Quaderni leif

Semestrale del Laboratorio di Etica
e Informazione Filosofica

L.E.I.F.

8/2012

Dipartimento di Scienze Umanistiche
Università degli Studi di Catania

Quaderni leif Semestrale del Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica 8/2012

Quaderni leif

Semestrale del Laboratorio di Etica
e Informazione Filosofica

Università di Catania

Quaderni leif

Semestrale del Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica - Università di Catania

Direttore
Maria Vita Romeo

Redazione
Massimo Vittorio (coordinatore), Antonio Caramagno, Danila D'Antiochia, Floriana Ferro, Antonio G. Pesce, Elisabetta Todaro, Daniela Vasta

Segreteria di redazione
Melania D'Anna, Manuela Finocchiaro

Comitato Scientifico
Paolo Amodio (Università «Federico II», Napoli)
Laura Berchielli (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)
Domenico Bosco (Università di Chieti-Pescara)
Calogero Caltagirone (Università LUMSA, Roma)
Riccardo Caporali (Università di Bologna)
Carlo Carena (Casa editrice Einaudi)
Dominique Descotes (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)
Laurence Devillairs (Centre Sèvres et Institut catholique de Paris)
Gérard Ferreyrolles (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
Denis Kambouchner (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)
Gordon Marino (St. Olaf College, Minnesota USA)
Denis Moreau (Université de Nantes)
Giuseppe Pezzino (Università di Catania)
Philippe Sellier (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
Paolo Vincieri (Università di Bologna)

Direttore responsabile
Giovanni Giammona

Direzione, redazione e amministrazione
Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566
Email: mariavitaromeo@unict.it

ISSN 1970-7401

© 2012 - Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

Impaginazione e stampa:
emme, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmegrafed@tiscali.it

Quaderni leif
Semestrale del Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica
Università di Catania

Anno VI **n. 8**, gennaio-giugno 2012

Noterella redazionale 5

OMAGGIO A JEAN MESNARD

Jean Mesnard — Le livre et la vie 7

Maria Vita Romeo — Un sintetico bilancio 17

Giuseppe Bentivegna — I *Pensieri* di Pascal nella interpretazione di Jean Mesnard 21

Domenico Bosco — Il Pascal di Jean Mesnard. *Un Pascal "fedele"… per tutti* 37

Maria Vita Romeo — Pascal e il gesuita Padre Noël: una polemica «piena» di «vuoto» 57

AGORÀ

Rosario Castelli — Il paradosso della paternità: Kiešlowski e il quarto comandamento 83

Alessandro De Filippo — Perdona e dimentica: crimine, pentimento, condanna, espiazione 93

Maria Vita Romeo — Descartes: la *générosité* come simulacro della carità 105

SPIGOLATURE

Antonio Giovanni Pesce — Un ospite scomodo nella modernità 123

Veduta prospettica dell'Abbazia di Port-Royal des Champs.

Maria Vita Romeo

Descartes: la *générosité* come simulacro della carità

Nell'opera pubblicata nel 1649, *Les passions de l'âme*, Descartes riconosce alla *générosité* un ruolo primario nell'agire morale e ne sancisce in un certo senso la supremazia sulle passioni[1]. La *générosité* si presenta, infatti, come una sorta di *Grund Leidenschaft*, ossia come la passione fondamentale su cui poggiano saldamente le principali passioni: ammirazione, amore, odio, gioia e tristezza. Indubbiamente, su questo concetto di *générosité*, Descartes non può non misurarsi con il concetto di magnanimità [μεγαλοψυχία] definito da Aristotele e poi ripreso e coltivato dalla Scolastica. Per lo Stagirita, la magnanimità è definita dalla grandezza: magnanimo [μεγαλόψυχος] è infatti colui che si reputa degno di cose grandi, e lo è effettivamente. In caso contrario, non è magnanimo, bensì stolto. E l'onore è il bene più grande per l'uomo magnanimo:

> È opinione corrente che magnanimo è colui che si reputa degno di cose grandi, essendone effettivamente degno. Chi infatti lo fa senza esserne effettivamente degno è uno stolto, e nessuno dei virtuosi è stolto né insensato. […] Se dunque il magnanimo si reputa degno di grandi cose essendone effettivamente degno, e soprattutto si reputa degno delle cose più grandi, lo sarà fondamentalmente in una cosa. Ora, il valore si predica in relazione ai beni esteriori, e noi porremo come massimo bene esteriore quello che attribuiamo agli dèi e al quale più d'ogni altro aspirano coloro che hanno le più alte dignità e che è il premio nelle cose più belle. Un bene siffatto è l'onore, giacché questo è il più grande dei beni esteriori. […] Ed anche senza bisogno di un discorso è evidente che gli uomini magnanimi hanno per oggetto l'onore, giacché è soprattutto di onore che essi si reputano degni, e lo sono effettivamente[2].

---

[1] Cfr. *Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009, artt. 144-161, pp. 2463-2485; AT XI, 436-454.

[2] Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, 7, 1123 b.

Descartes preferisce il termine «générosité» a quello di «magnanimità», sia per prendere le distanze da Aristotele e soprattutto dalla Scolastica, sia per evidenziarne la differenza sul piano etimologico: la magnanimità, infatti, appartiene alle grandi anime; la *générosité*, invece, appartiene alle anime dai buoni natali o *genus*. Quindi la *générosité* sarebbe quella virtù posseduta per disposizione naturale, quella virtù che è «comme la clef de toutes les autres vertus» e al contempo «un remède contre tous les dérèglements des passions».

> Così, sebbene non esista virtù cui i buoni natali sembrino contribuire tanto quanto quella che ci fa stimare secondo il nostro giusto valore, e sebbene sia facile credere che tutte le anime che Dio mette nei nostri corpi non siano ugualmente nobili e forti (motivo per cui ho chiamato questa virtù *Générosité*, secondo l'uso della nostra lingua, piuttosto che *Magnanimité*, secondo l'uso della Scolastica, in cui essa non è ben conosciuta), è certo tuttavia che una buona educazione serve molto a correggere i difetti dovuti alla nascita e che, se ci si applica spesso a considerare che cosa sia il libero arbitrio e quanto siano grandi i vantaggi che derivano dall'avere una ferma risoluzione a volerlo usare bene, come anche, d'altro lato, quanto siano vane e inutili tutte le preoccupazioni che agitano gli ambiziosi, si può suscitare in se stessi la passione e in seguito acquisire la virtù della *Générosité*. Poiché questa è come la chiave di tutte le altre virtù e un rimedio generale contro tutte le sregolatezze delle passioni, mi sembra che questa considerazione meriti di essere ben notata[3].

Tra l'altro la *générosité* – intesa come capacità di stimarsi nella misura in cui si agisce seguendo la «libera volontà» in modo giusto e corretto – implica necessariamente uno stretto legame con il concetto cartesiano di libero

---

[3] «Ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur; et qu'il soit aisé à croire, que toutes les âmes que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu Générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que Magnanimité, suivant l'usage de l'École, où elle n'est pas fort connue): il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les défauts de la naissance; et que, si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user, comme aussi, d'autre coté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux: on peut exciter en soi la Passion, et ensuite acquérir la vertu de Générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède contre tous les dérèglements des Passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée» (*Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, cit., art. 161, p. 2485; AT XI, 453, 17-28; 454, 1-10). Su ciò cfr. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., 1957, p. 93.

arbitrio, attorno a cui ruotano quelle stesse passioni come l'amore, l'odio, la gioia e la tristezza. L'affermazione del libero arbitrio e la capacità di usarlo correttamente costituiscono, infatti, quella «juste raison» per cui «un uomo stima se stesso al più alto grado in cui può legittimamente stimarsi». In ciò sta la *générosité*, la quale insegna all'uomo che non «c'è nulla che gli appartenga veramente se non questa libera disposizione delle sue volizioni»[4], ossia il libero arbitrio, di cui egli deve fare buon uso, realizzando «tutto quanto giudicherà come migliore. Il che è seguire perfettamente la virtù»[5].

> E poiché una delle parti principali della saggezza – scrive Descartes – è sapere in che modo e per quale causa ognuno deve stimare o disprezzare se stesso, cercherò di dire qui la mia opinione. Noto in noi solo una cosa che possa darci un giusto motivo per stimarci, ossia l'uso del libero arbitrio e il dominio che abbiamo sulle nostre volizioni. Possiamo, infatti, a ragione essere lodati o biasimati solo per le azioni che dipendono da questo libero arbitrio; ed esso ci rende in qualche modo simili a Dio, facendoci padroni di noi stessi, purché non perdiamo per viltà i diritti che ci dà[6].

Il valore supremo del libero arbitrio, vertice della morale cartesiana, appare pertanto strettamente legato alla metafisica che scopre la potenza della libertà sin dai primi atti del pensiero. Il «je pense, donc je suis» è l'affermazione di un atto libero, la cui applicazione non si limita solo al campo gnoseologico e ontologico, ma, grazie alla capacità di discernere il vero, abbraccia al contempo sia la coscienza morale di ciascun individuo sia il rapporto

---

[4] «La vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés» (*Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, cit., art. 153, p. 2474; AT XI, 445, 25-26; 446, 1-3).

[5] «Toutes les choses qu'il jugera être les meilleurs: ce qui est suivre parfaitement la vertu» (Ivi, art. 153, p. 2476; AT XI, 446, 8-10).

[6] «Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne» (Ivi, art. 152, p. 2474; AT XI, 445, 11-23).

tra l'individuo e la società. In breve, prendendo a prestito la terminologia hegeliana, la libertà domina sia la sfera della morale sia quella dell'etica.

La *générosité* è dunque una «passione» che diventa «virtù», poiché si lascia controllare dalla ragione, contrapponendosi in tal modo all'orgoglio, vizio che induce a stimarsi secondo modalità ingiuste.

> È del resto facile conoscere che l'Orgoglio e la Bassezza non sono solo dei vizi, ma anche delle passioni, perché in quanto emozioni traspaiono molto all'esterno in chi è inorgoglito o abbattuto all'improvviso per qualche nuovo avvenimento. Si può però mettere in dubbio se la *Générosité* e l'Umiltà, che sono delle virtù, possano anche essere delle Passioni, poiché i loro movimenti sono meno visibili e poiché sembra che la virtù non si accordi con la passione tanto quanto il vizio. Tuttavia non vedo nessuna ragione che impedisca allo stesso movimento degli spiriti, che serve a rafforzare un pensiero quando ha un fondamento cattivo, di rafforzarlo anche quando ne ha uno giusto. E, poiché l'Orgoglio e la *Générosité* non consistono se non nella buona opinione di noi stessi e non differiscono se non nel fatto che questa opinione sia sbagliata in un caso, e giusta nell'altro, mi sembra che li si possa riferire alla stessa passione, suscitata da un movimento composto da quelli della Meraviglia, della Gioia e dell'Amore, sia da quello provato per se stessi sia da quello provato per la cosa che ci induce a stimarci[7].

Contro la tesi stoica e neostoica che giudica la passione una malattia dell'anima, Descartes afferma che la *générosité* è la passione che rispetta perfettamente la virtù[8], poiché induce ad agire sempre secondo il meglio, ed a riconoscere l'altro senza alcun disprezzo, dal momento che i beni, gli onori, il sapere, l'ingegno e persino la bellezza, i quali potrebbero generare senti-

---

[7] «Au reste, il est aisé à connaître que l'Orgueil et la Bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des Passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur, en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion. Mais on peut douter si la Générosité et l'Humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des Passions, parce que leurs mouvements paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la Passion, que fait le vice. Toutefois je ne vois point de raison, qui empêche que le même mouvement des esprits, qui sert à fortifier une pensée, lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier, lorsqu'elle en a un qui est juste. Et parce que l'Orgueil et la Générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même Passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'Admiration, de la Joie, et de l'Amour, tant de celle qu'on a pour soi, que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime» (Ivi, art. 160, p. 2482; AT XI, 451, 3-24).

[8] «Ce qui est suivre parfaitement la vertu» (Ivi, art. 153, p. 2477; AT XI, 446, 9-10).

menti di superiorità o inferiorità nei confronti dei propri simili, risultano essere «di scarsa importanza se paragonate alla buona volontà»[9]. L'uomo «généreux», dunque, è colui che si stima secondo i suoi meriti ed i suoi limiti, e riconosce l'altro come suo simile; sicché la generosità è la virtù che ci permette di dare piena espansione alla libertà, la quale fonda la dignità della nostra persona.

D'altronde, per la filosofia cartesiana, il libero arbitrio è una delle nozioni più comuni «quæ nobis sunt innatæ», la cui certezza non può essere messa in dubbio, essendo un principio per sé noto.

> Il fatto che vi sia libertà nella nostra volontà, e che possiamo dare o non dare il nostro assenso a molte cose secondo il nostro arbitrio, è così manifesto, da doversi annoverare tra le prime e più comuni nozioni a noi innate. E questo è risultato nel modo più netto poco prima, allorché noi, sforzandoci di dubitare di tutto, ci siamo spinti a fingere che un qualche potentissimo autore della nostra origine si sforzasse in ogni modo di portarci a sbagliare; ciononostante, infatti, sperimentavamo che in noi c'era questa libertà, per cui potevamo astenerci dal credere in quelle cose che non fossero certe e scandagliate fino in fondo. E non ci può essere niente che sia per sé noto e perspicuo[10].

Pertanto la libertà è immanente al dubbio, all'attività del cogito e del giudizio, ed è strettamente legata all'attività morale, poiché essere virtuoso significa, per Descartes, essere *généreux*. Di conseguenza, la *générosité* è la coscienza che abbiamo del potere del nostro libero arbitrio, della nostra libertà, la cui potenza positiva infinita è l'immagine della libertà-volontà divina.

> Mi resta ancora – scrive Descartes a Cristina di Svezia – qui da provare che è da questo buon uso del libero arbitrio che proviene la più grande e più solida soddi-

---

[9] «Peu considérables, à comparaison de la bonne volonté» (Ivi, art. 154, p. 2477; AT XI, 447, 2-3).

[10] «Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quæ nobis sunt innatæ, sit recensendum. Patuitque hoc maxime paulo ante, cum de omnibus dubitare studentes, eo usque sumus progressi, ut fingeremus aliquem potentissimum nostræ originis autorem modis omnibus nos fallere conari; nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experiebamur, ut possemus ab iis credendis abstinere, quæ non plane certa erant et explorata. Nec ulla magis per se nota et perspecta esse possunt, quam quæ tunc temporis non dubia videbantur» (*Principia Philosophiæ*, in *Opere 1637-1649*, Parte I, art. XXXIX, cit., p. 1736; AT VIII, 19, 25-30 e 20, 1-7).

> sfazione della vita; cosa che non mi sembra essere difficile perché, considerando accuratamente in cosa consista la voluttà o il piacere e, in generale, ogni specie di gioia che si può avere, trovo, in primo luogo, che non ce ne sia alcuna che non sia interamente nell'anima, sebbene la maggior parte dipenda dal corpo; allo stesso modo in cui è anche l'anima a vedere, benché ciò avvenga attraverso la mediazione degli occhi. Trovo, poi, che nulla può dare soddisfazione all'anima, se non l'opinione che ha di possedere qualche bene, e che spesso quest'opinione è in essa stessa solo una rappresentazione assai confusa, trovo anche che, a causa della sua unione col corpo, essa si rappresenti solitamente alcuni beni come incomparabilmente più grandi di quanto non siano, ma che, se conoscesse distintamente il loro giusto valore, la sua gioia sarebbe sempre proporzionata alla grandezza del bene da cui deriva[11].

Per Descartes, dunque, il libero arbitrio è «la chose la plus noble» che possa trovarsi in noi; ed è il bene «le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus». Dal suo uso, infatti, deriva quel senso di contentezza della vita che è il bene supremo, in quanto dipende interamente da noi:

> Trovo che la grandezza di un bene, in rapporto a noi, non debba esser misurata solamente dal valore della cosa in cui consiste, ma principalmente anche dal modo in cui si rapporta a noi; trovo che il libero arbitrio, oltre ad essere per sé la cosa più nobile che possa esservi in noi, tanto più che ci rende in qualche modo simili a Dio e sembra salvaguardarci dall'essergli soggetti, così che il suo buon uso è il più grande di tutti i nostri beni, è anche il bene più propriamente nostro e che ci sta più a cuore; e da ciò segue che è solo da esso che possono derivare le nostre più grandi gioie[12].

---

[11] «Il me reste encore ici à prouver que c'est de ce bon usage du libre arbitre, que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie; ce qui me semble n'être pas difficile, parce que, considérant avec soin en quoi consiste la volupté ou le plaisir, et généralement toutes les sortes de contentements qu'on peut avoir, je remarque, en premier lieu, qu'il n'y en a aucun qui ne soit entièrement en l'âme, bien que plusieurs dépendent du corps; de même que c'est aussi l'âme qui voit bien que ce soit par l'entremise des yeux. Puis je remarque qu'il n'y a rien qui puisse donner du contentement à l'âme, sinon l'opinion qu'elle a de posséder quelque bien, et que souvent cette opinion n'est en elle qu'une représentation fort confuse, et même que son union avec le corps est cause qu'elle se représente ordinairement certains biens incomparablement plus grands qu'ils ne sont; mais que, si elle connaissait distinctement leur juste valeur, son contentement serait toujours proportionné à la grandeur du bien dont il procéderait» (*Lettre à Christine*, 20 novembre 1647, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2486; AT V, 84, 20-31; 85, 1-8).

[12] «Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se

Ciò trova conferma nella *IV Meditazione*, ove il filosofo francese affronta il problema della causa dell'errore e se essa sia da ricercare nell'intelletto o nella volontà. L'errore – osserva Descartes – non sta né nell'intelletto in sé, né nella volontà in sé, in quanto queste due facoltà le abbiamo ricevute da Dio; l'errore non sta nemmeno nell'operazione dell'intelletto o della volontà, poiché le operazioni di queste due facoltà dipendono da Dio. L'errore sta invece nell'operazione che dipende da me, cioè nella scelta che faccio io come uomo. Pertanto, quando io non percepisco chiaramente e distintamente qualcosa, e perciò mi astengo dal giudicare, allora agisco rettamente e non corro alcun rischio di sbagliare. Se invece giudico, ossia intervengo con la volontà nell'atto percettivo dell'intelletto, affermando o negando, non faccio un retto uso del libero arbitrio: sbaglio se il giudizio è falso; se invece il mio giudizio dovesse corrispondere al vero, sarebbe un puro caso e sarebbe sempre un errore, perché non sarei in grado di rendere ragione della verità di giudizio.

Ad evitare l'errore, e quindi ad essere d'aiuto nella ricerca della verità, interviene la «vraie générosité» che, animando tutta la nostra condotta, sa che la libertà è bensì orientata verso il male, ma sa anche che è possibile una correzione ed ammette, in tal modo, che l'errore è commesso «per mancanza di conoscenza piuttosto che di buona volontà»[13]. Inoltre, la *vraie générosité* ha un grande valore etico, perché grazie ad essa «siamo portati a non preferirci a nessuno e a pensare che gli altri, avendo il libero arbitrio come noi, possono anch'essi farne buon uso»[14].

D'altra parte, la *générosité* è la chiave di volta di tutte le altre virtù, in quanto serve da rimedio a tutte le sregolatezze delle altre passioni[15]:

---

rapporte à nous; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder» (Ivi, p. 2487; AT V, 85, 8-20).

[13] «Plutôt par manque de connaissance, que par manque de bonne volonté» (*Les passions de l'âme*, cit., art. 154, p. 2477; AT XI, 446, 21-22).

[14] «est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user» (Ivi, art. 155, p. 2477; AT XI, 447, 14-17).

[15] Cfr. ivi, art. 161.

> Chi è *généreux* in questo modo è naturalmente portato a fare grandi cose e tuttavia a non intraprendere niente di cui non si senta capace. E poiché stima che nulla sia più grande del fare del bene agli altri uomini e di disprezzare il proprio interesse per questo motivo, è sempre perfettamente cortese, affabile, sollecito con tutti. E inoltre è anche interamente padrone delle proprie passioni, in particolare dei Desideri, della Gelosia e dell'Invidia (perché pensa che non ci sia nessuna cosa che valga abbastanza da meritare di essere molto desiderata, se possederla non dipende solo da lui), e dell'Odio verso gli uomini, perché li stima tutti, e della Paura, perché la fiducia nella loro virtù lo rassicura; e infine dell'Ira perché, stimando molto poco quanto dipende da altri, non concede mai ai suoi nemici il vantaggio di riconoscere di essere stato offeso da loro[16].

Tale riflessione conferma quanto Descartes aveva sostenuto nel *Discours de la méthode*, ove si legge che

> per quanto sia vero che ogni uomo è tenuto a provvedere, per quanto gli è possibile, al bene degli altri, e per quanto in senso proprio non si valga nulla se non si è utili a qualcuno, tuttavia è vero che le nostre cure si devono estendere al di là del tempo presente ed è giusto omettere le cose che, forse, apporterebbero un qualche profitto a coloro che vivono ora, quando se ne progettano altre che apporterebbero un bene maggiore ai nostri nipoti[17].

In contrapposizione alla vanità, la *générosité* ci sollecita a riconoscere tanto le nostre perfezioni quanto i nostri difetti, a non pensare egoisticamente

---

[16] «Ceux qui sont Généreux en cette façon, sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capable. Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maître de leurs Passions: particulièrement des Désirs, de la Jalousie, et de l'Envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux, qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée; et de la Peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu, les assure; et enfin de la Colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis, que reconnaître qu'ils en sont offensés» (Ivi, art. 156, p. 2485; AT XI, 447, 22-25; 4481-15).

[17] «Car, bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer, autant qu'il est en lui, le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne, toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux» (*Discours de la méthode*, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 103; AT VI, 66, 18-26).

solo a noi stessi ma a sentirci «come parti di un altro corpo»[18], partecipando in tal modo ai beni comuni senza per questo essere privati dei nostri. Da qui quella «soddisfazione interiore che accompagna sempre le buone azioni, soprattutto quelle che derivano da un puro affetto per gli altri che non si rapportano in nessun modo a noi, ossia dalla virtù cristiana che si chiama carità»[19]. Infatti, «coloro i quali non sanno dominare l'ira, che sono maligni, invidiosi, turbolenti, paurosi, arroganti, litigiosi, violenti, maldicenti, coloro che insultano e sono menzogneri, non possiedono in alcun modo la carità»[20].

È evidente qui il legame tra la *générosité*, che sta a fondamento dell'amicizia umana, e la carità «base e fondamento di tutte le virtù»[21]; un concetto quest'ultimo chiaramente esposto nella cartesiana *Epistola ad Vœtium* del 1643. In essa, dopo aver citato quasi per intero il capitolo 13 della *Prima Lettera ai Corinzi* di San Paolo[22], Descartes ritiene che ci sia una forte affi-

---

[18] *Lettre à Élisabeth, 6 octobre 1645*, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2103; AT, IV, 308, 17. L'idea secondo cui, per vivere bene in società, occorre sentirsi parte di un solo corpo si trova espressa anche in parecchi frammenti dei *Pensieri* di Pascal: «Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc.» (*Pensées*, Se 401). Ancora di Pascal cfr. Se 402; 403; 404; 405; 406.

[19] «la satisfaction intérieure qui accompagne toujours les bonnes actions, et principalement celles qui procèdent d'une pure affection pour autrui qu'on ne rapporte point à soi-même, c'est-à-dire de la vertu chrétienne qu'on nomme charité. Ainsi on peut, même en pleurant et prenant beaucoup de peine, avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et se repose» (*Lettre à Élisabeth, 6 octobre 1645*, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2102; AT IV, 308, 27; 309, 1-6).

[20] «Unde sequitur, illos, qui sunt iræ impatientes, maligni, invidiosi, turbulenti, timidi, arrogantes, litigiosi, truculenti, maledici, conviciatores, et mendaces, nullo modo habere Charitatem» (*Epistola ad Gisbertum Vœtium*, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 1612; AT VIII, seconde partie, 112, 19-21).

[21] «Cum autem hæc Charitas, hoc est, sancta amicitia, qua Deum prosequimur, et Dei causa etiam omnes homines, quatenus scimus ipsos a deo amari, magnam habet affinitatem cum honesta illa humana amicitia, quæ inter viros familiaritate coniunctos esse solet: optime, ni fallor, utriusque officia simul expendemus» (Ivi).

[22] «Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Caritas patiens est, benigna est caritas, non æmulatur, non agit superbe, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit, quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitatem, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas numquam excidit. Sive prophetiæ, evacuabuntur; sive linguæ, cessabunt; sive scientia, destruetur. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est. Cum essem parvulus, lo-

nità tra la carità «ossia questa santa amicizia con la quale ci leghiamo a Dio e, per causa di Dio, anche a tutti gli uomini, in quanto sappiamo che essi sono amati da Dio» e «l'onesta amicizia umana che è solita esserci tra gli uomini che hanno tra loro una stretta familiarità». Ne segue una descrizione dell'amicizia umana come «summa regula» che ci impone «di non far del male ai nostri amici, ma, per quanto sta in noi, del bene»[23], poiché «nella società umana non c'è niente di più alto dell'amicizia»[24].

L'amicizia umana appare quasi come l'immagine della carità divina. Indubbiamente il fondamento non può essere identico: la carità, infatti, è una virtù soprannaturale, un dono che Dio fa all'uomo e senza la quale nessun altro dono avrebbe valore. Ma la morale cartesiana afferma che noi possiamo «amare Dio con la sola forza della nostra natura», ed è la grandezza della libertà che ci rende simili a Dio, suscitando in noi la *générosité*. In questo senso l'*homme généreux* può essere considerato l'uomo-tipo di una società ideale sia per la sua dedizione al bene comune, sia per il suo carattere di suddito fedele, di credente sincero e, soprattutto, libero dall'intolleranza e dalla superstizione.

E qui Descartes, mandando in frantumi il facile *cliché* che lo vorrebbe olimpico filosofo dell'*esprit de géométrie*, innalza un inno appassionato e bellissimo all'anima *noble et généreuse*. Con magistrale capacità retorica, il filosofo francese scolpisce i caratteri dell'uomo *noble et généreux*, facendoli mirabilmente risaltare dal contrasto con l'anima bassa e debole dell'eterno Tersite che, brutto, pavido e insolente, si annida in ciascuno di noi:

> Quanto più, infatti, si ha un'anima nobile e *généreuse*, tanto più si è inclini a rendere a ciascuno quanto gli appartiene; e così non solo si prova una profondissima umiltà nei confronti di Dio, ma si rende anche tutto l'Onore e il Rispetto dovuto agli uomini senza fare resistenza, secondo il rango e l'autorità che ognuno ha nel

---

quebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli. Videmus enim nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria hæc; maior autem ex his est caritas» (*Ad Corinthios Epistula I*, 13, 1-13).

[23] «Una est tantum summa regula, ut nunquam male, sed, quantum in nobis est, bene amicis nostris faciamus» (*Epistola ad Gisbertum Voetium*, cit., p. 1612; AT VIII, seconde partie, 112, 19-21).

[24] «Nam cum nihil in humana societate sit amicitia præstantius» (Ivi, p. 1617; AT VIII, seconde partie, 116, 3-4).

> mondo, e si disprezzano solo i vizi. Chi ha l'animo basso e debole, al contrario, è soggetto a peccare per eccesso, talvolta perché riverisce e teme cose degne di disprezzo, e talvolta perché disdegna in maniera insolente quelle che più meritano di essere riverite. E passa spesso, molto prontamente, dall'estrema empietà alla superstizione, poi dalla superstizione all'empietà, di modo che non c'è vizio o sregolatezza dello spirito di cui non sia capace[25].

La *générosité* dona slancio, fino all'infinito, a quella libertà che fa sì che l'anima umana aspiri a qualcosa di migliore. Ecco perché la saggezza, che è l'oggetto della filosofia, senza sottovalutare la salute o altri beni secondari, ha come scopo principale la contemplazione del vero «che è, forse, l'unica felicità integra e non turbata da alcun dolore in questa vita»[26].

Come scrive Descartes ad Elisabetta, il 18 agosto del 1645, il saggio è colui che aderisce all'ordine stabilito da Dio, sottomettendo la propria volontà a quella divina. E, per meglio spiegare questo concetto, riprende quanto affermato da Seneca nel *De vita beata*, ove si legge che «beata est vita conveniens naturæ suæ» e che il saggio è colui che segue le leggi della natura[27]. Secondo Descartes, con il termine *rerum natura* Seneca non intende dire che il saggio è colui che segue le proprie inclinazioni naturali, ma colui che segue «l'ordine stabilito da Dio in tutte le cose del mondo». La saggezza, dunque, «è accettare l'ordine delle cose e far ciò per cui crediamo di es-

---

[25] «Car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde Humilité au renard de Dieu, mais aussi on rend sans répugnance tout l'Honneur et le Respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire, ceux qui ont l'esprit bas et faible sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérées. Et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun dérèglement d'esprit dont ils ne soient capable» (*Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, cit., art. 164, pp. 2486-8; AT XI, 455, 2125; 456, 1-12).

[26] «Quæ fere unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas» «Que en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et que ne trouble aucune douleur» (*Regulæ ad directionem ingenii*, in *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, *regula* I, p. 687; AT X, 361, 5-7).

[27] «Interim, quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturæ adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est. Beata est ergo vita conveniens naturæ suæ» (*De vita beata*, 3).

sere nati»; oppure «per parlare da cristiani, è saggio sottomettersi alla volontà di Dio e seguirla in tutte le azioni»[28].

Da questo punto di vista, la *générosité* si presenta come la coscienza che il saggio ha del valore della sua virtù, la quale si acquista grazie ad un percorso di formazione ed educazione che ci permette di regolare i nostri desideri all'interno, s'intende, delle nostre capacità, imparando in tal modo a distinguere ciò che dipende incondizionatamente da noi, cioè la virtù, da ciò che non dipende da noi. Quest'ultima accezione della *générosité* ci rimanda inevitabilmente alle tre regole dell'agire morale esposte nella *Lettera ad Elisabetta*, del 15 settembre 1645: «La prima e la principale è che c'è un Dio, le cui perfezioni sono infinite […] Questo, infatti, ci insegna a ricevere di buon animo tutte le cose che ci accadono come se ci fossero inviate espressamente da Dio»[29]; «la seconda cosa che bisogna conoscere è la natura della nostra anima»[30]; la terza regola, infine, consiste nel riconoscere l'universo come un'opera di Dio onnipotente: la vasta idea dell'estensione dell'universo ci fa comprendere, infatti, che la terra è fatta per l'uomo e che essa è la nostra principale dimora.

Ora, grazie a queste tre regole, noi possiamo accettare quegli avvenimenti che non dipendono da noi, considerandoli come voluti dalla Provvidenza divina. In questo modo possiamo anche renderci conto dei limiti della filosofia, la quale non può discutere su argomenti che riguardano la fede e la teologia. È chiaro qui come il concetto cartesiano di Provvidenza vada a sostituire, eliminandolo totalmente, il concetto di Fortuna:

> Bisogna respingere completamente l'opinione volgare che ci sia dentro di noi una Fortuna che fa accadere o meno le cose a suo piacimento, e bisogna sapere che tutto è guidato dalla Provvidenza divina, il cui decreto eterno è così infallibile e immutabile che, eccetto quanto questo stesso decreto ha voluto far dipendere dal nostro libero arbitrio, dobbiamo pensare che non ci accada niente che non sia ne-

---

[28] «que c'est sagesse d'acquiescer à l'ordre des choses, et de faire ce pourquoi nous croyons être nés; ou bien, pour parler en Chrétien, que c'est sagesse de soumettre à la volonté de Dieu, et de la suivre en toutes nos actions» (*Lettre à Élisabeth*, 18 août 1645, p. 2069; AT IV, 273, 26-30).

[29] «La première et la principale règle est qu'il y a un Dieu de qui toutes choses dépendent […] cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu» (*Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2083; AT IV, 291, 20-26. Su ciò cfr. anche la *Lettre à Élisabeth* 6 octobre 1645, in *Tutte le lettere*, cit., pp. 2099-109; AT IV, 304-317.

[30] «La seconde chose, qu'il faut connaître, est la nature de notre âme» (Ivi; AT IV, 292, 5-6).

> cessario e come fatale, cosicché non possiamo, senza errare, desiderare che accada in altro modo. Dato che la maggior parte dei nostri Desideri si estende a cose che non dipendono, né tutte da noi né tutte da altri, dobbiamo però distinguere esattamente in esse quanto dipende solo da noi, per estendere solo a ciò il nostro Desiderio. […] Ed è certo che, quando ci si esercita a distinguere in questo modo la Fatalità della Fortuna, ci si abitua facilmente a regolare i propri Desideri in maniera tale che possano sempre darci un'intera soddisfazione, siccome la loro realizzazione dipende solo da noi[31].

Assumere per vero che esistano cose che non dipendono da noi, ci porterà conseguentemente a meditare sulla natura divina e a riflettere sull'inevitabilità della morte, che dobbiamo accettare senza rimpianto. Ciò aiuterà a considerare con distacco anche le cose umane. Pensiamo – fa notare Descartes – all'immensità dell'universo, al cui cospetto le cose umane non sono che un punto. Dunque, per proteggersi contro gli accadimenti che inaspettatamente e improvvisamente possono turbare o sconvolgere la vita, l'uomo deve riflettere sugli argomenti metafisici e fisici (Dio, l'anima e l'universo). Ecco perché, nella *Lettera a Chanut*, del 15 giugno 1646, Descartes può scrivere che lo studio della fisica gli è stato di ausilio nello «stabilire i fondamenti certi in morale»[32], cioè, a «conoscere, prima, chi siamo, qual è il mondo in cui viviamo, e chi è il Creatore di questo mondo, o Padrone della casa che abitiamo»[33].

---

[31] «Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire, qu'il y a hors de nous une Fortune, qui fait que le choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son plaisir; et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désir qu'il arrive d'autre façon. Mais parce que la plupart de nos Désir s'entendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre Désir qu'à cela seul. […] Et il est certain que, lorsqu'on s'exerce à distinguer ainsi la Fatalité, de la Fortune, on s'accoutume aisément à régler ses Désir en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction» (*Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, cit., partie II, art.146, pp. 2466-8; AT XI, 439, 3-22; 440, 12-17).

[32] «établir des fondements certains en morale» (*Lettre à Chanut*, 15 juin 1646, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2225; AT IV, 441, IV, 27)

[33] «Connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce monde, ou le Maître de la maison que nous habitons» (Ivi, AT IV, 441, 14-17).

Virtù e saggezza sono dunque strettamente legate al concetto di libertà umana che, per Descartes, costituisce il valore più grande dell'uomo, benché si tratti sempre di un valore relativo. Infatti, solo il libero arbitrio divino è assoluto. Si viene così a delineare il rapporto tra l'onnipotenza divina e la libertà umana. Per comprendere tale rapporto, occorre tenere in considerazione la distinzione tra le cose che dipendono da noi e quelle che non dipendono da noi. Ora, abbiamo visto che ciò che dipende interamente dall'uomo è la virtù, cioè la razionalità del comportamento più consono per il raggiungimento di beni materiali; ciò che, invece, non dipende da noi, come per esempio la riuscita di certe iniziative intraprese, è interamente dovuto ai decreti eterni della Provvidenza divina. Da ciò consegue che solo la razionalità può essere oggetto del nostro desiderio, mentre ciò che non dipende da noi può essere al massimo oggetto di speranza.

Alla luce di queste considerazioni, quel precetto cartesiano secondo il quale dobbiamo seguire con fermezza e costanza tutto quanto la ragione ci suggerisce come il meglio si conferma il punto nodale e fondamentale della morale di Descartes, sancendo da una parte la perfezione di una morale umana ed esaurendo, dall'altra, ogni possibilità di successo terreno.

L'uomo, infatti, grazie all'uso corretto del libero arbitrio è capace di raggiungere la virtù, la cui efficacia dipende tuttavia dall'onnipotenza divina. Ecco perché Descartes sostiene con fermezza che «il libero arbitrio […] ci rende in qualche modo simili a Dio, facendoci padroni di noi stessi, a condizione che non prendiamo per viltà i diritti che ci accorda»[34].

La libertà di esercitare il nostro libero arbitrio sulla base dei tre princìpi della morale (esistenza di Dio; conoscenza della natura dell'anima; il mondo come creatura di Dio) rischia tuttavia di generare una morale chiusa nel proprio bozzolo di individualismo e di atomismo. Da qui la necessità di un quarto ed ultimo principio morale molto utile, poiché si fonda sull'importanza del vivere in società, sulla necessità dell'uomo di entrare in comunione con gli altri uomini, pur mantenendo la propria individualità e non perdendo di vista i propri interessi. Questa quarta regola, che va ad accodarsi

---

[34] «ce libre arbitre […] nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne» (*Les passions de l'âme*, in *Opere 1637-1649*, cit., partie III, 152, p. 2475; AT XI, 445, 20-23).

alle tre regole esposte nella *Lettera ad Elisabetta*, del 15 settembre 1645, implica la conoscenza della società.

> Sebbene ognuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono, di conseguenza, in qualche modo distinti da quelli del resto del mondo, dobbiamo tuttavia pensare che non sapremo sussistere da soli e che siamo, infatti, una delle parti dell'universo, e più precisamente una delle parti di questa Terra, una delle parti di questo stato, di questa società, di questa famiglia, cui siamo uniti per dimora, patto e nascita. E bisogna sempre preferire gli interessi di cui facciamo parte a quelli della propria persona[35].

Una teoria sociale, quella cartesiana, che viene ulteriormente precisata nella *Lettera a Chanut*, del 1° febbraio 1647, ove Descartes, descrivendo l'amore nelle sue diverse sfaccettature e ricalcando senza ombra di dubbio le orme dell'*ordo amoris* agostiniano, mostra come questo sentimento sia il collante sociale per eccellenza, al fine di mantenere in vita la società.

> La natura dell'amore [...] è di far sì che ci consideriamo con l'oggetto amato come un tutto di cui siamo una parte, e che trasferiamo a tal punto le cure che siamo soliti avere per noi stessi alla conservazione di questo tutto, da trattenerne per noi in particolare solo una parte tanto grande o tanto piccola, quando crediamo essere grande o piccola la parte del tutto alla quale abbiamo donato il nostro affetto: in modo che, se si è uniti volontariamente con un oggetto che stimiamo meno di noi, per esempio, se amiamo un fiore [...] la più alta perfezione in cui questo amore possa giungere, secondo il suo vero uso, non può far sì che mettiamo la nostra vita a rischio per conservare queste cose, perché non sono delle parti più nobili del tutto che formano con noi, come le nostre unghie e i nostri capelli lo sono del nostro corpo; e sarebbe una stravaganza mettere a rischio tutto il corpo per la conservazione dei capelli. Quando due uomini, tuttavia, si amano reciprocamente, la carità vuole che ciascuno di essi stimi il suo amico più di se stesso; ecco perché la loro amicizia non è perfetta se non sono pronti a dire, l'uno in favore dell'altro *Me, me adsum qui feci, in me convertite ferrum*, ecc. Allo stesso mo-

---

[35] «Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier» (*Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, in *Tutte le lettere*, cit. p. 2084; AT IV, 293, 8).

> do, quando un privato si unisce volontariamente al suo principe o al suo paese, se il suo amore è perfetto, deve considerarsi solo una piccolissima parte del tutto che compone con loro, e quindi non temere di andare ad una morte certa per servirli più di quanto tema di cavare un po' di sangue dal suo braccio, per far sì che il resto del corpo stia meglio. Tutti i giorni si vedono esempi di questo amore, persino in persone di umile condizione, che sacrificano con generosità la loro vita per il bene del loro paese o per la difesa di un potente a cui sono affezionati[36].

Descrivendo l'uomo come parte di un tutto sui cui aleggia l'amore, Descartes rompe con quell'individualismo cui sembrava essere destinata la sua teoria del libero arbitrio. Il bene per l'uomo non è più solo la rivendicazione dell'autonomia della propria ragione, bensì la conservazione di quel tutto sociale al mantenimento del quale deve contribuire ogni singola parte. Così la stessa teoria cartesiana, secondo cui si deve seguire con fermezza e costanza tutto quanto la ragione ci suggerisce come il meglio, è ridimensionata ed arricchita dal sacrificio e dall'abnegazione a cui la parte è chiamata per amore del tutto. In questo senso possiamo ben dire che Descartes, con la sua teoria del sociale, si allinea perfettamente alla teoria cristiana fondata sulla carità.

---

[36] «La nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a costume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection; en sorte que, si on s'est joint de volonté avec un objet qu'on estime moindre que soi, par exemple, si nous aimons une fleur […] la plus haute perfection où cette amour puisse atteindre, selon son vrai usage, ne peut faire que nous mettions notre vie en aucun hasard pour la conservation de ces choses, parce qu'elles ne sont pas des parties plus nobles du tout qu'elles composent avec nous, que nos ongles et nos cheveux sont de notre corps; et ce serait une extravagance de mettre tout le corps au hasard pour la conservation des cheveux. Mais quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre; *Me me adsum qui feci, in me convertite ferrum, etc.* Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince, ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une forte petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux. Et on voit tous les jours des exemples de cette amour, même en des personnes de basse condition, qui donnent leur vie de bon cœur pour le bien de leur pays, ou pour la défense d'un grand qu'ils affectionnent» (*Lettre à Chanut*, 1 fevrier 1647, in *Tutte le lettere*, cit., p. 2392; AT XI, 611, 25-30; 612, 1-29).

ISSN 1970-7401