

Tutto il materiale che consulti su
www.ilmondodisofia.it è gratuito.

Ti chiediamo solo di citare, nei tuoi lavori scientifici, il
nome dell'autore della tesi o dell'articolo.

Grazie!

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SALERNO
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

IN

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

*Ragione e sentimento tra Shaftesbury e il Kant
precritico*

Relatore

Ch.ma Prof.ssa

Bianca Maria d'Ippolito

Candidato

Daniela Carinci

ANNO ACCADEMICO 2001-2002

INTRODUZIONE

Una delle questioni più spinose ma anche più affascinanti che i filosofi hanno affrontato, ciascuno con modalità e teorie diverse, è costituita dal rapporto problematico tra “ragione” e “fantasia”, o tra “ragione” e “sentimento”. Sia in ambito estetico che etico il tentativo di precisare i confini tra queste due sfere o di realizzare un’armonica “collaborazione” tra loro è forte e vivo: questo vuol dire che siamo di fronte ad uno dei problemi antropologici fondamentali dal quale dipende lo sviluppo quanto più possibile armonico delle facoltà umane e, di conseguenza, il raggiungimento, per l’uomo, dell’equilibrio nei rapporti con se stesso e con gli altri.

Cassirer, non a caso, afferma che “...la logica pura e l’intuizione artistica abbiano dovuto misurarsi a vicenda, prima che ciascuna di esse potesse trovare la propria misura interiore e comprendere se stessa con la legge del proprio significato”.¹

Sicuramente alla fantasia non si può rinunciare in quanto costituisce il punto di partenza della conoscenza stessa ma per alcuni

¹ E. Cassirer, *La filosofia dell’illuminismo*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 381.

filosofi, come Cartesio ad esempio, “l’errore più grave e il traviamiento più pericoloso della conoscenza, dal quale la critica la deve preservare, consiste nello scambiare questo inizio della conoscenza con la sua fine, col suo vero significato, col suo telos.”²

E’ necessario, dunque, tenere a freno e moderare la fantasia: questo fece l’estetica classicistica che, mettendo da parte le peculiarità individuali del soggetto, cercò la bellezza nel generale coglibile soltanto da un pensiero matematico che procede in modo rigorosamente analitico e “rettilineo”.

L’estetica del XVIII secolo si rese conto invece della necessità di emanciparsi dall’incontrastato predominio della deduzione. Si capì che

la forma del pensiero e del giudizio estetico è distinta ...da qualunque forma di deduzione puramente “discorsiva”. Per quest’ultima il fine più alto che il pensiero può proporsi è quello dell’esattezza...Ogni aspetto cangiante, impreciso ed ambiguo, è la morte del concetto logico–matematico, il quale riceve il suo vero significato e valore soltanto dalla sua esattezza...Nel campo estetico invece è in vigore un’altra norma.³

A partire da questo momento si impone l’ideale dell’inesattezza. Mentre il classicismo aveva respinto tutto ciò che è impreciso bollandolo come non vero, ora si comincia a capire che “la

² *Ibidem*, p. 390.

³ *Ibidem*, p. 410.

‘ragione’ *estetica* non solo tollera una certa misura di indeterminatezza, ma la chiede addirittura e la esige”.⁴ Infatti il fascino e l’importanza di un pensiero estetico non dipendono dall’esattezza o dal contenuto del pensiero stesso quanto piuttosto dalla sua espressione e dalla fuggevole ed ombrosa indeterminatezza che lo accompagna oltre che dalla ricchezza di relazioni che esso contiene. Si impongono quindi, con una certa forza, i diritti dell’ambiguo, dell’*equivoque* e la mistione di vero e falso, la contaminazione di luce e ombra, diventano caratteristica fondamentale del fatto estetico.

La filosofia illuministica rivendica i diritti della fantasia, dei sensi e delle passioni, non più cartesianamente concepite come *perturbationes animi*, ma “come vivi impulsi, come i veri stimoli che eccitano i fatti psichici e li tengono in moto.”⁵ L’illuminismo, via via, ha compreso che lo spirito filosofico deve non combattere od osteggiare la fantasia e l’intuizione ma appropriarsene e cercare un equilibrio tra queste e le doti razionali della deduzione.

Perciò Cassirer, parafrasando la concezione estetica di Baumgarten che mira proprio ad armonizzare intuizione e deduzione, può affermare: “La ragione in quanto *totalità* comprende in sé

⁴ *Ibidem*, p. 411.

⁵ *Ibidem*, p. 481.

entrambi questi elementi.”⁶ Baumgarten, infatti, nella sua *Aesthetica* (Francoforte, 1750), cerca di superare l’antitesi fra “sensualismo” e “razionalismo” proponendo una sintesi costruttiva di “ragione” e “senso” ed avanzando nel cammino di una progressiva “umanizzazione” della sensibilità.

Ma colui che mirabilmente è riuscito a superare il conflitto tra “ragione” ed “esperienza”, non solo nell’ambito estetico ma anche in quello morale, è stato Shaftesbury. Il pilastro sul quale poggia la sua concezione estetica e morale è un’intuizione originaria che coglie l’universo nella sua armonica bellezza e nella sua dinamica attività mirante al raggiungimento di una propria armonica unità molteplice.

Per Shaftesbury la verità non può sussistere senza la bellezza e viceversa, perciò la tesi fondamentale della sua filosofia e della sua estetica è: *all beauty is truth*. La verità in questione non va concepita come un complesso di conoscenze teoriche o di concetti e principi. La verità è invece, per Shaftesbury, l’intima coesione dell’universo la quale non può essere racchiusa in un concetto o raggiunta tramite l’esperienza, “ma si può comprendere solo intuitivamente e rivivere

⁶ *Ibidem*, p. 471.

immediatamente. La forma di questo rivivere e di questa intima comprensione ci è data col fenomeno del bello.”⁷

Al ragionamento e all’esperienza Shaftesbury affianca, allora, una terza facoltà che si impone alle altre e che sola è in grado di cogliere il bello. Si tratta dell’“intelletto intuitivo”. “L’*intuizione* del bello... sorge dalla *contemplazione* estetica che non è una passività dell’anima, ma il modo più puro della sua particolare attività.”⁸ Infatti, secondo Shaftesbury, il centro del bello non si può cercare nel godimento ma nella creazione: “la bellezza che Shaftesbury esalta non è la forma contemplata, ma l’attività che crea l’armonia, che dà vita alla bellezza.”⁹

Lo stesso filo conduttore attraversa anche la concezione morale di Shaftesbury che si fonda infatti sull’identità di “bello” e di “buono”, sull’intuizione dell’unità armonica dell’universo che si riscontra in ogni cosa e si rispecchia nell’uomo stesso. La realtà, infatti, non è mero meccanismo ma “...è dinamismo, è svolgersi armonico che l’uomo gioiosamente contempla e in sé rivive e potenzia con la sua collaborazione. L’ordine non è statica sistemazione; è vita, che si sente simpatizzando, vivendo con essa.”¹⁰

⁷ *Ibidem*, p. 429.

⁸ *Ibidem*, p. 445.

⁹ E. Garin, *L’illuminismo inglese – I moralisti*, Fratelli Bocca editori, Milano 1942, p. 118.

¹⁰ *Ibidem*, p. 111.

A questo punto emerge chiaramente il collegamento che Shaftesbury instaura tra bellezza e moralità che si fondono in quello slancio espansivo e gioioso che caratterizza l'intera sua filosofia. Infatti il bene, per l'uomo che *sente* la coesione intima del reale ed il suo ritmo dinamico, coincide con il bello; solo la ragione matematizzante ed impersonale che impone ovunque sterili distinzioni è capace di spezzare l'unità di *kalòn* e *agathòn*. Per l'uomo che invece *sente* l'ordine e l'unità del mondo/*kòsmos*, il bene è, insieme, intuire e collaborare col processo creativo *simpatizzando* con esso in virtù del proprio *sensu morale*.

E' nel senso morale, infatti, che va individuata la fonte dell'atto buono e va cercata la norma del bene. Come Garin sottolinea, "il modello del bene e del bello non è esteriore,... è un'armonia interiore, attuata e goduta nella nostra individualità più profonda."¹¹

Qui veramente cade ogni barriera tra l'interno e l'esterno, tra l'io e il mondo, in quanto l'armonia del tutto che l'uomo sente, e con la quale simpatizza, coincide con la sua armonia interiore e, nello stesso tempo, quando quell'armonia si realizza nella nostra realtà individuale, ci collega all'armonia universale, divina, facendoci diventare parte integrante di un tutto coeso, anzi, addirittura,

¹¹ *Ibidem*, p. 118.

identificando la parte con il tutto e viceversa. La filosofia di Shaftesbury quindi realmente si propone, attraverso la rivalutazione del ruolo del *sentimento*, non riducibile alla mera sensazione, di attuare una sintesi armonica tra la sfera razionale e quella sensitiva dell'uomo. Nello stesso tempo, mentre risolve le antitesi e i contrasti, Shaftesbury mette da parte il sacrificio e la lacerazione dolorosa che la vita morale comporta abbandonandosi allo slancio gioioso che è proprio del suo modo di percepire e sentire la vita, intesa appunto come incessante processo creativo e progressiva e gioiosa costruzione.

Non è un caso che il Kant precritico legga Shaftesbury. Pur se con le dovute differenze che cercherò di chiarire meglio in seguito, anche nel primo Kant il *sentimento* assume un'importanza particolare e viene spesso posto di fronte al *principio*. Già nella *Teoria del cielo* (Königsberg, 1755) comincia a delinearsi il pericolo di un problematico rapporto “tra l'ardimento dell'ipotesi e i fantasmi del delirio.”¹² Il pensiero dell'universo, infatti, conduce alla considerazione dell'antitesi esistente tra caos e ordine, tra dispersione e connessione, antitesi che caratterizza la ‘storia’ della natura e la fa apparire lacerata da una lotta incessante.

¹² B. M. d'Ippolito, *Kant e la malattia morale*, in *Nella dispersione del vero – I filosofi: la ragione, la follia*, a cura di G. Borrelli e F. C. Papparo, Filema edizioni, Napoli 1998, p. 98.

Infatti Kant sostiene che, se dal punto dell'Universo in cui ci troviamo il mondo ci appare caratterizzato dall'ordine e dalla compiutezza, ciò è dovuto solo al fatto che ci troviamo in una parte dell'universo vicina al centro della natura (centro che presuppone la presenza di altri mondi e di un'illimitata estensione) che si è già sviluppata dal caos ed ha raggiunto la compiutezza e la perfezione. Esistono più mondi e più spazi e il pensiero di questa pluralità attribuisce al sentimento un ruolo ambigualmente duplice.

Il sentimento mette in pericolo la razionalità del cosmo garantita dalla matematizzante scienza moderna ma, contemporaneamente, è compagno irrinunciabile del pensiero nella sua avventura teorica. Il pensiero risulta nello stesso tempo minacciato e arricchito dal *sentire*.

Questo è evidente particolarmente nel *Saggio sulle malattie della mente* (Königsberg, 1764) nel quale Kant parla dell'esistenza di una "costituzione fantastica dell'animo"¹³; la componente immaginativa fa parte costantemente della struttura percettiva dell'uomo. L'immaginare è allora continuamente in azione nell'animo umano legando intimamente un tratto chimerico alla percezione o associando sensazione e immagine. La mistione di percepito e

¹³ I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, tr. it. di A. Marini, ed. Ibis, Como-Pavia 1994, p. 46.

chimerico, però, può dare origine sia all'innocuo fantasticare che alla follia. Da questo punto di vista sembrerebbe che Kant attribuisca al sentimento la responsabilità del pericolo dell'insorgere della malattia mentale.

La questione però è più complessa e presenta molteplici sfaccettature. Infatti, sempre nel *Saggio sulle malattie della mente*, Kant afferma con forza che senza entusiasmo, cioè senza quel sentire che dagli altri apparentemente “sani” viene giudicato eccessivo al punto da ritenere colui che ne è “affetto” un allucinato o un fanatico, senza quel sentire che con il suo “eccesso” “insidia l'equilibrio umorale ‘sano’, l'agire rimane confinato nella semplice convenienza”.¹⁴ Da ciò si evince chiaramente che Kant non guarda al sentimento solo con sospetto e diffidenza perché potrebbe determinare lo sconcerto e lo sconvolgimento della mente, ma attribuisce ad esso anche un ruolo estremamente positivo in quanto lo considera la chiave d'accesso al mondo morale.

Se nulla è possibile senza entusiasmo, allora Kant sembra postulare la necessità di uno sconfinamento, inteso come possibilità di

¹⁴ B. M. d'Ippolito, op. cit., p. 104.

andare oltre il limite, ed in questo caso, perciò, “la filosofia si configurerebbe come un confronto senza fine tra ragione e de-lirio.”¹⁵

Allora, contrariamente a quanto comunemente si pensa, Kant non stabilisce un’identità tra ragione e calcolabilità matematizzante ma mostra “la ragione *sul confine e a confronto* con il delirio.”¹⁶

Questo problematico rapporto, nella sua insolubile conflittualità, riemerge anche nella *Critica della ragion pura* (Riga, 1781) laddove Kant mostra la ragione come costitutivamente dialettica, caratterizzata da un continuo e costante confronto. La *Critica* si propone appunto di squarciare il velo: la ragione cade infatti in un fraintendimento con se stessa nel momento in cui, abbandonandosi alla sua brama di sapere, impone il proprio dominio all’alterità che viene schiacciata e calpestata dal suo folle desiderio di una sapienza universale.

¹⁵ *Ibidem*, p. 108.

¹⁶ *Ibidem*.

I. L'ANTROPOLOGIA DI SHAFTESBURY

I.1. Sentimento e spirito

Polemizzando con Cartesio, Shaftesbury ritiene che la filosofia non debba occuparsi di problemi relativi alla matematica o alla scienza sperimentale ma solo ed esclusivamente dello studio dell'uomo e delle sue prerogative. La filosofia è, quindi, sostanzialmente filosofia dell'uomo, filosofia morale, ed in virtù del riferimento al suo oggetto privilegiato, acquista valore.

La filosofia shaftesburyana si identifica con l'antropologia al punto che le *Characteristicks* (Londra, 1711) potrebbero essere considerate come un avventuroso viaggio al centro dell'uomo, volto a scoprire e a chiarire le sue intime motivazioni, il funzionamento delle sue facoltà, la natura dei suoi comportamenti nonché l'origine dei suoi turbamenti interiori.

Shaftesbury fonda la propria morale – e più in generale la sua filosofia – sul *senso morale*; ma “... definire la natura [di questo senso

morale], se tenga più dell'empirico o della ragione, se dell'immediato o del riflesso, questo è certamente difficile.”¹³

Il senso morale, comune a tutti gli uomini, è l'organo di giudizio delle azioni umane che esso riconosce come buone o cattive, giuste o ingiuste, “...con un atto di valutazione spontaneo e immediato.”¹⁴

Esso giudica l'agire sulla base dell'intenzione o *affezione* che lo determina. Sarà considerato buono tutto ciò che è promosso da affezione disinteressata e naturale volta al bene comune o anche al bene privato purchè questo non sia in contrasto con quello della società. Cattivo sarà invece ciò che è originato da affezione malvagia ed innaturale, in quanto volta al raggiungimento egoistico del proprio interesse privato.

Il senso morale è un senso *sui generis* che, pur assumendo il nome di senso in virtù dell'immediatezza spontanea del suo giudizio, contiene in sé anche qualcosa della riflessione: si potrebbe dire che si tratta di un senso riflesso. La sua particolarità consiste nel fatto che esso appartiene sia alla sfera della sensitività che a quella della razionalità senza però lasciarsi cristallizzare nei rigidi schemi di nessuna delle due.

¹³L. Zani, *L'etica di Lord Shaftesbury*, Carlo Marzorati editore, Milano 1954, p. 21.

¹⁴*Ibidem*.

E' questa la caratteristica della concezione Shaftesburyana: essa mira a realizzare una sintesi armonica tra razionalità e sensibilità attraverso la rivalutazione del ruolo del *sentimento*. Il sentimento è davvero la nozione chiave del pensiero del nostro autore.

Non a caso la sede del senso o sentimento morale non è l'intelletto, concepito come ragione teoretica, né il corpo, fonte di tutti gli altri sensi corporei dai quali pure il senso morale differisce, ma il cuore. Infatti, scrive Shaftesbury:

...il cuore non può restare neutrale, ma prende costantemente partito nell'un senso o nell'altro. Coglie la differenza che v'è tra la grazia e la bellezza di un cuore e quella di un altro; tra la qualità di un'inclinazione, un modo di comportarsi, un sentimento e un altro; e, di conseguenza, quando è disinteressato, approva in qualche misura ciò che è naturale e onesto e disapprova ciò che è disonesto e corrotto.¹⁵

Quindi possiamo concludere che il senso morale, in quanto ha sede nel cuore, ha natura affettiva e perciò si chiama sentimento; in quanto immediato nel suo giudizio, prende il nome di senso; in quanto la sua funzione è comunque quella di un giudizio – anche se non di un giudizio teoretico ma pratico – nonostante la spontaneità immediata che lo contraddistingue, appartiene alla ragione riflessiva.

Perciò il Garin mirabilmente commenta:

¹⁵ Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, in *Saggi morali*, tr. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1962, p. 112.

Il “sentimentale” Shaftesbury era con i razionalisti, se alla ragione si dava tutta la ricchezza di dimensioni dello “spirito”; ma era contro la *ragione* geometrica se questa doveva significare divisione interiore, antitesi irriducibile, disarmonia... filosofare non è geometrizzare, ma arricchire la coscienza della propria vita.¹⁶

La ragione è vista da Shaftesbury come “multidimensionale”, così ricca da comprendere in sé non il solo intelletto ma anche, nella sua eterogeneità, le altre “facce” che costituiscono, pur nella loro diversità di essenza, l’unità complessa dello “spirito” umano.

Proprio la giusta considerazione che Shaftesbury assegna a tutte le parti che costituiscono l’armonia composita della ragione deve trattenerci dal pensare che il nostro autore rischi di cadere in una sorta di sterile ed istintivo “sentimentalismo”. E’ opportuno, infatti, soffermarsi sulla sua nozione di “sentimento” ed analizzare a fondo che rapporto essa abbia con la ragione.

Pensare che Shaftesbury inviti ad abbandonarsi ad ogni genere di passione sarebbe un errore imperdonabile; egli infatti non arriva mai a subordinare, in nome del sentimento, la ragione all’istinto, anzi, esorta a fare esattamente il contrario.

Infatti, “merito e virtù sono legati alla conoscenza del giusto e dell’ingiusto, e ad un uso della ragione capace di garantirci una retta

¹⁶ E. Garin, Introduzione a Shaftesbury, *Una Lettera sull’entusiasmo*, ed. Fussi, Firenze 1948, p. 23.

manifestazione delle inclinazioni”.¹⁷ Il senso morale, allora, non può essere disgiunto dalla ragione. E ad ulteriore conferma di ciò, così Shaftesbury nel *Saggio sulla virtù e il merito* (Londra, 1699):

Soltanto in un caso possiamo definire una creatura degna e virtuosa: quando possiede la nozione di un comune interesse, e si innalza alla riflessione o scienza di ciò che è moralmente buono e cattivo, ammirevole o biasimevole, giusto o ingiusto... Se dunque una creatura è generosa, benevola, costante, compassionevole, ma è incapace di riflettere sopra le proprie o le altrui azioni, in modo da rendersi conto di ciò che è onesto e degno da far sì che tale concezione dell'onestà e della dignità diventi oggetto delle proprie inclinazioni, non ha un carattere virtuoso; solo così, e non altrimenti, può infatti formarsi il senso del giusto e dell'ingiusto, il sentimento o concetto di ciò che viene compiuto secondo un'inclinazione giusta, equa e buona, o secondo un'inclinazione opposta.¹⁸

Di conseguenza, solo la ragione è in grado di fornire il concetto del bene e del male che è condizione, a sua volta, dell'operatività del senso morale. Di più, Shaftesbury ritiene che solo esercitando una certa disciplina su noi stessi e sulle nostre passioni possiamo riuscire a realizzare compiutamente in noi la moralità. E' necessario, allora, scendere dentro se stessi, sottoporsi ad una seria autocritica che miri a "...distogliere l'opinione o l'apparenza del bene e del male dagli oggetti ai quali essa non va rettamente connessa e [la indirizzi]

¹⁷ Shaftesbury, op. cit., p. 115.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 112-113.

risolutamente verso quegli oggetti ai quali naturalmente si addice.”¹⁹

La virtù, dunque, è frutto di conquista che passa attraverso il “conosci te stesso”, ma anche frutto “di abitudine graduale ai sentimenti e alle riflessioni buone.”²⁰ L’unica arma capace di far sì che l’uomo si “abituï” alla virtù, in modo che le affezioni naturali trovino attuazione concreta nella sua vita, è l’autocritica. Solo assecondando le affezioni naturali e benevole, infatti, l’uomo potrà innalzarsi alla virtù la quale “in fondo è esercizio di benevolenza.”²¹

Shaftesbury crede fermamente nella benevolenza, la concepisce come un’affezione naturale e perciò buona. Infatti un’intenzione è buona se naturale, malvagia se innaturale giacchè, per Shaftesbury, “...morale uguale ciò che è secondo natura...”.¹⁰

Più in generale, nel *Saggio sulla virtù e il merito*, egli distingue le affezioni o tendenze o inclinazioni in: 1) naturali verso il bene pubblico; 2) naturali verso se stessi e il bene privato; 3) innaturali perché si oppongono al bene pubblico e privato.

Shaftesbury sottolinea soprattutto l’innaturalità dell’egoismo, eccesso delle affezioni cosiddette “private”. Ciò non vuol dire che egli condanni una giusta inclinazione al proprio bene (tendenza questa che

¹⁹ Shaftesbury, *Riflessioni Miscellanee su precedenti trattati ed altri argomenti critici*, in *Saggi morali*, cit., p. 412.

²⁰ L. Zani, op. cit., p. 34.

²¹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

anzi viene incoraggiata e giudicata saggia); ciò che il filosofo respinge è, invece, la ricerca eccessiva ed esclusiva del proprio interesse privato che contrasta ed ostacola il benessere generale, della comunità, che costituisce il bene prioritario. Infatti,

il primo valore nel quale Shaftesbury crede ciecamente è la naturale disposizione di ciascuno alla vita sociale, l'esistenza di affezioni benevole come fondamentale nella natura umana; qualora noi assecondiamo queste affezioni, noi realizziamo la virtù ed insieme la felicità nostra e del sistema al quale apparteniamo.¹¹

Considerato il suo angolo di visione, è chiaro che la polemica che Shaftesbury porta avanti nei confronti di Hobbes sia quanto mai energica. Come ben nota la Zanardi, il contrasto tra i due si configura come “confronto fra due modelli sociali concorrenti: quello altruistico e quello egoistico”.¹² Infatti la concezione shaftesburyana, fondata sulla naturale predisposizione dell'uomo alla socialità, alla cooperazione ed alla benevola partecipazione, non può non confliggere con la teoria hobbesiana tutta imperniata sulle tesi dell'individualismo, dell'isolamento egoistico e dell'interesse privato.

Per questo la critica di Shaftesbury all'idea dello stato di natura e del contratto politico hobbesiani è così decisa sia ne *I Moralisti* (Londra, 1709) che in *Sensus Communis* (Londra, 1709).

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

¹² P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'illuminismo – Shaftesbury e il suo circolo*, edizioni Sapere, Padova 2001, p. 84.

L'isolamento che caratterizza lo stato di natura di Hobbes è del tutto inconcepibile per Shaftesbury, anzi lo stesso stato di natura non può neanche definirsi propriamente uno "stato": esso è piuttosto una condizione precaria, rozza e imperfetta dell'umanità, "un tentativo o primo conato della natura, una specie di gestazione, un genere ancora informe"¹³, una sorta di stato fetale all'origine dello sviluppo completo dell'uomo.

E' proprio questo il punto: l'uomo raggiunge la sua compiutezza solo all'interno della società che, per il nostro autore, non è affatto frutto di un contratto politico "artificiale" ma la dimensione "naturale" per eccellenza. "A Shaftesbury interessa fondare i valori sulla natura sociale dell'uomo, e non sulla sua dimensione solipsistica. Senza società non esiste morale."¹⁴

"L'homo homini lupus" viene del tutto svuotato di significato se si pensa che "i lupi tra loro si comportano in modo assai tenero e amorevole."¹⁵

Shaftesbury insiste spesso sulla naturalità della socialità umana giudicando incomprensibile il tentativo di chi, come Hobbes, pretende

¹³ Shaftesbury, *I Moralisti: Rapsodia filosofica, ossia ragguaglio di talune conversazioni su argomenti naturali e morali*, in *Saggi morali*, cit., p. 277.

¹⁴ P. Zanardi, op. cit., p. 60.

¹⁵ Shaftesbury, op. cit., p. 281.

di motivare ogni azione come frutto di interesse egoistico e privato tralasciando quelle tendenze che sicuramente ne costituiscono il fondamento come l'amicizia, la generosità, la bontà disinteressata.

Con ciò non si vuole affermare, però, che l'egoismo "sano", cioè la naturale tendenza al proprio bene, sia comunque da evitare, anzi, in *Sensus Communis*, così scrive Shaftesbury: "Essere egoisti nel giusto senso è indubbiamente il culmine della saggezza."¹⁶ Il giusto egoismo si configura come l'equilibrio tra bene privato e bene pubblico; è necessario che il conseguimento del proprio interesse non sia in contrasto con quello comunitario. Di conseguenza "chi persegue il bene della società, persegue il proprio interesse."¹⁷

Se il benessere personale e quello collettivo, l'individuo e la società, la parte e il tutto sono così strettamente e "benevolmente" intrecciati, quasi fusi in un'unità coesa, vengono confermati, anche da questa angolatura, il fiducioso ottimismo e la gioiosa espansività della filosofia shaftesburyana.

Questa positiva apertura che caratterizza la dimensione sociale del pensiero di Shaftesbury pervade intensamente anche la sua concezione metafisica: anche qui, infatti, è presente lo stesso slancio

¹⁶ Shaftesbury, *Sensus Communis: saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito*, in *Saggi morali*, cit., p. 76.

¹⁷ P. Zanardi, op. cit., pp. 86- 87.

gioioso che invita ad un'entusiastica aderenza alla bellezza e alla bontà dell'universo.

Per Shaftesbury il mondo è totalità, sistema, interdipendenza di tutte le cose retto da un'intelligenza suprema e divina che è essa stessa totalità, unità, armonia universale.

Qui il bene si identifica con la totalità onnicomprensiva, mentre “il male risiede in una visione parziale delle cose, legata allo stato individuale dei soggetti umani.”¹⁸

Ne *I Moralisti* Shaftesbury sottolinea come il male sia soltanto apparente; esso infatti, se considerato dalla visione globale di un Dio onnisciente, onnipotente e benevolo che regge e governa ogni cosa e che ha creato un universo a sua immagine, “rientra nell'ordine universale [e] ...risulta compatibile con la legge universale e il bene del tutto.”¹⁹ Di conseguenza, il male è connesso allo sguardo limitato dell'uomo che non riesce a considerare alcunché senza riferirlo al proprio interesse particolare.

Tutte le cose – scrive Shaftesbury – hanno in sé diletto, grazia e felicità, salvo che si riferiscano soltanto all'uomo e al suo mondo limitato e imperfetto. Qui sorgono il male e le calamità che guastano la perfezione del sistema. Da questo punto di vista, tutto appare effimero, e l'intero ordine dell'universo, altrove così saldo, massiccio e immutabile, è sconvolto e compromesso da questa prospettiva singolare, entro la quale commisuriamo

¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹ *Ibidem*.

tutte le cose a noi stessi, posponendo l'interesse del tutto all'interesse e al bene di una parte così limitata.²⁰

Dunque, la perfezione del tutto scaturisce da un'armonica coesione e connessione di tutte le cose, seppur diverse tra loro. Ciò equivale a dire che la concordia universale si nutre del "contrasto", addirittura essa è originata da elementi opposti tra loro. La bellezza e l'ordine derivano da una composizione armonica dei contrasti. Perciò dalla prospettiva del tutto il male non esiste ed ovunque il bene predomina.

Ma cos'è il bene per Shaftesbury?

Certamente non il piacere che proviene dai sensi, piuttosto il bene si identifica con la virtù che dà origine a piaceri sicuramente superiori, quelli della benevolenza. Ancora una volta, anche se partendo dall'esame della concezione metafisica di Shaftesbury, siamo giunti allo stesso punto, alla naturalità della benevolenza. Davvero il pensiero dell'autore pare dominato da un'estrema circolarità.

Potremmo dire che è un presupposto metafisico che regge l'etica shaftesburyana; la bellezza dell'universo, che scaturisce dalla sua armonica totalità, si fonde con la moralità che, a sua volta, si configura come benevola, virtuosa e naturale tendenza alla

²⁰ Shaftesbury, *I Moralisti*, cit., p. 264.

collaborazione dell'uomo con i suoi simili, con la società e con il tutto.

L'identità di "bello" e di "buono" viene precisata da Shaftesbury ne *I Moralisti*:

...ben pochi si preoccupano dell'equilibrio delle loro passioni e si curano di tenere in pari i piatti di questa bilancia. Pochi sono esperti di quest'arte e si intendono di queste questioni. Ma se ce ne intendessimo di più...vedremmo la bellezza e la dignità dell'anima nostra e delle altre cose della natura. L'ordine del mondo morale sarebbe pari a quello del mondo naturale. Rifulgerebbe la bellezza della virtù, e quella sovrana e suprema bellezza che è fonte di tutto ciò che è buono e amabile.²¹

Di più, come appare ad un attento esame di questo passo, Shaftesbury non si limita a fondere bellezza e moralità, ma aggiunge a questa unione armonica anche un terzo elemento: la religione.

E' Dio, infatti, la fonte suprema di ogni bellezza e bontà. "Ma un Dio che è innanzitutto bene, forza animatrice di ogni armonia, armonia di ogni armonia."²² Shaftesbury, allora, lascia che anche Dio si "abbandoni" all'abbraccio onnicomprensivo della concordia universale che di certo costituisce un *leitmotiv* delle *Characteristicks*.

A questo punto, però, si pone il problema di definire il rapporto tra religione e virtù. Nel *Saggio sulla virtù e il merito*, l'autore è molto

²¹ *Ibidem*, p. 266.

²² E. Garin, *L'illuminismo inglese – I moralisti*, cit., p. 115.

chiaro al riguardo. La virtù non può essere mercenaria, l'uomo non può essere virtuoso se compie il bene soltanto per ottenere il premio che la religione promette o per timore di venir castigato da Dio. Con Shaftesbury potremmo dire che l'uomo veramente virtuoso è colui che *sente* un'inclinazione verso ciò che è moralmente buono e voglia il "...bene di per se stesso, perché in se stesso buono e amabile...".²³

Nello stesso tempo, però, egli ritiene che religione e moralità siano strettamente legate, tant'è che l'una si perfeziona in virtù dell'altra. Di più,

l'inclinazione morale non può acquistare molta forza, né il puro amore della bontà è ben fondato, se si suppone che non vi sia bontà e bellezza nel tutto, non esempio o modello di inclinazioni buone in un Essere superiore.²⁴

La conclusione è che religione e moralità si implicano a vicenda: "la morale di Shaftesbury è una morale religiosa, e la sua religione è assai in funzione della moralità".²⁵

Sia la religione che la moralità, se vogliono essere realmente autentiche, devono, per Shaftesbury, essere sottoposte alla prova del *ridicolo*. Solo il libero esercizio dell'ironia, infatti, è in grado di farci distinguere ciò che è vero, giusto e morale che è tale se, appunto,

²³ Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, cit., p. 134.

²⁴ *Ibidem*, p. 136.

²⁵ L. Zani, op. cit., p. 48.

resiste alla prova del ridicolo. Shaftesbury, quindi, fa dello “spirito”, inteso come arguzia, facezia, satira, da esplicitarsi con la massima libertà, il “metodo di discriminazione della verità e del costume.”²⁶

Egli diffida molto della *gravità*, non a caso considerata come simbolo d’impostura e di falsità, compagna della malinconia, fonte del falso e fanatico entusiasmo in ambito religioso, morale e politico. L’ironia, invece, è amica della semplicità e della verità; proprio per questo gli impostori la temono così tanto, in quanto essa riesce a smascherarli.

Sia in *Sensus Communis* che nella *Lettera sull’entusiasmo* (Londra, 1708), Shaftesbury innalza la sua lode in onore della libertà di critica condotta attraverso l’uso dell’ironia, scagliandosi contro il *grave* fanatismo dei calvinisti in fatto di religione e degli hobbesiani in fatto di morale e di politica. Non bisogna aver paura del dubbio, cercare di reprimere la possibilità dell’aperta critica o l’uso della satira; la persecuzione e la censura, infatti, stimolano una satira ancora più caustica e sferzante.

Allo stesso modo il tentativo, messo in atto dall’autorità politica, di soffocare con durezza il superstizioso fanatismo religioso allo scopo di eliminarlo definitivamente, produce l’effetto opposto di

²⁶ *Ibidem*, p. 74.

rinfocolarlo e alimentarlo maggiormente. Nella *Lettera*, Shaftesbury è molto chiaro al riguardo:

Impedire negli uomini le paure naturali, o soffocarle con altre più grandi, ecco un metodo assolutamente contro natura. Il magistrato dovrebbe avere la mano leggera di un artista, usando i balsami più dolci in luogo di cauteri, tagli e amputazioni. Ponendosi con simpatia cordiale dal punto di vista della gente, facendo sua la loro passione, dovrà tentare, lusingandola e soddisfacendola, di sviarla e guarirla dolcemente.²⁷

Shaftesbury suggerisce di riattualizzare la politica degli antichi, i quali tolleravano i visionari e gli entusiasti e, contemporaneamente, praticavano con estrema libertà lo spirito d'ironia per colpirli.

“Superstizione ed entusiasmo erano trattati con mitezza; lasciati a se stessi non giunsero mai a un grado tale di rabbia da determinare stragi, guerre, persecuzioni e devastazioni.”²⁸

Nell'epoca a lui contemporanea, invece, Shaftesbury denuncia:

Si è diffusa un'antipatia che nessun interesse temporale sarebbe mai riuscito a suscitare; e ci ha indotti a un eterno odio reciproco. L'*uniformità delle opinioni* (sogno disperato!) è considerata ora come l'unico espediente contro questo male. Salvare le anime è diventata oggi la passione eroica degli spiriti esaltati, la preoccupazione principale dei magistrati, lo scopo essenziale del governo.²⁹

²⁷ Shaftesbury, *Una Lettera sull'entusiasmo*, a cura di E. Garin, ed. Fussi, Firenze 1948, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, p. 43.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

Il potere politico è impegnato, nell'inaudito tentativo di realizzare una passiva e livellante 'uniformità', ad imbavagliare la libera critica, a sottacere la voce veritiera dell'ironia. Con l'arma della *grave* imposizione che blocca ogni possibilità di satira critica e incute terrore che si diffonde con contagiosa rapidità, l'autorità attua, non solo sul piano religioso ma anche e soprattutto su quello politico, il suo dispotismo paralizzante.

Il repubblicano Shaftesbury non può tacere la sua preoccupazione di fronte al pericolo politico del fanatismo e non può non opporre alla *gravità* di quello il *sorriso* beffardo della sua ironia, chiamato non solo a smascherare l'impostura di quella politica, ma anche a scalzarla.

Con il metodo della serietà gli uomini possono essere infatti influenzati e confusi da diversi schemi, sistemi e opinioni, imposti dall'autorità, sì da smarrire qualsiasi norma o nozione del vero. So quale effetto la paura ha sugli animi. So che il terrore può paralizzare la mente, ma non mi pare che il riso sortisca il medesimo effetto.³⁰

Anche in ambito politico, oltre che in quello religioso e morale allora, il falso e fanatico entusiasmo viene inchiodato dalla forza incisiva e sferzante del riso che mette in ridicolo la forza, invece

³⁰ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 61.

violenta e assurda, del dispotismo. E' proprio questo il punto: il fanatismo politico è la tirannia.

Alla tirannia Shaftesbury contrappone lo spirito civico; all'uniforme appiattimento dispotico l'eguaglianza che nasce dalla comunanza; al disprezzo dispotico dell'umanità il sentimento morale che la ama e fa sì che tutti gli uomini avvertano di appartenerele e di parteciparne; ad un potere hobbesianamente assoluto un potere britannicamente diviso tra legislativo ed esecutivo e, perciò, equilibrato e ben bilanciato.

Lo spirito civico può nascere soltanto da un sentimento sociale o senso di partecipazione al genere umano. Ora, nessuno è tanto lungi dal possedere tal senso, o dal condividere tale comune affetto, quanto coloro che non riconoscono eguali, né si considerano soggetti a legge alcuna di fraternità o comunanza. Così moralità e buon governo vanno insieme. Non v'è reale amore della virtù, senza cognizione del pubblico bene. E non può esservi pubblico bene, laddove regna il potere assoluto.³¹

Per fare in modo che quel legame, che Shaftesbury sente così profondo, tra morale e politica persista e non venga spezzato da una falsa autorità o dal potente di turno, il nostro autore propone l'arma, non violenta ma efficace, dello scherno ironico esercitato con la massima libertà.

³¹ *Ibidem*, p. 67.

Io sono sicuro che esiste solo una strada per salvaguardare gli uomini e preservare il senno del mondo: la libertà spirituale. Ora lo spirito non sarà mai libero se non ci sarà una libera ironia, perché contro le gravi stravaganze e gli umori biliosi non c'è altro rimedio all'infuori di questo.³²

Shaftesbury invita, quindi, a procedere con estrema libertà nella ricerca: infatti, ciò che è contro natura di certo non reggerà alla critica, se invece il ridicolo non fosse stato usato in modo appropriato, “finirà dove merita.”³³

A conferma di ciò, così Shaftesbury in *Sensus Communis*:

soltanto ciò che è deforme è ridicolo; e soltanto ciò che è bello e giusto è inattaccabile dalla satira. Perciò è la cosa più ardua di questo mondo negare alla probità l'uso di quest'arma, che non può mai rivolgere il proprio filo contro di lei, ma lo rivolge contro tutto ciò che le è opposto.³⁴

L'ironia va allora applicata a noi stessi e a tutto ciò che ci circonda affinché possiamo trovare “ben presto in tutto la giusta misura.”³⁵ In quanto criterio di misura che offre all'uomo la norma di se stesso e di ciò che ha intorno, si potrebbe dire, parafrasando il Garin, che l'ironia è il momento critico che rende consapevoli del proprio limite e che, nello stesso tempo, non rinchiude nella solitudine

³² Shaftesbury, *Una Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 44.

³³ *Ibidem*, p. 35.

³⁴ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 81.

³⁵ Shaftesbury, *Una Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 35.

di quel confine ma, anzi, è condizione di un suo oltrepassamento in direzione del “vero” e “sano” *entusiasmo* il quale coincide, ancora una volta, con la comunione attiva e simpatetica col tutto.

Anche nell’elogio spassionato che Shaftesbury fa del libero uso dell’arguzia e dello spirito è possibile, allora, riscontrare l’affabilità gioiosa propria della sua personalità e della sua filosofia. Non è un caso infatti che il nostro autore amasse molto più la commedia che la tragedia, considerandola capace di rispecchiare meglio il carattere dell’uomo e della sua esistenza quotidiana. Anche l’ironia, quindi, è uno dei segni dell’ottimismo shaftesburyano rintracciabile in tutta la sua opera.

I.2. Entusiasmo

Shaftesbury si dedica alla trattazione della tematica dell’entusiasmo sia nella *Lettera sull’entusiasmo* che ne *I Moralisti*.

Innanzitutto è opportuno precisare che l’autore opera una distinzione fondamentale tra un entusiasmo “falso” e perciò fanatico, che tende a chiudere l’uomo nella finitezza e solitudine del proprio limite, e un entusiasmo “vero” o “sano” che si configura come slancio gioioso verso la vita, collaborazione al suo processo creativo,

comunione simpatetica col tutto. Il primo costituisce il bersaglio polemico di Shaftesbury mentre il secondo è l'obiettivo che l'intera sua filosofia si propone di raggiungere.

Sotto il titolo di "falso entusiasmo" Shaftesbury accomuna la teologia calvinista e la filosofia hobbesiana. Parafrasando il Garin, si potrebbe dire che entrambe mirano a rinchiudere l'uomo nel suo angusto confine recidendo ogni suo eventuale legame con la divinità e negandogli ogni possibilità di comunicazione e di contatto con l'infinito.

Condotta agli estremi limiti, la situazione dei teologi calvinisti e quella di Hobbes ci mette di fronte all'uomo senza Dio: nell'un caso perché l'infinito abisso della colpa impedisce ogni dialogo fra Creatore e creatura; nell'altro caso perché quel Dio viene negato. Comunque l'uomo è chiuso nella sua finita solitudine senza speranza di una redenzione ottenuta con i suoi sforzi.³⁶

Il fanatismo, dunque, è chiusura e negazione, mentre il verace entusiasmo elogiato da Shaftesbury è apertura dell'uomo all'umanità. Opponendo al falso il vero entusiasmo, Shaftesbury guadagna all'uomo il rapporto di collaborazione e comunione con il tutto e con Dio; guadagna la presenza di un Dio col quale è possibile che l'uomo instauri un legame filiale; guadagna infine la serena possibilità, per

³⁶ E. Garin, Introduzione a Shaftesbury, *Una Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 17.

l'uomo, di oltrepassare il proprio limite per poter entusiasticamente abbracciare la vita nella sua ricchezza espansiva.

Ma la conquista del verace entusiasmo, la possibilità di superare l'ostacolo della chiusura nella propria finitezza, non possono aver luogo senza passare attraverso un momento critico, o meglio, attraverso una critica condotta per mezzo dell'ironia.

La *Lettera* può essere considerata un instancabile elogio dell'ironia.³⁷ Solo l'ironia è infatti capace di infrangere le barriere del fanatismo richiamando l'uomo alla giusta misura di sé e rendendolo consapevole della propria umanità. L'ironia però richiama l'uomo al proprio limite senza rinchiuderlo ineluttabilmente in esso, anzi fa sì che l'uomo, forte della consapevolezza di sé acquisita per suo mezzo, possa innalzarsi e spingersi al di là di quel confine, pronto ad essere parte attiva della fecondità dell'essere e a gioire della sua collaborazione a quella fecondità. L'ironia, allora, prepara il terreno al verace entusiasmo; la prima è la *pars destruens*, il secondo la *pars costruens*.

Ironia ed entusiasmo non si escludono, se entusiasmo significa vita seria, costruzione cosciente. Perché l'ironia non è che il momento critico, e l'entusiasmo il fiducioso progredire; l'ironia è il prender coscienza, l'entusiasmo verace è l'atto creante...

L'entusiasmo verace è l'uomo che ritrova nel profondo di sé l'unità del suo essere, l'unità

³⁷ Cfr. supra, pp. 25 – 31.

degli esseri, l'unità con l'Essere... Ma è proprio l'ironia, come coscienza di sé, che ci permette di sollevarci all'entusiasmo come vincolo universale e forza propulsiva delle cose.³⁸

In verità, l'esaltazione prorompente del verace entusiasmo non si ritrova tanto nella *Lettera*, dove c'è solo un accenno ad esso verso la fine dello scritto, quanto piuttosto ne *I Moralisti*, dove Filocle, convinto ormai dalle parole di Teocle, sotto le cui spoglie si cela lo stesso Shaftesbury, pervaso dalla forza dell'entusiasmo, lo celebra con grande impeto esclamando:

ogni sano amore e ammirazione è entusiasmo: l'ebbrezza dei poeti, il sublime degli oratori, il rapimento dei musicisti, l'estasi dei virtuosi – tutto è entusiasmo! Anche la stessa cultura, l'amore delle arti e delle curiosità, lo spirito che anima i viaggiatori e gli avventurieri, la galanteria, la guerra, l'eroismo – tutto, tutto è entusiasmo!³⁹

Di conseguenza la vita, nella sua ricchezza ed interezza espansiva, è entusiasmo; l'umanità dell'uomo, intesa nel suo senso più pieno di apertura al mondo e collaborazione con esso, è entusiasmo; la presenza di Dio in noi che determina un'unione col tutto insieme mistica e prettamente umana o, il che è lo stesso, un'unione mistica in quanto pienamente umana, è entusiasmo.

³⁸ E. Garin, op. cit., p. 22.

³⁹ Shaftesbury, *I Moralisti*, cit., p. 327.

Inoltre l'entusiasmo è soprattutto *gioia*, non è possibile partecipare alla pienezza propulsiva del tutto con *gravità*. "La *gravità* è del genere stesso dell'impostura"⁴⁰, scrive Shaftesbury nella *Lettera*; perciò solo l'ironia, col suo movimento critico, la smaschera e fa sì che dall'ipocrita malinconia del falso entusiasmo si giunga alla gioiosa espansività del sano entusiasmo. Allo stesso modo si conquista anche la gioia interiore e si realizza la possibilità di entrare in contatto con Dio, dapprima sottoponendosi ad autocritica e poi, con la consapevolezza raggiunta, innalzandosi verso di Lui. Anche in questo caso ogni approccio melanconico è bandito perché

Il modo melanconico in cui la religione ci è stata insegnata, - scrive Shaftesbury - ci rende incapaci di pensare ad essa con spirito sereno...Noi non saremo mai in condizione di contemplare ciò che è sopra di noi, finchè non avremo guardato dentro di noi ed esaminato con calma la natura della nostra mente e le nostre passioni. Altrimenti noi vedremo nella divinità sdegno, furie, vendetta e terrore, avendo nell'animo nostro turbamenti e paure; avendo perduto, nel dolore e nell'ansia, gran parte della calma e dell'equilibrio propri del nostro carattere.

Noi dobbiamo non solamente possedere il consueto grado di serenità, ma lo spirito più lieto, la più dolce, la più gentile disposizione interiore, se vogliamo comprendere a pieno che cosa sia la bontà verace, che cosa siano quegli attributi che con onore sì grande noi ascriviamo a Dio.⁴¹

⁴⁰ Shaftesbury, *Una Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 36.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 57-58.

Per Shaftesbury solo uno spirito sereno e gioioso, che ha raggiunto tale disposizione d'animo alla luce di un attento esame interiore sotto la guida preziosa dell'ironia, è in grado di abbattere e sconfiggere il falso entusiasmo e di sollevarsi all'entusiasmo verace e sano.

Quest'ultimo è non solo auspicabile ma irrinunciabile perché anima filosofi, artisti, poeti a tal punto che non possiamo non "...attribuire a un nobile entusiasmo tutto ciò che di grande compiono costoro".⁴²

Queste parole di Shaftesbury saranno riprese successivamente da Kant. Anche il Kant precritico, infatti, assegna all'entusiasmo un'importanza notevole affermando, proprio sulla falsariga di Shaftesbury, che "al mondo non è mai stato fatto nulla di grande senza di esso."⁴³

Anche se con delle differenze nel modo di intendere l'entusiasmo rispetto al filosofo inglese, il primo Kant loda questa sensibilità più fine che percepisce e *sente* la vita con più profondità. Questo "di più" del sentire viene guardato con sospetto dalla maggioranza *sana* che giudica chi ne è toccato come un fanatico, o un allucinato, in pratica un *folle*.

⁴² *Ibidem*, p. 80.

⁴³ I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, cit., p. 49.

Come emerge dalla sua trattazione dell'entusiasmo, anche Kant, come Shaftesbury, nella sua concezione attribuisce importanza al *sentimento* ma, a differenza di Shaftesbury, è cauto nell'abbandonarsi ad esso. Infatti "al sentimento Kant assegna...l'accesso al mondo morale"⁴⁴ ma, nello stesso tempo, anche la responsabilità della malattia mentale la quale è dovuta proprio ad un eccesso del sentire o della fantasticheria che minaccia la sana normalità dell'uomo.

Con Kant, allora, non siamo di fronte agli slanci appassionati shaftesburyani ma comunque rientriamo, seppure da una prospettiva diversa, nello stesso enigmatico orizzonte dove la problematica del sentimento e del suo ruolo, in ambito sia estetico che etico, può essere approfondita ed arricchita dall'esame dell'apporto di un pensatore così significativo e complesso.

⁴⁴ B. M. d'Ippolito, *Kant e la malattia morale*, in *Nella dispersione del vero – I filosofi: la ragione, la follia*, cit., p. 104.

II. IL SENTIMENTO NEL KANT PRECRITICO

Se si vuole indagare a fondo il ruolo che il sentimento riveste nella concezione del Kant precritico e se ne vuole evidenziare l'importanza, è opportuno accennare preliminarmente al rapporto molto stretto che egli teorizza tra l'ordine naturale del cosmo e l'ordine morale dell'uomo. In questa fase infatti, Kant tiene insieme, collegandole fortemente, la sua concezione cosmologica e la sua concezione morale assegnando al sentimento quasi una funzione di cerniera tra le due.

Nella *Teoria del cielo* Kant parte da una scarna 'ipotesi' che applicherà all'universo intero per spiegare i movimenti dei corpi celesti e che estenderà, nei *Sogni di un visionario* (Königsberg, 1766), anche al mondo morale per chiarire, nei limiti in cui è possibile, l'assetto del mondo spirituale. L'ipotesi in questione è quella copernicana che propone di dare ragione del moto dei corpi celesti cercandone la spiegazione non nell'oggetto stesso ma nel soggetto, nello spettatore. Si tratta di una vera e propria inversione di rotta, di un autentico capovolgimento nella visione delle cose, di una reale rivoluzione che individua il suo perno nell'ipotesi la quale, a sua

volta, si configura come assunzione del punto di vista della ragione in opposizione a quanto testimoniato dai sensi.

In accordo con la scienza moderna, sulla base dell'intuizione copernicana, Kant ritiene che, visto con gli *occhi della ragione*, il mondo sia ordinato e regolato da un'unica legge: la forza di attrazione universale newtoniana. E' proprio questa legge a tenere insieme il cosmo, a dare ordine e perciò bellezza al mondo, facendo sì che ciò che appariva caotico e dispersivo venga armonicamente connesso. L'armonia di cui Kant parla è, leibnizianamente, unione di ciò che è diverso, connessione di ciò che è vario; essa non è però "prestabilita", è dinamica, scaturisce dagli scontri, dagli urti, dalle azioni reciproche che intervengono nel mondo. L'armonia, allora, deriva dalla connessione analogica di ciò che è eterogeneo che, per mezzo dell'operatività della legge dell'attrazione universale, viene reso affine.

La legge newtoniana, infatti, si configura ed agisce come analogia, ovvero come vincolo che tiene insieme e relaziona unità ed eterogeneità, dalla cui proporzione risulta l'*armonia*. Si potrebbe dire che l'armonia kantiana somiglia a quella shaftesburyana perché anche in Kant, come in Shaftesbury, essa risulta dalla composizione del contrasto, si nutre della tensione degli opposti che in qualche modo

vengono, pur nel mantenimento delle proprie diversità, relazionati e resi affini.

La percezione ammirata dell'armonica bellezza del tutto appare sempre accompagnata dal *sentimento morale* che si configura come stupore dinanzi a tanta bellezza e compiutezza anzi, di più, come uno stupore pieno di rispetto (*bewunderung*) che “riconosce l'onnipresenza divina e la positività della creazione”.¹

Nella *Teoria del cielo* Kant si sofferma sui temi della creazione, della prodigalità divina e della molteplicità dei mondi; si tratta di questioni strettamente collegate tra loro.

Kant ritiene, sulla base dell'ipotesi, che ogni mondo, raggiunta la sua perfezione, è destinato a tramontare ma, una volta tramontato, dalla sua dispersione e dal caos che segue al suo disfacimento si genereranno altri mondi. La creazione, allora, è realizzata, non in modo immediato ma progressivo, da Dio sulla base di un'unica legge. Di conseguenza, essa non è mai terminata o compiuta una volta per tutte ma necessita di un'eternità per poter porre infiniti mondi nello spazio infinito. La presenza di molteplici spazi richiede anche la successione di infiniti tempi diversi che caratterizzeranno mondi altrettanto molteplici e diversi.

¹ B. M. d'Ippolito, op. cit., p. 102.

La molteplicità di mondi che si susseguono in spazi e tempi plurali “suscita un contrasto tra emozione e pensiero...Il pensiero dell’universo coinvolge l’antitesi tra caos e ordine, dispersione e connessione”.² Come emerge dalla *Teoria del cielo*, infatti, la ‘storia’ della natura è percorsa da contrasti laceranti nonché da una drammatica tensione che scoppia e sfocia nella lotta tra caos e ordine.

Di conseguenza – scrive Kant – se dal luogo dell’Universo in cui ci troviamo abbiamo la visione di un mondo del tutto compiuto e, per così dire, di una schiera infinita di ordini di mondi connessi sistematicamente, allora in effetti ci troviamo soltanto in una parte dell’universo vicina al centro dell’intera natura, dove questa si è già sviluppata dal caos e ha ottenuto la perfezione che le spetta.³

Dunque noi percepiamo l’ordine in quanto siamo al centro, ma se dal centro ci spostiamo alla periferia, se distogliamo lo sguardo dalla visione attuale del mondo nella sua perfezione, ci troveremo nel pieno della materia, della dispersione degli elementi, del caos originario. Allora la formulazione matematica propria della scienza moderna assicura un ordine del mondo dietro il quale si affaccia, però, un’antitesi che non si lascia risolvere facilmente e rischia di insidiare il sistema. Caos e ordine, distruzione e bellezza, vita e morte si

² *Ibidem*, p. 98.

³ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, tr. it. di S. Velotti, Roma-Napoli 1987, p. 123.

fronteggiano dinamicamente sfiorandosi, scontrandosi, avvicinandosi.

Comincia dunque a delinearsi , ancora in sordina, il dilemma kantiano fra il sapere come discorso matematico e l'attrattiva quasi irresistibile delle "dilettevoli congetture"...Si affaccia il sospetto di un rapporto tra il viaggio felice della mente e il naufragio nell'arbitrio....⁴

L'ipotesi sembra correre il rischio di sconfinare nell'arbitrio delirante.

Anche se da un'altra angolatura, qui sembra riproporsi in germe quel dissidio stridente che Husserl, nella *Crisi delle scienze europee* (L'Aia, 1954), chiama *Widersinn* per indicare appunto un contrasto di senso tra soggettivismo e obiettivismo, tra lo strato prescientifico del "mondo della vita" e il pensiero puro. Si tratta di un conflitto all'origine del quale si pone Cartesio ma che Husserl fa dirompere e portare a coscienza con Kant.

In questo caso il conflitto di senso è originato dal ruolo particolarmente ambiguo che viene attribuito al sentimento. Infatti, da un lato, il sentimento morale, unito inestricabilmente alla fantasia, accompagna il viaggio cosmico della mente attraverso la successione dei molteplici mondi distrutti e rigenerati, arricchendo e nutrendo il

⁴ B.M. d'Ippolito, op. cit., p. 98.

pensiero; dall'altro esso, così legato alla fantasia, rischia di far degenerare l'ipotesi nella fantasticheria. "L'emozione ammirata che accompagna il viaggio cosmico è interrotta dal balenare di un pericolo, la minaccia teorica e morale della fantasticheria."⁵

Infatti il sentimento, misto alla fantasia, non solo rischia di compromettere la validità teorica dell'ipotesi ma anche di insidiare la "sanità" mentale dell'uomo.

Nel *Saggio sulle malattie della mente* Kant indaga lo sconcerto mentale. Esaminando in primo luogo la condizione della mente sana, egli si trova ad analizzare accuratamente la struttura percettiva dell'uomo e nota che quest'ultima è profondamente condizionata dalla componente immaginativa. Addirittura il primo Kant parla di una "costituzione fantastica dell'animo"⁶ proprio per indicare che la tendenza alla fantasticheria ed all'immaginazione è, nell'uomo, del tutto normale e sana. L'immaginazione è sempre all'opera nell'animo umano attraverso l'associazione di sensazione e immagine e la congiunzione di percezione e chimera.

Per Kant c'è un "accecamiento abituale"⁷, reso possibile dalla costituzione fantastica del nostro animo, che non si configura ancora

⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁶ I. Kant, *Saggio sulle malattie della mente*, cit., p. 46.

⁷ *Ibidem*.

come “malattia” e che condiziona la nostra visione delle cose facendo sì che ci si presenti come reale qualcosa di puramente immaginato.

Del resto gli uomini, - scrive Kant – nell’accecamento abituale non vedono quello che c’è, ma ciò che la loro inclinazione dipinge loro davanti: il naturalista vede città nella pietra di Firenze, il devoto vede nel marmo macchiettato la storia della Passione; quella dama col cannocchiale vede nella luna due ombre di innamorati, il suo parroco invece due campanili.⁸

L’illusione determinata dall’inclinazione all’immaginazione ed alla fantasia presente in ogni uomo, può però anche trasformarsi da “abituale” in “patologica” nel momento in cui non si riesce più a distinguere tra sogno e veglia, chimera e realtà, proiettando fuori di noi ciò che l’immaginazione crea dentro di noi e ritenendolo esistente veramente nella realtà esterna. Quando si verifica ciò, l’uomo abbandona la condizione propriamente sana e si affaccia sull’abisso della follia, della visionarietà, della malattia.

Inquadrato in ambito prettamente morale, il sentimento allora, in virtù del suo intimo legame con la fantasia, diventa responsabile di un inganno che può condurre al delirio della ragione; anche qui però, come già in ambito teorico-cosmologico, la funzione che Kant attribuisce al sentimento non è solo una funzione che si configura in

⁸ *Ibidem.*

modo univocamente negativo ponendosi esclusivamente come pericolo che insidia o minaccia che incombe, ma anche, ambigualmente, una funzione positiva di stimolo del pensiero e di arricchimento della moralità.

Il tracimare dell'emozione sulla sensazione, se comporta illusione e inganno, non è solo 'stortura'; ciò che il comune degli uomini spesso irride come pazzia è una capacità di sentire più grande, un sentimento morale che eccede il normale ed appare rischioso "per l'equilibrio di una mente sana".⁹

Questo sentimento che agli occhi di coloro che sono apparentemente sani sembra eccessivo, per Kant è una passione nobile. Si tratta dell'entusiasmo, senza il quale non è possibile compiere nessun nobile proposito e nessuna azione veramente grande. Senza entusiasmo l'agire non è in grado di oltrepassare il gretto egoismo o la meschina convenienza in vista dell'altruismo e dell'abnegazione.

Chi è animato da entusiasmo ha Dio dentro di sé, è dotato di una sensibilità più profonda, ha una capacità più spiccata di *sentire* la vita. Spesso, proprio per queste sue caratteristiche, chi è pervaso da quello che Kant chiama "ambiguo sentore di fantasticheria in

⁹ B.M. d'Ippolito, op. cit., p. 103.

sentimenti morali in sé buoni”,¹⁰ viene “bollato” come fanatico o visionario.

Chi è sollecitato da un sentimento morale più che da un principio, e ciò in misura maggiore di quanto altri in base a un loro gretto e spesso ignobile modo di sentire possano rappresentarsi, è nella loro rappresentazione un fantasta.¹¹

Invece senza l’entusiasmo, senza quell’eccedere del sentire, senza quel ‘di più’ di sensibilità, l’uomo non è degno di sollevarsi alla moralità. L’azione fa il suo ingresso nel mondo morale solo se è sorretta e animata da vero entusiasmo.

Dalla trattazione kantiana dell’entusiasmo emerge chiaramente la ‘positività’ e l’importanza del ruolo morale del sentimento che può essere definito come una sorta di “lasciapassare” che schiude le porte del mondo morale.

L’entusiasmo è, a sua volta, strettamente connesso alla malinconia, anzi, ne è la condizione imprescindibile. Anche il malinconico, come l’entusiasta, viene additato dagli altri, che ironicamente Kant chiama “sani”, come allucinato; egli invece ha

¹⁰ I. Kant, op. cit., p. 49.

¹¹ *Ibidem.*

soltanto una sensibilità più accentuata per i mali della vita, è toccato da un sentire più fine e delicato.

La nobiltà del sentire melanconico è sottolineata da Kant nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (Königsberg, 1764). Qui, infatti, Kant individua nella malinconia l'unico sentimento che è in grado di approssimarsi ai principi di ragione. Attraverso la mediazione di questo 'dolce sentire' è allora possibile congiungere ragione e sentimento in un'armonia compiuta.

Più specificamente Kant, nelle *Osservazioni*, tenta di conciliare il carattere di universalità e costanza proprio della virtù con le caratteristiche di partecipazione solidale e pietà simpatetica proprie del sentimento che quella virtù accompagna ma che, nello stesso tempo, rischia di "contaminare" con un eccessivo apporto di arbitrio. Si pone ancora una volta il problema di come armonizzare tra loro "ragione" e "sentimento", facendo sì che entrambi conservino la propria specificità pur potendo relazionarsi e "comunicare" vicendevolmente.

Il contributo offerto da Kant è davvero originale:

La vera virtù, – egli scrive – di conseguenza, può essere inculcata solo in base a principi i quali, quanto più sono generali, tanto più la rendono sublime e nobile. Tali principi non sono regole speculative, ma consistono nella consapevolezza di un sentimento che abita

in ogni cuore umano...si tratta del *sentimento della bellezza e dignità della natura umana*.¹²

Quindi anche sul terreno morale, come su quello cosmologico, l'importanza del sentimento morale risiede nell'unità originaria tra percezione estetica e atteggiamento morale. Solo il sentimento morale, che unisce in sé sia l'elemento estetico della *bellezza* che quello morale della *dignità*, può porsi come "principio universale"¹³ in quanto capace, unito a "padronanza e forza d'animo",¹⁴ di riferire ogni azione umana a se stesso.

Secondo Kant, un tale sentimento morale può albergare solo in un preciso tipo di temperamento umano, quello malinconico. Il fine sentire malinconico è in grado di sollevare l'uomo alla vera virtù poiché è l'unico ad essere capace di cogliere bellezza e dignità, di riunire in sé emozione e pensiero. Per questa sua caratteristica configurazione, la melanconia ha in sé qualcosa del *sublime*.

Nelle *Osservazioni* Kant distingue la sensibilità più fine nel sublime che "*commuove*" e nel bello che "*attrae*".¹⁵ Il bello è percepito con più forza dal temperamento che Kant definisce

¹² I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 2000, p. 303.

¹³ *Ibidem*, p. 305.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 295.

“sanguigno”, caratterizzato da bontà di cuore, inclinazione alla gioia ed alla vivace allegria, tendenza a seguire l’incostanza del mutamento. “Egli – scrive Kant – ha parecchia simpatia morale... Il suo sentimento morale è bello, ma senza principi, e dipende immediatamente dalle impressioni momentanee che le cose esercitano su di lui.”¹⁶

Per quanto il prototipo umano “sanguigno” sia amabile, non è all’altezza dell’austerità della melanconia la quale, proprio in virtù di questa austerità che ispira stima, si avvicina al sublime.

L’uomo che percepisce il sublime e lo sente vibrare dentro di sé è fiero, assorto, serio, proprio come il malinconico che alle attrattive piacevoli del bello preferisce le commozioni del sublime, che “è costante, e per questo subordina ai principi le sensazioni... [in lui] il nobile principio rimane, e non è più sottoposto alla incostanza delle cose esterne.”¹⁷

La malinconia si accompagna, dunque, al dominio e alla padronanza di sé, essa fa dileguare l’egoismo ed approda all’abnegazione e all’altruismo. La malinconia è, usando le parole di Kant,

¹⁶ *Ibidem*, p. 308.

¹⁷ *Ibidem*, p. 307.

un dolce e nobile sentire in quanto si fonda sul timore che un'anima conscia del proprio limite avverte quando, tutta presa da un grande proposito, scorge i pericoli che deve sopportare, e ha dinanzi agli occhi l'ardua ma grande vittoria dell'autoabnegazione.¹⁸

Queste poche righe tratte dalle *Osservazioni* condensano l'essenza della melanconia la quale è senso del limite che instaura una distanza "...nell'animo tra una grande meta e il suo possesso"¹⁹ e conduce all'autoabnegazione. Questo sentire delicato rinuncia alla volontà di possesso, all'imposizione di un dominio sulla totalità, alla "cattura" dell'alterità e proprio in una tale rinuncia, resa possibile dall'instaurazione del limite che invoca il rispetto di una lontananza, consiste la sua nobiltà.

Il rispetto dell'alterità, che si traduce nel rispetto della distanza dall'alterità, conduce alla saggezza; la pretesa di raccogliere nella propria sapienza l'universo di tutti i fenomeni, di dominare, attraverso la propria scienza, il tutto, calpestando l'alterità e riducendola in proprio possesso, conduce alla follia.

Kant addita Swedenborg come visionario in preda al sogno delirante di una sapienza universale che brama comprendere e ridurre in suo potere addirittura il mondo degli spiriti. Il nostro autore, invece, ritiene che possiamo solo avvicinarci al mondo spirituale attraverso un

¹⁸ *Ibidem*, p. 305.

¹⁹ B.M. d'Ippolito, op. cit., p. 106.

processo di negazione, ma mai comprenderlo riducendolo a fatto di percezione. Nei *Sogni di un visionario* viene rivendicata, contro Swedenborg, l'alterità del mondo intelligibile. Si tratta di un'alterità che suscita rispetto che a sua volta implica distanza ma non estraneità.

L'uomo infatti, secondo Kant, non è completamente alieno al mondo degli spiriti; la sua anima, in quanto immateriale e razionale, ne fa parte. L'uomo appartiene allora a due mondi: in quanto dotato di una fibra materiale che costituisce il suo corpo, è parte del mondo sensibile; ma, pur essendo capace di sentire e percepire soltanto ciò che è corporeo, in quanto ha un'anima, subisce anche l'influsso del mondo spirituale.

L'anima infatti è spirito, e gli spiriti non hanno bisogno, per esercitare la propria influenza e per operare nello spazio, di riempire un'estensione. L'estensione riempita corrisponde al concetto di materia, all'idea di un essere materiale che, soggetto alle leggi dell'urto, occupa uno spazio resistendo alla penetrazione di un altro oggetto. Lo spirito invece segue altre leggi, non ha bisogno, per poter operare, della presenza di uno spazio vuoto (come invece pensava Newton), poiché esso è presente nello spazio nella forma della

“attività” ma non in quella del “riempimento”.²⁰ In quanto attività, l’anima costituisce il tramite in virtù del quale l’uomo riceve l’influsso del mondo spirituale a cui la sua anima è connessa immediatamente, cioè senza necessità di contiguità spaziale o di mediazione di cose corporee. L’essenza del mondo spirituale non è infatti il *commercium* che implica un rapporto reale e fisico tra gli oggetti ma la *communio*, ovvero la comunanza diretta e la comunicazione immediata. In virtù di questa comunanza che non ha bisogno di un passaggio esterno per realizzarsi, l’uomo, attraverso la sua anima spirituale, è in qualche modo in relazione con il mondo intelligibile.

Perciò il cuore umano è mosso da due forze contrastanti: quella che si riferisce all’interesse personale e particolare e quella che individua il suo centro e la sua potenza fuori del proprio sé e si dirige verso il bene altrui anche contro il proprio interesse.

Non è soltanto in noi – scrive Kant – il punto in cui concorrono le linee direttive dei nostri impulsi, ma vi sono anche, fuori di noi, nell’altrui volere, forze che muovono noi...

Perciò nei più segreti motivi noi ci vediamo dipendenti dalla *regola del volere universale*, e da ciò nasce nel mondo di tutte le nature pensanti una *unità morale* ed una disposizione sistematica secondo leggi puramente spirituali. Questa costrizione del nostro volere a concordare col volere universale si chiama *sentimento morale*.²¹

²⁰ I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., p. 355.

²¹ *Ibidem*, pp. 366-367.

In questo modo Kant giunge ad estendere l'ipotesi anche al mondo morale, facendo sì che l'attrazione universale non sia soltanto la legge che tiene insieme il cosmo ma anche la legge che tiene insieme gli spiriti, che li fa comunicare e relazionare tra loro, che crea un mondo che abbia un'unità ed un'armonia morale.

Una tale armonia è resa possibile solo dal tramite del sentimento morale che si configura come il “*sentir la dipendenza* del volere singolo dal volere universale”.²²

L'attrazione è, allora, legge cosmica e legge morale, dà spiegazione del moto dei corpi celesti ma anche del rapporto tra corporeità e spiritualità e della comunicazione presente nel mondo intelligibile tra gli spiriti.

Però questo mondo spirituale, di cui pur l'uomo sente l'influsso, può essere solo pensato, non conosciuto e compreso compiutamente; voler far ciò significa annullare la distanza rispettosa che separa l'uomo dall'alterità, vuol dire “uccidere” l'altro in nome del sé, e in ciò consiste propriamente la pazzia visionaria di Swedenborg.

Il rispetto, allora, discende dal senso del limite, e il filosofo è colui che, in virtù del fine sentire malinconico, è consapevole di

²² *Ibidem*, p. 367.

quel limite e non lo oltrepassa nel tentativo di afferrare con la mente ciò che non può conoscere.

La conoscenza dell'uomo è infatti limitata a ciò che è oggetto di esperienza sensibile ma non può estendersi al mondo intelligibile al quale ci si può solo approssimare nel rispetto di un'ineludibile distanza. Di qui il kantiano intendere la metafisica come “scienza dei *limiti della ragione umana*.”²³

Ma al filosofo non si chiede soltanto di riconoscere e rispettare malinconicamente un limite, gli si chiede anche l'entusiasmo indispensabile per poter compiere grandi propositi. E' necessario allora uno sconfinamento, un oltrepassamento che, se vogliamo, è connaturato alla stessa “anima filosofica” nel suo incessante tentativo di capire, approfondire, scoprire la realtà.

In questo caso la filosofia si configurerebbe come un confronto senza fine tra ragione e de-lirio.

Senza fine vuol dire che vi è un doppio movimento: istituire la distanza, e il limite; oltrepassare il mondo come puro dato, amare il lontano, quell'*Abenteuerliche* che è ‘stranezza’ perché avventura del pensiero, viaggio mentale.²⁴

Proprio in questo incessante “doppio movimento” risiede l'unità di filosofia precritica e filosofia critica.

²³ *Ibidem*, p. 399.

²⁴ B. M. d'Ippolito, op. cit., p. 108.

Anche la *Critica della ragion pura*, infatti, è un tentativo di smascheramento dell'equivoco nel quale la ragione cade mentre cerca di coinvolgere, nella sua brama di sapere, anche ciò che non le è dato conoscere, ciò che sta fuori dal confine entro il quale deve mantenersi. In questo scarto corre il rischio del delirio. Ma nello stesso tempo, nel momento in cui la ragione sta dinanzi al delirio e, per così dire, lo fronteggia, essa non può fare a meno di "amare il proprio delirio" che "*le appartiene*"²⁵, in quanto la metafisica è una 'disposizione naturale' della ragione. E' proprio questo il punto: la ragione cerca di smascherare un 'malinteso' che le è proprio e nel quale non può fare a meno di cadere.

La disposizione naturale alla metafisica induce la ragione ad uno sconfinamento simile a quello al quale conduce l'entusiasmo che consente di portare a compimento nobili propositi; ma dinanzi al pericolo del delirio, la critica, proprio come la malinconia, richiama al limite e ne evoca il rispetto.

"La filosofia è un amore nella lontananza, e la 'critica' porta sul piano razionale l'effetto 'sentimentale' della malinconia."²⁶

Ma il richiamo "critico" al limite condurrà solo al riconoscimento dell'accecamento che è delirio della ragione ed al suo

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁶ *Ibidem*.

smascheramento, non certo alla sua scomparsa. La ragione, infatti, ha un'intima costituzione dialettica, e una lotta incessante, tutta interna a se stessa, è il suo inevitabile destino.

III. SHAFTESBURY E KANT: UN'IPOTESI DI CONFRONTO

III. 1. Mondo e armonia

Volendo articolare un confronto tra Shaftesbury e Kant, al fine di mettere in luce somiglianze e divergenze tra le rispettive trattazioni antropologiche, mi pare opportuno prendere le mosse dall'esame di un argomento centrale nelle concezioni di entrambi i nostri autori: quello cosmologico. Infatti, sia Shaftesbury che il primo Kant, operano una connessione importante tra cosmo e uomo, ordine dell'universo e ordine morale, modello cosmologico e modello antropologico, armonia del tutto e armonia della parte-uomo.

Più precisamente, l'equilibrio armonico del cosmo si rispecchia nell'uomo, che shaftesburyanamente lo riconosce e vi si immerge simpateticamente, e kantianamente ne dà una spiegazione sulla base della matematizzante scienza moderna e lo accoglie in sé.

Nella visione di Shaftesbury l'universo non è un'opera fredda e meccanica ma sensibile e vitale; il tutto *vive* proprio in quanto caratterizzato dall'unità e dalla connessione di tutte le sue parti,

ciascuna delle quali costituisce a sua volta un sistema in sé compiuto e unitario che si relaziona ad altri sistemi, dando luogo ad un'universale interdipendenza. Riprendendo un esempio che lo stesso Shaftesbury riporta ne *I Moralisti*, l'albero è in se stesso un sistema autonomo di parti (radici, tronco, rami, foglie) che si relaziona al solo sistema generale che tutto in sé ricomprende e benevolmente abbraccia. Perciò Shaftesbury può dire:

Tutte le cose nel mondo sono unite. Come il ramo è unito all'albero, così l'albero è immediatamente congiunto alla terra, all'aria e all'acqua che lo nutrono. Come il fertile terriccio si confà all'albero, così il robusto e diritto tronco della quercia e dell'olmo si presta ai rami rampicanti della vite e dell'edera; così pure le foglie, i semi e i frutti di questi alberi si addicono ai vari animali: i quali, a loro volta, si confanno gli uni agli altri e agli elementi nei quali vivono, rispetto ai quali sono in certo modo, come appendici, dipendenti e connessi: e ciò nell'aria mediante ali, nell'acqua mediante pinne, sulla terra per mezzo di piedi e di altre parti interne di costituzione ancor più singolare. Cosicché contemplando tutte le cose sulla terra, dobbiamo necessariamente considerarle congiunte in unità e come appartenenti ad una medesima stirpe. Similmente per quanto riguarda il sistema del cosmo. Osserva in esso l'interdipendenza di tutte le cose! La loro reciproca relazione: del sole, rispetto a questa terra abitata, della terra e degli altri pianeti rispetto al sole; osserva l'ordine, l'unione, la coerenza del tutto!¹

¹ Shaftesbury, *I Moralisti*, cit., p. 262.

Questa lunga citazione mostra chiaramente, attraverso le parole “entusiastiche” di Teocle, la spirale shaftesburyana che coinvolge, con gioia contagiosa nel suo vorticoso slancio, ogni cosa o essere dell’universo, rendendolo parte di un tutto organico. Il *mondo* si configura, allora, come *armonia* di parti connesse e concatenate tra loro secondo un ordine così mirabile che non può essere se non divino.

Shaftesbury pone necessariamente la divinità alla base del suo unitario universo per sorreggerlo, legittimarlo, giustificarlo quanto alla sua bontà e bellezza.

Si tratta di una divinità immanente, che vive all’interno del tutto e dall’interno lo sostanzia e lo nutre. Non è un caso, infatti, che la divinità shaftesburyana presenti le stesse caratteristiche del suo universo; anch’essa è “totalità, unità, sistema, interdipendenza e insieme complesso gerarchicamente ordinato.”²

Di conseguenza, tutto ciò che manifesta unità e ordine nella propria costituzione, scaturisce da un progetto unitario voluto e attuato dalla divinità che incarna quell’unità la quale, a sua volta, si identifica con la sua essenza specifica. Dio è fondamentalmente unità armonica.

Comincia a delinearsi, allora, la coesa fusione universale tipica della filosofia shaftesburyana che armonizza le parti nel tutto al punto

² P. Zanardi, op. cit., p. 24.

da non riuscire più a discernere alcun confine, a distinguere inizio e fine, Dio e mondo.

In questo quadro, ovviamente, il male è solo una mera apparenza dovuta all'incapacità dell'uomo di guardare il mondo da una prospettiva universale, al suo ostinato e connaturato attaccamento ad una visione parziale, limitata e particolare delle cose.

Dall'ottica divina, invece, tutto è magnificamente buono; anche ciò che ai mortali appare perverso e malvagio obbedisce in realtà ad una legge di bontà universale. Il difetto di bellezza o il vizio di bontà che l'uomo scorge nel tutto di mondo non è oggettivamente una macchia su quel tessuto così ben intrecciato ma solo un'illusione dipendente da un difetto soggettivo di conoscenza dell'uomo stesso. Infatti,

in un'infinità di cose interdipendenti, una mente che non veda infinitamente non può veder nulla pienamente; e poiché ogni particolare è legato all'universale, non si può conoscere il vero ed esatto rapporto di ogni cosa in un mondo del quale non si abbia cognizione piena e perfetta.³

Nell'ottica di Shaftesbury, dunque, ovunque il bene vince, si rivela, pervade di sé l'intero universo. Non solo la natura opera sempre in vista del bene, ma anche la natura di ogni singola cosa è buona. Perfino la morte e la corruzione di ciascuna natura mortale

³ Shaftesbury, op. cit., pp. 262 – 263.

svolgono un ruolo positivo se considerate dalla prospettiva generale del tutto.

Tutto questo è testimoniato tangibilmente dall'andamento naturale delle cose. I vegetali, con la loro morte, danno vita agli animali; gli animali, a loro volta, decomponendosi, costituiscono un nutrimento indispensabile per la terra e per tutto il regno vegetale; gli animali devono necessariamente sottostare all'uomo che, dal canto suo, deve sottomettersi alla superiore legge del tutto che garantisce il buon assetto universale adottando talvolta anche metodi che all'uomo paiono incomprensibili e inaccettabili come inondazioni, terremoti, cataclismi di ogni genere i quali, a volte, spazzano via intere specie.⁴

Tutto accade secondo la ragione suprema del tutto; anche ciò che sembra, ad un primo impatto, mostruoso, contribuisce alla perfezione e alla bontà del tutto. Quindi,

Il bene predomina; ciascuna natura mortale e corruttibile non fa che trasmutarsi, mediante la propria morte e corruzione, in qualcosa di migliore, e tutte insieme si trasmutano in quella natura ottima ed eccellente, ch'è immortale e incorruttibile.⁵

Disarmato di fronte a una tale unità, bontà, bellezza, l'uomo non può fare altro che riconoscere l'ordine del tutto e sentirsene parte

⁴ Al riguardo cfr. Shaftesbury, *I Moralisti*, cit., parte I, sezione III, p. 220.

⁵ *Ibidem*, p. 221.

attiva e collaborante. L'uomo rivive in sé l'armonia del cosmo aderendo ad essa; solo in questo modo può raggiungere la felicità, la quale non è altro che "immersione" briosa nel tutto, fusione simpatetica con gli altri e con il mondo.

Anche l'uomo, come l'Uno del mondo, è costituito di parti che, unificandosi e tendendo ad un interesse comune, danno luogo ad un tutto armonico, ad un organismo compatto, ad una sorta di microcosmo ben saldo. Nell'uomo, come nell'universo, l'armonia sembra derivare dall'ordine di connessione di parti diverse, sembra trarre la sua linfa vitale dall'eterogeneità, sembra risultare dal contrasto ben composto.

Nel mondo, l'armonia scaturisce dall'opposizione di nature appartenenti a specie diverse che si relazionano vicendevolmente e dalla subordinazione ordinata della natura più bassa a quella più alta (ad es. del vegetale all'animale, dell'animale all'uomo, dell'uomo al tutto). Per questo Shaftesbury afferma che "noi ammiriamo le bellezze del mondo, fondate sugli opposti, proprio a causa di questo coordinamento di superiore e di inferiore...".⁶

Allo stesso modo, anche l'uomo può raggiungere la vera armonia interiore se riesce a mantenere in equilibrio attivo le "parti"

⁶ *Ibidem*, p. 220.

che lo compongono. Shaftesbury, ne *I Moralisti*, parla proprio della necessità, per gli uomini, di equilibrare le proprie passioni, facendo sì che anche in questo caso, la natura superiore dell'intelletto possa esercitare la sua funzione di guida rispetto all'istinto ad essa subordinato.

Shaftesbury, dunque, pensa certamente ad un'armonia fondata sul contrasto; non rimane però ancorato a questo stadio di composizione organica degli opposti. La sua filosofia non può fare a meno di slanciarsi verso il raggiungimento di un'armonia che parta, nel mondo come nell'uomo, dall'unità del molteplice, per poi sfociare dinamicamente nella gioia della fusione con l'Uno-tutto.

Infatti, il mondo appare un tutto organico e coerente pervaso da un unico principio vitale. "Tutto vive e rivive secondo un'infinita vicenda"⁷ ed in questo continuo e benevolo fluire nulla va perduto, anzi, ogni cosa si trasforma in qualcosa di migliore, si salda e si fonde ad altri elementi accrescendo e perfezionando l'armonia universale.

Sorgono nuove forme, e quando le antiche si dissolvono la materia di cui erano formate non resta inutilizzata, ma viene elaborata con uguale accuratezza ed arte anche nella corruzione, apparente spreco e spurgo della natura. Lo stato di disfacimento appare null'altro che una fase di passaggio ad uno stato migliore.⁸

⁷ *Ibidem*, p. 308.

⁸ *Ibidem*, p. 309.

Neanche l'uomo può resistere al richiamo del tutto, anzi, per Shaftesbury, non *deve* resistergli. Aderendo ad esso, l'uomo realizza se stesso al più alto grado.

Shaftesbury ritiene che l'io dell'uomo derivi dal primordiale io dell'Uno del mondo al quale l'uomo deve sforzarsi di conformarsi il più possibile. L'anima dell'uomo, simile a quella divina in quanto sostanza semplice che agisce su un corpo e genera movimento e ordine, consegue la massima felicità solo se rassomiglia all'anima universale e coopera entusiasticamente con essa per il bene del tutto. Allora l'uomo è veramente se stesso solo quando "simpatizza" col tutto immergendosi in esso: davvero qui scompare ogni barriera tra interno ed esterno, tra io e mondo. "L'armonia è, insieme, mia e, quindi, universale."⁹

L'abbraccio universale che al suo interno tiene insieme ogni cosa e ogni essere realizza, nella sua generosa onnicomprensività, pura armonia.

Si tratta di un'armonia che non ignora i contrasti ma, anzi, li valorizza e li compone in una fusione che gioisce delle diversità a tal punto da abbeverarsene e se ne bea a tal punto da inglobarle in sé così fortemente che non è più possibile distinguere dove termini una e ne

⁹ E. Garin, *L'illuminismo inglese – I moralisti*, cit., p. 124.

cominci un'altra, dove muoia una e se ne generi un'altra perché quelle stesse eterogeneità sono ormai inestricabilmente intrecciate. L'armonia shaftesburyana, allora, parte dagli opposti al fine di valorizzarne il potenziale di ricchezza "poiché da vari e opposti elementi scaturisce una concordia universale"¹⁰, ma poi, a mio avviso, non li cristallizza nella loro contrapposizione, anzi, sembra quasi trascenderli in nome del supremo Uno-tutto per poi recuperarli, questa volta intrecciati e fusi, proprio all'interno di quel tutto.

Da questa serena e nello stesso tempo dinamica e avvolgente unità simpatetica dell'Uno-tutto shaftesburyana passiamo, con Kant, ad un'armonia sicuramente più "problematica".

Kant si colloca infatti, nel suo periodo precritico, al centro del dialogo sviluppatosi in età moderna tra finito e infinito, unità e molteplicità.

E' chiaro, allora, che la sua concezione del cosmo e dell'armonia chiami in causa problemi scientifici più specificamente moderni ai quali essa si riallaccia e cerca di dare spiegazione.

Mentre Shaftesbury sembra non voler essere per niente moderno e attaccarsi con tenacia alle antiche tradizioni, Kant non può fare a meno di confrontarsi con le rivoluzionarie scoperte scientifiche

¹⁰ Shaftesbury, op. cit., p. 220.

di Copernico e di Galileo; non può evitare di prestare attenzione e interesse alla matematizzazione della fisica che, a partire da questo momento, studierà il mondo del divenire, considerando suo oggetto privilegiato di analisi il solo aspetto matematicamente quantificabile della natura.

In questo contesto scientifico caratterizzato da una tale temperie di cambiamenti, non può non cambiare innanzitutto la concezione del cosmo: il mondo kantiano è il mondo copernicano. Il cosmo antico, concepito come gerarchia di sfere aventi differente valore, immobile rispetto al sole, è distrutto per sempre dal cosmo copernicano che ruota intorno al sole il quale, a sua volta, è posizionato al centro del cosmo perché solo dal centro è in grado di distribuire in modo uguale ed equo la sua luce ed il suo calore. Il cosmo moderno non è più gerarchizzato ma si fonda sull'uguaglianza e sull'equità: anche qui, alle origini di una modernità che con le sue scoperte capovolge le convinzioni antiche, persiste un legame tra cosmologia ed etica.

Lo spazio copernicano non è più gerarchizzato come quello antico ma è omogeneo, uniforme, infinito e quindi al suo interno Dio può porre infiniti mondi. Dio non avrebbe motivo di scegliere una parte del cosmo e non un'altra per crearvi un solo mondo: saremmo di

fronte ad una colossale ingiustizia. Così anche Giordano Bruno motiva l'infinità del cosmo richiamandosi a motivazioni etiche.

Solo con Galileo, più tardi, a questo genere di spiegazioni si affiancheranno, con tutta la loro forza dirompente, le dimostrazioni e i calcoli matematici che azzereranno ogni qualità in nome del primato assoluto della quantità e apporranno il sigillo della verità soltanto a ciò che è suscettibile di una quantificazione esatta e verificabile.

Kant si confronta con tutto questo; si confronta con quella “geometrizzazione ad oltranza” che, secondo Koyrè, caratterizza l'età moderna. Anche il concetto di armonia viene da Kant posto in relazione con la geometria e presentato in connessione con essa.

Kant partecipa infatti al dibattito, acceso in quell'epoca, incentrato sul rapporto tra geometria e teologia, o, più specificamente, tra la geometria e la possibilità che Dio abbia creato più mondi.

Secondo Kant, se, come ipotizza la scienza moderna, sono possibili spazi plurali aventi più di tre dimensioni, è verosimile che Dio abbia creato altri mondi in quegli spazi. Ma, ed è questo il problema principale che Kant si pone, può sussistere una relazione di connessione tra mondi caratterizzati da eventuali spazi quadridimensionali e il nostro mondo collocato in uno spazio euclideo tridimensionale?

Più mondi costituiscono più geometrie le quali sono connesse all'idea di una divinità che, a sua volta, crea più configurazioni spaziali, e cioè più geometrie. Ma allora, potranno mondi diversi essere armonici e comunicare tra loro? Se pensiamo al fatto che ciò che si trova in una configurazione spaziale diversa dalla nostra forma un mondo separato e staccato da quello che noi abitiamo, la domanda kantiana diventa imponente ed importante proprio perché chiama in causa Dio. Perché, dato che la connessione produce armonia e perfezione, Dio avrebbe separato, disgregato e distanziato i possibili mondi plurali tra loro?

Di qui, cioè dalla necessità di dare risposta a quest'interrogativo, il tentativo kantiano di partire dall'ipotesi per poi raggiungere, confidando sempre in essa e nel punto di vista della ragione che la sostanzia, l'ordine armonico e la bellezza del cosmo.¹¹

Su questa "scarna ipotesi" Kant fonda il suo concetto di armonia. In questo percorso egli si confronta con Leibniz e Newton.

L'armonia di Leibniz scaturisce dalla varietà e connessione tra le diversità ricche di determinazioni individuali; essa è, inoltre, un'armonia prestabilita, per ottenere la quale le monadi non hanno

¹¹ Sul rapporto tra ipotesi, cosmo e armonia nel Kant precritico cfr. B. M. d'Ippolito, *Viaggio al centro della ragione – L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, ed. La città del sole, Napoli 1998, parte I.

bisogno di subire alcuna azione dall'esterno in quanto recano in sé, dinamicamente più che meccanicamente, il principio del proprio mutamento.

Anche l'armonia kantiana nasce dalla ricchezza di diversità, però non esclude – come quella leibniziana – alcuna azione meccanica. Secondo Kant, che su questo punto si oppone a Leibniz, la mutazione dei corpi non può avvenire sulla base di un punto di vista esclusivamente intrinseco ma deve necessariamente chiamare in causa anche una sorta di dipendenza reciproca. Nel momento in cui si escludono azioni meccaniche provenienti dall'esterno, urti e dipendenze reciproche estrinseche, non si riesce a cogliere il mutamento o il rapporto tra le sostanze semplici.

L'armonia postulata da Kant è, quindi, un'armonia alimentata dall'opposizione e dal contrasto, un'armonia che richiede, per potersi dispiegare, l'urto e lo scontro.

Questa caratteristica dell'armonia emerge anche dal confronto della posizione kantiana con quella newtoniana. Ho cercato di mostrare come Kant ponga leggi meccaniche alla base della configurazione del cosmo; Newton, invece, ritiene che Dio sia la causa diretta di quella configurazione.

Più precisamente, Kant, nella sua opera cosmologica, immagina che da un caos e da una dispersione originari si siano formati nuclei e mondi diversi che, con la loro nascita e successiva disgregazione, costruiscono la ‘storia’ naturale. In questo contesto, Kant loda l’arrivo di Newton che ha reso possibile ridurre all’unica legge dell’attrazione universale i movimenti di tutti i corpi celesti.

Mentre però Newton ritiene che soltanto l’intervento immediato di Dio consenta di raggiungere quell’unica legge, escludendo in tal modo l’azione di cause intrinseche alla natura, Kant ammette l’intervento di cause materiali e meccaniche. In questa maniera Kant inserisce un elemento di autonomia il quale consente che, attraverso leggi puramente naturali e meccaniche, si sviluppi e si dispieghi una ‘storia’ naturale in modo progressivo e non immediato (come invece voleva Newton).

Sembra che Kant, rispetto sia a Leibniz che a Newton, ritenga che nessun nesso o connessione armonica sia possibile o prevedibile “a priori”; quel nesso ha invece qualcosa di imprevisto e contingente che non è pianificabile in anticipo.

Sulla scorta di queste riflessioni, è opportuno affrontare, in modo approfondito, quella che può essere denominata la “semantica dell’armonia” kantiana.¹²

Come ho soltanto accennato nel capitolo precedente, l’armonia coinvolge tre concetti cardine: analogia, affinità, eterogeneità.

L’analogia è legge insita nell’universo che governa tutti gli oggetti celesti e mostra la concordanza dei loro moti, è vincolo che, in virtù della legge chimica dell’affinità, connette ed unifica non solo due elementi o molecole eterogenei, ma anche due esseri diversi tra loro.

L’analogia, che si muove tra affinità ed eterogeneità, è allora sia legge cosmica che legge morale: è legge cosmica in quanto armonizza i movimenti astrali; è legge morale in quanto congiunge gli spiriti e consente la loro comunione. Chiaramente l’analogia di cui si parla si identifica con la legge newtoniana dell’attrazione universale che produce armonia.

L’attrazione è la legge preesistente ad ogni moto, è la fonte invisibile di tutti i movimenti, è insita all’interno della materia e perciò fa sì che particelle diverse, proprio in virtù della loro origine comune, siano affini e armonicamente unite.

¹² Sullo sviluppo progressivo di una ‘storia’ naturale e sul concetto di armonia universale cfr. I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, cit.

Il movimento, però, può esser reso possibile solo dall'eterogeneità. E' la varietà degli elementi ad essere alla base dell'aggregazione e, dunque, del movimento. L'eterogeneità, quindi, è presupposto del movimento, ma non solo. Essa ha anche a che fare con la prodigalità divina e con la ricchezza della capacità creatrice di Dio che può porre più mondi – e cioè più geometrie diverse tra loro – nello spazio infinito.

Ecco che si riaffaccia nuovamente la domanda dalla quale Kant era partito: com'è possibile l'armonia tra mondi e geometrie eterogenei? In questo quesito e nella risposta ad esso si rintraccia il filo conduttore della riflessione kantiana.

Il principio unificante è ormai stato individuato e Kant ora può affermare che il nesso universale che porta alla comunanza e alla connessione armonica di ciò che è diverso è l'attrazione newtoniana presente a qualsiasi distanza e a qualsiasi livello.

Anche in Kant, come in Shaftesbury, l'armonia del cosmo si riflette nell'uomo. Secondo Kant è la stessa legge dell'attrazione che, in virtù della sua duplice valenza cosmologica e morale, è all'origine della connessione del sistema del mondo, della comunanza degli spiriti e del rapporto tra corporeità e spiritualità. Esiste allora

un'armonia cosmica ma anche un'armonia morale e a renderle possibili è il medesimo principio.

Kant e Shaftesbury si somigliano realmente in quanto istituiscono un legame tra l'armonia cosmica e quella morale; in quanto propongono un'armonia fondata sulla diversità e sul confronto tra gli opposti; in quanto concepiscono il mondo come totalità.

Tuttavia qualcosa li allontana.

Nella concezione di Shaftesbury il rapporto tra la parte e il tutto sembra fluire con scorrevole naturalezza. La forza trascinante della connessione, nel suo pensiero, sfocia in un'armonia *sentita, viva e vivente* nel mondo come nell'uomo che, con gioia traboccante, *sente* nell'intimo di essere parte integrante e integrata del cosmo e *rivive* in sé l'unità del tutto.

L'armonia kantiana, invece, è concentrata nell'individuazione di una legge, è *spiegata* sulla base di un principio razionale. Kant sembra più prudente, non si abbandona alla vita e alla sua gioia propulsiva ed espansiva con la passione di Shaftesbury, non si "tuffa" nella bellezza e bontà del tutto e non lascia che l'uomo, a sua volta, vi si immerga inebriato. In sintesi, Kant vive maggiormente lo spirito del suo tempo, segue di più il ritmo del moderno, che non è il brioso e

pacificato fluire shaftesburyano, ma uno scorrere più misurato, oculato, guardingo.

Ciò non vuol dire che Kant non lasci spazio alcuno al *sentimento*. Anzi, i suoi scritti precritici sono un'apertura al sentimento. Il sentimento morale sostanzia la teoria, di più, esso è l'equivalente della legge dell'attrazione newtoniana proiettata in ambito morale. Però, nello stesso tempo, il sentimento mette in pericolo, con le sue "fantasticherie", l'unità del cosmo tenuta salda nelle formule matematiche.

E' questo il destino della modernità che si confronta con la ragione matematica e con la rivoluzione scientifica: voler proporre spiegazioni quanto più è possibile razionali senza però riuscire a rinunciare al richiamo del sogno fantastico. "L'infinito scava al centro del pensiero moderno il carattere di un paradosso: quello dell'insolubile coesistenza della sua calcolabilità con la sua incomprendibilità."¹³

¹³ B. M. d'Ippolito, *Geometria e Malinconia – Mathesis e Meditatio nel pensiero moderno*, ed. Marietti, Genova 1992, p. 131.

III. 2. Senso morale e sentimento morale

Il *senso* morale di Shaftesbury e il *sentimento* morale di Kant sono equiparabili oppure presentano specificità particolari che rendono opportuna una distinzione? Questa domanda di partenza impone un'analisi approfondita della terminologia usata dai nostri autori e del contesto al quale quella terminologia viene applicata.

Comunemente il pensiero di Shaftesbury viene etichettato come dottrina del *senso* morale, individuando nella concezione del *senso* morale l'essenza della sua filosofia. Volendo esaminare nel dettaglio la nozione di "senso morale", è bene soffermarsi sulle sue caratteristiche fondamentali. Innanzitutto il *senso* morale shaftesburyano consiste in un'inclinazione *immediatamente* rivolta al bene e alla virtù che, nella loro forma più elevata, si identificano con una benevola apertura all'umanità, con una naturale e affettuosa partecipazione al destino della comunità, con una simpatetica e attiva collaborazione che accomuna tutti gli esseri nell'equanime tentativo di contribuire a quella costruzione progressiva e gioiosa che è la vita.

Il senso morale è, soggettivamente, grazia interiore che sgorga dall'intimo di una *sentita* convinzione nella “naturalità” disinteressata dell'affetto per i propri simili e, oggettivamente, virtù operante per il bene del genere umano. Due aspetti sono infatti rintracciabili nel senso morale shaftesburyano: l'uno costituito dalla sua natura affettiva, l'altro dalla sua innegabile dimensione sociale che fa sì che il senso morale diventi *sensus communis*, ossia “senso del bene e dell'interesse comune” oltre che “affetto naturale, umanità, gentilezza”.¹⁴ Così infatti il Larthomas: “la virtù [shaftesburyana] si apprezza nel contempo obiettivamente, poiché interessa il genere umano, e soggettivamente, grazie alla qualità di convinzione, del sentimento interiore che l'accompagna.”¹⁵

In verità, a ben vedere, i due aspetti individuati sono estremamente connessi; come già mostrato in precedenza più di una volta, non è possibile sezionare il pensiero di Shaftesbury con frammentazioni inopportune. Interno ed esterno, io e mondo, soggetto e oggetto sono qui tenuti insieme, per cui anche natura affettiva e natura sociale del senso morale sono legate a filo doppio. Il senso

¹⁴ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 66.

¹⁵ J. Larthomas, *Humour et enthousiasme chez Lord Shaftesbury*, in « Archives de Philosophie » 49, 1986, p. 360.

morale, quindi, è cordialità intimamente autentica rivolta, in modo immediato e non mediato o accidentale, all'umanità.

Possedere e preservare integre le affezioni naturali che perseguono il bene collettivo vuol dire essere pienamente umani, essere dotati di un'umanità profonda che trova voce nel sentimento, sentirsi in armonia con se stessi, con gli altri e con il tutto, essere forniti dei mezzi necessari al raggiungimento della propria felicità e, nel contempo, di quella del sistema di cui si è parte.

Infatti, “il senso morale trova la sua base nell'armonia del sistema che impone in noi l'equilibrio di noi con gli altri, dei moti egoistici con le tendenze altruistiche.”¹⁶

La perdita del senso morale, invece, spoglia l'uomo della sua intima umanità rendendolo sommamente infelice ed ostile, nonché in totale disaccordo con quanto gli sta intorno.

Una creatura priva di inclinazioni naturali e interamente mancante di qualsiasi principio sociale trova ben poca gioia nella vita... una simile creatura non è soltanto a tratti trista, acida e maligna; ma necessariamente un'anima o una indole priva in tal modo di mitezza e benevolenza deve volgersi a sentimenti contrari ed essere agitata da passioni di tutt'altro genere. Un simile cuore dev'essere focolaio di inclinazioni perverse e di amare avversioni, suscitate da perenne malumore, tristezza e inquietudine. La consapevolezza di

¹⁶ E. Garin, op. cit., p. 123.

una simile indole, così nociva agli uomini e a tutti gli esseri che l'avvicinano, annebbia lo spirito, lo tormenta, lo tiene in perenne turbamento.¹⁷

Dalla constatazione della tristezza lacerante di uno stato del genere, Shaftesbury non può fare a meno di passare ad un'esclamazione carica di commiserazione per un uomo che, privo di inclinazioni naturali, è tale solo in apparenza, ma è, in realtà, condannato ad essere solo un'ombra di se stesso. “Come dev'essere duro vivere in tale dissidio con tutte le cose, in tale stato d'ostilità insuperabile e di contrasto con l'ordine e il governo dell'universo!”¹⁸

Nè nell'egoismo esclusivo e ingombrante, né nell'altruismo assoluto e incurante del sé consiste la chiave della felicità per l'uomo; essa si ritrova piuttosto in un calibrato riferimento al sé che tende all'altro da sé con un vivo sentimento di trasporto che consenta, nella comunione fraterna raggiunta, la realizzazione di un'armonica coesione del tutto e unione con esso.

Allora davvero “la sostanza del pensiero shaftesburyano è fatta di entusiasmo. La moralità si manifesta in una adesione entusiastica al bene, al bello, al vero; la benevolenza stessa è entusiasmo per l'umanità.”¹⁹ Se infatti per entusiasmo si intende la gioia che

¹⁷ Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, cit., pp. 143-144.

¹⁸ *Ibidem*, p. 195.

¹⁹ L. Zani, op. cit., p. 29.

accompagna l'armonia presente in se stessi, nel rapporto con gli altri e con il mondo, allora realmente anche la benevola apertura all'alterità e la naturale predisposizione dell'uomo alla socialità sono interpretabili in termini di entusiasmo. Si potrebbe dire che l'entusiasmo è l'esito dell'armonia, è l'impeto irrefrenabile del sentimento morale che spinge l'uomo nell'abbraccio universale del tutto nel quale è coinvolto in compagnia della sua specie ed anche di specie diverse dalla sua.

Quello del sentimento, però, non è un vortice trascinante che, nella sua immediatezza, non lascia alcuno spazio ad un momento "mediato" di riflessione. Il senso morale, infatti, è e deve essere accompagnato, nelle intenzioni di Shaftesbury, da una costante riflessione che possa far sì che ciò che è moralmente buono diventi un'abitudine ben radicata in noi. Per riflessione, però, non deve intendersi un'analisi teoretica accurata, quanto piuttosto una *sentita* consapevolezza critica.

Alla tendenza, all'appetito, Shaftesbury, nella vita morale, vede sempre connessa una vigile consapevolezza critica, che egli riduce sotto il segno del sentire e concepisce quasi come un tendere riflesso, là dove è un'intima riflessione del tendere, un ritmo sommerso che è ritorno cosciente e discriminante sulla primitività dell'impulso... Lo slancio verso l'azione, tutto il processo generatore dell'atto, è accompagnato da una critica interiore...²⁰

²⁰ E. Garin, op. cit., p. 123.

A questa consapevolezza ridotta “sotto il segno del sentire”, cioè al sentimento consapevole shaftesburyano, si sostituisce, in Kant, con un’inversione estremamente significativa, la necessità della “consapevolezza di un sentimento che abita in ogni cuore umano”.²¹

Per Kant, infatti, la vera virtù può essere raggiunta e coltivata solo attraverso la consapevolezza del ‘sentimento’ morale “*della bellezza e dignità della natura umana.*”²² In Kant l’accento sembra spostarsi dall’intimo sentire shaftesburyano caratterizzato da una spontaneità immediata – per quanto regolata dall’opera critica della ragione – ad un principio mediato che accosta maggiormente il sentimento al filtro della coscienza.

La caratteristica di tale sentimento, però, nelle intenzioni di Kant, non fa sì che esso venga in qualche modo “svalutato” in quanto legato alla mediazione di un principio più che all’immediatezza del sentire. Anzi, per Kant, il sentimento morale, proprio in quanto funge da ‘principio universale’ al quale riferire ogni azione, implica un sentire più fine, più profondo e delicato, che si avvicina al *sublime* e “sembra al massimo grado accordarsi con l’umore *melanconico*”.²³ Qui siamo di fronte ad un sentimento che si accorda ad un principio

²¹ I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 303.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 306.

universale e che, proprio in virtù del suo legame con la ragione, è più acuto e sottile.

Nel contempo, però, esso è anche un sentimento del tutto particolare. Si tratta, infatti, di un sentimento che si richiama alla malinconia²⁴ e, quindi, all'abnegazione e all'altruismo ad essa connaturati; la fine e nobile malinconia che rispetta l'alterità rinuncia al dominio di potenza sulla totalità del mondo attraverso l'instaurazione di un limite lontano. Perciò, il sentimento morale congiunto alla ragione "separa l'uomo da se stesso, instaura la distanza del suo essere ideale da quello naturale e fisico – e così compie una funzione inversa a quella d'ogni altro sentire."²⁵

Siamo allora lontani da quel sentimento celebrato da Shaftesbury, così avvolgente e armonicamente unificante, capace di riabbracciare l'intero creato nella sua generosa e feconda bontà onnicomprensiva. Il sentimento kantiano invece, nella sua finezza, separa, allontana, distanzia perché solo attraverso l'istituzione di un confine può concepire il rispetto per l'alterità.

Ma il sentimento, in Kant, non svolge soltanto questo ruolo, non è impegnato solamente in un'opera di continuo distanziamento.

²⁴ Cfr. supra, cap. II, pp. 47 – 50.

²⁵ B. M. d'Ippolito, *Kant e la malattia morale*, in *Nella dispersione del vero – I filosofi: la ragione, la follia*, cit., p. 107.

Attraverso il limite istituito, infatti, esso è capace di realizzare il suo legame con la ragione; si tratta allora di una separazione che guarda all'unità, di una distanza tesa ad una connessione.

Kant è consapevole del fatto che l'uomo non è dominato soltanto dall'interesse particolare, che egli agisce in virtù di forze non solo egoistiche ma anche altruistiche che lo spingono a tenere in considerazione il bene altrui il quale, a sua volta, può addirittura contrastare con il suo personale interesse. Perciò, nei *Sogni di un visionario*, emerge con forza il carattere unificante del sentimento morale che è tale in quanto realizza l'unità del mondo morale, in quanto fa sì che il volere del singolo 'dipenda' da quello universale, in quanto 'costringe' il volere singolo ad armonizzarsi concordemente col volere universale.²⁶

Il sentimento morale unifica, armonizza e, in questa sua azione, si configura come 'costrizione'. Questo vuol dire che anche nel mondo morale, come nel cosmo, l'armonia non può fare a meno del contrasto per realizzarsi. E' necessario che la resistenza del volere dell'individuo particolare venga forzata a concordare col volere universale se si vuole risolvere il rapporto contrastato ed

²⁶ Cfr. I. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, cit., pp. 366-367.

eventualmente contraddittorio tra il sé e l'altro e ottenere una perfetta coesione del mondo degli spiriti.

L'uomo non può rimanere confinato nella chiusura del suo egoismo ma deve giustamente aprirsi all'altro. Infatti, “*la disposizione ad agire in base a una volontà singola è solipsismo morale; quella ad agire in base a una volontà generale è giustizia morale.*”²⁷

Ma l'apertura all'alterità, il tendere ad essa, non può e non deve significare azzeramento dell'altro in nome di una folle potenza dell'io: è questo l'insegnamento più alto che possiamo desumere da Kant. L'unità armonica con l'alterità si fonda sul rispetto di un'incancellabile distanza. Questo è propriamente il *sentimento morale*: sentimento che instaura una distanza per non annullare il valore dell'alterità e, nel contempo, proprio in virtù di quella lontananza rispettosa, attua armonia e unità morale.

In conclusione, anche dal confronto delle posizioni di Shaftesbury e Kant relative alla concezione del sentimento morale, risulta, a mio avviso, confermata la differenza fondamentale intercorrente tra i nostri autori. Kant, figlio della modernità, si trattiene dagli slanci shaftesburyani; laddove Shaftesbury raccoglie

²⁷ I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, tr. it. di M. T. Catena, ed. Guida, Napoli 2002, p. 164.

con sentita immediatezza, Kant distanzia attraverso il ricorso alla mediazione di un principio.

Nella sua fase precritica, però, quel principio non domina ancora in modo assoluto; qui Kant cerca di individuare un'armonica unità, la cui chiave affida al sentimento, che caratterizzi l'uomo, la natura, il cosmo. Proprio nell'individuazione di quella 'chiave', nonostante le differenze nel modo di concepire il sentimento, la distanza tra Kant e Shaftesbury sembra abbreviarsi e tramutarsi in possibilità di comunicazione e confronto.

Il sentimento come punto nodale dell'armonia, con il suo complesso rapporto con la ragione – rapporto che in Kant è più palesemente teso mentre in Shaftesbury pare meno problematico anche se non risolto – avvicina dunque i due filosofi e profila una somiglianza di approcci.

III. 3. Un paragone antropologico: l'uomo di Shaftesbury e l'uomo di Kant

Shaftesbury e Kant si dimostrano entrambi fini psicologi ed accurati indagatori della natura umana nonché attenti analizzatori dei comportamenti che l'uomo normalmente mette in atto nella sua vita quotidiana. Non solo, essi non si limitano ad una mera constatazione che prenda atto di come l'uomo agisca di fatto, ma sviluppano ciascuno un proprio "paradigma" antropologico.

Infatti, dalla lettura dei loro scritti è possibile ricavare descrizioni di prototipi comportamentali a partire dai quali entrambi i nostri autori tratteggiano nel dettaglio il proprio modello di uomo che non è, si badi bene, una sorta di uomo irraggiungibile nella sua estrema perfezione e quasi confinato in una specie di mondo iperuranico del tutto inaccessibile ma, al contrario, un uomo che vive intensamente il suo rapporto con il mondo circostante e con i suoi simili, immerso e ben radicato nella realtà vera.

L'uomo a cui pensano Shaftesbury e Kant è un uomo "possibile": si tratta di un uomo che è in grado di agire con concretezza al fine di incarnare in sé e attuare i principi di un'etica a sua volta "possibile" in quanto a misura d'uomo, in quanto pensata per

l'uomo e in vista di lui. Davvero l'obiettivo che accomuna Shaftesbury e il Kant giovanile è la costruzione di un'etica non cristallizzata nella statica dimensione di un'intatta ed incontaminabile purezza, ma aperta al dinamismo scaturente dallo scambio che intercorre tra le componenti specificamente umane (ragione – istinto – sentimento). Il progetto è, allora, quello di una morale che abbracci l'uomo nella sua complessità e completezza e lo guidi verso il raggiungimento di una composizione armonica del sé.

A questo proposito entrambi i filosofi attribuiscono notevole importanza al sentimento in quanto lo considerano l'aggancio decisivo in grado di cementare l'equilibrio delle facoltà umane e, perciò, capace di contraddistinguere la piena umanità dell'uomo.

L'uomo di Shaftesbury è costantemente sostenuto e vivificato da un sentimento che lo pervade nella forma di una gioiosa e naturale benevolenza, di un'affettuosa apertura all'altro da sé, di un'allegria vitalità che non conosce parsimonia ma si dà, e non può fare a meno di darsi, con generosa abbondanza, riversandosi su ogni essere del creato. L'uomo di Shaftesbury è guidato dal senso morale in ogni azione o decisione della sua vita, certo che quella guida non potrà sbagliare perché è ciò che rende uomo l'uomo, è ciò che lo caratterizza nel profondo.

Allora, se la vita è gioia, se la virtù dimora come inclinazione naturale nell'uomo, se il senso morale armonizza l'uomo nel suo rapporto con se stesso e con l'altro facendolo sentire parte viva del tutto, non rimane altro che entusiasinarsi della vita e innamorarsene sempre più.

L'amore, la gratitudine, la generosità, non possono essere praticati se non con quella gioia sempre crescente, che innamora sempre di più della sua propria azione colui che li pratica. Dimmi, Filocle,...tra le cose che ammiri qual è più bella dell'amicizia, o più affascinante di un'azione generosa? Cosa avverrebbe dunque se la vita fosse in realtà tutta una costante amicizia, un solo totale atto di generosità? Quivi troveresti davvero quel bene perpetuo e costante che ricerchi.²⁸

La vita si risolve nell'entusiasmo del viverla, nella pratica di quel bene supremo dell' 'eroica amicizia' "rivolta all'umanità".²⁹

In questo quadro, ovviamente, Shaftesbury non lascia spazio alcuno alla malinconia. La malinconia, infatti, non è accordabile con il verace entusiasmo, anzi, Shaftesbury la rende compagna del fanatismo vile e ipocrita, abituato a scoraggiare la naturale e connaturata apertura dell'uomo all'infinito, forzandolo a restare chiuso nella triste malinconia della sua finitezza.

²⁸ Shaftesbury, *I Moralisti*, cit., p. 234.

²⁹ *Ibidem*.

A tutto questo Shaftesbury oppone il suo secco “no”; egli ritiene che non sia la malinconica chiusura la dimensione autentica dell’uomo. L’uomo è invece fondamentalmente dinamismo, espansività, entusiasmo e “la parola più adatta a tradurre...l’entusiasmo nuovo di Shaftesbury, [è] la parola ‘*Freude*’ (gioia)”.³⁰

Tuttavia l’uomo shaftesburyano non è animato da una gioia inconsapevole o da un entusiasmo giulivo ignaro del limite che contraddistingue la finitezza umana. Anzi, Shaftesbury sostiene che il sano entusiasmo possa essere conseguito solo se ci si sottopone al movimento critico dell’ironia.³¹ Infatti è l’*humour* ad individuare il limite e a renderne consapevole l’uomo il quale, a sua volta, solo in virtù di questa consapevolezza può porsi l’obiettivo di superare “entusiasticamente” l’ostacolo individuato.

Entusiasmo ed ironia sono le due facce complementari di una stessa medaglia, si richiamano a vicenda e non possono prescindere l’uno dall’altra.

Mi pare importante sottolineare il fatto che, in Shaftesbury, sia l’ironia e non la malinconia a mostrare l’esistenza di un limite di cui l’uomo deve essere reso cosciente. Sembra quasi che il riconoscimento del limite non venga concepito da Shaftesbury come

³⁰ J. Larthomas, op. cit., p. 368.

³¹ Sul rapporto tra entusiasmo e ironia, cfr. supra, cap. I – par. 2, pp. 33 – 36.

motivo di abbattimento malinconico per l'uomo che ne prende atto e si trova a dover fare i conti con la propria finitezza. Neanche in questo caso Shaftesbury è disposto a mettere da parte il suo fiducioso ottimismo per cedere al richiamo della malinconia, "chè egli, sempre, ha messo in ombra la lotta per celebrare la costruzione gioiosa".³²

Non c'è posto per la lacerazione o lo sconforto nella concezione shaftesburyana; anche la coscienza di un ostacolo diventa occasione che sprona ad oltrepassarlo per poter raggiungere il gioioso traguardo dell'entusiasmo.

"L'humour è una coscienza dei limiti, senza malinconia."³³

E' proprio sulla malinconia e sul modo di concepirla che si gioca una delle maggiori differenze tra la concezione antropologica shaftesburyana e quella kantiana.

Se Shaftesbury avversa con tutte le sue forze la malinconia e le sue manifestazioni, Kant la ritiene invece del tutto indispensabile, al punto da identificare il filosofo con il melanconico. Il filosofo è colui che è animato da un sentire più profondo e delicato che è proprio dell'umore melanconico.

A differenza di Shaftesbury, Kant affida proprio alla melanconia il compito di frapporre un limite, che si instaura nella

³² E. Garin, op. cit., p. 107.

³³ J. Larthomas, op. cit., p. 369.

lontananza, tra il sé e l'altro da sé, ed è proprio questa distanza, questo “severo distacco dal mondo unito al rispetto per la dignità e bellezza della natura umana”³⁴ a contraddistinguere il filosofo, ovvero l'uomo che più si avvicina al *sublime*.

Sicuramente il temperamento preferito da Kant è quello malinconico che inclina al sublime, mentre il temperamento che caratterizza l'uomo shaftesburyano potrebbe corrispondere maggiormente a quello che Kant, nelle *Osservazioni*, definisce “sanguigno”. L'uomo sanguigno infatti ha una spiccata bontà d'animo, ama la compagnia e l'allegria ed è dominato dal sentimento del *bello*; l'uomo melanconico, invece, è più riservato e compito, è solitario, e può realizzare la vera virtù che è l'unica, fra le qualità morali, ad essere *sublime*.³⁵ Così Kant nelle *Osservazioni*:

L'aspetto dell'uomo in preda al sentimento del sublime è serio, a volte assorto, e come stupito. E invece la vivace sensazione del bello si annunzia con serenità splendente negli occhi, con tratti ridenti e spesso con vivace allegria.³⁶

Sebbene Kant ritenga che sia il sentimento del *bello* che il sentimento del *sublime* appartengano a quella sensibilità più “fine” e

³⁴ B. M. d'Ippolito, *Viaggio al centro della ragione – L'analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, cit., p. 81.

³⁵ Sulla distinzione tra temperamento ‘melanconico’ e temperamento ‘sanguigno’, cfr. supra, cap. II, pp. 48 – 49.

³⁶ I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 295.

profonda che viene esaminata nelle *Osservazioni*, egli sembra prediligere il sublime in quanto questo sentimento è capace di accordarsi alla ragione, a differenza del bello che invece è legato esclusivamente all'occasionalità delle sensazioni.

Kant vuole che la costanza dei principi propria del sublime prevalga sulla mutevolezza delle inclinazioni propria del bello. Infatti solo ciò che è sublime ispira stima. Dal canto suo però, il bello, se non è capace di suscitare rispetto, ispira amore. Infatti, in riferimento al prototipo umano “sanguigno”, Kant afferma: “sebbene non lo stimiate molto, vi troverete però costretti ad amarlo.”³⁷

Questa differenza tra il bello e il sublime viene messa a fuoco anche nelle *Annotazioni alle Osservazioni* (1766) dove, infatti, si legge: “il bello si ama, il nobile si rispetta.”³⁸

Con fine spirito di ispezione psicologica, Kant sostiene che mentre la donna possiede un predominante senso del bello, all'uomo appartiene costitutivamente un più spiccato senso del sublime.

Uomo e donna presi insieme, in questa “uguale disuguaglianza”, rappresentano per Kant un esempio di “soggettività antropologica

³⁷ *Ibidem*, p. 309.

³⁸ I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 73.

³⁹ *Ibidem*, p. 181.

completa”); sono, in altri termini, un modo per individuare una disposizione armonica e non dissonante delle facoltà umane.

Il matrimonio, infatti, fa sì che l’uomo e la donna, dotati di proprietà diverse, “percepiscano di aver bisogno [l’uno dell’altra] per raggiungere la massima perfezione.”³⁹ C’è quindi la possibilità che uomo e donna costituiscano un tutto morale armonico compensandosi l’un l’altra. Infatti “gli scopi della natura tendono a *nobilitare* ancora di più l’uomo, e ad *abbellire* ancora di più la donna, mediante l’inclinazione sessuale.”⁴⁰

Kant mira, dunque, ad un’armonia delle componenti della personalità umana e, nel tentativo di realizzarla, non rinuncia, nella sua fase precritica, all’apporto, in tal senso decisivo, offerto dal sentimento. Il sentimento, che prende ora la forma del sublime, ora quella della tonalità emotiva della malinconia, ora quella del sentimento morale che crea un mondo che abbia unità e armonia morale, ora quella del sentimento della bellezza e dignità della natura umana, si configura come il termine medio tra la mera sensazione e l’intelletto, capace di guadagnare all’uomo la tanto agognata armonia interiore.

⁴⁰ I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 328.

Nell'intento di costruire una persona umana equilibrata nelle sue diversificate facoltà, rivalutando, a tal fine, il ruolo del sentimento, il giovane Kant si accosta a Shaftesbury. Ma, anche in questo caso, accanto alla somiglianza di approcci sembra profilarsi all'orizzonte la stessa differenza nei rispettivi modi di procedere già individuata in precedenza.

Shaftesbury celebra il sentimento a gran voce perché esso appartiene costitutivamente alla natura umana, anzi, di più, perché ne costituisce la specificità; egli non "diffida" del sentimento, si limita a far sì che la ragione lo regoli e collabori pariteticamente con esso.

Kant invece, più cautamente, sente il bisogno di fare in modo che la natura del sentimento, anche nella forma più "raffinata" della melanconia, venga percorsa da una "vena" di consapevolezza che ne è parte integrante. Perciò la malinconia è il sentimento più "fine", in quanto è più "affinato", è reso più sottile dal contatto con la ragione alla quale è così strettamente connesso.

La ragione è chiamata a vigilare più attentamente proprio perché, se da un lato è vero che la capacità di sentire la vita con più profondità conduce a quell'entusiasmo che solo è in grado di assicurare all'uomo l'ingresso nel mondo morale, dall'altro lato, l'eccesso del sentire, sia pure del sentire malinconico, conduce a

quella stranezza che sembra sfociare nell'allucinazione e perdersi nell'abisso della follia.

IV. CONCLUSIONI

Vorrei concludere gettando un rapido sguardo, sulla scorta dell'esame delle concezioni antropologiche di Shaftesbury e di Kant, su un prototipo d'uomo a noi più vicino, nel quale ognuno possa rispecchiarsi.

L'uomo contemporaneo, infatti, si confronta oggi, sicuramente con modi e tentativi d'altra natura, con gli stessi problemi affrontati dai nostri autori nelle loro riflessioni.

Il punto che mi preme evidenziare è esattamente questo: quello dell'armonia tra le facoltà o componenti della persona umana non è un problema inattuale di cui si sono occupati una volta per tutte, individuando soluzioni definitive, filosofi di un lontano passato. Al contrario, la questione della possibilità di raggiungere un equilibrio ben bilanciato tra *ragione*, *senso*, *sentimento*, senza che nessuna di queste componenti venga mortificata o penalizzata, rimane l'oggetto di studio principe per antropologi, psicologi, pensatori, oltre che l'obiettivo di una vita per ciascun uomo.

Se riflettiamo con attenzione, ci renderemo conto che Shaftesbury e Kant si riattualizzano profondamente in un mondo a noi

contemporaneo così pieno di squilibri ad ogni livello – economico, sociale, politico – il cui “prodotto” ben rappresentativo è un uomo così disarmonico a livello psicologico quanto al suo rapporto con se stesso, a livello sociale quanto al suo rapporto con gli altri e a livello “ecologico” quanto al suo rapporto con la natura e con il mondo.

L’uomo del nuovo millennio appare estremamente disorientato, dimidiato e frammentato, incapace di gestirsi con cura e di vivere con serenità la pienezza della vita, accontentandosi, con maggiore o minore consapevolezza, della “medietà” per timore della “completezza”. L’uomo di oggi è l’esito di un complesso processo storico-culturale che ha condotto ad un generale e generalizzato aumento dell’insicurezza.

Senza provare a ricercare le cause e gli sviluppi di una tale “crisi” – il che sarebbe impresa estremamente ardua e al di sopra delle mie forze – tenterò di aprire spunti e suscitare domande. D’altra parte la filosofia non è mai stata, non è e non sarà mai “l’arte” di fornire risposte che chiudono un problema una volta per tutte; essa è piuttosto “l’arte” di porre domande che approfondiscano questioni immerse nell’orizzonte di un’eterna apertura.

Siamo alle prese, dunque, con un problema aperto e, per questo, sempre attuale in quanto vive nell’uomo e con l’uomo.

Già Platone, nel *Filebo*, si interrogava su quale fosse il modello di “vita buona” che potesse assicurare felicità all’uomo e lo individuò, non a caso, nella vita “mista” la quale è data dall’armonica proporzione di vita che si disperde (piacere) e vita che si congela cristallizzandosi nei confini che le dà l’intelletto (pensiero). Il “nodo” che l’uomo soffre ancora oggi, o forse oggi più che mai, sulla sua pelle, è costituito dalla difficoltà di trovare il modo giusto per far sì che quegli “ingredienti” individuati da Platone formino un tutto omogeneo e ben amalgamato.

Questa difficoltà è alla base di vere e proprie patologie della psiche (stress e nevrosi d’ogni genere) che colpiscono un numero sempre maggiore di persone ed ormai non sono più trascurabili. Anzi, esse pongono, con forza, domande non più “aggirabili” sul sistema frenetico nel quale l’uomo è risucchiato e sulla qualità di una vita che si preoccupa ormai di alimentare quel sistema più che di curarsi delle intime esigenze dell’uomo. Queste, compresse e ricacciate nell’inconscio, non possono non far sentire la propria voce ed i propri effetti che si rovesciano, con impeto angosciante, sulla fragile costituzione personale e psicologica dell’uomo. La pericolosità di quella *voce* è data dal fatto che non si tratta di un *grido* ma di un

assillo che si insinua *sottovoce* nelle fibre più profonde dell'uomo e lo invade con la sua strisciante ma costante presenza.

Come può l'uomo armonizzarsi e accordarsi con se stesso, gli altri e il tutto? Ecco che dagli abissi di un passato, poi non così remoto, riemerge la domanda che accompagna l'uomo dalle origini dello sviluppo del pensiero filosofico. A distanza di millenni, il problema che tutti noi cerchiamo di risolvere, o per lo meno di affrontare per convivere meglio con noi stessi, le nostre possibilità e i nostri limiti, è lo stesso: come si diventa armonici, ovvero, come si vive la vita con profonda pienezza?

Di qui, dall'esigenza di gettare luce che rischiarava la mente e il cuore dell'uomo, la ricerca filosofica, l'indagine psicologica, lo sforzo complessivo del pensiero e delle capacità umane.

Considerato da questa ottica, l'husserliano "mondo della vita" non è altro che un tentativo di valorizzazione di quella dimensione prescientifica, sensibile e vitale mortificata dalla moderna ragione calcolante che schiaccia l'uomo appiattendolo su una dimensione esclusivamente razionale, annullando la voce viva del sentimento e della sensibilità alla quale l'uomo non può e non deve rinunciare se vuole veramente mirare ad un autentico e profondo equilibrio.

La psicologia e la psicoanalisi non fanno che richiamare l'uomo per ricondurlo, attraverso un percorso che si avvale di strumenti e tecniche diverse, ad abbracciare con fiducia la propria vita, a sentirsene protagonista attivo ed a percepirsi come individuo armonico all'interno di un tutto di cui si è parte integrante e non marginale.

Uno degli psicoanalisti più affascinanti dell'epoca contemporanea, Ignacio Matte Blanco, nella sua rilettura psicologico/filosofica dell'inconscio freudiano, mira allo stesso obiettivo. Egli confida, nel tentativo di “riequilibrare” il sistema-uomo, nella *bi-logica* che, a sua volta, non è altro che la presa d'atto dell'esistenza di “un'antinomia fondamentale” nell'intima struttura dell'essere umano “risultante dalla co-presenza di due modi di essere tra loro incompatibili e, tuttavia, [coesistenti] nello stesso soggetto, senza mai fondersi in un concetto unitario più ampio che li comprenda entrambi.”¹

Nell'uomo, dunque, sono presenti due modi d'essere differenti – quello dividente del pensiero e quello indivisibile del sentimento – che rispondono a due logiche altrettanto differenti che Matte Blanco definisce rispettivamente logica asimmetrica e logica simmetrica: la specificità dell'uomo è data dal contrasto antinomico tra due logiche

¹ I. Matte Blanco, *Pensare, sentire, essere*, tr. it. di P. Bria, ed. Einaudi, Torino 1995, p. 81.

incompatibili e, ciò nonostante, coesistenti in un'*armonica bi-logica* che mira ad un'unità psicologica del soggetto.

Pensiero e sentimento costituiscono, allora, il mistero dell'umanità dell'uomo e cercare di armonizzarli è l'affascinante dilemma dell'uomo. Ciascuno seguirà percorsi diversi per venirne a capo ma sarà l'unica, seppur ramificata, via maestra della vita che ci riunificherà facendoci sentire accomunati nella ricerca della vera e autentica umanità.

APPENDICE

A. Opere principali di Shaftesbury rilevate dalla consultazione dell'Indice SBN

Standard edition: *Samtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften: in englischer Sprache mit deutscher Übersetzung* / Antony Ashley Cooper, third earl of Shaftesbury; herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Wolfram Benda...[et al.]: beratende Mitherausgeber: A. Owen & Karl-Josef Holtgen Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1981-

An inquiry concerning virtue, or merit; with an introduction, a selection of material from Toland's 1699 edition and bibliography by David Walford; Manchester: Manchester university press, c1977.

Characteristics of men, manners, opinions, times; edited, with an introduction and notes by John M. Robertson; Gloucester: P. Smith, 1963.

Characteristics of men, manners, opinions, times; to which is prefixed the Preface to the Select sermons of Dr. Whichcote; edited by John M. Robertson; with a new introduction by David McNaughton; Bristol: Thoemmes, 1997.

Characteristics of men, manners, opinions, times; edited by Lawrence E. Klein; Cambridge: Cambridge University press, 1999.

Characteristics of men, manners, opinions, times; foreward by Douglas Den Uyl; Indianapolis: Liberty fund, c2001.

Die Sitten-Lehrer, oder Erzählung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen; translated by Johann Joachim Spalding; Bristol: Thoemmes, 2001; costituisce il I volume dell'opera: *The reception of British aesthetics in Germany: Seven significant translations, 1745-1776* / edited and introduced by Heiner F. Klemme and Manfred Kuehn.

“Le refuge francais” : correspondence / [a cura di] Rex A. Barrell
Lewiston : E. Mellen, c1989.

Original letters of John Locke, Algernon Sidney and lord Shaftesbury:
with an analytical sketch of the writings and opinions of Locke and
other metaphysicians: 1847 / (edited by) T. Forster; Bristol:
Thoemmes, c1990.

Second characters or the language of forms; edited by Benjamin
Rand; New York: Greenwood press, 1969.

Second characters or the language of forms; edited by Benjamin
Rand; London: Thoemmes, 1997.

*Speeches of the earl of Shaftesbury : upon subjects relating to the
claims and interests of the Labouring class;* Shannon Ireland: Irish
university press, c1971.

*The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony
Earl of Shaftesbury /* edited by Benjamin Rand; London:
Thoemmes,1997.

B. Opere di Shaftesbury disponibili in traduzione italiana
rilevate tramite consultazione Bibl. Nazionale Centrale di
Firenze

*I Moralisti: Rapsodia filosofica, ossia Ragguaglio di talune
conversazioni su argomenti naturali e morali;* introduzione di P.
Casini, Bari 1971.

Saggi morali; a cura di Paolo Casini, Laterza, Bari 1962.

Saggio sulla virtù e il merito; a cura di Eugenio Garin, Einaudi, Torino 1946.

Soliloquio, ovvero Consigli a un autore; a cura di Paola Zanardi, Il poligrafo, Padova 2000.

Una Lettera sull'entusiasmo: Traduzione dall'Inglese [e introduzione] a cura di Eugenio Garin, F. Fussi, Firenze 1948.

Una Lettera sull'entusiasmo: a cura di Eugenio Garin, Milano 1984.

C. Opere su Shaftesbury rilevate tramite consultazione di "The Philosopher's Index"

Alridge,-Alfred-Owen: *Shaftesbury and the deist manifesto*; Philadelphia, 1951.

Brett, -R-L: *The third earl of Shaftesbury: a study in eighteenth century literary theory*; Hutchinson, London, 1951.

Schlegel, -Dorothy- B: *Shaftesbury and the French deists*; Chapel, 1956.

Broadbent, -J-B: *Shaftesbury's horses of instruction in "The English mind: Studies in the English moralists"*, Davies and Watson (EDS), 79-89; Cambridge-Univ-Pr, Cambridge, 1964.

Walker, -D-P: *The decline of Hell, seventeenth-century discussions of eternal torment*; Univ-of-Chicago-Pr, Chicago, 1964.

Grean, -Stanley-: *Shaftesbury's philosophy of religion and ethics*; Ohio-Univ-Pr, Athens, 1967.

Hudson, -William- Donald: *Ethical intuitionism*; Macmillan, London, 1967.

Vereker, -Charles: *Eighteenth-century optimism*; Liverpool-Univ-Pr, Liverpool, 1967.

Bernstein, -John-Andrew: *Shaftesbury, Rousseau and Kant: an introduction to the conflict between aesthetic and moral values in modern thought*; Dickinson-Univ-Pr, Rutherford, 1980.

Voitle, -Robert: *The third earl of Shaftesbury 1671-1713*; Rouge-Louisiana-Univ-Pr, Baton, 1984.

Hager, -Fritz-Peter: *Aufklärung, Platonismus und Bildung bei Shaftesbury*; Haupt, Berne, 1993.

Klein, -Lawrence: *Shaftesbury, politeness and the politics of religion in "Political discourse in early modern Britain"*; Cambridge-Univ-Pr, New York, 1993.

Darwall, -Stephen: *The British moralists and the internal ought': 1640-1740*; Cambridge-Univ-Pr, New York, 1995.

Lhomar, -Dieter: *Die idee einer reflektierten Gefuhls-moral in "Philosophy from an intercultural perspective, lohmar, dieter"*; Rodopi, Amsterdam, 1997.

Zanardi, -Paola: *Molesworth, Toland e Shaftesbury: repubblicanesimo, religione, propaganda* in "Filosofia e cultura nel Settecento britannico", I: Fonti e connessioni continentali John Toland e il deismo", Santucci Antonio; Il Mulino, Bologna, 2000.

D. Articoli su Shaftesbury rilevati tramite consultazione di
“The Philosopher’s Index”

Smith, -James-Ward: *The British moralists and the fallacy of psychologism*, in “Journal of the History of Ideas”, 1950; 11: pp.159-178.

Heinemann, -F-H: *The philosopher of enthusiasm with material hitherto unpublished*, in “Reveu Internationale de Philosophie”, 1952; 6: pp. 294-322.

Peach, -Bernard: *Shaftesbury’s moral “arithmeticks”*, in “Personalist”, 1958; 39: pp. 19-27.

Stolnitz, -Jerome: *On the origins of “aesthetic disinterestedness”*, in “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1961; 20: pp. 131-144.

Stolnitz, -Jerome: *On the significance of Lord Shaftesbury in modern aesthetic theory*, in “Philosophical Quarterly”, 1961; 11: pp. 97-113.

Grean, -Stanley: *Self-interest and public interest in Shaftesbury’s philosophy*, in “Journal of the History of Philosophy”, 1964; 2: pp.37-46.

Uphaus, -Robert-W: *Shaftesbury on art, the rhapsodic aesthetic*, in “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1969; 27: pp. 341-348.

Mijuskovic, -Ben: *Hume and Shaftesbury on the self*, in “Philosophical Quarterly”, 1971; 21: pp. 324-336.

Rogers, -Pat: *Shaftesbury and the aesthetics of rhapsody*, in “British Journal of Aesthetics”, 1972; 12: pp. 244-255.

Scott-Taggart, -M-J: *Socratic irony and self deceit*, in “Ratio”, 1972; 14: pp. 1-15.

Woodfield, -Richard: *The freedom of Shaftesbury’s classicism*, in “British Journal of Aesthetics”, 1975; 15: pp.254-266.

Toole, -Robert: *Shaftesbury on God and his relationships to the world*, in “International Studies in Philosophy”, 1976; 8: pp. 81-100.

Toole, -Robert: *The concepts of freedom and necessity in Shaftesbury's philosophy*, in “Studia Leibnitiana”, 1977; 9: pp. 190-211.

Anselment, -Raymond-A: *Socrates and “the clouds”*: Shaftesbury and a Socratic tradition, in “Journal of the History of Ideas”, 1978; 39: pp. 171-182.

Bernstein, -John-A: *Shaftesbury's reformation of the reformation: reflections on the relation between deism and Pauline Christianity*, in “Journal of Religious Ethics”, 1978; 6: pp. 257-278.

Stolnitz, -Jerome: *“The aesthetic attitude” in the rise of modern aesthetics*, in “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1978; 36: pp. 409-422.

Trianosky, -Gregory-W: *On the obligation to be virtuous: Shaftesbury and the question, why be moral?*, in “Journal of the History of Philosophy”, 1978; 16: pp. 289-300.

Sprute, -J: *Der begriff des moral sense bei Shaftesbury und Hutcheson*, in “Kant-Studien”, 1980; 71: pp. 221-237.

Dussinger, -John-A: *“The lovely system of Lord Shaftesbury”: an answer to Lock in the aftermath of 1688?*, in “Journal of the History of Ideas”, 1981; 42: pp. 151-158.

Guzzo, -Augusto: *Il “senso morale” nel pensiero di Lord Shaftesbury*, in “Filosofia”, 1982; 33: pp. 143-180.

Towsend, -Dabney: *Shaftesbury's aesthetic theory*, in “Journal of Aesthetics and Art Criticism”, 1982; 41: pp. 205-213.

Babolin, -Albino: *Scienza e credenza religiosa nei platonici di Cambridge*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 1983; 75: pp. 76-86.

Babolin, -Albino: *Morale e religione in Shaftesbury*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 1984; 76: pp. 560-568.

Simonutti, -Luisa: *Shaftesbury e la “Bibliothèque Choisie”*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1987; 66: pp. 235-281.

Townsend, -Dabney: *From Shaftesbury to Kant: the development of the concept of Aesthetic Experience*, in “Journal of the History of Ideas”, 1987; 48: pp. 287-305.

Darwall, -Stephen-L: *Motive and obligation in the British moralists*, in “Social Philosophy and Policy”, 1989; 7 (1): pp. 133-150.

Filonowicz, -Joseph-Duke: *Ethical sentimentalism revisited*, in “History of Philosophy Quarterly”, 1989; 6: pp. 189-206.

Stewart-Robertson, -Charles: *The rhythms of Gratitude: historical developments and philosophical concerns*, in “Australasian Journal of Philosophy”, 1990; pp. 189-205.

Mcallister, -James-W: *Scientists’ aesthetic judgements*, in “British Journal of Aesthetics”, 1991; pp. 332-341.

Gatti, -Andrea: *Estetica e cosmologia in Shaftesbury*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1992; 71 (1): pp. 87-101.

Schneewind, -J-B: *Classical republicanism and the history of ethics*, in “Utilitas”, 1993; 5 (2): pp. 185-207.

Arregui, -Jorge-V; Arnau, -Pablo: *Shaftesbury: father or critic of modern aesthetics?*, in “British Journal of Aesthetics”, 1994; 34 (4): pp. 350-362.

Paltor, -Pablo-Arnau: *Shaftesbury: el problema del mal y la estetica*, in “Themata”, 1994; 12: pp. 119-132.

Arregui, -Jorge-V: *La teleologia de la belleza en Shaftesbury y Hutcheson*, in “Themata”, 1995; 13: pp. 11-35.

Soeiro, -Chaimovic, -Felipe: *Existe ou nao uma Estetica non seculo XVII?*, in “Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia”, 1995; 5 (1-2): pp. 247-260.

Gatti, -Andrea: *Lord Shaftesbury e il problema morale*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1996; 16 (1): pp. 96-104.

Brugere, -Fabienne: *Shaftesbury: esquisse d'un manifeste theiste dans l' « Enquete »*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Etranger », 1997 ; 1 : pp. 9-19.

Urrea-Restrepo, -Adriana-Maria : *Shaftesbury: “Sensus communis” y humor en la filosofia*, in “Universitas-Philosophica”, 1997; 14 (28): pp. 11-28.

Vienne, -Jean-Michel: *Les rapports entre raison et foi a la lumiere de la metaphore de la vision*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Etranger », 1997 ; 1 : pp. 45-58.

Den-Uyl, -Douglas-J: *Shaftesbury and the modern problem of virtue*, in “Social Philosophy and Policy”, 1998; 15 (1): pp. 275-316.

Gill, -Michael-B: *Shaftesbury's two accounts of the reason to be virtuous*, in “Journal of the History of Philosophy”, 2000; 38(4): pp. 529-548.

Winkler, -Kenneth-P: *“All is revolution in us”: personal identity in Shaftesbury and Hume*, in “Hume-Studies”, 2000; 26(1): pp. 3-40.

BIBLIOGRAFIA

A. Testi esaminati

A. 1. Shaftesbury:

Opere di Shaftesbury in *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962:

1) *Saggio sulla virtù e il merito*, (1699), pp. 95 – 198. Tit. orig.: *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*.

2) *I Moralisti: Rapsodia filosofica ossia ragguaglio di talune conversazioni su argomenti naturali e morali*, (1709), pp. 199 – 351. Tit. orig.: *The Moralists: a Philosophical Rhapsody, being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects*.

3) *Sensus Communis: saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito*, (1709), pp. 37 – 94. Tit. orig.: *Sensus Communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour*.

4) *Riflessioni Miscellanee sui precedenti trattati ed altri argomenti critici*, (1711), pp. 359 – 437. Tit. orig.: *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises, and Other Critical Subjects*.

Una Lettera sull'entusiasmo, (1708), a cura di E. Garin, ed. Fussi, Firenze 1948. Tit. orig.: *A Letter concerning Enthusiasm*.

A. 2. Kant:

Opere di Kant in *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 2000:

1) *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, (1764), pp. 291-346. Tit. orig.: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

2) *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, (1766), pp. 347-407. Tit. orig.: *Traume eines Geistersehers erläutert durch Traume der Metaphysik*.

Storia universale della natura e teoria del cielo, (1755), tr. it. di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli, Roma-Napoli, 1987. Tit. orig.: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

Saggio sulle malattie della mente, (1764), tr. it. di A. Marini, ed. Ibis, Como-Pavia 1994. Tit. orig.: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*.

Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento e del sublime, (1766), tr. it. di M. T. Catena, ed. Guida, Napoli 2002. Tit. orig.: *Bemerkungen in den <<Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen>>*.

B. Testi consultati

E. Cassirer: *La filosofia dell'illuminismo*, con particolare riferimento al capitolo VII *I problemi fondamentali dell'estetica*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1974.

B. M. d'Ippolito: *Geometria e Malinconia – Mathesis e Meditatio nel pensiero moderno*, ed. Marietti, Genova 1992.

B. M. d'Ippolito: *Kant e la malattia morale*, saggio contenuto in *Nella dispersione del vero – I filosofi: la ragione, la follia*, pp. 97-112, a cura di G. Borrelli e F. C. Papparo, ed. Filema, Napoli 1998.

B. M. d'Ippolito: *Viaggio al centro della ragione – L' analogia kantiana dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura*, ed. La città del sole, Napoli 1998.

E. Garin: *L'illuminismo inglese – I moralisti*, Fratelli Bocca editori, Milano 1942, con particolare riferimento al II capitolo *La morale del sentimento: Shaftesbury*, pp. 106-125.

I. Matte Blanco: *Pensare, sentire, essere*, tr. it. di P. Bria, ed. Einaudi, Torino 1995.

O. Meo: *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, ed. Tilgher, Genova 1982.

P. Zanardi: *Filosofi e repubblicani alle origini dell'illuminismo – Shaftesbury e il suo circolo*, ed. Sapere, Padova 2001.

L. Zani: *L'etica di Lord Shaftesbury*, Carlo Marzorati editore, Milano 1954.

C. Articoli consultati

J. P. Larthomas: *Humour et enthousiasme chez Lord Shaftesbury*, in « Archives de Philosophie » 49, 1986, pp. 355-373.

P. Mortensen : *Shaftesbury and the Morality of Art Appreciation*, in «<Journal of the History of Ideas>>», 1994, pp. 631-650.

L. Roy: *Kant's Reflections on the Sublime and the Infinite*, in <<Kant-Studien>> 88, pp. 44-59.

K. Schutjer: *The persistence of Sympathy in Kant's Aesthetics*, in <<Monatshefte>>, Vol. 91, No. 2, 1999, pp. 170-187.

D. A. White: *The Metaphysics of Disinterestedness: Shaftesbury and Kant*, in <<Journal of Aesthetics and Art Criticism>> 1973; 32: pp. 239-248.

INDICE

INTRODUZIONE.....	pg. 2	
I L'ANTROPOLOGIA DI SHAFTESBURY		
I.1. Sentimento e spirito.....	pg. 10	
I.2. Entusiasmo.....	pg. 30	
II IL SENTIMENTO NEL KANT PRECRITICO.....		pg. 37
III SHAFTESBURY E KANT : UN' IPOTESI DI CONFRONTO		
III.1. Mondo e armonia.....	pg. 56	
III.2. <i>Senso</i> morale e <i>sentimento</i> morale.....	pg. 74	
III.3. Un paragone antropologico: l'uomo di Shaftesbury e l'uomo di Kant.....	pg. 84	
CONCLUSIONI.....	pg. 94	
APPENDICE.....	pg. 99	
BIBLIOGRAFIA.....	pg. 107	