

⊕

Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.
Ricevuto: 15/09/2017 – Accettato: 20/12/2017 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Notes on Brazilian studies about Descartes's moral

⊕

Abstract: This text intends, firstly, to illustrate Brazilian interpretation of Descartes's ethical viewpoint, with emphasis on Lívio Teixeira's contribution. Secondly, the author extends his interpretation showing how Descartes's thought is based on ethical viewpoint. Not only the ultimate purpose of all philosophy is given by the struggle to know how one should act, but also the struggle itself is understood as an ethical act. Therefore, searching for the truth never loses its ethical dimension and, besides, is always a component of virtue, as measured by the will leading our capacity for judgement. The definition of virtue itself was thus unified by Descartes; thinking of the best manner (which is already in some way acting) to act (in a more common meaning of this term). From this perspective, we couldn't say that the French philosopher, at the end of his life, elaborated firstly a "definitive moral" – a term never used by him and one opposite to the indetermination of acting suitable to morality. Secondly, neither a "scientific moral" – although there is a scientific basis to formulate a moral (overestimated sometimes by the philosopher), its dimension of uncertainty and the impossibility of total determination escapes from the field of science. Consequently, we also can't say that Descartes formulated a "perfect moral", which is suitable to God, because only He is perfectly wise. We can only say that the philosopher presented a sketch of the best possible "perfect moral".

⊕

Keywords: Descartes; Brazilian Studies; Moral; Virtue; Modern Philosophy.

Vorremmo presentare in questa sede alcune considerazioni sugli studi brasiliani dedicati alla morale di Descartes con il solo proposito di avviare uno sforzo

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata nell'ambito del convegno "Gli studi cartesiani in Brasile – Les études cartésiennes au Brésil" (13-14 aprile 2017), tenutosi presso il "Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento" dell'Università del Salento e organizzato dalla prof.ssa Giulia Belgioioso e dal prof. Igor Agostini.

per recuperare i suoi contributi più fecondi. Non si tratta dunque di un'analisi sistematica, ma di un tentativo iniziale, che meriterebbe di essere prolungato da un dibattito collettivo e continuo, così da produrre una più ampia descrizione della scuola brasiliana di studi cartesiani. Si tratta di una descrizione votata non solo alla memoria – già importantissima in sé –, ma funzionale ad incrementare la discussione accademica e a costituire uno spartito minimo di ricerca per la discussione nazionale, naturalmente arricchita dal dibattito internazionale. In questa prospettiva, le nostre osservazioni, al di là del loro carattere ancora iniziale, sono liberamente ispirate al nostro lavoro personale sull'autore.

Sono già molti i lavori dedicati alla morale di Descartes: fra i più recenti, possiamo citare quelli di Érico Andrade², volti ad approssimare la morale di Descartes all'Etica del *care*, o lo studio di Carmel da Silva Ramos³, che ha presentato un'audace dissertazione, alla cui difesa abbiamo avuto l'opportunità di partecipare, dal titolo *Conservare la vita e non temere la morte: filosofia pratica nella corrispondenza tra Descartes ed Elisabetta*. Ci concentreremo, tuttavia, sui contributi più classici e longevi degli studi brasiliani, verso i quali noi e molti altri colleghi abbiamo un debito intellettuale. A questo proposito, possiamo riferirci agli studi di Bento Prado Júnior, Fausto Castilho, Raul Landim⁴ e Lívio Teixeira. Almeno per il momento, focalizzeremo la nostra attenzione su Lívio Teixeira, dato che fu, fra i nomi citati, l'autore che dedicò maggiore attenzione alla morale di Descartes. Raul Landim, pur avendo avuto un ruolo decisivo nella formazione di una scuola brasiliana di studi cartesiani, non si è concentrato in modo specifico sulla tematica in esame. La riflessione di Fausto Castilho su Descartes, invece, si trova, allo stato attuale, dispersa in corsi⁵ e note di studenti che non sono stati ancora debitamente sistematizzati e pubblicati. Bento Prado, infine, benché sia stato il traduttore de *Le passioni dell'anima* e di altri importanti testi di Descartes, ci ha lasciato soltanto note ed osservazioni sul tema.

Dobbiamo tenere ben a mente la presentazione di Bento Prado Júnior alla nuova edizione del *Saggio sulla morale di Descartes* di Lívio Teixeira. Bento Prado precisa che il *Saggio*, scritto nel 1951, svolgerà un ruolo importante nella riedizione del secondo tomo del volume di Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Gueroult lo cita più di una volta nel capitolo XX, in particolare nella pagine 253 e 257. È opportuno ricordare che, secondo Bento Prado, il testo di Gueroult non è altro che una risposta alla lettura che Merleau-Ponty aveva fatto di *Étendue et psychologie chez Malebranche*, opera dello stesso Gueroult. Secondo Merleau-Ponty, Gueroult avrebbe ridotto in questo primo libro dedicato a Malebranche la relazione interna fra il pensiero e l'essere e, di conseguenza, fra

² Cfr. É. Andrade, *Sobre a Generosidade*, Loyola, São Paulo 2017.

³ C. da S. Ramos, *Conservar a vida e não temer a morte: filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth*, Rio de Janeiro 2017 (la tesi non è stata ancora pubblicata).

⁴ Cfr. R. Landim, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Loyola, São Paulo 1992.

⁵ Si veda, a questo proposito, F. Castilho, *Curso sobre Descartes*, Unicamp, Campinas 1998 (il testo è ancora inedito).

Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes

l'anima e il corpo, ad una «relazione ideale tra due nature semplici». Gueroult si sarebbe così dimostrato insensibile ai testi dedicati all'unione sostanziale quale fatto bruto e imprescindibile. Lo storico francese, in sostanza, avrebbe tralasciato la positività di questa conoscenza naturalmente confusa⁶.

In questi termini, è possibile sostenere che una delle prime caratteristiche della scuola brasiliana consista nell'analisi dettagliata dei testi di Descartes successivi alle *Meditazioni*. Ciò rese possibile una revisione dello statuto della Morale cartesiana attraverso una concreta discussione della tematica posta dall'unione sostanziale. Tale sforzo di revisione influenzò perfino lo stesso Gueroult, uno degli studiosi più canonici di Descartes. Egli, a sua volta, in virtù della sua metodologia strutturalista, fu uno degli autori francesi più presenti ed influenti nella Storia della filosofia in Brasile.

Sviluppando le iniziali formulazioni di Lívio Teixeira e le sempre feconde osservazioni di Fausto Castilho e Bento Prado Júnior, potremmo dire che il nostro modo di intendere Descartes – soprattutto quando incorpora Descartes nella sua terza navigazione, per usare un'espressione recentemente impiegata da Jean-Luc Marion⁷ – consiste nel prendere la sua Filosofia come una Filosofia Pratica, in tutta l'estensione del termine. È necessario infatti non dimenticare che Descartes si propose sempre di realizzare una Filosofia Pratica che sostituisse l'approccio speculativo che dominava nelle Scuole. Con le sue parole: «è possibile pervenire a delle conoscenze che sono molto utili alla vita e, al posto di questa filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica [...] e renderci in tal modo signori e possessori della natura» (AT, VI, 61-62; B Op I, 97)⁸.

In un certo senso, potremmo dire che la categoria maggiore del pensiero è il suo fuori, ciò che sta al di là di esso, ciò che lo rende una delle sue modalità. Si tratta dell'azione. La Filosofia è un'azione. In tal modo, la Filosofia teorica deve essere interpretata nel quadro della Filosofia Pratica, e non il contrario. D'altra parte, il significato ultimo della conoscenza è sempre stato offerto dall'azione, nella misura in cui essa ci consegnerebbe gli elementi per valutare con più consapevolezza le nostre azioni. Se Descartes aveva un desiderio così forte di conoscere la verità, era, in effetti, «per vedere chiaro nelle [sue] azioni e procedere con sicurezza in questa vita» (AT, VI, 10; B Op I, 35), come afferma nel *Discorso sul metodo*. Possiamo allora comprendere la brutale condanna di un certo modo di fare filosofia:

Mi sembrava, infatti, che avrei potuto incontrare una maggiore verità nei ragionamenti che ciascuno fa sugli affari che lo riguardano, ed il cui esito lo punirà subito se ha mal giudicato, di quanto se ne trovi in quelli fatti da un uomo di lettere nel suo studio, su speculazioni che non producono effetto alcuno, e che non hanno per lui

⁶ Cfr. B. Prado Jr., *Apresentação do livro*, in L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasiliense, São Paulo 1990, pp. 7-10.

⁷ Cfr. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013.

⁸ [N. d. T.: la traduzione è stata lievemente modificata].

altra conseguenza se non che, forse, ne trarrà una maggiore vanità quanto più esse saranno lontane dal senso comune, per il fatto che avrà dovuto impiegare più ingegno ed artificio per cercare di renderle verosimili (AT, VI, 9-10; B Op I, 35)⁹.

È forse per queste ragioni che non siamo in possesso di una solida teoria della conoscenza che ci fornisca dei riferimenti per pensare una morale. La Filosofia di Descartes può essere considerata a partire da un gesto morale che si propone, a partire dallo *Studium bonae mentis*, di intendere la saggezza come un'articolazione fra la virtù e la scienza. Il gesto morale che ci muove da sempre, che muove chi è coinvolto nella pratica, è lo sforzo virtuoso di pensare il miglior modo per agire nel miglior modo. Si tratta di una formula tratta da Descartes e molto utilizzata da Lívio Teixeira nel suo *Saggio*.

Vediamo più nel dettaglio ciò che Baillet ci dice del contenuto di questo manoscritto incompiuto chiamato *Studium bonae mentis* (*Studio sul buon senso*) o *Arte di ben comprendere*: «Si tratta di considerazioni sul nostro desiderio di sapere, sulle scienze, sulle disposizioni della mente ad apprendere, sull'ordine che si deve tenere per acquistare la saggezza, cioè la scienza con la virtù, unendo le funzioni della volontà con quelle dell'intelletto» (AT, X, 191; B Op II, 897).

Questa tematica dell'intelletto e della volontà è possibile perché la stessa teoria del giudizio è intesa da Descartes in modo differente. La formula fondamentale dell'espressione scientifica, ossia il suo carattere proposizionale e giudicativo, è pensato ora in termini attivi. Il giudizio non è più un atto intellettuale, come in Tommaso d'Aquino, ma è una manifestazione della volontà¹⁰; o meglio: una decisione nel mondo, quello dell'azione, che esige decisioni improrogabili. In Aristotele «ὑποληψις è la credenza, il giudizio, l'opinione che presenta un carattere di universalità; è l'atto dell'intelletto discorsivo (διανοια). ὑποληψις è genere, le cui specie sono l'opinione (con la quale essa a volte si confonde), la scienza e la prudenza. Mentre la scienza (επιστημη) è una credenza resa incrollabile dalla dimostrazione, la credenza ammette l'errore, e può avere per oggetto cose di cui noi non abbiamo scienza»¹¹. In effetti, la scienza si distingue dall'opinione nella misura in cui il giudizio proposto è la conclusione di uno sforzo argomentativo. Vi è quindi una scienza da insegnare (δογμα), prodotto di un lavoro discorsivo di prova; vi è una δοξα o ὑποληψις sostenibile, il cui insieme, formato da essa e da altre δοξα razionalmente stabilite e connesse in qualche forma, costituisce una dottrina.

Secondo Descartes, il giudizio è un atto volitivo, è il prodotto dell'articolazione fra intelletto e volontà. Ho sempre la possibilità di affermare o non affermare ciò

⁹ A questo proposito, possiamo citare il commento di Lebrun: «Si noti che questo passaggio costituisce la più brutale e sdegnosa condanna della Filosofia come disciplina e come professione, così come la concepiamo ancora oggi», G. Lebrun, in R. Descartes, *Obra Escolhida*, trad. pt. de J. Guinsburg e B. Prado Júnior, pref. e notas de G. Lebrun (3ª ed.), Bertrand Brasil, Rio de Janeiro 1994, p. 47.

¹⁰ Cfr. A. Koyré, *Essai sur L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Éditions Ernest Leroux, Paris 1922, p. 51.

¹¹ Commento di Tricot al testo di Aristotele, *La Métaphysique*, tomo I, Vrin, Paris 1981, p. 5.

Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes

che percepisco attraverso l'intelletto. Posso giudicare frettolosamente, affermando ciò che non concepisco chiaramente, o posso negare ciò che l'evidenza del percepito mi inclinerebbe ad affermare. Posso inoltre decidere di sospendere il giudizio diventando immune a tutto e a qualunque errore, per quanto potente possa essere¹².

Il campo dell'azione così pensato, in cui tutto si fa per mezzo della volontà, della decisione, senza la priorità di una concezione già stabilita, è il dominio dell'incertezza e della contingenza. In fondo, il riconoscimento di questa priorità della volontà indebolisce qualunque presunto fatto conoscitivo della scienza e della conoscenza precedente, e mi esorta anche a porre in questione la possibilità della conoscenza e la sua costruzione *ab ovo*, giacché la conoscenza stessa sarebbe il risultato di una decisione della volontà. Sembra addirittura che nelle prime formulazioni del metodo si ponga questo dettame morale: lo sforzo di pensare in modo migliore, di usare tutte le forze e le facoltà per pensare in modo migliore, per cercare la verità. Nella sequenza dell'elaborazione della teoria della creazione delle verità eterne, l'assenza di una concezione preliminare pare radicalizzarsi nella figura di un *artifex magnus* che non avrebbe una conoscenza pregressa del mondo, comportando una possibile priorità della volontà o un'unificazione delle due facoltà di difficile spiegazione. In seguito, nella formulazione del dubbio nelle *Meditazioni*, assistiamo alla radicalizzazione del metodo stesso, ossia all'obbligo di pensare nell'assenza, ora assoluta, di conoscenza. Si tratta allora di un pensare giudicativo, volitivo, nella mancanza più completa di ogni scienza, attraverso un atto della volontà che ha prodotto il dubbio stesso. Se pensare è agire, si tratta di un sforzo di pensare meglio e, al contempo, di agire meglio, dato che pensare è agire.

Il campo dell'azione corrisponde sempre ad una sequenza ininterrotta di decisioni, dato che anche quando non si prende alcuna decisione, si decide, in fondo, di non prenderla. Tale campo, insomma, è caratterizzato dalla volontà, dalla

¹² «Se, certo, mi astengo dal giudicare, è chiaro che agisco correttamente e non sbaglio. Ma se affermo o nego, allora non uso correttamente la libertà dell'arbitrio; e se mi rivolgersi dalla parte del falso, mi sbaglierò senz'altro; se invece abbracciassi l'altra parte, incapperò, bensì, casualmente nella verità, ma non per questo sarò esente da colpa, perché è manifesto per lume naturale che la percezione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà» (AT, VII, 59-60; B Op I, 759). Nella lettera a P. Mesland del 9 febbraio 1645, Descartes svilupperà ulteriormente la questione, esplicitando la nozione di indifferenza: «l'indifferenza mi sembra designare propriamente quello stato in cui la volontà si trova quando non è spinta da una parte piuttosto che dall'altra da alcuna percezione del vero e del bene; ed essa è stata da me presa in questa accezione, laddove ho scritto che il grado più basso della libertà è quello per cui ci determiniamo per quelle cose verso cui siamo indifferenti. Altri, però, intendono forse per indifferenza una facoltà positiva di determinarsi per l'uno o l'altro di due contrari, cioè di perseguire o di fuggire, di affermare o di negare. Ora, questa positiva facoltà non ho negato che si trovi nella volontà. Anzi, ritengo che essa vi si trovi come facoltà di determinarsi non soltanto in quegli atti in cui nessuna evidente ragione ci spinge da una parte piuttosto che dall'altra, ma anche in tutti gli altri; tanto che, allorché una ragione evidentissima ci muove in una parte, benché ci sia a malapena possibile – parlando in senso morale – portarci dalla parte opposta, tuttavia, in senso assoluto, possiamo farlo. Sempre ci è possibile infatti ritrarci dal perseguire un bene conosciuto chiaramente, o dal dare il nostro assenso ad una verità evidente, purché soltanto pensiamo che sia un bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio» (AT, IV, 173; B Op, n. 483, 1969).

decisione e dalla libertà. Libertà, nella misura in cui è sempre possibile decidere malgrado qualunque concezione pregressa, a dispetto di qualunque orizzonte di fini. Il campo dell'azione è regolato, in fin dei conti, dai limiti imposti dalla morte. I termini che regolano tutti gli altri sono quelli che evitano, in un certo modo, la morte; e la modificazione di questi termini ha sempre fatto parte del progetto tecnico e medico di Descartes. D'altronde, sebbene pensare sia agire, il suo prolungamento attraverso l'esame, lo studio, la costituzione di un campo teorico, assolutamente libero, privo di conseguenze pratiche, è sempre condizionato dall'improrogabile, l'urgente, il suo limite. Nella *Lettera-prefazione*, possiamo leggere ciò che segue: «Chi sia ancora in possesso solo della conoscenza ordinaria e imperfetta [...] deve innanzi tutto cercare di formarsi una morale che possa bastare a regolare le azioni della sua vita, poiché ciò non ammette rinvii e noi dobbiamo soprattutto cercare di ben vivere» (AT, IX-2, 13; B Op I, 2229).

Il campo teorico dello studio e della ricerca che caratterizza il filosofare, pur essendo in fondo azione, appartiene ad un ordine differente, e ciò consente la sospensione delle esigenze della vita e della sopravvivenza per instaurare un piano esclusivamente mentale, che non ha nulla a che fare con la sopravvivenza del composto. Quando una qualche esigenza della vita si impone, dobbiamo sospendere lo studio, sospendere la sospensione del giudizio, cioè la sospensione dell'azione, che è un tipo di azione, e determinarci. Si tratta, in questo caso, di un'azione che comporta una qualche ripercussione corporea. Per riprendere una formula utilizzata da Fausto Castilho, possiamo affermare che agiamo solo al cospetto di un'urgenza. L'urgenza, pertanto, è una delle categorie più importanti della pratica, pur essendo ancora priva di una dovuta indagine.

Nel campo creato dalla teoria all'interno del più ampio dominio dell'azione, possiamo estendere al massimo la ricerca. Paradossalmente, la sospensione degli impegni pratici, o pragmatici, può definire l'atto del filosofare come l'atto di chi si fa radicalmente ricercatore. Non c'è motivo di accontentarsi di ciò che è coerente con la ragione¹³; è possibile desiderare il completamente giustificato dalla ragione, che si presenta nell'eccezionalità delle figure metafisiche della certezza assoluta del *cogito* e dell'infinito. Tuttavia, nel campo della scienza e, *a fortiori*, in quello della Morale, la certezza non è assoluta; abbiamo a che fare invece con una certezza morale¹⁴, nient'altro che l'indicatore del dovere morale compiuto: pensare al miglior modo di agire nel miglior modo. Il miglior modo nel limite della restrizione temporale, nel limite dell'urgenza della vita; comunque sempre aperto alla revisione quando un'altra opportunità di verifica fa sorgere nuove ragioni non considerate in precedenza.

Secondo Lívio Teixeira, per analizzare la questione morale nell'ultima fase della vita di Descartes è necessario servirsi di una nozione metafisica indispensabile:

¹³ Cfr. AT, VII, 22; B Op I, 709.

¹⁴ Cfr. AT, VI, 37-38; B Op I, 67. Cfr. inoltre AT, VIII-1, 329; B Op I, 2211: «tutto il resto [...] sembra difficile possa essere inteso in un modo diverso da quello in cui l'ho spiegato io». Vi è la possibilità, ma è molto remota. La possibilità, però, ci riconduce al campo della razionalità morale.

quella dell'unione sostanziale. Si tratta di una nozione esplicitata solo nella *VI Meditatio*, e prodotto diretto di un'altra tesi capitale della metafisica: quella della distinzione. Sulla base di una lettera ad Elisabetta del 28 giugno 1648¹⁵, Teixeira ritiene che il carattere paradossale o addirittura contraddittorio dell'unione sia pensabile solamente a partire dalla distinzione. Teixeira differenzia la confusione accidentale, frutto della nostra precipitazione o della precauzione dello spirito motivata dai preconetti, e la confusione essenziale dell'unione¹⁶. Si tratta, in altri termini, di una confusione insuperabile, di una confusione che abrogherebbe perfino la legge basica della meccanica, quella della conservazione del movimento. Al contrario dei cartesiani, Descartes non ha tentato di risolvere questo carattere problematico dell'unione.

Nel suo più importante studio dedicato a Descartes, Teixeira sostiene che la fondazione metafisica della morale sia stata elaborata da Descartes nella sua corrispondenza, in particolare con Elisabetta. Nelle lettere, la grande questione concerne la spiegazione della terza nozione primitiva, l'unione sostanziale. Secondo lo studioso brasiliano, *Le passioni dell'anima* non sarebbero altro che l'applicazione della riflessione consegnata alla sua corrispondenza, incrementata da una fondazione fisica e fisiologica.

Nella morale provvisoria, d'altra parte, vi era una speranza maggiore circa la possibilità di formulare giudizi più distinti in questo campo. Ad ogni modo, nella sua elaborazione più tarda, attraverso la tematizzazione dell'unione sostanziale si approfondisce l'idea secondo cui nel terreno morale non si può, di fatto, conseguire certezze assolute, ma solo verosimili. O meglio, approssimative. Non si avrebbe, in alcun modo, una morale definitiva o perfetta, ma soltanto la migliore morale possibile, prodotto di uno sforzo virtuoso. Paradossalmente, l'unica certezza assoluta che si può raggiungere nella morale è che, data l'unione sostanziale, non vi è alcuna certezza assoluta in relazione a cosa fare in una specifica circostanza. Non vi è modo di determinare con certezza assoluta ciò che si deve fare. Siamo solo in possesso di un sapere che consiste nel sapere che non si può sapere. La sua conoscenza apparterrà allora all'ordine dell'approssimativo. Ma sempre del migliore possibile, di quel reiterato sforzo virtuoso di scoprire il migliore. In ambito morale, non ci accontentiamo di quanto è coerente con la ragione, poiché vi è uno sforzo costante di ricerca della verità, di approssimazione della ragione. La felicità non si ottiene a partire dal raggiungimento della verità o della scienza, ma in virtù della soddisfazione di aver pensato il meglio possibile e aver fatto, a partire da ciò, il meglio possibile. Non si pensa più perché l'urgenza impone una decisione e si sa che non decidere sarà il peggiore dei mali, la non risolutezza, che in qualche modo sorge a partire dall'ignoranza del limite conoscitivo della morale. Anche pensando al riferimento alla morale perfetta presente nella *Lettera-prefazione*, ci mancherebbero i presupposti: una perfetta conoscenza di tutte le cose. Lo stesso Descartes riconosce infatti che soltanto Dio possiede una conoscenza perfetta di tutte le cose.

¹⁵ Cfr. AT, III, 693; B Op, n. 404, 1783. Cfr. L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, cit., p. 97.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 90.

Si potrebbe forse ritrovare la speranza di una possibile morale scientifica nel *Discorso*, a partire dai termini della morale provvisoria, almeno nella misura in cui essa ci aiuta a promuovere gli studi. Ma una simile morale avrebbe un carattere maggiore della medicina: estremizzando, in questo caso sarebbe la regolazione del corpo a risolvere i problemi cosiddetti morali. Si tratterebbe di una prospettiva oltremodo materialista in cui, ad esempio, un problema come la violenza sarebbe risolto con la manipolazione corporale, con un intervento nel cervello. In realtà, come ha suggerito Lívio Teixeira, la prospettiva presentata da Descartes nella sua corrispondenza con Elisabetta e nel trattato dedicato alle passioni è qualcosa di più di una psicoterapia. Questa morale pensa che, attraverso la modificazione o l'ampliamento dei legami fra il corpo e la mente, si possa curare il corpo. Ecco la tesi fisiologica fondamentale di una simile morale: «tra la nostra anima e il corpo c'è un legame tale che, una volta congiunta una qualche azione corporea con un qualche pensiero, successivamente uno dei due non si presenta a noi senza che si presenti anche l'altro»¹⁷. Tuttavia, poiché il progetto medico diviene sempre più difficilmente realizzabile, possiamo continuare a concentrarci sul legame a partire dall'anima. Nella corrispondenza, ad esempio, si discute di una febbre che potrebbe essere curata attraverso il superamento della tristezza¹⁸.

In tal modo, non avremmo né una morale definitiva (un termine, questo, mai usato da Descartes), né una morale scientifica (una speranza motivata dal possibile progresso della medicina), né una morale perfetta (appannaggio di Dio), ma la migliore morale possibile¹⁹. Si tratta di un sforzo continuo di perfezionamento, la cui nozione centrale è rappresentata dalla virtù. Ciò non deve comunque essere interpretato come una rinuncia all'esame, ma è il limite del maggior esame possibile, un termine imposto dall'urgenza della vita umana, il cui fondamento ultimo è l'unione sostanziale. In questa prospettiva, pur non essendo in possesso di una morale certa, avremmo comunque a disposizione fondamenti sicuri per una morale, a partire dalla coscienza dell'urgenza e dall'ineliminabile confusione dell'unione sostanziale. Oltre ai fondamenti della più perfetta morale, saremmo in possesso delle verità più utili e congruenti con l'esercizio dello sforzo morale, esplicitate nella lettera ad Elisabetta del 15 settembre 1645, vale a dire l'infallibilità dei decreti di Dio, il disinteresse per le cose del mondo, il rifiuto dell'antropocentrismo e la preferenza del tutto nei confronti della parte²⁰. Avremmo, insomma, dei fondamenti certi da seguire per dare vita alla migliore condotta possibile.

In effetti, la virtù, operando sempre in una riflessione caratterizzata dal primato della libertà e della volontà, sarà presentata come la nozione chiave della morale cartesiana. Ciò sarà fatto nella lettera del 4 agosto 1645 ad Elisabetta: qui Descartes distingue la sua virtù dalla tensione della volontà stoica, aggiun-

¹⁷ Ivi, p. 197. Cfr. AT, XI, 407; B Op I, 2429; cfr. inoltre AT, XI, 428-429; B Op I, 2453-2455.

¹⁸ Si veda il commento di L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, cit., p. 159, alla lettera ad Elisabetta del 18 maggio 1645.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 93.

²⁰ Cfr. ivi, p. 113.

Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes

gendovi il suo specifico interesse per l'intelligenza, per la conoscenza della virtù stessa e del suo ambito di attuazione, ossia le passioni. Il trattato dedicato alle passioni sarà chiamato ad occuparsi proprio di questo compito. Alla luce di tali considerazioni, il premio per l'esercizio delle passioni, il buon uso della volontà, non rappresenta una proibizione, ma è la motivazione ultima dell'esercizio della virtù. Un esercizio che sempre si realizza nell'ambito confuso delle passioni, figlie dell'unione sostanziale.

In tal modo, abbiamo una spiegazione del duplice sforzo della virtù: in primo luogo, sforzo di agire bene in accordo con la ragione; in secondo luogo, sforzo di pensare correttamente ciò che riguarda il bene. Abbiamo inoltre un'accettazione e una più precisa caratterizzazione della felicità come beatitudine, ossia il fermo convincimento della pratica del bene orientata dall'intelligenza. In ultima istanza, la stessa saggezza consiste nella ricerca di questo bene supremo. Quando essa si definisce per la conoscenza dei primi principi, si caratterizza per un incremento dell'intelligenza che trova il suo significato proprio nella realizzazione di una morale, nella realizzazione della morale più perfetta²¹.

In questa prospettiva, in una filosofia morale fondata sul riconoscimento del primato della volontà, in una condizione di finitudine caratterizzata dalle urgenze della vita, la filosofia di Descartes è sempre stata una risposta morale e provvisoria a tutto ciò. La morale provvisoria, pertanto, non è un aspetto secondario che deve essere eliminato²², come potrebbe sembrare alla luce della sua collocazione nell'albero cartesiano della conoscenza. Essa, al contrario, è l'espressione più propria del pensiero di Descartes, interpretato al pari di un sforzo virtuoso. L'elaborazione di una riflessione morale negli anni '40 si limiterà solamente a qualificare il carattere provvisorio dell'ambito morale, condizione propria per l'esercizio della virtù. D'altronde, se il sapere fornisce, da un lato, una ragione per tutto, diventando completo, non vi sarebbe più uno sforzo virtuoso per pensare nel migliore dei modi; dall'altro lato, se il sapere vincolasse assolutamente la volontà, non vi sarebbe neppure uno sforzo virtuoso per agire bene.

In un certo senso, paradossalmente, il duplice sforzo della virtù può essere esercitato a partire dai limiti imposti dall'unione sostanziale, in cui si confondono gli interessi del corpo e dell'anima nell'istante dell'azione. Tale confusione di interessi è ciò che caratterizza la passione. Agiamo in questo campo, in un campo che pone un ostacolo a quell'intelligenza che deve riconoscere i veri e propri interessi della mente e che, al tempo stesso, ostacola l'esercizio della volontà al cospetto degli interessi del corpo. Di fronte a tale questione, che è una questione che concerne la possibilità dell'azione – e che riceverà una risposta negativa da Malebranche, convinto che solo la grazia spieghi il libero arbitrio –, Descartes identificherà una passione che sia, essa stessa, virtuosa e possa anche rinforzare il ruolo di una volontà libera. Si tratta della generosità, virtù e passione ad un tempo. È passione perché si presenta la causalità generata dal movimento degli

²¹ Cfr. *ivi*, p. 122.

²² Cfr. *ivi*, p. 131.

spiriti animali. È virtù perché è una risposta alla questione principale relativa ai fini morali che consiste nella ragione che motiva ciò che dobbiamo apprezzare. In sintesi, dobbiamo fondare la stima per la nostra virtù in nome del buon esercizio di una volontà libera, e solo per questo.

In questo quadro, in cui la possibilità stessa dell'azione si trova minacciata dall'impossibilità di non essere appassionata, cioè dall'impossibilità di sospendere il movimento degli spiriti animali proprio della situazione generata dall'unione sostanziale, possiamo percepire la linea tenue che separa il maggiore dei peccati capitali, l'orgoglio, dalla maggiore delle virtù, la generosità. Con le parole di Lívio Teixeira: «Non c'è, forse, per Descartes nessuna situazione morale in cui la distanza fra la virtù e il vizio sia così piccola come nell'analisi relativa alla valutazione del nostro stesso valore. Egli ritiene che è lo stesso movimento degli spiriti ciò che fortifica le passioni della generosità, dell'orgoglio, dell'umiltà virtuosa o viziosa, in modo che le attitudini e i movimenti del nostro fisico non ci offrano elementi che ci permettano di caratterizzare nitidamente la natura, buona o cattiva, della passione che ci possiede»²³.

Al cospetto di questo quadro di incertezza sul fondamento stesso della saggezza umana – la soddisfazione per il buon uso di una volontà libera, pensabile, in ultima istanza, a partire dall'unione –, non ci resta che dedicarci alla pratica della virtù, allo sforzo di pensare nel modo migliore per sfuggire all'ignoranza del nostro vero valore, e agire così nel modo migliore, vale a dire liberamente, conservando la nostra passione per la libertà: «Tra il Bene e il Male non vi è qui se non la giusta opinione che abbiamo riguardo noi stessi; e affinché prevalga, è necessario fare uno sforzo di intelligenza e di volontà, che è l'equivalente della virtù stessa»²⁴.

alexguima@ufu.br

²³ Ivi, p. 218.

²⁴ Ivi, p. 219.