

Segni

Studi in ricordo di Riccardo De Biase

a cura di GIANLUCA GIANNINI,
PAOLA MARANGOLO e MATTIA PAPA

Il volume è pubblicato con il finanziamento dipartimentale per programmi di ricerca (un fondo 50% – 2023), e i fondi dipartimentali del 30% e 70% (anni 2021 e 2022)
Dipartimento di studi umanistici – Università degli Studi di Napoli “Federico II”

tab edizioni

© 2023 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione settembre 2023
ISBN versione cartacea 978-88-9295-769-5
ISBN versione digitale 978-88-9295-770-1

Stampato da The Factory s.r.l.
via Tiburtina 912
00156 Roma
per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.
Tutti i diritti sono riservati.

Indice

p. XVII Nota dei curatori

Memorie

XXIII *Ricordando Riccardo De Biase*
di Fulvio Tessitore

XXV *Con Riccardo*
di Rocco Belfiore

Parte prima. *Storia della filosofia moderna*

3 *Costumi e ragione tra Montaigne e Descartes*
di Raffaele Carbone

19 *Sul concetto di “res extensa” nelle “Meditazioni metafisiche” di
Descartes*
di Antonio Zapelli

31 *Lutero e Campanella: divergenti concezioni della profezia*
di Fabio Seller

41 *Una cura per scrittori malinconici. Robert Burton, l'utopia e il
corpo malato della comunità*
di Maurizio Cambi

- p. 55 *Il saggio stoico e il generoso moderno*
di Salvatore Giammusso
- 65 *Di storia e di fede. Un sentiero tra moderno e contemporaneo*
di Alessia Maccaro
- Parte seconda. *Filosofia della cultura*
Sezione prima. *Cassireriana*
- 87 *La teoria della soggettività di Paul Natorp nell'interpretazione cassireriana tra il 1925 e il 1929*
di Mattia Papa
- 103 *Il vitalismo di Hans Driesch in Cassirer*
di Edvige Di Ronza
- 113 *Geometrie della "forma" nella riflessione epistemologica di Ernst Cassirer. Dalla teoria dell'arte alla scienza matematica della natura*
di Rossella Lupacchini
- 129 *Albert Schweitzer: crisi di civiltà e rispetto per la vita*
di Giuseppe D'Anna
- 143 *Per una "metafisica del simbolico". Un confronto tra Peirce e Cassirer*
di Rossella Saccoia
- 155 *Dialogando con Riccardo De Biase. La creatività e la cultura nell'idealismo critico del filosofo Ernst Cassirer*
di Olimpia Niglio
- Sezione seconda. *Heideggeriana*
- 171 *Quel che resta delle cose. Riccardo De Biase lettore di Heidegger*
di Francesca Brencio

- p. 183 *Essere nel mondo. Ernesto de Martino lettore di Heidegger*
di Chiara Cappiello
- 193 *Un giovane ascoltatore. Marcuse e il dibattito di Davos*
di Maria Teresa Catena
- 207 *“Umwelterlebnis” e pre-mondano. Ai primordi della fenomenologia ermeneutica nel giovane Heidegger*
di Nadia Merlo Fiorillo
- 215 *Il “Sofista” di Heidegger nella “Vita della mente” di Arendt*
di Rosalia Peluso
- 227 *L’etica della risolutezza: Heidegger lettore di Lutero*
di Anna Pia Ruoppo
- 241 *Un segno noi siamo che “tutto” indica. “Zeichen” e “Zeigen” nel pensiero di Martin Heidegger*
di Simona Venezia
- Sezione terza. Declinazioni “Kulturgeschichtlich” tra ’800 e ’900
- 255 *Le influenze del luteranesimo sull’umanesimo ateo di Ludwig Feuerbach*
di Teresa Caporale
- 267 *Il dibattito tra Charles Darwin e Alfred Russel Wallace sulla genesi della colorazione animale*
di Roberta Visone
- 281 *Una “filosofia della rassegnazione”. Motivi schilleriani nel primo programma filosofico di Wilhelm Windelband*
di Giovanni Morrone

- p. 295 *«Quanto vorrei credere a ciò che non smetto di amare». L'incontro in Inghilterra tra Brentano e Newman*
di Angelo Bottone
- 307 *«Un altissimo grado di vanità» come elemento costitutivo dell'umiltà radicale del santo e dell'asceta. L'aforisma 137 di "Menschliches, Allzumenschliches I" e il san Filippo Neri dell'"Italienische Reise" di Goethe*
di Edoardo Massimilla
- 323 *L'onirismo delle immagini di Gaston Bachelard tra poesia, mito e linguaggio*
di Ivana B. D'Avanzo
- 335 *Con l'occhio al presente. Sollecitazioni crociane nella lettura dei classici*
di Rosario Diana
- Parte terza. *Filosofia delle tecnologie digitali e miscellanea*
Sezione prima. *Filosofia del digitale*
- 351 *Marxismo, hauntologia, criticismo. Per un'ontologia critica del presente*
di Alessandro Arienzo
- 363 *Passeggiare tra abiti e passioni. Risposta postuma a Riccardo De Biase*
di Marco Castagna
- 381 *L'epoca dell'immagine artificiale del mondo*
di Gianluca Giannini
- 401 *Gli "artificial moral agents" e i nuovi scenari per l'attribuzione di status morale*
di Luca Lo Sapio

Sezione seconda. *Filosofia pratica, tra “Bildung” e neuroscienze*

- p. 413 *I papiri ercolanesi. Tecnologie e prospettive della ricerca*
di Gianluca Del Mastro
- 431 *Il museo “in soccorso de’ governi”. I Filangieri e il valore educativo dell’arte*
di Nadia Barrella
- 449 *Il sacrificio del discorso*
di Gianluca Garelli
- 463 *La scissione originaria dell’estetico – prima parte*
di Dario Giugliano
- 473 *Rigenerare la società, ritrovare l’umano*
di Massimiliano Marianelli
- 485 *Corporeità e cognizione. Una visione neurobiologica*
di Paola Marangolo
- 497 *Autrici e autori*

Il saggio stoico e il generoso moderno¹

di Salvatore Giammusso

Già nella prima fase del suo pensiero Descartes ha provato un vivo interesse per la morale. Nella corrispondenza e nelle opere successive al *Discorso* egli ha poi sviluppato a più riprese le prime formulazioni. A volere racchiudere la sua etica compiuta in una visione di insieme, possiamo parlare di una posizione neo-stoica, che corregge l'intransigenza dello stoicismo antico in fatto di passioni. In base a questa concezione, le passioni vanno subordinate alla vera virtù, non negate. Descartes sostiene una forma di "metriopatia", un ideale di moderazione, già proposto dal medio-stoicismo di Panezio (e Cicerone) in opposizione all'apatia di Zenone e Crisippo. Ma il suo neo-stoicismo ha altre fondamenta.

Ce lo lascia intendere la famosa immagine dell'etica come uno dei rami nell'albero del sapere, che ha per fusto la fisica e per radici la metafisica. Anche nei frammenti di Crisippo troviamo un'immagine simile: per lui la fisica era l'albero, l'etica i rami e la logica il muro di cinta del giardino filosofico². La metafora di Crisippo non

1. Un paio di anni fa cominciai a raccogliere una bibliografia sull'etica di Descartes. Avevo intenzione di lavorare sul concetto di generosità. Andai allora a trovare Riccardo De Biase nella sua stanza, che fu subito disponibile allo scambio intellettuale. Discutemmo dell'impostazione iniziale del lavoro e della prima bibliografia. Mentre parlavamo, si alzò di scatto e andò a rovistare nell'armadio: gli era venuto in mente un titolo che sarebbe tornato utile al mio lavoro. Apprezzai molto quel gesto e glielo dissi subito. Rimanemmo di intesa che gli avrei inviato in lettura una prima stampa del testo in modo da sentire il suo parere. Purtroppo non c'è stato tempo. Riassumo qui qualche pensiero di cui mi sarebbe piaciuto parlare con lui.

2. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim (d'ora in avanti abbreviato in SVF, seguito dal numero di volume e di frammento), II 38.

differisce tanto per la parte logico-propedeutica, perché anche in Descartes essa difende il campo del sapere dalla gramigna dell'errore metodologico e lo rende produttivo con le sue regole euristiche. Cercheremo la differenza tra le due metafore allargando l'obiettivo: lo stoicismo antico sosteneva un paradigma filosofico di tipo ontologico, che intendeva l'essere come *logos* razionale dell'universo e la virtù individuale come atto di assenso al *logos*. Descartes introduce invece un paradigma del filosofare di tipo mentalistico, che ambisce a rifondare le scienze e l'etica su una nuova metafisica. Non a caso, aveva detto già ai tempi del *Discorso* che l'etica antica mancava di solide fondamenta. La matura etica cartesiana è in linea con l'antropocentrismo della filosofia umanistica di prima età moderna, ma lo radicalizza in senso soggettivistico. Descartes riconosce corpi estesi, retti da cause meccaniche, ma pone enfasi su una soggettività inestesa, che non solo è autonoma, ma è anche superiore alla *res extensa*. Nell'idea di Dio una *res cogitans* vede il massimo grado di perfezione intrinseca e realtà, l'essere sommo, il sommo bene; tanto concesso, il soggettivismo metafisico non ha bisogno dell'idea di Dio né della Provvidenza per dare una base più solida all'etica. Queste nozioni possono conservare una funzione edificante e regolativa; per la virtù basta il libero volere, che è l'aspetto universale della soggettività.

Il nuovo paradigma mentalistico innova il modo antico di concepire l'etica nel suo complesso. La sostanza pensante assume ora la posizione di centro dell'essere nella sua duplice facoltà di intelletto che giudica e di libero volere che trasmette gli atti di volontà al mondo dei corpi estesi. L'azione morale aspira alla virtù, che è il massimo bene possibile. Un individuo può raggiungerlo a patto di usare bene i mezzi di cui dispone. La questione fondamentale dell'etica diventa allora quella di determinare come si possa conseguire in questa vita quell'eccellenza morale da cui si generano anche appagamento e soddisfazione. Per il resto, la filosofia morale conserva quell'aspetto teoretico di indagine sui beni, sulla virtù, sui doveri e sulla felicità, che aveva già nel mondo antico. Descartes arriva a conclusioni significative: non si richiedono molti

beni per aspirare alla perfezione morale; al limite, gli unici veri beni utili a tal scopo sono la salute e la gioia. Quanto ai doveri, l'unico dovere vero e proprio è impegnarsi per conoscere e usare il meglio possibile gli strumenti di cui disponiamo nelle situazioni pratiche. Serve anche comprendere i principi metafisici della realtà, o per scienza o per intuizione: non è necessario essere dei metafisici per avere un'intuizione della libertà infinita che noi siamo; l'essenziale è agire con risolutezza e costanza dando l'assenso a quanto il giudizio ci avrà mostrato più adatto a una circostanza; e se si fa questo, sarà anche aperta la via per la virtù.

Nell'indagine sulle passioni Descartes si riferisce alla duplice natura dell'essere umano, che funziona sempre come unione di anima e corpo. Le passioni *dell'anima* sono in primo luogo fatti corporei, soggetti alle leggi meccaniche che governano la *res extensa*. Non sono un male o un vizio; sono accadimenti fisici che predispongono l'anima a interagire con il mondo esterno. L'anima li sperimenta, li "patisce", ma appartiene a un altro ordine di realtà. Non si risolve in una natura governata da leggi meccaniche ma partecipa della stessa infinità divina. Questa facoltà perfetta, ma passibile di errori metodologici, deve poter riuscire a governare le passioni se non vuole tradire il suo specifico status. Le passioni sono fonte di soddisfazione personale e interazione sociale, ma vanno regolate altrimenti prenderanno il sopravvento sul libero volere e saranno fonte di sofferenza e di isolamento.

Nella fase matura del suo pensiero morale Descartes ripensa gli ideali stoici. La prudenza e la moderazione, la forza d'animo e l'autarchia del saggio, già presenti nel *Discorso*, ricevono nuovo senso nella prospettiva del libero volere. Quest'ultimo rappresenta l'alfa e l'omega della moralità: non è solo fondamento, è anche causa finale dell'agire morale e terapia delle passioni. L'etica della generosità è coerente con questa impostazione: vi rientrano tanto i temi stoici su menzionati quanto l'accento posto sulla libertà. Essa trae ispirazione anche da altre fonti: di sicuro la tradizione antica sulla magnanimità fino a Tommaso d'Aquino; e poi anche gli ideali moderni di grandezza aristocratica. Descartes si sente libero di

attingere alle sue fonti per arrivare a una concezione che rispecchi i principi della sua metafisica.

La “vera generosità” è in primo luogo una passione, vale a dire un processo fisico. Ma è anomala, perché non funziona come le altre passioni. Se prendiamo ad esempio la collera come termine di paragone, comprendiamo la differenza tra una passione comune e una passione intellettuale come la generosità. Nella collera il corpo è eccitato dal movimento degli spiriti, che predispongono l’anima a fronteggiare un qualche oggetto di ostacolo all’azione. Al contrario, la generosità resta limitata al cervello e non agita il corpo. Se guardiamo anche al caso della meraviglia, la passione primitiva di cui la generosità è una specie particolare, le caratteristiche della generosità come passione risultano ancora più chiare. Anche nella meraviglia gli spiriti animali sono operanti: essi reagiscono alla percezione di qualche evento inatteso del mondo esterno con un movimento forte e immediato che quasi immobilizza il corpo; invece nella generosità il movimento degli spiriti rimane armonico e lento. È sempre una forma di meraviglia, ma è tranquilla. Questo è il punto decisivo. Chi si sorprende prova stima e meraviglia per beni esterni, e si agita sia che li posseda (l’orgoglioso) sia che non li posseda. Invece la generosità come passione non appartiene al piccolo ego individuale che si inorgoglia o rattrista secondo le diverse circostanze. L’esperienza della generosità presuppone la trascendenza dell’ego: l’anima volge dall’esterno all’interno la sua attenzione e mette a fuoco l’infinità del libero volere, *scopre* di essere quell’infinito, il suo vero “Sé”. È del tutto coerente che il generoso sia costante, non provi né frustrazione né esaltazione: la sua passione scaturisce da uno spostamento dello sguardo all’interno, verso un indefinito che non si accresce né diminuisce.

La generosità cartesiana è più di un brivido momentaneo. È possibile educarsi alla passione della generosità. Un singolo evento passionale diventa allora una disposizione, un modo di essere dell’intera persona. La generosità come virtù, come *la* virtù tout court, si forma con il tempo e la disciplina: occorre esercitarsi a distinguere tra quello che è in nostro potere (i pensieri, i deside-

ri, le tendenze all'azione) e quello che non lo è affatto (le cariche pubbliche, le ricchezze, la fama ecc.) secondo l'insegnamento di Epitteto³. Praticando questo esercizio, il soggetto apprende a volere la sua stessa libertà. Ma non è tutto: per quanto possa sembrare paradossale, riconosce anche la stessa libertà negli altri. Questo è il passaggio chiave: una raffinata passione dell'anima come la generosità viene a coincidere con l'azione della virtù, che è per sua natura altruistica. Infatti, la generosità riconosce nell'altro quella stessa libertà per la quale ci si stima. La differenza tra la generosità come passione e la generosità come virtù è tutta qui: mentre la prima potrebbe essere solo un momento fugace di illuminazione morale, la seconda è frutto di un lento processo di maturazione, in base al quale il generoso ravvisa negli altri un altro sé stesso. Al culmine del soggettivismo morale c'è la passione per l'altro.

Possiamo tracciare un ritratto del generoso come se fosse un carattere di Teofrasto o di La Bruyère. È facile pensarlo come una persona ben nata. Può essere altrimenti, poiché la nascita predispone alla virtù, ma non basta. Chi nasce bene può anche tendere a pensare che da questa condizione seguano privilegi più che responsabilità, presunzione che nel lessico cartesiano sarebbe orgoglio, non generosità. Del resto, Descartes non può dimenticare che Epitteto, a lui tanto caro, era uno schiavo, e il difetto di nascita e di costituzione fisica (la tradizione lo dipinge con una gamba offesa) non gli impedì di essere un grande spirito capace di praticare e insegnare la via verso la virtù. Per questo Descartes attribuisce un'importanza relativa alle circostanze accidentali: ricchezze, onori, cariche sociali ecc. possono essere utili nel mondo, ma per la virtù non sono indispensabili. Essenziale è piuttosto che uno abbia appreso a tradurre l'emozione per qualcosa di grande e indetermiato come la libertà in azioni ferme e risolte a vantaggio del prossimo.

3. Epitteto, *Diatriba*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4 e il *Manuale* paragrafo 1. Descartes leggeva Epitteto nell'edizione curata da du Vair, il quale nella sua prefazione all'opera usava argomenti che hanno di sicuro avuto un influsso sulle massime della *morale par provision*.

Il primo e più generale tratto della generosità come virtù sta quindi nella capacità di unificare l'atteggiamento contemplativo e quello attivo. Gli occhi del generoso guardano all'interno e all'esterno: fissano l'infinito e la prossima azione a vantaggio degli altri. Al generoso non si addice né la pura contemplazione né un frenetico attivismo, volto magari alla ricerca di beni e alla soddisfazione del piacere individuale. La tesi di Hume secondo cui lo stoico sarebbe un raffinato egoista – quand'anche vera – non riguarda la generosità cartesiana, che non è né chiusa in sé né è pensata in senso edonistico. Il generoso è qualcosa di intermedio: sembra aver realizzato una sorta di coincidenza degli opposti tra azione e passione. Meditando sull'indeterminazione del libero volere e sulla vulnerabilità della condizione umana, egli realizza di essere parte di una libertà infinita e di una fragile umanità, che condivide con tutti gli esseri umani. Per questo è umile, ha il senso *suae propriae vacuitatis*, come dice Alberto Magno. Non ha vanaglorie né rimpianti; e non si inorgoglisce se non per l'indeterminato di cui tutti partecipano. Egli non intraprende nulla di cui non si senta capace; e non ha nulla in comune né con i Grandi né con quei "caratteri" abbozzati da Teofrasto: si pensi soltanto allo spaccone, al superbo, all'ambizioso assetato di cariche e onori. Il generoso di Descartes ne è l'esatto opposto; fa pensare piuttosto al secondo gruppo di magnanimi individuati da Aristotele: quelli come Lisandro e Socrate, che – pur calati nella vita – sembrano contemplare l'essere in una forma di serena imperturbabilità. Rispetto a questi ultimi, Descartes accentua l'umiltà virtuosa del generoso, che si traduce in compassione e cura. Se si ricorda che la radice sanscrita *med* (latino: *medeor*, da cui la meditazione e la medicina ad esempio) tiene insieme un atto mentale e un potere pratico, è corretto dire che la virtù del generoso ha un tratto meditativo. Fissare la libertà e la vulnerabilità significa prendersi cura della stessa condizione che riguarda tutti. Il generoso non vaga su una cesta appesa per l'aria (come Aristofane ha ritratto Socrate), ma agisce con una forza d'animo e una risolutezza molto terrene a favore degli altri – nei limiti di quanto è capace di fare. Tutto questo non è casuale, ma è proprio espressione della generosità come passione che *medita*.

Ricordiamo un altro paio di caratteristiche correlate all'aspetto meditativo della generosità. Prendiamo in esame la moderazione. Dovremmo liberarci per prima cosa dalle incrostazioni negative che gravano sugli usi correnti del termine. Siamo abituati a pensare che un moderato sia sempre attento a non prendere posizioni e a non esporsi, a prendere precauzioni eccessive, a mediare tra opposti e via dicendo. Ma questa è una concezione opportunistica e piccolo-borghese della moderazione; pensiamo piuttosto al suo senso positivo e coraggioso, come si trova formulato nell'etica stoica. La moderazione di cui parla Descartes è un aspetto della virtù; e quest'ultima – come già per il medio-stoicismo – contiene nel suo concetto l'*andreaia*, che porta nel suo nome fermezza e forza d'animo. Nel senso stoico, la moderazione si riferisce alla qualità morale che impedisce di essere avventati, di compiere torti o azioni grette, e di cedere per viltà. Essa è l'aspetto della virtù che regola nel suo complesso il comportamento individuale portando contegno, integrità e decoro. In questo senso positivo, il generoso è un moderato. Con lo sguardo poggiato sull'indeterminato, egli ha appreso a regolare le passioni; la sua moderazione è il frutto di un esercizio meditativo che ha educato lo spirito a lasciar andare l'inessenziale. Una certa *gravitas* gli è propria, dal momento che è concentrato sull'unica cosa grande, la libertà, e guarda con una certa indifferenza ai beni esterni: non si agita per conseguirli, non vi rinuncia, né si turba se non li consegue. Il suo stile rivela qualcosa di particolare: la forza d'animo che sopporta le circostanze avverse e l'umiltà che non indulge all'autocompiacimento quando le cose vanno bene.

Questa costanza e moderazione del generoso – come ho già detto – affonda le sue radici nella capacità dello sguardo che tiene insieme l'indeterminato e la finitezza. Ma non si comprenderebbe tralasciando il ruolo che svolge il giudizio. Il generoso è un tipo giudizioso⁴. Nella sua personalità il giudizio occupa una posizione

4. Almeno in parte, lo afferma anche La Bruyere quando scrive che «la generosità consiste meno nel dare molto che nel dare con discernimento» (*I caratteri*, Del cuore,

centrale proprio come strumento di moderazione: ad esempio egli non arriva neanche a provare sentimenti vani poiché il giudizio non dà l'assenso a beni che non gli appartengono e non sono in suo potere. Il generoso intraprende solo quello che è alla sua portata, ma non per viltà; proprio al contrario: per acume del giudizio e capacità di tenervi fede. Giudica male il vizio, ma sa distinguere tra azioni e persone, e non consente che il disprezzo per l'errore morale diventi odio per le persone. Anzi, prova compassione per la debolezza e confida che tutti, prima o poi, maturino le potenzialità che sono iscritte in quello stesso indeterminato di cui egli partecipa. Si può dire che questa assennata giudizioosità sia la condizione per una forma di coerenza interna e per il senso di autostima: il generoso non trova ragione di pentimento, rimorso o rimpianto, poiché soppesa e giudica in modo adeguato alle circostanze: egli tende a valutare bene le risorse disponibili, in sé e nell'ambiente che lo circonda, e poi ad agire di conseguenza. La *satisfaction* che prova con una certa continuità è una diretta espressione della sua moderazione e giudiziosa prudenza. In definitiva, il giudizio consente al generoso di usare bene il libero volere dando l'assenso a percezioni chiare e distinte e, più in generale, di ancorarsi "al di sopra" delle passioni, senza per questo rifiutarle.

C'è ancora un'altra caratteristica che serve a completare il ritratto del generoso. Abbiamo visto che è un tipo meditativo, attento all'essenziale, e umile e disponibile verso il prossimo; e che inoltre è moderato, vale a dire giudizioso e costante. Fin qui abbiamo l'immagine di un uomo che governa con animo saldo le passioni, e gode dei beni di questa vita senza eccessi, illusioni e vanaglorie. Non è rinchiuso nel suo particolare, ma sa rispondere alle richieste del mondo. A tutto questo è unito anche un aspetto estetico: nel

art. 47). La Bruyere collega qui la generosità al dono e al discernimento, al giudizio che valuta con attenzione i casi. Ma la prospettiva di Descartes è molto più ampia di quella di La Bruyere, che in fin dei conti tratta la generosità come la liberalità aristotelica; e se da un lato questo può suscitare interesse perché lascia intendere che nella sua concezione la generosità si è del tutto sovrapposta alla liberalità, d'altro lato, dice poco perché la giudizioosità del generoso di Descartes si estende a ogni ambito della vita.

modo in cui si muove, pensa e agisce, il generoso manifesta una naturale eleganza; essa è il portato di un lavoro di semplificazione che ha tolto il troppo e il vano. Siccome attribuisce importanza a poche cose, non si affanna; e nei suoi desideri e nelle azioni è visibile una certa armonia. La passione della generosità è diventata in lui una disposizione virtuosa, un modo costante in cui la virtù stessa agisce. Il suo corpo – come tutti i corpi – è sottoposto al meccanicismo che governa la *res extensa*, ma tra quello che accade nel corpo e quello che vuole la sua anima c'è accordo. Il suo modo di pensare e agire, lento e costante, fluisce nel corpo in maniera semplice ed essenziale, dando l'impressione di una dignità naturale e di una gentilezza che ricordano la *kalokagathia* antica.

Viene da chiedersi allora sotto quale aspetto il profilo del virtuoso moderno differisca dal saggio dello stoicismo antico. I frammenti dell'etica di Crisippo ci aiutano ancora una volta in questo compito. Senza entrare nei dettagli del suo discorso, li scorriamo in maniera rapida per cogliere l'ideale del saggio. Si tratta di un uomo elevato e nobile (*ghennàio andri*), non fa violenze e non ne riceve, e in tutto e per tutto agisce memore dell'esperienza⁵; non è avventato e non prova rimorso né angoscia né turbamenti⁶, ma rimane costante⁷. Inoltre è di animo forte e grande e fa buon uso della ragione. Prende quello che è necessario per il corpo, se c'è; e se non c'è, non ne fa un dramma⁸.

Si potrebbe andare oltre, ma già queste caratteristiche bastano a farci comprendere che il generoso cartesiano e il saggio stoico hanno tratti comuni. Certo, si possono cogliere differenze: ad esempio il generoso basa il suo agire su giudizi di probabilità, mentre il saggio stoico presta il suo assenso solo a cose vere, e quindi non avrà opinioni⁹. Ma questa caratteristica del saggio stoico non va presa alla lettera: essa rientra in quella idealizzazione

5. SVF III, 567.

6. SVF III, 564 e 565.

7. SVF III, 570.

8. SVF III, 572.

9. SVF III, 549.

secondo cui il saggio possiede tutto, è l'unico libero dalle passioni ed è l'unico a essere nella verità. Già Panezio aveva ritenuto poco realistico questo ideale. Non è in questi dettagli che cercheremo la vera differenza tra il generoso e il saggio stoico. La noteremo guardando al mutato paradigma del filosofare, cui si è accennato: per Crisippo il saggio si adegua al *logos* del cosmo e tende all'*a-patia* poiché le passioni allontanano dal *logos*. Una metafisica dualistica consente invece a Descartes di integrare le passioni nell'essere. Il saggio cartesiano non le nega, ma le regola attraverso una passione chiave, la generosità. Il lavoro meditativo sull'indeterminato approda a questo risultato: si apprende a guardare al mondo naturale senza sminuirne l'importanza o a sopravvalutarlo. Agire con saggia generosità vuol dire fare un uso dei piaceri che non comprometta, e anzi incrementi, la libertà del volere, perfezione intrinseca dell'essere umano.

Segni. Studi in ricordo di Riccardo De Biase

a cura di Gianluca Giannini, Paola Marangolo e Mattia Papa

direttore editoriale e editor: Mario Scagnetti

progetto grafico e redazione: Giuliano Ferrara