

Giuliana Mocchi

NATURA E RAGIONE NELL'ETICA MODERNA:
IL CASO SHAFTESBURY. NOTE A MARGINE DI F. CRISPINI,
L'ETICA DEI MODERNI. SHAFTESBURY E LE RAGIONI DELLA VIRTÙ

I. La modernità affaccia sullo scenario etico temi e questioni significativamente segnati dalle nuove prospettive del sapere scientifico e filosofico, tutti egualmente impegnati a valutare la cifra specifica dell'autonomia della riflessione morale rispetto a quella teologica e generalmente religiosa. Sul poderoso sforzo di ridefinire campi e confini della riflessione sull'azione morale si ripercuote inevitabilmente un tema d'eccellenza della modernità: il passaggio dal teleologismo della tradizione ad una visione della natura priva di fini che rompe anche l'unicità della morale proposta dagli antichi. L'artificio, sia per filosofi della natura, sia per gli scienziati della politica diventa allora la parola magica per spiegare come studiare la gran macchina del mondo o come definire la struttura dello Stato e le sue leggi, e anche nella riflessione etica si affaccia l'ipotesi del carattere artificiale della morale. Vera mina vagante nella cultura europea nei secoli della modernità, quest'idea si annida anche negli stili di pensiero più cauti e prudenti e segnala una volta di più l'impossibilità di fornire un carattere unitario alla realtà morale.

Ma un'altra delle forze determinanti per la costituzione di una nuova etica in età moderna è certamente l'atmosfera di una mutata sensibilità nei confronti di una nuova idea di civiltà fondata non più sull'idea del dovere, ma su quella del diritto. L'idea di una moltiplicazione dei diritti si fa strada proprio in un'età in cui scienza e morale sembrano implicarsi nel medesi-

mo slancio verso un progresso sociale e civile che pone le sue certezze in un ideale di sicurezza della ragione quale requisito fondamentale sia per l'incremento della conoscenza sia per la solidità delle scelte morali. Ma fin dove gli assalti dei razionali, degli eterodossi, dei seminatori di dubbi spinsero la loro azione nei confronti di un rivoluzionario approccio tra filosofia e religione? E quale parte ebbero nelle nuove formulazioni di questo approccio i vari tentativi ricostruttivi di quei filosofi, moralisti e scienziati che si fecero carico delle nuove ragioni della modernità?

Su queste domande si interroga Franco Crispini nel secondo studio che dedica al pensiero di Anthony Shaftesbury:¹ la scelta di fondo è la messa a fuoco di un carattere specifico della modernità e cioè «l'inquieta ricerca di una nuova soggettività etica, modellata sul difficile rapporto tra natura [...] e ordine delle libertà e degli scopi». A margine di questa scelta vengono analizzate le molteplici opzioni con cui il pensiero della modernità si è posto di fronte alla teoria etica e su questo piano di analisi il ruolo del pensiero shaftesburiano viene man mano restituito alla sua trasparenza, senza tuttavia tralasciare né disperdere in uno sfondo di idee e di questioni senza netti contorni quella costellazione di motivi, di contrasti, di dinamiche intellettuali che partecipano alla costruzione del modello morale proposto dal pensatore inglese.

E in tal senso è necessario pensare «alle idee di Locke, alle formulazioni deistiche, specie nella cultura inglese, e ai contrasti tra religione rivelata e religione naturale, alle rivendicazioni di leggi di natura, alle ardite tesi dei liberi pensatori; viene spontaneo includere nel medesimo quadro di idee l'ininterrotto cammino che percorre l'elaborazione della nozione del principio di «diritto naturale» attraverso i Grozio, Spinoza, Pufendorf, Locke, Cumberland, Thomasius, Gravina: come trascurare le implicazioni etiche contenute in vedute dove sono strettamente intrecciate le idee di natura, ragione, morale, diritto? E come non scorgervi la presenza di termini fondamentali nelle teorie etiche quali quelli di obbligazione, movente, convenzione, legge interiore?»².

In questo tessuto ampio e composito si profila il tentativo di emancipare il campo, l'oggetto e il metodo dell'etica da quello della religione, al fine di «spostarne l'orizzonte in uno spazio interamente umano». In ciò cospira il già richiamato legame dell'orizzonte etico con quello di una nuova men-

¹ F. CRISPINI, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli ed., Roma 2001

² *Ivi*, p. XIV

talità aperta alle rivoluzioni scientifiche e in questo senso i processi evolutivi della scienza della morale moderna hanno una non irrilevante portata epistemologica, che richiede di rispondere non solo al problema della motivazione morale, ma anche a quello della conoscenza morale.

Ecco perché è lecito affermare che «la storia dell'etica tra seicento e settecento è la storia della trasformazione di una questione di base della filosofia morale: come essere consapevoli di ciò che la moralità richiede e come agire conseguentemente»³. Per seguire l'itinerario moderno delle questioni etiche è utile raccoglierle intorno ai loro assi teorici principali che vengono prospettati sinteticamente: «il richiamo alla legge naturale, con la centralità delle nozioni di sanzione e di obbligazione come tratti salienti della moralità; la ricerca di altri motivi della moralità al di fuori del modello del diritto naturale, in un quadro di connessioni necessarie e in una prospettiva di scontro tra determinismo e volontarismo; la riabilitazione della natura umana e il pregnante valore attribuito alle idee di autonomia e di responsabilità»⁴.

Tali questioni, nota Crispini, possono essere rintracciate e seguite sulla base dei profondi mutamenti di costume che coinvolgono tutta l'Europa moderna e che sottendono sia le scelte pratiche dell'individuo nella sua condotta morale sia il piano di una più strutturata veduta filosofica generale che si interroga sulla natura dell'uomo e del suo mondo e tende a fornirne una ragione unica. La strada verso questa nuova fisionomia antropologico-morale è attraversata dalle molteplici istanze teoriche che si affacciano sul terreno della modernità: la «pratica prudenziale dei moralisti», le «esigenze dimostrative» del nuovo spirito scientifico, il richiamo allo scetticismo e allo stoicismo antico, al mito repubblicano della virtù, cospirano al tentativo «di costituire una struttura di valori che esaltasse l'essenza dell'uomo ed esprimesse una condizione di universalità, di socialità indispensabile all'agire morale»⁵.

Le concezioni etiche che contribuiscono a questo massiccio tentativo di fondazione di una morale essenzialmente umana, sganciata da tutte quelle prospettive teologiche o confessionali che tradizionalmente ne incanalavano la prospettiva metodologica, si giocano sul tavolo convulso delle opzioni teoriche che connotano le varie e contrastanti prospettive filosofiche: soprattutto le questioni hobbesiane e lockiane in favore di una fondazione

³ *Ivi*, p. XVI

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ivi*, p. XVII

razionale dell'etica, alternativa a quella proposta dalla linea platonica che va da Herbert of Chesbury e prosegue, attraverso i teologi cantabrigensi, fino a Butler e a Hutcheson. Ed è esemplificativo a tal proposito seguire il tracciato di una nozione fondamentale in questo orizzonte teorico: quella di *recta ratio*, «fonte della distinzione tra ciò che conviene o non conviene fare (Suarez), o legge di natura (Clarke), o il cui dettame dà una base al diritto naturale «anche se Dio non esistesse» (Grozio), o come quella che ha come unico amore la virtù (Geulincx).»⁶

È evidente che si tratta di ricostruire il fronte di reazioni che le due principali linee di riflessione etica della modernità, quella di Hobbes e quella di Locke, misero in azione e che costituirono i moventi più incisivi per le successive elaborazioni, tra le quali quella di Shaftesbury.

Certamente la posizione di quest'ultimo origina dal filone dell'intuizionismo morale che viene però giocato in un senso ben diverso da quello dei primi filosofi intuizionisti come Cudworth o Clarke, poiché il senso morale per Shaftesbury non è antagonista alla ragione ed ha per oggetto una realtà interiore mossa *in primis* dal sentimento, o meglio dalla coscienza dei nostri sentimenti che indirizzano verso la scoperta della giusta azione morale, quindi sottolineandone con forza l'origine essenzialmente naturale.

Accogliendo le indicazioni di Henry Sidgwick in favore di un'accoglienza nella versione intuizionista shaftesburyana anche di un fine utilitarista, Crispini affronta anche da questo punto di vista il non semplice compito di liberare il pensiero del moralista inglese dalle immagini convenzionali offerte dalla storiografia precedente, spesso appesantita da formule di «cooptazione speculativa» che hanno offuscato il risalto dei movimenti interni da cui scaturisce la sua costruzione etica. La ricostruzione qui messa in atto dell'itinerario intellettuale di Shaftesbury, smarcata da tali formule storiografiche, cerca piuttosto il motivo di fondo alla base del programma shaftesburiano di definizione della fisionomia politica e civile di una società che si misura con la saggezza normatrice della natura.

L'innesto delle molteplici istanze culturali e teoriche che si intersecano nella traiettoria fissata dal «naturalismo benevolistico» del pensatore inglese, viene continuamente ricercato e messo in luce, in una lucida ricerca dei cifrati nascosti e meno appariscenti, delle marginalità in cui prende corpo l'ideale etico ed estetico di questo naturalismo, intrecciato - ma non pilotato - dalle diverse filosofie etiche, nelle variegate posizioni dell'epoca.

⁶ *Ivi*, p. XX

II. Ma quali sono i caratteri e le convinzioni che sottendono questo «naturalismo benevolistico»? Quali sono le risposte che con esso Shaftesbury intende offrire alla modernità? Ripercorrendo le modalità di accostamento - sia pure con connotazioni critiche assai dissimili - a questa idea cardine da parte di quei pensatori, da Mandeville, a Hutcheson, a Smith, a Hume che riflettono sul valore e sulla forza delle passioni sociali, non si può non indicare in Leibniz l'attento lettore di quei motivi fondamentali del pensiero di Shaftesbury («senso comune», «senso morale», «rapporto uomo-natura») che sono stati letti come dirette eredità nella terza *Critica* di Kant. Né si dimentica il severo giudizio di Berkeley, che bolla la sapienza negativa dei moralisti raffinati quale ineludibile scetticismo morale. Tutte queste letture («sia l'esigenza di chiarire il criterio della verità o dare motivazioni alla virtù (Brown), o quella di approfondire la legge fondamentale della morale e di pervenire a un'«algebra morale» (Hutcheson), oppure di considerare troppo deboli le basi sentimentalistiche dell'etica e procedere a una fondazione scientifica di essa (Hume), o di rifiutare quel «pulchrum» e «honestum», quel «*tò kalòn*», quale fondamento di una vita sociale (Mandeville), oppure di valorizzare gli elementi metafisici trascurando l'osservazione diretta dei fenomeni morali (Leibniz), oppure dare corpo a un'appartenenza all'area libertina, deistica e scettica della modernità (Berkeley)») ⁷ sono comunque in qualche modo limitative per uno sguardo il più allargato possibile sull'impianto complessivo del pensiero di Shaftesbury, a cui questo studio non vuole rinunciare.

Il tentativo è un viaggio ampio e ricognitivo di tutte le movenze teoriche e retoriche interne all'analisi di Shaftesbury, un'analisi stratigrafica delle ragioni interne del suo procedere, che amava distanziarsi dalle soluzioni pregiudiziali ed estreme. Si mette in luce il carattere erratico, quasi vagabondo di una poligrafia che peregrina senza un evidente *telos* programmatico, secondo una procedura filosofica «asciutta e domestica», che prende forma in un particolare modello metodologico: la cosiddetta «arte del soliloquio», o «arte morale».

Né figura retorica né introspezione psicologica, ma arte e metodo continuamente operativo per il riconoscimento di una normatività naturale che si spiega nello studio di sé, dando luogo ad un'idea di soggetto quasi fluido rispetto alla monoliticità cartesiana. Non garante della stabilità della propria identità, oltre la fallacia della memoria, ma addirittura della stessa coscienza, che, posta nel fluire del tempo e dello spazio, rimane incerta, la

⁷ *Ivi*, p. 19

fiducia nella certezza dell'esistenza del sé parte da un sentimento interno, ben diverso dalla radicale alterità tra senso e pensiero, tra corpo e mente posta all'origine dell'ego cartesiano. «Shaftesbury non abbandona mai la sua idea di un'evidenza non dimostrativa da ottenere per una via che non è quella promessa dal tanto celebrato «metodo» del razionalismo cartesiano [...] il tentativo di Shaftesbury è «aggirare» la metafisica cartesiana non rinunciando tuttavia a basare la speculazione morale su quella conoscenza preliminare che è appunto lo studio di noi stessi tramite il quale arriviamo alla certificazione di «un qualcosa che pensa»; solo che non si può dire, sulla scia cartesiana, in quale soggetto codesto pensiero risieda, in che modo codesto soggetto rimanga uno e uguale a se stesso, sì da adeguarsi costantemente al flusso dei pensieri e della riflessione che paiono susseguirsi armoniosamente nel corso di una vita, riferendosi sempre ad una stessa ed identica persona.»⁸

Shaftesbury spesso ci rimanda alle buie e non sempre solari regioni del nostro profondo pensiero, in un lungo intrattenimento con il proprio sé singolare: è il metodo ginnastico del soliloquio, vigile ed assidua sorveglianza della vita intima. Ciò consentirà di scindersi in due, di trovare lo spirito custode, in un attivo laboratorio per le meno evidenti possibilità dell'azione morale. Questo dovere introspettivo, che rimanda all'ideale solipsistico socratico, agostiniano o montaigneano, assume i tratti di una vigilanza domestica, non priva di una tensione agonistica tra la propria egoica ricerca di piacere immediato e una più ampia, virtuosa, attinenza ai dettami della retta ragione. Sarà questo il metodo di una «scienza nuova»: il soliloquio, pratica e metodo, arte e rimedio, come indica lo stesso Shaftesbury: «ogni creatura ragionevole o riflessiva è dalla propria natura costretta a cimentarsi nell'esame del proprio spirito e delle proprie passioni, ad avere sempre di fronte a sé rappresentazioni di se stessa e dei propri intimi moti, che insorgono e si agitano continuamente nel suo animo.»⁹

Può dirsi tutto questo semplicemente coscienza? O è piuttosto un percorso di «successivi stadi di riflessione» nei quali si rivela il ruolo del «senso naturale» delle distinzioni morali? Lo spazio interiore è qui investito di un ampio significato per la costruzione attiva di una dimensione del sé che si misura costantemente con un flusso continuo di tensioni morali,

⁸ *Ivi*, pp.25 e 27

⁹ A. SHAFTESBURY, *Treatise IV Viz. An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, I., II, part. II, sect. I, in *Miscellaneous Reflections on the preceding Treatises, and other Critical Subjects, Characteristicks*, The third edition, 1973, vol. II, p. 119

di rappresentazioni culturali e sociali. Questa palestra che allestisce lo sfondo in cui far concorrere gli elementi di questo flusso, spinge il soliloquio a raccordare qualsiasi movimento del pensiero in un orizzonte umano di «retta ragione» che concorre all'allestimento di un carattere morale autenticamente naturale.

Tutto ciò non riporta ad un principio di autosufficienza, quanto ad un laborioso operare nel senso di una costruzione di ponti verso l'universo comune dell'ordine naturale, al quale non si aderisce con una scontata appartenenza. Si tratta piuttosto di un auto-esame di costumi e modi sovrapposti o giustapposti alle genuine disposizioni naturali. C'è da domandarsi se questo conduca ad esiti di relativismo etico o di pluralismo soggettuale; se non si tratta di uno schema morale su cui incastonare, con tali manovre indagatorie, le caselle armoniche e rigettare quelle distoniche; se si tratta di partire da affetti, emozioni, modelli culturali che interpretano e si rendono comprensivi del desiderio interiore, del disordinato mondo dei bisogni e delle fantasie. In realtà è il tentativo di una costruzione "utile" di un carattere morale consentaneo alla natura e non ad essa oppositivo, quasi che la vita interiore fosse chiamata a raccontare di sé nell'ordito di una ragione pratica, che dipana lo smarrimento del sé, l'indisciplina di un io immemore e lo riporta non tanto nei sentieri prescrittivi di regole estrinsecamente e aprioristicamente costruite, quanto nell'ordito dinamico, ma intelligibile, di un codice di "utili" principi di saggezza, all'interno di un libero ambiente di esistenza interiore, che tuttavia si articola nell'alveo di un più alto e complessivo ordine naturale.

Il soliloquio non isola dunque il soggetto, «ma gli spalanca spazi che lo obbligano a darsi un orientamento, a istituire principi di condotta per poter far parte di un universo «comune» degli uomini, di una «comunità» di esseri ragionevoli [...] auto-esame di una cultura e di una civiltà attraverso un confronto e uno scontro tra costumi acquisiti, modi di essere sovrapposti e genuine e autentiche disposizioni naturali.»¹⁰

Il filo smarrito di un sé che spesso sfugge alla presa del dominio sicuro di una mente-guida, attraversa gli stati confusi e non decantati, sprofonda in impensabili conflitti; eppure il vocabolario degli stati e delle affezioni messo in scena nelle pagine del *Philosophical Regimen* consente ogni volta di ritrovare un percorso verso le ragioni autentiche e normative del vivere, una regola contro l'indisciplinatezza dell'io senza memoria, una disciplina interiore con la quale la ragionevolezza ridiventa scopo e strumento di una

¹⁰ F. CRISPINI, *L'etica dei moderni*, cit., p. 31.

cultura morale di un soggetto che è in se stesso soggetto sociale. Dunque il soliloquio sia nel *Philosophical Regimen* sia nel *Soliloquy, or Advice to an Auctor* è insieme «agonismo e disciplina, critica del costume e regola di ragionevolezza, ricerca delle genuine radici del vivere e osservanza delle norme della natura [...] difficile arte di istituire regole del vivere e dell'agire»¹¹. Di tali regole noi possediamo non certo le impalcature definitive, ma semplici tracce ed è per questo che occorre un'azione riordinatrice dei domini interni della soggettività, una lucida analisi di una normatività naturale che rimanga solido sostegno per la condotta morale.

III. Shaftesbury dunque consegna alla sua ricerca sull'etica una spinta innovativa verso la sua definizione naturale che lo pone in contrasto con l'intellettualismo astratto dei «moderni costruttori», protesi verso la gelida ipotesi artificiale, quelli che «Hanno costruito a nuovo il cuore umano, ed hanno avuto la grande trovata di ridurre tutti i suoi moti, equilibri e pesi all'unico principio e fondamento.»¹²

Il ricorso alla nozione di senso comune, intesa come una sorta di ragione fondamentale e ad una natura comune della virtù e della morale, immutabile e autonoma, è l'antidoto contro l'arido razionalismo di quei costruttori di artifici. Ed è questo aspetto che a prima vista potrebbe raccordare il pensiero di Shaftesbury a quel platonismo secentesco rappresentato a Cambridge da Ralph Cudworth, Henry More, Benjamin Whichcote, John Smith, i quali, nel tentativo di ricostruire sulla base della nuova scienza e della nuova filosofia il credo della tradizione, si appellavano a due principi cardine: la «giusta ragione» e la «luce della natura», insistendo sulla natura immutabile della morale.

Per Cudworth bene e male non sono nozioni presenti nella illimitata volontà divina, ma sono al contrario sostanze intelligibili, nature eterne e immutabili, dunque se la legge morale negli esseri è *toû òntos exeùresis*,¹³ allo stesso modo dovremo allontanarci il più possibile dall'ipotesi che il giudizio etico abbia un'origine volontarista: «Non esiste un'essenza arbitraria [...] la natura della giustizia e quella dell'ingiustizia non possono essere

¹¹ *Ivi*, p. 36

¹² A. SHAFTESBURY, *Sensus Communis*, part. III, sect. IV, in *Characteristicks*, vol. I, p. 123

¹³ R. CUDWORTH, *Treatise on Eternal and Immutable Morality*, London 1731, B IV e VI

cose arbitrarie applicabili a volontà indifferentemente ad ogni azione o disposizione [...] Noi dobbiamo dire che niente è moralmente bene o male, giusto o ingiusto solo per volontà e non per natura, perché ogni cosa è ciò che è per natura e non per volontà.»¹⁴

Benjamin Whichcote dirà che anche in Dio c'è qualcosa che sta «al di sopra della sua potenza e della sua illimitata autorità, cioè la sua legalità, la sua buona volontà, la sua saggezza, la sua giustizia»¹⁵.

Per Cudworth la mente contiene in sé le idee innate di saggezza, prudenza, vizio, onestà, giustizia e ingiustizia, questi saranno i principi della morale, immutabili come le essenze intelligibili di tutte le cose, presenti nella mente.

Allo stesso modo per More l'origine divina della ragione umana è la causa delle nozioni di bene e di male che stanno dentro di noi come le idee dei principi matematici: «Est enim haec à mente nostra rectè concepta Ratio ipsius rei formalis ratio, sive natura vel essentia sibi repraesentata: quemadmodum Trianguli natura vel essentia illa est quam recta Ratio sibi repraesentat.»¹⁶ Esistono dunque nella nostra mente dei principi immediatamente veri in cui le dottrine morali si risolvono facilmente, come le dimostrazioni matematiche negli assiomi comuni: «Depromam igitur ex hac penu Principia quaedam immediate vera nulliusque indiga probationis, sed in quae omnis fere Ratio moralis (quemadmodum Demonstrationes Mathematicae in communes suas sententias) perspicue facileque resolvitur. Quae cum fructus sint illius Facultatis quae proprie Nûs appellatur, minime absonum fore putavi si Noemata nuncuparem Moralia. »¹⁷

Questa ragione morale più oltre descritta da More assomiglierà più ad un impulso intellettuale che ad un processo retto su base sillogistica: è quell'istinto, la *boniform faculty*, che ci rende capaci di giudicare le azioni morali non in base alla nostra intelligenza, ma in base alle nostre virtù¹⁸.

Per Shaftesbury si tratterà piuttosto di un senso riflesso, per cui dal piano delle affezioni naturali, cioè dalla naturale bontà, si passa a quello della virtù; ma anche per lui la ragione non è esterna, ma co-implicata all'attività morale: « [...] anche le azioni stesse e le passioni, come la pietà, la benevolenza, la gratitudine e i loro contrari, attraverso la riflessione, si obietti-

¹⁴ *Ivi*, p. 17

¹⁵ B. WHICHCOTE, *Sermons*, Aberdeen 1751, vol. II, p. 244

¹⁶ H. MORE, *Enchiridion Ethicum*, I, 12, § 6, in *Opera Omnia*, London, 1675-79, ed. anastatica G.Olms, Hildesheim 1966, vol.II,1

¹⁷ *Ivi*, I, 4, § 2

¹⁸ *Ivi*, I, 2, § 7

vano nella [...] coscienza. Sicché, grazie a questo senso riflesso, sorge un ulteriore tipo di affezione volta alle affezioni stesse dei sensi che, essendo state percepite, diventano oggetto di nuova attrazione e repulsione»¹⁹.

Evidentemente, pur con le opportune differenze, a Shaftesbury non è estraneo il tentativo di definire una natura comune del bene determinando il piano della moralità a partire dal rapporto con la vita interiore dell'individuo, con quelle affezioni e virtù che sembrano farsi chiare sulla base di una ragione istintiva benevolmente predisposta. Né si allontana dalla condanna quasi militante che i teologi latitudinari esprimevano nei confronti dell'entusiasmo religioso: da *A Letter concerning Enthusiasm* alle *Miscellaneous Reflections* si insiste sui dismorfismi religiosi e sui loro riflessi internamente alle vedute etiche.

IV. Allargando il quadro dei nodi problematici intorno ai quali si dispone la riflessione shaftesburiana, Crispini ne analizza il concetto centrale: cioè l'idea di bene, inquadrandone l'evoluzione quale sbocco naturale della sua elaborata versione della credenza religiosa, nella variegata confluenza di elementi deistici, razionalistico-naturalistici e teistici e nel quadro composito di rimandi al tipo di naturalismo che può averla ispirata e che la conduce verso una prospettiva di "etica sentimentalistica".

Nella determinazione dello sviluppo naturale della virtù, intrinseca ad un ordine delle cose armonico ed equilibrato, Shaftesbury sfugge ad un quadro di ottimismo metafisico preponderante ed ingombrante, in favore di una considerazione di un bene morale direttamente conseguente alla ricerca della felicità interindividuale: né l'egoistica realizzazione del proprio bene individuo, né la tendenza universalistica e trascendentalistica al bene. Né opinione privata né valore assoluto extra-individuale, piuttosto una naturale attitudine dell'individuo a volgersi al bene comune: un principio virtuoso spogliato dall'arbitrarietà del singolo e quindi dalla relativizzazione delle credenze, ma anche da un immanentismo trascendentalistico.

Centrale diventa dunque una sorta di teoria dell'affettività responsabile per quanto attiene il piano dell'agire pratico, che tuttavia muove da un quadro di più ampia connessione con il bene comune, quasi che ogni singola individualità entrasse spontaneamente a far parte di un gioco di connessioni universali, di una comune natura.

¹⁹ A. SHAFTESBURY, *An Inquiry*, I, part. II, sect. III, in *Characteristicks*, p. 28)

Ma questo bene "naturale e comune" che lo spirito vede quale spettatore, viene dallo spirito stesso alla fine condiviso, cioè "sentito" con un atto di intuizione immediata, che se non è conoscenza astrattiva, è comunque un processo di riflessione che dunque lega il sentimento di benevolenza all'atto di volontà consapevole dando così luogo all'azione morale.

I processi della vita morale si fondano allora, in ultima istanza, sulla tensione tra il fondamento affettivo (quasi una radice istintuale del singolo) e le norme e abitudini che si radunano intorno all'idea comune di bene. In questo la ragione non regola né norma le tendenze affettive e l'azione della volontà; l'esperienza morale insomma non si organizza intorno alla conoscenza immediata dei valori, ma le disposizioni interiori sono in qualche modo adattate al valore morale delle azioni.

Tale tendenza all'armonia delle componenti della vita morale, che sembra persino emozionare la mente - che ad esse fornisce il suo «gioioso assenso» -, trova il suo diretto corrispettivo in una sorta di gusto estetico del bello, cosa che, unita all'attività creativa della mente umana, potrebbe indurre di nuovo a sottolineare il diffuso platonismo di Shaftesbury, subito corretto però dal richiamo al legame con le naturali tendenze di un istintivo, connaturato, procedere di sentimento e principio morale, coincidente con l'«utile» e il «conveniente».

In tale analisi della coincidenza tra azione morale, affezione interiore e sentimento di aderenza alla socialità, in vista del bene comune, si mostra la valenza antropologica del problema etico: « [...] gli oggetti (la verità, la bontà, la virtù, la socialità, il bello ecc.), verso i quali spontaneamente tende l'individuo, i quali «emanano» da un'unica fonte «naturale», coincidono con l'«interesse» dello stesso essere umano, ed è proprio questo il punto in cui il problema dell'etica diviene in Shaftesbury un problema antropologico. Quella che chiamiamo una «topica delle situazioni morali» è in ultimo nient'altro che un'esplorazione, in chiave di etica antropologica, del polarizzarsi dell'«interesse», del suo espandersi e venire a impegnare tutta l'area dei sentimenti. Shaftesbury si mette appunto da quel lato dal quale le disposizioni, le inclinazioni, le tendenze, determinano all'azione in quanto sono espressione dell'interesse che [...] è un'esigenza profondamente sentita al punto che è essa soltanto che induce a prendere le parti del bene e della virtù»²⁰.

²⁰ F. Crispini, *L'etica dei moderni*, cit., p. 62

Strettamente connesso dunque all'itinerario individuale verso la costruzione della virtù come azione sociale, è l'esercizio di analisi nei confronti dei fattori costitutivi dell'opinione del bene.

La tramatura concettuale che sottende l'analisi shaftesburiana è continuamente sorretta dalla rivisitazione del lessico morale stoico, secondo il quale non solo vengono declinati i precetti individuabili nel movimento naturale di desiderio, volontà, opinione, fantasia, giudizio, valore, natura, ragione, ma anche un più ampio *telos* di temi e motivi riguardanti non solo la logica dell'agire pratico, ma l'intero *corpus* dell'opera del moralista inglese.

L'analisi shaftesburiana delle passioni in questo senso sfugge dalla modellistica consueta (genealogia, nomenclatura, relazioni, giochi di opposizioni, etc.): l'obiettivo autentico è l'orientamento delle passioni medesime, partendo dal giusto egoismo: «Essere egoisti nel giusto senso è indubbiamente il culmine della saggezza. Ed apprezzare la vita, per quanto v'è in essa di buono, è opera sia del coraggio sia della moderazione; ma un uomo savio non può desiderare una vita infelice. Essere disonesti è esser privi d'ogni tendenza naturale e sociale. Una vita priva di affetti naturali, di amicizia, di socievolezza, se la si dovesse vivere, riuscirebbe sommamente infelice. L'interesse egoistico deve essere valutato e considerato appunto in quanto tali sentimenti e tendenze sono intrinsecamente pregevoli e nobili. La personalità di un uomo è determinata dal suo temperamento e dal carattere delle sue affezioni e passioni»²¹.

Anche se Crispini tiene a seguire l'intreccio spesso poco evidente di una serie di nodi teorici di diversa provenienza, soprattutto laddove Shaftesbury tende a stemperare le severità e le pesantezze dell'etica stoica classica, indubbiamente le tensioni della modernità, con il relativo portato di elementi illuministici che accentuano il carattere autonomo e responsabile dell'individuo, rispetto alla rigida aderenza con la naturale simpatia nei confronti dell'ordine universale, non appaiono fortemente significative nella costituzione del neo-naturalismo etico di Shaftesbury.

Tuttavia l'individuazione di una nuova soggettività etica partecipa alla costruzione di un nuovo modello di agente morale, intorno al quale lavorano le varie opzioni teoriche inerenti al quadro del giusnaturalismo moderno. Ed è soprattutto il problema morale di aderenza ad una nozione di virtù, naturalmente inclinata nel contesto di una natura universalizzante e razionale, che sposta la veduta shaftesburiana sia dallo schema storicizzante sia da quello teistico. Una nozione chiave che ci illumina sulla natura di

²¹ A. SHAFTESBURY, *Sensus Communis*, p. III, sect. III, in *Characteristicks*, p. 121

questo spostamento è data dall'idea di una forza naturale che muove magicamente l'individuo all'agire morale, una «magica forza di natura che spinga ciascuno ad agire, volente o nolente, per il pubblico bene, e lo punisca e lo tormenti se non lo fa»²². Sulla base di questo incantamento quelle «verità del cuore», come la «grazia delle azioni» o la «bontà dei caratteri», ci consentono di entrare nel labirinto degli affetti cogliendone i lati di maggior attrazione verso l'armonia interiore, ma anche verso la morale sociale.

«L'idea di *magia morale* in questa forma che ne fa un decifratore della natura umana e al tempo stesso una situazione interiore-mentale di atto risolvente di tutti i processi attraverso i quali matura l'azione morale, può contenere il senso più profondo dell'indagine etica shaftesburiana. Come non leggere in essa una intravista possibilità di via d'uscita da quei paralizzanti momenti in cui sembra arenarsi l'aspirazione umana alla virtù? Quale intervento razionale, quale spinta volitiva, quali istanze pur perentorie del sentimento, potrebbero fare avvenire quel contatto di natura, dovere e virtù con cui si entra pienamente nella sfera della moralità? Shaftesbury si è messo a distanza massimamente ravvicinata dai fenomeni che contrassegnano la natura umana, ne ha misurato i principali effetti rispetto alla naturale aspirazione morale. Ha potuto rendersi conto di quanto costi quello che nelle *Miscellaneous Reflections* viene chiamato *Settlement of Opinion*, di quale «regime di vita» si ha bisogno per indirizzare nel giusto modo, verso oggetti cui più si addice, l'«opinione del bene» che può essere portata verso l'effimero o verso ciò che è durevole, solido, dotato di pregio. Ha potuto lungamente soffermarsi, come fa in *The Moralist*, su cosa sia per noi, che «viviamo nel mutamento» il vero bene, su che cosa rende «ostica» la virtù o la riduce allo stato di «prigioniera» o di «vittima»²³.

V. Né relativizzazione né assolutizzazione sembra essere la scelta finale per indicare la costruzione di quella *home-philosophy* che probabilmente influenzò circuiti culturali anche più ampi di quelli più immediatamente vicini al clima anglosassone. Ciò sembra manifestarsi ad una lettura attenta di alcuni significativi *topoi* dell'opera vichiana, relativi per esempio al nesso virtù-religione-pietà, o alla nozione di *sensus communis*, come Crispini rileva nell'Appendice I, dedicata appunto al confronto Shaftesbury-Vico. Qui si riprendono i dati salienti della lettura crociana, che suggerisce i ca-

²² A. SHAFTESBURY, *Ivi*, p. , p. II, sect. I, in *Characteristicks*, p. 91-2

²³ F. CRISPINI, *L'etica dei moderni*, cit., p. 88

ratteri delle atmosfere intellettuali napoletane con cui Shaftesbury venne in contatto nel periodo del suo soggiorno in Italia.

E certamente importante risulta la definizione delle assonanze di alcuni temi presenti nella riflessione etica di Shaftesbury e in quella di Vico: la comune distanza dalla posizione di Hobbes, le implicanze religiose nella costituzione del concetto di virtù, la questione della virtuosità degli atei, il rilievo della nozione di *sensus communis*, sono tutti elementi che conducono ad affermare che «l'idea [...] che è centrale per tutta la *Scienza Nuova*, è la stessa che sorregge la concezione che ha Shaftesbury della morale, della religione e dei reciproci rapporti, la quale si può pensare che riguardi tanto il comportamento individuale quanto il corso storico dell'umanità»²⁴.

In una seconda Appendice Crispini prende in esame altre due letture del pensiero di Shaftesbury: la prima, di Laurent Jaffro²⁵, vede nell'intero impianto del pensiero shaftesburiano un momento centrale dell'etica della discussione contemporanea. Il soliloquio shaftesburiano rappresenta qui la procedura indispensabile per la validità di una comunicazione, un presupposto non-comunicativo essenziale per lo scambio comunicativo e diventa il momento centrale per quella che Jaffro definisce una «dietetica della comunicazione», che vede nell'arte del governo di sé un momento preparatorio fondamentale per l'intero impianto retorico della comunicazione.

In questo senso l'opera del moralista inglese non costituisce soltanto un contributo di teoria della morale, ma è oltremodo significativa per uno «stile metodico» che «permette di chiarire tutto il processo della comunicazione dal «privato» al «pubblico», dallo slancio immediato dell'«entusiasmo» al suo controllo.»²⁶ Quest'ultimo in particolare è un tema che Jaffro affronta con molta originalità, intendendolo come «slancio comunicazionale», che si va purificando mediante la costituzione dell'autorità sociale e dello spazio pubblico.

Ne emerge un ritratto del pensiero shaftesburiano decisamente interessante che si ritiene apprezzabile anche in quelle analisi che si spostano dall'orizzonte teorico immediatamente ancorato al metro della validità attuale per addentrarsi in uno studio ravvicinato dei *Shaftesbury Papers* e dei loro motivi di origine in una prospettiva non solo stilistico-retorica ma anche storico-filologica. Jaffro dunque inserisce Shaftesbury nel suo tentativo

²⁴ *Ivi*, p. 117

²⁵ L. JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écriture. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, P.U.F., Paris 1998

²⁶ F. CRISPINI, *L'etica dei moderni*, cit., p. 119

di tratteggiare il percorso moderno della retorica ed in tal senso parla della scrittura filosofica come arte della scrittura, cioè «arte di abitare lo spazio pubblico e istituire una comunità», laddove il filosofo inglese rifiuta l'adozione di un metodo immediatamente e naturalmente consentaneo all'ordine dei nostri pensieri in favore della «diversità artistica degli stili».

È dunque possibile ascrivere il suo pensiero soltanto alla storia dell'etica e in particolare all'etica della comunicazione, così come in passato lo si è ascritto soltanto alla storia dell'estetica?

«È vero che le istanze dell'etica moderna e i suoi problemi [...] si piantano, per così dire, nel cuore della formazione culturale e della riflessione shaftesburiana e ne tengono tesi tutti i fili. Al lettore del moralista inglese si impone quindi il criterio di aprire via via tutte le finestre, cosa non facile, per vedere come si intrecciano, più che sovrapporsi, le forme dell'unico bisogno di rispondere all'interrogativo pressante di come l'individuo muovendo da un suo «esilio interiore» può portarsi in una sfera di riconoscimento di norme e valori comuni»²⁷.

La seconda lettura qui presentata è quella di Fabienne Brugère²⁸ che incentra il suo studio sul concetto di sociabilità quale idea cardine attraverso cui leggere l'opera di Shaftesbury non solo - o almeno non preminentemente - sul piano dell'estetica, ma su quello ben più vasto di una «filosofia della cultura», che si articola come una «teoria della sociabilità» dell'arte. In questo è fondamentale il preambolo, cioè quell'arte della conversazione che è preliminare al discorso filosofico e ne costituisce una funzione critica; questa idea è «quella poi che in ultimo riunisce in sé le caratteristiche di una «filosofia della cultura» che si esprime attraverso il giudizio critico del gusto e si rapporta a oggetti di esperienza che «integrano ogni contenuto culturale dentro un orizzonte sociale particolare e generale»²⁹.

Chiarendo le prese di distanza di questa interpretazione da quella cassireriana, Crispini ne esamina i riferimenti alla sfera dell'etica, ad esempio laddove si toccano i temi della «comunicazione e comunità virtuosa», o della definizione etica da parte di Shaftesbury della sua epoca, o delle nozioni di armonia, grazia e natura; fino a considerare questa idea di filosofia della cultura una «“forma inedita” di socializzazione, orizzonte dell'epoca, arte rivelatore privilegiato del senso dell'epoca, arte e sociabilità inglobate

²⁷ *Ivi*, p. 123

²⁸ F. BRUGÈRE, *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*, Honoré Champion Editeur, Paris 1999

²⁹ F. CRISPINI, *L'etica dei moderni*, cit., p. 125

nel concetto di «armonia» [...] con la messa a fuoco di un'«armonia universale» che fa «dell'orizzonte cosmologico o naturale il fattore di unità e di comprensione di ogni bellezza», ha compimento il tragitto dell'intreccio dei due filoni, quello di una prospettiva estetica e quello di una filosofia della cultura, che per Brugère rappresentano il culmine della ricercata fusione di arte e sociabilità»³⁰.

³⁰ *Ivi.* D. 126