietà della cultura contro il discorso della settorialità.

Consideriamo ad esempio l'entropia. L'entropia è un rapporto tra calore e temperatura o meglio tra un'energia e una temperatura. La sua trattazione sarebbe ampia e complessa, qui però si vuole ricordare solo un teorema della termodinamica classica che afferma che per una trasformazione qualsiasi, che avviene in un sistema isolato, l'entropia dello stato finale non può mai essere

inferiore a quella dello stato iniziale.

L'origine di questa grandezza è di natura sperimentale, nascendo dalla teoria delle macchine termiche, tuttavia il concetto di entropia ha subito profonde elaborazioni divenendo oggetto di studio di rilevanti speculazioni anche filosofiche. Infatti, è bene sottolineare che la tendenza della fisica moderna tratta l'entropia come rappresentazione probabilistica della struttura dei corpi, risultandone una misura del disordine che regna nell'interno appunto di un sistema: più è grande l'entropia di un corpo e più è grande il disordine nella sua struttura interna.

In generale la tendenza dei fenomeni fisici è verso stati sempre più probabili e quindi sempre più disordinati. Grazie alla definizione di entropia si può andare oltre alla problematica delle perdite di rendimento. Infatti se noi passiamo dal ciclo di Carnot a un qualsiasi sistema termodinamico, si potrà sempre fare la distinzione tra flusso e produzione di entropia. In un sistema isolato, che non ha scambi con il mezzo circostante, il flusso di entropia è nullo per definizione. Rimane soltanto il termine di produzione, l'entropia del sistema non potrà pertanto che aumentare o restare costante. Qui non si tratta di trasformazioni irreversibili, considerate come approssimazioni di trasformazioni reversibili. La crescita dell'entropia corrisponde all'evoluzione spontanea del sistema, L'entropia diventa così un "indicatore d'evoluzione", esprime il fatto che in fisica esiste una "freccia del tempo": il futuro di ogni sistema isolato è la direzione in cui aumenta l'entropia.

L'idea della evoluzione unidirezionale del tempo o dello spazio dell'universo scaturisce dalla definizione stessa del tempo o rispettivamente dalla misura immediata di una lunghezza; analogamente l'entropia ha come caratteristica prevalente quella di un'evoluzione a un solo senso, inoltre sembra possedere in sé anche la misura della vita dei sistemi termodinamici, offrendo così interpretazioni e possibili discussioni di carattere filosofico, biologico e cosmologico sullo sviluppo e la fine del mondo fisico, sull'origine e l'evoluzione della vita, sulla soluzione di temi metafisici.

In questa nota avizzeremo alcune considerazioni riguardanti il problema biologico sul pianeta Terra. Diceva il filosofo francese Bergson: "La vita è un tentativo di capovolgere la direzione dei cambiamenti fisici determinati dal principio di Carnot, ma è un tentativo incapace di arrestare la naturale evoluzione dei feno-

meni naturali; essa può solamente riuscire a ritardare il cammino verso la morte termodinamica”.

E ancora Schroedinger asserisce che la materia vivente, in virtù del metabolismo, realizza uno stato “stabile” ben diverso dallo stato dell’equilibrio termico. La vita, in breve, si potrebbe definire come un fenomeno estremamente improbabile, che si evolve dal disordine verso l’ordine e realizza uno straordinario esempio di organizzazione fenomenologica in contrasto con la degradazione prevista dal secondo principio della termodinamica: la vita è un fenomeno antientropico. In realtà, in un bilancio globale, l’entropia aumenta sempre. Infatti, ogni organismo vivente cede all’esterno del calore a una certa temperatura, in base alla sua definizione cede cioè all’ambiente dell’entropia. Pur tuttavia gli esseri viventi sfuggono per determinati periodi alle leggi della morte, proprio perché si ha continua cessione di entropia verso l’esterno e viene così realizzata una “entità” con il grado più elevato di organizzazione atomica ordinata.

Visto allora che la vita è “in contrasto” con la legge fondamentale che regola tutto l’Universo, è possibile dire qualcosa sulla genesi e sul destino degli esseri viventi? In questo tema le dissertazioni e i contributi sono stati veramente molteplici, anche se molti si possono ritenere non scientifici. Invece, uno dei più seri è quello di Leconte de Nouy, che prende giustamente atto della impossibilità di stabilire un legame tra il caso e il realizzarsi della serie dei fenomeni che conducono a trasformazioni sempre più complesse fino a “creare” la vita.

Ma come si può accettare che avvenimenti estremamente rari accadano in modo sistematico per arrivare a produrre i miliardi di molecole che costituiscono gli esseri viventi? Bisogna ammettere l’intervento di un’azione esterna al sistema, azione che “si oppone alla legge delle probabilità (o del caso) e fa comparire l’ordine massimo, là dove la legge del caso tende a farlo scomparire”. Ancora oggi non esiste una sola spiegazione scientifica attendibile della vita, né della sua comparsa sulla Terra. Infatti, è impossibile spiegare la comparsa della vita partendo dal caso, usando della scienza attuale umana. Rostand dice: “Il caso, anche disponendo di milioni di secoli e anche agitando follemente la materia vivente, non potrà mai realizzare un cervello, un occhio...”.

Il tempo non basta per far tutto. Anche la formazione di una sola configurazione elementare dissimmetrica vivente (in cui,

come noto, si raggiunge il grado più elevato che si conosca di un'organizzazione atomica ordinata) richiederebbe, in base alla teoria delle probabilità e in un volume pari a quello della Terra, un tempo di circa 10 elevato alla 252 anni..., mentre la Terra esiste da pochi miliardi di anni. La scienza attuale e la biologia ci fanno vedere come la vita possa derivare dalla vita, ma non come la vita possa sorgere dalla "non vita". Il caso non è certo una risposta. Sia per il problema cosmologico, sia per quello riguardante l'origine e l'evoluzione della vita, non si hanno a tutt'oggi delle valide conoscenze per un approfondimento sicuro.

La vera freccia del tempo è l'entropia, secondo una felice espressione di Eddington, il quale anzi sostiene che l'esame dell'evoluzione di un sistema verso stati più probabili sia l'unico modo per distinguere il passato dal futuro. La misura del tempo deve essere rappresentata dall'entropia, per cui i veri "orologi" devono essere strumenti capaci di determinare variazioni di entropia. L'inesorabile legge dell'aumento dell'entropia per i sistemi isolati estesa all'Universo, guida quest'ultimo a uno stato finale di equilibrio termico, verso la "morte termodinamica".

Lo stesso Boltzmann oscillò, spaventato dalle sue stesse idee, tra l'ipotesi dell'entropia crescente in tutto l'Universo e quindi l'inevitabile evoluzione di morte e l'ipotesi di limitare tale concezione a eventi locali, sia nello spazio sia nel tempo, essendo il cosmo nel suo insieme in condizioni entropiche di equilibrio. In base a questa teoria, si giunge al teorema di Poincarè, in cui un sistema isolato può svilupparsi periodicamente verso il caos o verso l'ordine massimo, considerando solo che queste fluttuazioni accadono in tempi sufficientemente lunghi. Tuttavia questa ipotesi venne respinta come "inconsistente" da numerosi scienziati, tra i quali Borel, che mettono in risalto il fatto che è "inconcepibile l'isolamento assoluto", mentre è "totalmente" probabile che i vari sistemi "locali" dell'Universo interagiscano tra loro, per cui l'evoluzione verso stati sempre più probabili è una legge generale alla quale non è possibile sfuggire ed è quindi inevitabile la "morte termica" del cosmo.

Del resto, lo stesso filosofo Bergson critica le ipotesi di Boltzmann sui mondi "individuali", in cui l'entropia in uno cresce e nell'altro cala, con dimensioni simili, con le stesse coincidenze: ipotesi assurde, se non risibili. Eddington tentò di costruire una teoria cosmologica mettendo in risalto l'importanza della legge dell'aumento dell'entropia e quella inerente all'espansione

dell'Universo. Tuttavia, i possibili segreti legami tra le due leggi non sono mai stati studiati in concreto. Sia per il problema cosmologico, sia per quello riguardante l'origine e l'evoluzione della vita, non si hanno a tutt'oggi, per quanto riguarda gli aspetti filosofici e scientifici, valide ipotesi di conoscenza. Probabilmente il problema cosmologico resta insolubile, pur con l'aiuto del secondo principio della termodinamica (anche se la "morte termodinamica" non ha controindicazioni oggettive, se non la mostruosità della cosa).

In realtà il concetto di totalità dell'Universo è forse solo una creazione della nostra ragione, per cui l'ipotesi secondo cui il cosmo nel suo insieme avrebbe delle proprietà oggettive è intrinsecamente errata e contraddittoria. Meyerson, tuttavia, afferma che "il secondo principio è un fatto, ma anche il fatto più importante dell'intera scienza..., Il principio di Carnot è solidale con il concetto di tempo... mentre il tempo passa, il mondo non resta identico a se stesso e avviene qualcosa che rappresenta la base del nostro concetto intrinseco di tempo".

Il caos è molto probabile perché si può realizzare in un enorme numero di modi tutti equilibrati: gli atomi in una stanza la riempiono sotto forma di gas disordinatamente dappertutto. Come dice Schroedinger, un essere vivente è uno stato molto ordinato della materia e si mantiene in condizione di produrre entropia, sottraendo ordine all'ambiente, E se il ragionamento da farsi fosse per pura ipotesi anche solo "locale", il Cosmo non andrebbe "lui" verso la "fine termica", ma per il nostro sistema "isolato" si porrebbe ancora la domanda: "Se vi è questa tendenza dei sistemi ad andare verso il caos, quando l'entropia sarà massima, vi sarà la morte termodinamica locale?"

Modernamente – attraverso le teorie di Prigogine – si parla di termodinamica di equilibrio che fornisce spiegazioni per molti fenomeni fisico-chimici. Le strutture d'equilibrio possono essere viste come il risultato di una compensazione statistica dell'attività della moltitudine degli elementi microscopici (atomi, molecole). Essi sono, per definizione, sprovvisti di attività macroscopica e possono mantenersi isolati indefinitamente senza aver più bisogno di scambi con l'ambiente. Discorso ben diverso vale per una cellula o per un agglomerato urbano o per una comunità di batteri ecc. In questo caso ci troviamo di fronte a sistemi aperti, che vivono perché sono sistemi aperti. Possiamo, se vogliamo, isolare un cristallo; ma le città e la cellula separate dal loro ambiente

muoiono rapidamente: esse sono parte integrante del mondo circostante.

Dice Prigogine: "La natura vivente non è l'unica cosa profondamente estranea ai modelli della termodinamica. L'idrodinamica, la scienza dei flussi e delle turbolenze, la meteorologia, la scienza dell'organizzazione instabile delle masse d'aria in funzione dei flussi di materia e di calore, descrivono la natura inanimata come sede di flussi senza fine in modo tale da farla apparire come attiva ed organizzata". Non è facile capire come il principio d'ordine di Boltzmann si possa applicare a simili situazioni. Il fatto che un sistema diventi via via più uniforme con l'andar del tempo, si può ben capirlo, quando le "differenze" create dalle condizioni iniziali saranno state dimenticate, e il numero di possibili stati sarà massimo.

Si prenda ora in considerazione un semplice fenomeno di trasporto di calore, la conduzione, o la convezione o l'irraggiamento. Perché, ad esempio, nasce un moto di convezione? La corrente di convezione richiede una coerenza, una cooperazione di un immenso numero di molecole, è quindi uno stato privilegiato cui non può corrispondere che un numero di stati relativamente piccolo. E se la convezione può essere considerata un "miracolo", che cosa dire allora della vita, con i suoi modi altamente specifici, presenti già nel più semplice organismo? Per lungo tempo i fisici crederono che si potesse definire l'ordine inerte dei cristalli come il solo ordine fisico predicibile e riproducibile, e l'evoluzione verso il disordine e l'inerzia come la sola evoluzione deducibile dalle leggi fondamentali della fisica. Mentre rimane improbabile l'evoluzione descritta dalle scienze biologiche.

L'evoluzione darwiniana, selezione statistica di eventi rari, e la scomparsa statistica di ogni configurazione rara descritta da Boltzmann, si contraddicono: vi è forse un netto contrasto tra Carnot e Darwin? La termodinamica d'equilibrio rimane la prima risposta data dalla fisica al problema della complessità della natura. Questa risposta è espressa in termini di dissipazione dell'energia, superamento delle condizioni iniziali ed evoluzione verso il disordine.

Da molto la nostra cultura è tormentata da una nuova domanda: cosa significa l'evoluzione degli esseri viventi, delle loro società nel mondo in cui cresce il disordine descritto dalla termodinamica?

Quale relazione può esserci tra il tempo termodinamico

dell'avvicinamento all'equilibrio e il tempo della complessità che cresce? Aveva ragione Bergson, quando diceva: "Le temps est invention, ou il, n'est rien du tout?". La scienza si muove cercando di costruire un modello, una teoria, in modo da spiegare questo nostro mondo e i suoi fenomeni, ma questo modello deve essere affinato o cambiato man mano che arrivano nuove osservazioni sperimentali seguendo lo spinto galileiano.

La costruzione scientifica, la comprensione dei fenomeni, la loro padronanza sono complessità al limite della nostra intelligenza: lungi dal conoscere la natura e l'Universo, siamo solo agli inizi di una storia che ci vede come protagonisti nella certezza però che la frase apodittica di Monod è errata o che comunque è del tutto prematura e assurda la sua enunciazione.

RICORDI DI SOCI SCOMPARSI

GIAN DOMENICO GORDINI (1920 - 1998)

Il 10 giugno 1998 è deceduto a Russi, dove viveva, Mons. Gordini storico e giornalista, socio residente della Società Torricelliana dal 1980. Nato a Faenza il 7 giugno 1920, nella Sua città ha svolto la maggior parte dell'attività di sacerdote e di pubblicista, oltre che direttore del "Piccolo", il settimanale diocesano, dal 1972.

Egli era molto noto in Emilia-Romagna (ma non solo) per l'attività svolta nell'ambito della Federazione Italiana Settimanali Cattolici ed è scomparso proprio mentre stava preparando il convegno nazionale della Federazione che si terrà in concomitanza con i festeggiamenti per il centenario del "Piccolo".

Mons. Gordini era, inoltre, docente di Storia Ecclesiastica e Civile e preside dello Studio Teologico accademico bolognese. Tra le sue ultime opere si ricorda la biografia del Beato bolognese Bartolomeo Maria Del Monte.

L'uomo di cultura, giornalista preparato e scrupoloso e sacerdote attivo e instancabile, lascia un vuoto difficilmente colmabile.

GIANLUCA MEDRI



Beatrice Montuschi

BEATRICE MONTUSCHI
(1921 - 1998)

Il 15 ottobre 1998, dopo lunga malattia sopportata con animo forte, è mancata la Prof.ssa Beatrice (Bice) Montuschi Simboli, dal 1984 socia residente della Società Torricelliana della quale è stata per anni prima segretaria poi vicepresidente.

Ho approfondito la conoscenza della persona (la Sua fama di studiosa era già a me nota) molto tardi, nel 1995, e me ne rammarico. Di Lei ricordo il tenace amore per la Cultura, non fine a se stessa ma strumento di elevazione dell'uomo, e per la Sua città, espresso con schiettezza e foga romagnola durante le riunioni del Tavolo della Cultura.

Sentirò la Sua mancanza come amica e come rappresentante di quella generazione di Maestri che sta scomparendo e, purtroppo, non viene sostituita.

GIANLUCA MEDRI

Beatrice Montuschi storica dell'arte

Con la scomparsa di Beatrice Montuschi Simboli si conclude una stagione culturale di studi sull'arte locale particolarmente ricca ed originale, che aveva visto partecipi studiosi della levatura di Antonio Corbara, Ennio Golfieri e Antonio Archi; la Montuschi, infatti, pur non appartenendo a quella generazione, partecipava ed attingeva a quella cultura di tipo polidisciplinare che la portava ad interessarsi di vari aspetti della ricerca artistica, non privilegiando un settore specifico.

Anche se la predilezione era per la pittura, la Montuschi faceva incursioni nell'ambito della scultura, della ceramica e non solo nello specifico della maiolica faentina, ma nel rapporto fra decorazione in terracotta e architettura. Fin dagli anni universi-

tari la passione, molto forte, fu per l'arte della miniatura e argomento della sua tesi sono state le miniature di Neri da Rimini, lavoro svolto con l'autorevole magistero di Roberto Longhi, suo docente universitario.

Nel tempo, gli studi si allargarono sempre alla miniatura del Trecento di scuola riminese e presero corpo puntuali ricerche e indagini ancora sull'opera di Neri da Rimini, prima sui preziosi antifonari della Cattedrale di Faenza ed in seguito allargate alla sua opera in generale.

Nell'ambito della mostra del maestro riminese (1995) la Montuschi aveva messo ulteriormente a fuoco la personalità di questo singolare miniatore, rivedendo e completando lo studio già fatto, sugli antifonari faentini. Ma tutta la pittura riminese del Trecento, per la quale la Montuschi aveva particolare predilezione, fu campo di ricerca anche in tempi recentissimi. Per la monografia dedicata alla cattedrale di Faenza, aveva rivisto il complesso problema delle arche marmoree quattrocentesche dei santi Emiliano e Terenzio, giungendo a conclusioni e considerazioni critiche molto convincenti, non solo per l'individuazione delle matrici culturali di ambito toscano, ma per la ricomposizione strutturale delle due arche, individuandone le parti erratiche conservate in altre sedi.

Il lavoro da Lei svolto, veniva così a risolvere una sorta di enigma: come fossero le arche prima della soppressione napoleonica delle chiese nelle quali erano collocate e dove fossero finiti alcuni rilievi, dopo lo smembramento e la loro successiva, arbitraria, ricomposizione in Cattedrale. Sempre nell'ambito di indagine sulla scultura del Quattrocento, fu importante il suo contributo critico sul monumento funebre del vescovo Zanelli, già nella chiesa dei Servi dove si conservava in condizioni di degrado, che fu poi ricomposto e sistemato in Duomo nella terza cappella di destra. Puntuali anche le Sue indagini, espresse in forma divulgativa, sull'urbanistica medioevale e rinascimentale di Faenza, contenute nella recente "Guida alla città".

La ceramica nei suoi diversi aspetti è stata oggetto di studio, in particolare la terracotta, con motivi ornamentali pertinenti all'architettura dell'epoca medioevale e quattrocentesca, argomento che l'ha portata dall'ambito locale romagnolo ad allargare il Suo raggio d'interesse perlustrativo soprattutto in terra marchigiana.

Da questa sintetica esposizione dei principali argomenti di

studio della Montuschi, si può cogliere la varietà degli argomenti trattati, ma è particolarmente il rigore dell'indagine critica e la chiarezza espositiva della Sua scrittura che vanno sottolineati e indicati a modello esemplare.

Altro aspetto che ha caratterizzato la studiosa faentina è la prolungata attività segnata da impegno e partecipazione alla vita della sezione di Italia Nostra di Faenza della quale è stata presidente, carica che ha ricoperto fino alla scomparsa. Durante questi ultimi anni si era prodigata con ogni mezzo alla soluzione dell'annoso problema della Pinacoteca cittadina, per anni chiusa al pubblico, e che riteneva gravissima lacuna ed impoverimento culturale della città. Per questo fine la Montuschi si è battuta coinvolgendo uomini di cultura in ambito locale e nel più allargato orizzonte nazionale, oltre a sollecitare le forze politiche ed amministrative faentine.

PIETRO LENZINI

Commemorazione ufficiale di Beatrice Montuschi Simboli
Consiglio Comunale - 10 dicembre 1998
Dr. Enrico De Giovanni, Sindaco di Faenza

Sig.ra Presidente del Consiglio Comunale,
Signore e Signori Consiglieri,
Signor Vice sindaco e Colleghi Assessori,
Care Sorelle, Nipoti, Pronipoti, Parenti e Amici tutti della
Prof.ssa Beatrice Montuschi Simboli presenti nella Sala del Consiglio,

Signore e Signori,

Circa due mesi fa, esattamente il 15 ottobre scorso, è venuta a mancare all'affetto dei Suoi Cari e, più in generale, al mondo dell'arte, della cultura e all'intera Città la professoressa Beatrice Montuschi Simboli.

Permettetemi di rammentarvene l'elevata statura umana e culturale e il "prezioso dono" che è stata, come abbiamo scritto, sull'onda della commozione, nel manifesta dato alle stampe il giorno stesso della Sua scomparsa.

Amata e stimata docente di Storia dell'Arte – per oltre qua-

rantaquattro anni – presso il Liceo Classico “Evangelista Torricelli” di Faenza, *Bice* Montuschi – era questo l'affettuoso nominolo con cui la chiamavano familiari, colleghi, amici e studenti e che Lei stesse utilizzava per firmare studi e ricerche – è stata l'insegnante autorevole, la madre paziente e l'amica fedele di intere generazioni di faentini, alle quali ha offerto un contributo fondamentale per la loro formazione umana e culturale.

Bice Montuschi, infatti, non solo era una brava, appassionata e generosa insegnante, ma un'autentica maestra di vita, una persona che, mentre istruiva, educava ad osservare, a riflettere, a pensare, ad approfondire, a scoprire il senso delle cose, della storia, della cultura, della vita stessa.

Beatrice Montuschi, discendente da un antico casato manfredo, era nata a Faenza il 18 luglio 1921, prima di quattro sorelle, mostrando fin da bambina una chiara predisposizione agli studi e all'arte.

Diplomata allo stesso Liceo che l'avrebbe avuta qualche anno più tardi come insegnante, Bice Montuschi era stata allieva di Roberto Longhi all'Università di Bologna. Dal grande storico, critico d'arte e filologo piemontese, Bice Montuschi ha appreso lo stile rigoroso e l'amore per la ricerca, che se ha permesso a Longhi di diventare il maggior critico d'arte del suo tempo, di ricostruire e far venire alla luce importanti e, a volte, incompresi maestri e momenti della pittura italiana, quali, ad esempio, Piero della Francesca, l'Officina Ferrarese ed il Caravaggio, ha consentito alla nostra illustre concittadina di recuperare e valorizzare, tra gli altri, la Scuola pittorica Riminese del Trecento, la miniatura Ferrarese del Quattrocento, ovvero il genere di pittura utilizzata per illustrare i codici su pergamena, il complesso scultoreo quattrocentesco della Basilica Cattedrale di Faenza, i bacini ceramici medievali e, più in generale, l'arte manfreda e romagnola.

Laureata in lettere moderne l'8 luglio 1946, dopo alcune brevi esperienze scolastiche a Matera e a Teramo, nel settembre del 1949 Bice Montuschi consegue l'abilitazione all'insegnamento ed inizia la propria attività didattica, prima come supplente, quindi come insegnante incaricata, presso l'appena ricordato Liceo “Torricelli” e l'omologo ginnasio “Trisi - Graziani” di Lugo, presso il quale completa, nei primi anni di docenza, la cattedra di Storia dell'Arte.

Nell'agosto del 1954 si sposa con Tullo Simboli, dottore in

agraria e stimato agronomo faentino, che con lei condivide l'amore per l'arte, ma anche per l'archeologia. Non sono pochi, infatti, i viaggi di studio che i coniugi Simboli – antesignani del turismo culturale sviluppatosi nel nostro Paese nell'ultimo ventennio – compiono soprattutto in Italia, in Europa e nel Medio Oriente. A tale proposito, esiste tutta una simpatica aneddotica sui cosiddetti “viaggi d'avventura” di Tullo e Bice sulla loro stiptissima “Cinquecento”, più o meno dispersi lungo le strade polverose della Turchia e della Siria, alla ricerca di reperti e memorie storiche, ma, in verità, per cercare di placare un poco la loro inesauribile curiosità sulle civiltà umane e, in definitiva, su se stessi.

Entrata di ruolo a Faenza nell'anno scolastico 1961/62, Bice Montuschi si fece apprezzare per la grande sensibilità pedagogica e culturale, con la quale entrava nel “cuore” dei suoi studenti, conquistandoli e affascinandoli con le sue lezioni, svolte con ampie ed apprezzate argomentazioni, ricche di spiegazioni e considerazioni critiche profonde e convincenti.

Nello stesso tempo, portava avanti le sue ricerche, apprezzate (e commissionate) anche in altre regioni italiane e all'estero, mentre diventava sempre più stretta la sua partecipazione alla vita culturale faentina. Bice Montuschi, infatti, entrò a far parte di diverse associazioni culturali manfredi, all'interno delle quali, nel corso degli anni, assunse incarichi di responsabilità sempre maggiori, peraltro portati avanti con impegno, dedizione e spirito di servizio.

Gli stessi valori hanno contraddistinto la sua opera di promozione del patrimonio artistico e culturale della città, attraverso la valorizzazione del Museo Internazionale delle Ceramiche, della Pinacoteca Comunale, degli edifici del '700 faentino, come Palazzo Laderchi, ad esempio, di cui amava particolarmente lo stile e le decorazioni, dell'artigianato Medievale e dell'arte Rinascimentale, di cui si era occupata recentemente, presentandone gli aspetti principali durante una serie di conferenze realizzate in collaborazione con i Rioni cittadini.

Si associò, fin dal 1963, a Italia Nostra, diventando la Presidente della Sezione di Faenza dal 1986 fino alla scomparsa. Nel 1979 aderì all'associazione degli Amici dell'Arte, che a partire dal 1984 la elesse nel proprio consiglio direttivo. Entrò a far parte anche della Società Torricelliana di Scienze e lettere come socio residente, diventandone la segretaria nel 1985 e la Vicepre-

sidente dal 1993 al 1996. Ricoprì anche l'incarico di consigliere residente del Museo Internazionale delle Ceramiche, prima che questo diventasse Istituzione. Collaborò, inoltre, con la Pro Loco, con case editrici e riviste scientifiche e culturali, tra cui ricordo volentieri: "Romagna Arte e Storia" di Rimini, la "Torri-celliana", il bollettino dell'omonima Società di scienze e Lettere, "Faenza", il bimestrale del Museo Internazionale delle Ceramiche, e "La Manfrediana", il periodico della Biblioteca Comunale.

Rimasta vedova nel luglio del 1980, Bice Montuschi proseguì l'attività di docenza fino al settembre del 1983, senza mai abbandonare studi e ricerche, che continuarono fino agli ultimi giorni, come testimonia la collaborazione in essere con la Biblioteca Comunale Manfrediana.

Studiosa, fin dagli anni '40, di arte medievale e di storia della miniatura, Bice Montuschi ha partecipato a moltissimi convegni e seminari, oltre ad aver pubblicato numerosi saggi e volumi, anche specialistici.

Tra questi, per offrire un breve *excursus* della pluralità di interessi di Bice Montuschi, segnaliamo:

- "L'Oratorio di Gioacchino Tomba e il suo paliotto", scritto nel 1990 con Pietro Lenzini;
- "Le miniature nei corali delle chiese imolesi" (1952);
- "Il Teatro Comunale di Faenza", scritto nel 1980 con Angelo Ricci e Lorenzo Savelli;
- "L'antifonario dei Francescani di Bagnacavallo" e le schede artistiche del catalogo dei "Libri liturgici manoscritti a stampa" curato da Gentilini, Savioli e Tavoni (1981);
- "Bernardino Guiritti architetto e decoratore" (1984);
- "I bacini di S. Maria a mare a Torre di Palme" (1985);
- "Gli artisti e la città" scritto nel 1986 con Anna Rosa Gentilini;
- "Le arche di S. Terenzio e S. Emiliano", "la "Chiesa abbaziale e parrocchiale dei santi Ippolito e Lorenzo in Faenza", e le "Presenze ceramiche nella pittura riminese-marchigiana del Trecento", tutti scritti nel 1988;
- "Il monumento funebre del vescovo Francesco Zanelli" (1989);
- "I "bacini" di San Nicola a Tolentino" (1991);
- la guida artistica "Faenza: città d'arte" (1992);
- le voci inerenti agli artisti faentini dal '300 al '600 del prestigioso dizionario d'arte "Allgemeines Kunster Lexicon",

pubblicate in tedesco nel settimo volume dall'Editrice Saur di Monaco nel 1993 e successivamente tradotte e pubblicate sulla "Manfrediana";

- "Il cavaliere di S. Maria dei Servi" (1993);
- la "Chiesa di S. Agostino" e lo splendido studio su "Neri da Rimini: il Trecento riminese tra pittura e scrittura" (1994);
- "La quattrocentesca Madonna di Croce Coperta a Lugo" (1995);
- "Le botteghe faentine fra arte e artigianato in età manierista" (1996);

nonché diversi saggi sullo storico e critico d'arte Antonio Corbarrà, scritti tra il 1982 e il 1994.

Credo che tutti noi dobbiamo ringraziare la professoressa Montuschi per la testimonianza offerta e ricordarla per l'eredità culturale e le lezioni di vita che ci ha lasciato, in particolare ai giovani, ai quali - ce lo rammentava un suo illustre collega, il Prof. Giovanni Cattani, peraltro commemorato in questa sala poco più di un anno fa - "bisogna riconoscere la libertà", lo spirito critico, il dissenso, anche, ma ai quali, soprattutto, occorre "far vedere che si lavora con serietà" e che - sono le ultime parole pronunciate dalla nostra Bice sul letto di morte - "non bisogna arrendersi mai".

Grazie.

ENRICO DE GIOVANNI

Quando ho chiesto il permesso di pubblicare questo testo, subito dopo la commemorazione di Bice Montuschi, Enrico De Giovanni mi ha detto "Certo, però guardiamo che non ci siano degli svarioni!". A metà di maggio '99 avrei portato le bozze per eventuali aggiustamenti, ma Lui non ha potuto leggerle: il testo stampato è quello originale (e svarioni non ce ne sono!). La frase riportata in chiusura - *occorre "far vedere che si lavora con serietà"* - (e, aggiungo io, con cuore) descrive il Sindaco De Giovanni meglio di cento discorsi.

GIANLUCA MEDRI

ANTONIO SAVIOLI
(1915 - 1999)

Mons. Antonio Savioli si è spento nelle prime ore del 16 gennaio 1999. Egli era nato a Fusignano il 28 novembre 1915 ed era stato ordinato sacerdote nel 1940. Del sacerdote si ricorda l'attività di assistenza ai sofferenti, soprattutto durante la seconda guerra mondiale; nel 1991 divenne prevosto del Capitolo della Cattedrale di Faenza.

Laureato in Architettura (presso l'Università di Firenze) nel 1966; ha insegnato nei seminari di Faenza, di Bologna e di Firenze, oltre a tenere una cattedra presso l'Istituto Statale d'Arte "Ballardini" di Faenza. Era socio residente della Società Torricelliana del 1980. Dal 1981 era Prefetto della biblioteca del Seminario di Faenza.

GIANLUCA MEDRI

La scomparsa di Mons. Antonio Savioli

Mons. Antonio Savioli ha rappresentato nell'ambiente culturale di Faenza, e nel più vasto panorama nazionale, la figura dello studioso che ha saputo coniugare interessi particolari, da quelli storico-artistici a quelli iconografici, devozionali e di cultura popolare. Appartenente a quel fervido ambiente culturale faentino che si è caratterizzato per la poliedricità degli studi, si rifaceva alla tradizione locale del primo Novecento, che aveva visto personaggi ed ecclesiastici della levatura di Mons. Francesco Lanzoni e Mons. Giuseppe Rossini. Il grande magistero di Lanzoni ha avuto un peso determinante per la formazione di un modo, di uno stile di studi in cui il ventaglio degli argomenti e, soprattutto, il rigore intellettuale non sono mai venuti meno.

Antonio Savioli può essere considerato l'ultimo esponente di questa categoria di studiosi. Il suo raggio d'indagine è amplis-

simo: dall'arte figurativa antica fino alle moderne espressioni, agli studi iconografici relativi alla devozione, fino a toccare aspetti antropologici propri della religiosità popolare.

La particolarità di Savioli di affrontare argomenti polidisciplinari, visti da diverse angolazioni, rende di grande interesse la sua ricerca. Oggetto di continua attenzione è stata l'iconografia ceramica della Beata Vergine delle Grazie la cui effigie, riprodotta in centinaia di targhe maiolicate dal XVII al presente secolo, ha costituito un corpus di notevole entità e la testimonianza di una fede ininterrotta nella città e territorio faentini. La ricerca, poi estesa anche alle riproduzioni a stampa xilografica e calcografica della Patrona di Faenza, ha permesso di segnalare delle costanti iconografiche non disgiunte da implicazioni di tipo antropologico nell'ambito della devozione radicata in secoli di storia.

I rapporti tra fede ed espressione artistica popolare sono stati scandagliati dallo studioso che ha sempre privilegiato la costante relazione tra culto ufficiale e sentimento popolare, allontanandosi da una lettura, abbastanza diffusa e di taglio sociologico, che vede il fenomeno quale esclusiva espressione delle classi subalterne.

I suoi numerosi scritti, raccolti in pubblicazioni specifiche come "I quaderni della Cattedrale di Faenza" di cui fu appassionato collaboratore, sono apparsi anche sulle pagine dell'"Osservatore Romano" che lo ha visto, per anni, come valido articolista.

Si devono a Lui fondamentali contributi alla storia dell'arte, si ricorda in particolare la fortunata scoperta della tavola con la Vergine e il Bambino di A. Dürer, riconosciuta poi da R. Longhi, che stava nascosta nel Monastero delle Cappuccine di Bagnacavallo. Di grande rilievo i suoi studi sulla Basilica Cattedrale di Faenza, completatisi in una pregevole monografia uscita nel 1989 a cura dello stesso studioso. Antonio Savioli già dagli anni settanta aveva intrapreso un piano di restauro globale, prima sotto il profilo strutturale ed architettonico a cui sarebbe seguito un completo, capillare lavoro di ripulitura dell'interno e delle numerose cappelle, al fine di ridonare luminosità e splendore al mirabile edificio maianesco. Il restauro, che si è protratto nell'arco di più di vent'anni e che ha visto il Savioli in veste di studioso e promotore, si può dire oggi felicemente concluso.

La sua scomparsa lascia un profondo vuoto e un grande rimpianto ma il suo luminoso esempio, per la profondità ed asiduità degli studi, sarà guida sicura per le future generazioni.

PIETRO LENZINI

PUBBLICAZIONI DISPONIBILI

- Opere di E. Torricelli*, vol. IV, a cura di G. Vassura, formato cm 17,5×25, Lega, Faenza, 1944, pagine 348
- «Torricelliana», nel III centenario della scoperta del barometro, 2 volumi formato cm 24×34,5, Unione Tipografica, Faenza, 1945-1946: 1944, pagine 80 - 1945, pagine 96
- Nel III centenario della morte di E. Torricelli*, formato cm 17,5×25, Società Tipografica Faentina, Faenza, 1948, pagine 32
- Lettere e documenti riguardanti E. Torricelli*, a cura di mons. G. Rossini, formato cm 17,5×25, Lega, Faenza, 1956, pagine VIII-180
- «Torricelliana», bollettino annuale della Società, formato cm 17×24,5, raccolta completa dal 1949 al 1997
- Il Codice di Lottieri della Tosa*, a cura di d. G. Lucchesi, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1979, pagine 224, pubblicato a spese della Banca Popolare di Faenza
- Omaggio a Francesco Lanzoni nel cinquantenario della morte* (bollettino n. 30), 1980, pagine 128
- L'opera poetica di Giovanni Chiapparini*, conferenze di T. Fabbri e di P. Zama, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1982, pagine 56
- Lamberto Caffarelli, *Prose e poesie inedite* a cura di G. Cattani, formato cm 17×24, Lega, Faenza, 1982, pagine 124
- Il nostro ambiente e la cultura*, a cura di G. Cattani (supplemento al bollettino n. 32), formato cm 21×30, 1982: n. 1, pagine 36 - n. 2, pagine 24
- Scritti minori di Giovanni Lucchesi*, formato cm 17×24, Faenza, 1983, pagine 350
- Strumenti scientifici d'epoca*, catalogo della mostra, a cura di A. Finelli, G. Luppi, G. Medri, R. Zacchiroli, formato cm 17×24, Faenza, 1997, pagine 64
- La Società Torricelliana di Scienze e Lettere di Faenza nel Cinquantenario della Fondazione (1947-1997)*, a cura di S. Fabbri, formato cm 17×24, Faenza, 1997, pagine 84

Atti dei convegni di studi - Volumi formato cm 17,5×25

- E. Torricelli nel 350° anniversario della nascita*, 1958, pagine 200
- Dionigi Strocchi nel II centenario della nascita*, 1962, pagine 232
- Antonio Morri nel I centenario della morte*, 1969, pagine 108
- Lodovico Zuccolo nel IV centenario della nascita*, 1969, pagine 132
- S. Pier Damiani nel IX centenario della morte*, 1972, pagine 144
- L'ambiente geofisico e l'uomo*, 1974, pagine 136
- La vita faentina nella vita italiana fra il 1947 e il 1977* (bollettino n. 28), 1978, pagine 256
- Giornata di studio in onore di mons. dott. Giovanni Lucchesi*, 1984, pagine 112
- Giornata di studio in onore di Luigi Dal Pane storico*, 1985, pagine 118
- Giornata di studio su problemi psichiatrici*, 1986, pagine 127

Energia e società, 1987, pagine 240
Convegno di studio su rischio sismico e vulcanico in Italia, 1987, pagine 120
Piero Zama nella cultura romagnola, 1988, pagine 132
Convegno di studi in onore di Francesco Zambrini nel centenario della morte, 1989, pagine 214
Convegno di studi in onore del giurista faentino Antonio Gabriele Calderoni, 1989, pagine 206
L'evoluzione della materia nell'universo, 1990, pagine 136
Giornata di studio in onore di mons. dott. Giuseppe Rossini nel XXV anniversario della morte, 1990, pagine 104
Economia politica, problemi pratici e riflessi sociali, 1991, pagine 124
Bioetica, il tesoro della vita ed i comportamenti umani, 1992, pagine 160
Giornata di studio in onore di Giuliano da Maiano, 1992, pagine 220
Anziani - Grave problema sociale, 1994, pagine 134
Convegno di studio in onore dello Storico e Critico d'Arte dott. Antonio Corbara nel X° anniversario della morte, 1994, pagine 160
La misura delle grandezze fisiche, Atti del Convegno, 1997, pagine 460

SOCIETÀ TORRICELLIANA DI SCIENZE E LETTERE - FAENZA

Fondata nel 1947. Presidenti: mons. dott. Giuseppe Rossini, dal 1948; prof. dott. Pietro Montuschi, dal 1954; dott. prof. Piero Zama, dal 1960; prof. dott. Armelino Visani, dal 1982.

C.F. 81006470397

Sede

C.so Garibaldi 2, 48018 Faenza (RA), tel. 0546-25499

Recapito postale

Casella Postale 179, Agenzia Centrale Poste, 48018 Faenza (RA)

Internet

e-mail: torricelli@mbox.queen.it
<http://me.unipr.it/torricelliana/torricelliana.html>
oppure [//racine.ra.it/torre/TORRICE.HTM](http://racine.ra.it/torre/TORRICE.HTM)

Presidente

Prof. Ing. Gianluca Medri
tel. uff. 0521-905882 tel. segr. /701 fax 0521-905705
e-mail: medri@me.unipr.it

**Si segnala che la Rivista, a partire dal N. 48,
sarà consultabile nei siti Web indicati.**

Finito di stampare
nel mese di agosto 1999
da EDIT FAENZA snc
Via Casenuove, 28 - 48018 Faenza (RA)
Tel. 0546/634263 - Fax 0546/634357

