

PERCORSO TEMATICO 6

La ragione, le passioni, la volontà

Le passioni e la ragione

Quando cerchiamo di spiegare il comportamento di qualcuno, facciamo di solito riferimento a due polarità contrapposte: la ragione e le passioni. La prima implica un comportamento intenzionale, del quale chi lo ha prodotto è responsabile; le passioni, invece, sono considerate in qualche misura **indipendenti dalla volontà**, come dice d'altra parte l'etimologia, dal latino *pati*, «soffrire», «subire». La passione viene in qualche modo subita: chi agisce sotto l'impulso delle passioni è «accecato», non viene ritenuto pienamente responsabile di ciò che fa.

Le passioni sono da condannare o da spiegare?

Questo modo negativo di considerare le passioni deriva dalla **tradizione pitagorica**, poi fatta propria da Platone, basata su un netto dualismo **anima/corpo**: la prima è la scintilla divina, si identifica con la ragione ed è immortale; il secondo è materia, è la sede delle sensazioni e delle passioni ed è mortale. Oggi, dopo la lezione della psicoanalisi, distinguiamo piuttosto tra **io cosciente** e **inconscio**, e consideriamo le passioni come una componente della psiche della quale non siamo pienamente consapevoli o che non possiamo controllare con la volontà, ma che è di fondamentale importanza per la nostra personalità complessiva e della quale possiamo arrivare, con opportune tecniche, a prendere coscienza. Anche se il dualismo originario non è del tutto scomparso, tuttavia è in gran parte venuto meno un giudizio di condanna delle passioni, sostituito dall'intento di **capire come funzionano** e che ruolo hanno nel determinare la volontà e il comportamento dell'individuo.

Le motivazioni del comportamento

Si pone il problema di come spiegare il comportamento: in che misura dipende dalla ragione e in che misura dalle passioni? Quando scegliamo, lo facciamo alla luce della ragione, oppure siamo condizionati da dinamiche inconscie e la ragione serve soltanto a giustificare ai nostri occhi il risultato di queste dinamiche? Le passioni, i sentimenti, le pulsioni devono essere **combattute e represses** in nome di un comportamento «razionale», oppure sono una parte importante della nostra personalità e della nostra esistenza e devono essere **studiate e analizzate**?

Questo nuovo atteggiamento nasce nel Seicento, un periodo nel quale vengono poste le basi del mondo moderno, oltre che per l'etica, anche per la ricerca scientifica, per la teoria della conoscenza (con il razionalismo e con l'empirismo), per la teoria politica.

L'analisi delle passioni

Dall'etica prescrittiva a quella descrittiva

Nel Seicento le passioni, pur non perdendo la connotazione negativa loro attribuita dalla tradizione classica e poi da quella cristiano-medievale, vengono considerate le **cause** del comportamento, indipendenti dalla volontà individuale e quindi analizzabili in modo, potremmo quasi dire, **scientifico**. L'etica prescrittiva, sostenuta da Platone, da Aristotele e dal cristianesimo, intesa come determinazione del bene da cui derivano norme per il comportamento, lascia il posto a quella **descrittiva**, finalizzata a **spiegare** il comportamento senza dare indicazioni normative, volta solo, quindi, a individuarne le cause.

L'etica come scienza deduttiva

Pur da prospettive diverse, Cartesio, Hobbes e Spinoza considerano l'etica come una **scienza deduttiva**, il che implica che il comportamento, essendo ricavabile da principi, è determinato e necessario. Hobbes distingue la scienza in due grandi ambiti: la filosofia naturale e quella civile. La prima si occupa di ciò che esiste indipendentemente dall'uomo, cioè la natura, la cui conoscenza può essere raggiunta solo **per via induttiva**, a partire da osser-

vazioni che vengono poi generalizzate. In questo caso, però, la conoscenza non è mai certa. La seconda invece ha come oggetto il comportamento umano, quindi qualcosa che è prodotto dall'uomo stesso in base ai principi che lo costituiscono e che quindi può conoscere. È possibile allora procedere in modo **deduttivo**, come avviene nella matematica, e la conoscenza che ne risulta è sicuramente vera.

La deduzione delle passioni

Su questa base, Hobbes intraprende lo studio dell'etica e della politica. Il comportamento umano è interamente deducibile a partire dal principio fondamentale, la **conservazione** e il **potenziamento del movimento vitale** (potremmo chiamarlo «istinto di conservazione»). Tutto ciò che lo favorisce viene definito «bene» e viene perseguito, tutto ciò che lo ostacola viene giudicato «male» e viene evitato. **Il bene procura piacere**, il male dolore. La causa del bene suscita il sentimento dell'**amore**, quella del male produce odio, e così via seguendo un procedimento deduttivo in base al quale ogni passione viene spiegata mediante una serie di passaggi che la riconducono a quella fondamentale. L'analisi delle passioni è meccanica, ricondotta interamente a cause efficienti, e in essa non c'è spazio per la «volontà».

Non siamo liberi di volere

In questa prospettiva, non esiste ovviamente nessuna libertà, definita da Hobbes solo come assenza di costrizioni esterne: definizione, questa, che non chiama in causa la volontà. **La volontà**, scrive Hobbes, **non è libera**, ma è il risultato delle passioni che agiscono in noi. Si può parlare di «libertà» solo per indicare la mancanza di impedimenti esterni per realizzare ciò che vogliamo, ma **non siamo liberi di volere**. Se, ad esempio, desidero mangiare una torta che vedo nella vetrina di un pasticciere, posso trovare un ostacolo insormontabile nella mancanza di denaro e insieme nelle leggi che proibiscono il furto, e allora non sono libero di mangiare la torta, ma non posso decidere se desiderare o meno di mangiarla.

L'analisi di Cartesio

Non molto distante da quella di Hobbes è la posizione di Cartesio, nonostante la profonda differenza tra i due filosofi sulle altre questioni filosofiche. Anche per Cartesio **tutte le passioni possono essere ricondotte al principio della conservazione del proprio essere** e dedotte da quelle originarie, che sono sei in tutto, tra cui l'amore e l'odio. L'amore, ad esempio, non è direttamente legato al desiderio, né all'oggetto che aumenta il piacere, ma all'agente che ci procura tale oggetto, alla causa di ciò che provoca piacere. La relazione abitualmente stabilita tra amore e desiderio viene rovesciata. Di solito pensiamo che l'oggetto amato sia il fine del nostro desiderio. Secondo Cartesio, invece, l'amore è provato verso ciò che ci procura il piacere. In altri termini, il piacere è originario, mentre l'amore è un sentimento derivato, associato al piacere. In questa nuova sequenza causale, il piacere rappresenta il momento iniziale, la causa prima, e l'amore ne è una semplice conseguenza.

La dimostrazione geometrica di Spinoza

Lo spirito di fondo di queste posizioni viene condiviso anche da Spinoza. La sua opera principale, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, è un trattato che muove dalla definizione della sostanza e di Dio per dedurre poi un'etica, un'antropologia e una politica. L'impianto **deduttivo** implica che le varie proposizioni ricavate da quelle principali, e dimostrate alla stregua di teoremi matematici, siano **necessarie** e quindi si sottraggano a ogni possibilità di essere diversamente. Anche il comportamento umano viene dimostrato in questo modo e dunque è soggetto a una necessità logica che esclude ogni libertà.

L'uomo subisce le passioni, che agiscono su di lui in modo meccanico, indipendentemente dalla sua volontà. L'analisi di Spinoza muove dal principio generale secondo cui «ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere» (*Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in *Etica e Trattato teologico-politico*, Torino, Utet, 1988, p. 140).

Da questo principio, per via deduttiva, Spinoza ricava i tre affetti primari: **letizia**, **tristezza** e **cupidità**. Da questi affetti primari derivano tutti gli altri: **l'amore** e **l'odio**, ad esempio, sono letizia e tristezza associate a cause esterne, la **speranza** è la letizia associata a un evento dubbio ecc.

Aspetti
comuni

I tre filosofi che abbiamo considerato sono autori di sistemi profondamente diversi, così come diverse sono le loro posizioni sulla possibilità o meno di controllare le passioni. Ma nelle loro analisi etiche sono presenti importanti punti di convergenza.

1) Le passioni **possono essere spiegate in modo deduttivo**, ricavandole dall'istinto naturale di conservazione e di accrescimento del proprio essere.

2) Esse sono in generale **inconsce**, poiché l'individuo si rende sì conto degli effetti (i comportamenti), ma non delle dinamiche che li determinano.

3) La dinamica delle passioni è regolata da una **rigida causalità meccanica** che esclude l'intervento della volontà o della ragione. Per Cartesio e Spinoza la mente può però **controllare le passioni** o purificarsi, sottraendosi al loro determinismo; ma questo solo dopo un lungo e specifico esercizio.

Libertà e determinismo

L'etica descrittiva propria dei tre filosofi considerati esclude, come abbiamo detto, la libertà. Questa conclusione sembra però inaccettabile per **Cartesio** e per **Spinoza**, che cercano in modi diversi di risolvere questo problema.

Cartesio
e le due
sostanze

Cartesio introduce la distinzione tra la *res cogitans* e la *res extensa* per poter conciliare l'indagine scientifica della realtà con la libertà: la prima presuppone il meccanicismo, ma riguarda solo la materia, non il pensiero. È quindi possibile **studiare in modo deterministico la natura**, conservando al tempo stesso la **libertà umana**, che è propria della *res cogitans*.

Il controllo
delle
passioni

Cartesio spiega in prima istanza il comportamento umano in modo meccanicistico, individuando però uno spazio per l'azione dell'intelletto sulle passioni. Il corpo umano, in quanto *res extensa*, è determinato in ogni suo movimento da cause efficienti ed è perciò simile a una macchina, a un **automa** i cui movimenti sono prodotti da ruote, pulegge e leve più piccole e più sofisticate di quelle tipiche degli automi che andavano all'epoca diffondendosi. Lo stimolo sensoriale giunge alla **ghiandola pineale** (ipofisi), producendo una risposta automatica, non riflessa e non voluta dal pensiero. La *res cogitans* non può influenzare il corpo, trattandosi di una sostanza diversa, regolata da principi specifici. È però possibile, aggiunge Cartesio, un'influenza indiretta della mente sul corpo, e quindi il controllo delle passioni. Possiamo infatti, mediante l'abitudine, **modificare l'associazione stimolo-risposta**, in modo che la ghiandola pineale, pur continuando a produrre una risposta automatica agli stimoli esterni, produca quelle che noi stessi abbiamo indotto, associando al pericolo, ad esempio, un comportamento coraggioso e non quello della fuga (vedi **Modulo 3, Il corpo, l'anima, le passioni: il dualismo cartesiano**, p. 206).

Spinoza:
l'intelletto
e le passioni

Anche Spinoza, nonostante la deduzione delle passioni di cui si è detto, parla di **libertà**, anzi ne fa oggetto dell'ultima parte dell'*Ethica*. La sua posizione è riassunta dai titoli delle ultime due parti dell'opera: *La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti*, seguita da *La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana*. **L'uomo è schiavo se si lascia dominare dalle passioni, è libero se segue l'intelletto**. Se gli affetti vengono subiti in modo inconsapevole, essi sono detti passioni. Ma l'intelletto può comprenderne la dinamica e quindi razionalizzarli, prendendone coscienza e liberandosi dalla dipendenza nei loro confronti. In questo caso le azioni si tramutano in azioni, e gli affetti perdono la loro connotazione negativa perché l'uomo non li subisce, e quindi è libero. La libertà non riguarda pertanto gli eventi, ma il nostro modo di porci di fronte ad essi, comprendendone il rapporto con la necessità del tutto, il carattere razionale e necessario.

La contempla-
zione
intellettuale

Se comprendiamo la **razionalità del tutto**, ci liberiamo dalle passioni, e possiamo contemplare tutte le cose vedendole nella loro assoluta necessità, e quindi nell'eternità che le contraddistingue in quanto modi riconducibili alla sostanza infinita ed eterna. All'interno di questa necessità, la libertà deve dunque essere intesa come stato d'animo, come dimensione interiore, e non come volontà in grado di modificare gli eventi. **La libertà coincide con la necessità**, se contempliamo il tutto dal punto di vista intellettuale.

Libertà
e analisi
scientifica
del compor-
tamento

Sia per Cartesio sia per Spinoza il comportamento abituale è determinato dalle passioni, subite dall'uomo senza che interverga la volontà; ma in alcuni casi, e se abbiamo raggiunto un livello di consapevolezza intellettuale sufficiente, **possiamo controllare le passioni** e affermare la nostra libertà. Questa prospettiva consente di conciliare lo **studio scientifico** del comportamento umano, lasciando però aperta la strada alla moralità, alla scelta basata sulla ragione, che può orientare la volontà.

Hobbes:
le passioni
e le leggi

Hobbes, invece, non sembra ammettere alcuna libertà, se non come assenza di impedimenti esterni che ostacolano l'azione determinata dal meccanismo delle passioni. Esso però rischia di minacciare la sopravvivenza dell'individuo, il quale afferma il proprio diritto su tutto, spinto dalla pulsione verso l'accrescimento del proprio essere. In questo modo entra in contrasto con gli altri, in una «guerra di tutti contro tutti» che può essere superata soltanto mediante il patto che istituisce il potere politico. Questa nuova dimensione è l'unica via per il controllo delle passioni. Nello Stato, infatti, l'individuo rinuncia al proprio diritto su tutto e interiorizza le leggi dello Stato, in modo tale che la sua volontà coincida con esse. Quindi il comportamento dell'individuo allo stato naturale è determinato dalle passioni, mentre si uniforma alle **leggi positive** all'interno dello Stato: in ogni caso l'individuo non è libero di volere.

L'uomo è il suo corpo: il materialismo illuministico

I condiziona-
menti del
comporta-
mento
umano

L'interesse verso uno studio scientifico del comportamento umano andrà consolidandosi nel Settecento fino alla nascita, sia pure embrionale, delle **scienze dell'uomo e della società** (vedi **Percorso tematico**, *La nascita delle scienze umane e sociali*, pp. 585 sgg.). Un contributo importante in questa direzione viene dal materialismo illuministico, che vede nel comportamento umano la risultante di **condizionamenti ambientali e biologici**, piuttosto che l'esito di un'azione libera e volontaria.

L'importan-
za
del corpo

Il materialismo opera ovviamente una decisa **rivalutazione del corpo e delle passioni**. «Le passioni – scrive Helvétius – sono nel morale ciò che nel fisico è il movimento: è questo che crea, annienta, conserva, anima ogni cosa; senza di esso tutto è morte» (*Dello spirito*, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 103). Per **La Mettrie**, **Helvétius** e **d'Holbach**, i maggiori rappresentanti del materialismo illuministico, l'uomo è un essere **interamente fisico e naturale**, in cui non esiste nessun principio spirituale. L'intero universo viene interpretato in termini esclusivamente fisici, e si nega quindi anche l'esistenza di Dio.

L'uomo-
macchina

Julien de La Mettrie (1709-51) formula una delle ipotesi più note e più suggestive dell'Illuminismo, quella dell'**uomo-macchina** (*L'uomo macchina*, 1748). Convinto che tutti i processi psichici siano riconducibili a stati fisici, paragona il corpo umano a una macchina, interpretando i comportamenti, i sentimenti, le emozioni, come reazioni meccaniche prodotte da opportuni stimoli. Si tratta in un certo senso della teoria cartesiana, dalla quale però viene eliminato ogni dualismo, mediante la **riduzione della res cogitans alla res extensa**.

L'influenza
dell'ambiente

Il materialismo illuministico apre nuove prospettive di ricerca sui rapporti mente/corpo. **Identificata la mente con il cervello**, da un lato viene approfondito il **rapporto tra stati**

somatici e psichici e dall'altro si indagano le **influenze sulla mente dell'ambiente sociale** in cui l'individuo si sviluppa. Nella prima direzione si muove La Mettrie, mentre la seconda è approfondita soprattutto da Claude-Adrien Helvétius (1715-71), in particolare nella sua opera principale, *Dello spirito* (1758). Si noti che la lingua francese non ha due termini distinti corrispondenti a «spirito» e a «mente»: *esprit* ha entrambi questi significati e nell'opera di Helvétius prevale decisamente il secondo. L'intelligenza e la morale dipendono, secondo la sua analisi, dall'ambiente e dall'educazione. La mente umana non è innata, si sviluppa con l'individuo, è plasmata dalle circostanze e dall'ambiente.

Gli *idéologues*

Queste considerazioni danno vita, nella Francia del Settecento, a una vera e propria controversia su **le physique et le moral**, tra i sostenitori della preminenza dell'una o dell'altra componente. Di essa si occupano in particolare i cosiddetti **idéologues**, che si propongono lo studio del processo conoscitivo e in particolare della formazione delle idee (da qui il nome). Questo movimento di fine Settecento inaugura le prime analisi di tipo esplicitamente psicologico, anticipando la prospettiva moderna nell'analisi della mente. La direzione privilegiata di queste ricerche, illustrata soprattutto da Pierre **Cabanis** (1757-1808), sottolinea la **base fisiologica della mente**, disegnano un approccio di tipo psicosomatico.

In questa prospettiva, **il pensiero è considerato una funzione del cervello**, un organo come gli altri che produce le idee così come lo stomaco secerne i succhi gastrici, con un processo fisiologico di tipo diverso, ma di natura simile (vedi **Percorso tematico**, *Gli idéologues e gli albori della psicologia*, p. 589).

La morale del sentimento nel Settecento inglese

Lo studio della natura umana, condotto con un metodo simile a quello della scienza, è importante anche nell'Illuminismo inglese, soprattutto grazie a David **Hume** (1711-76), la cui opera principale si intitola appunto *Trattato sulla natura umana* (1739-40).

Lo studio induttivo della morale

L'analisi della morale sviluppata da Hume si basa su due presupposti: la morale deve derivare dallo studio della natura umana, perché è prodotta dall'uomo; tale studio deve basarsi sullo stesso metodo delle scienze naturali, cioè muovere dall'esperienza per giungere, mediante il procedimento induttivo, a generalizzazioni. Procedendo in questo modo, Hume giunge a rovesciare il tradizionale rapporto tra morale e passioni: le passioni non devono essere eliminate per poter affermare un comportamento morale ma, al contrario, **la morale stessa deriva dal sentimento**. Non abbiamo modo di dimostrare che un certo comportamento sia «buono» e un altro «malvagio»: il bene e il male sono semplicemente i sentimenti spontanei che proviamo di fronte a certi fatti. Se assistiamo a un omicidio, proviamo un senso di repulsione e di condanna, se vediamo un'azione buona avvertiamo un sentimento positivo. Come scrive Hume: «l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole e quella che deriva dal vizio è sgradevole» (*Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, III, I, 2, p. 498).

La morale del sentimento

La morale dipende dunque da un sentimento, in tutto **simile a quello estetico** in base al quale consideriamo bella o brutta una cosa. La nostra reazione è quindi, in prima istanza, immediata. Solo in seguito interviene la mediazione della ragione, che costruisce argomentazioni per giustificare perché è «bene» ciò che avvertiamo come tale, e «male» ciò che provoca in noi repulsione.

Tuttavia, tale sentimento non è diverso da individuo a individuo, perché la natura umana è simile e simili sono anche le reazioni di fronte agli stessi eventi. Esiste una vera e propria **«simpatia»** tra gli uomini, nel significato etimologico di «provare le stesse affezioni» (dal

greco *sym-pathéo*), per cui c'è accordo, in linea di massima, su ciò che è bene e ciò che è male. Il sentimento, considerato dalla filosofia classica (greca e cristiana) un ostacolo per la morale, ne diventa il fondamento.

Questa impostazione è largamente diffusa nella Gran Bretagna (che nasce nel 1707 dalla unificazione dell'Inghilterra e della Scozia) del Settecento. Ne sono rappresentanti, oltre allo stesso Hume, Shaftesbury, Hutcheson, Smith.

Shaftesbury Prima di Hume, già Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713) aveva parlato di una **morale basata sul sentimento**, simile a quello estetico e comune a tutti gli uomini. Egli, però, considera ancora le passioni come qualcosa che può andare contro la virtù se non moderate dalla ragione. Noi agiamo in base a tendenze e a sentimenti naturali, ma possiamo riflettere su di essi, rafforzando quelli positivi e contrastando gli altri. Shaftesbury sottolinea anche la fondamentale consonanza tra gli uomini sulla nozione di bene e di male, ritenendo possibile, per questa via, una **spontanea conciliazione** tra l'interesse privato e quello pubblico.

Hutcheson Le tesi di Shaftesbury vengono riprese e sviluppate da Francis Hutcheson (1694-1746), secondo il quale l'uomo possiede, insieme ai cinque «sensi esterni», anche un **senso interno** che gli fa percepire immediatamente, senza l'intervento della ragione, ciò che è bene e ciò che è male. Il «**senso morale**», come lo definisce, tende spontaneamente al pubblico bene, conciliando così, in modo naturale, interesse privato e benessere pubblico.

Smith Adam Smith (1723-90) riprende da Hume il concetto di «**simpatia**», legandolo a quello di «**spettatore imparziale**». In apertura del saggio *Teoria dei sentimenti morali*, Smith tratta in modo approfondito il tema della simpatia. «Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo – scrive – sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla» (*Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995, p. 81). Nello stesso modo, prosegue Smith, soffriamo per le sofferenze degli altri, anche quando si tratta di estranei.

Quando consideriamo le nostre azioni, argomenta Smith, è come se ci guardassimo dall'esterno, con gli occhi di uno spettatore, il cui punto di vista è simile a quello degli altri spettatori che costituiscono la società. Il giudizio morale è impersonale e tiene quindi conto soprattutto del **benessere comune** in modo spontaneo, non per una nostra scelta legata al senso del dovere.

La ragione, le passioni e la morale del dovere

Il dualismo kantiano

Il rapporto tra **ragione** e **sensibilità** viene ricondotto da Kant al dualismo che lo aveva caratterizzato nella filosofia greca e cristiana, contestando per questo aspetto tutte le novità che la filosofia aveva introdotto su questo tema nel Seicento e nel Settecento. Secondo Kant (vedi **Modulo 8**, *La sensibilità, la ragione e la morale del dovere*, p. 628) il comportamento umano può essere determinato dalla ragione o dalla sensibilità, e proprio per questo dobbiamo scegliere la ragione (**morale del dovere**). Ciò non può accadere sempre e quindi la morale viene vista come una continua lotta tra queste due polarità. Tale lotta non può aver fine, altrimenti l'uomo diventerebbe un angelo, ma deve condurre a un predominio sempre maggiore della ragione. Anzi, proprio l'esigenza di tendere all'infinito verso l'affermazione completa della ragione sulla sensibilità (la santità, condizione per il raggiungimento del sommo bene), giustifica, secondo Kant, la speranza nell'immortalità dell'anima.

Una morale universale

La prospettiva aperta da Kant è solo apparentemente una ripresa del vecchio dualismo. Il problema centrale che pone è come è possibile fondare una morale universale e al tempo stesso autonoma da qualsiasi autorità esterna, anche da quella di Dio, ma basata unicamente sull'uomo. La risposta è che **l'unico fondamento possibile è la ragione**. Essa infatti **universalizza**, al contrario della **sensibilità** che **individualizza**. Ciò che piace a me (in riferimento quindi alla sensibilità) non è detto che piaccia agli altri, ma ciò che è in sé razionale, deve esserlo al tempo stesso per ogni essere provvisto di ragione. L'alternativa, quindi, non è quella tra virtù e vizio, ma tra universalità e individualità della norma.

La libertà come postulato della morale

Nell'affermare la centralità della ragione e il suo rapporto con la sensibilità, Kant ha presente, oltre a quello della universalità della morale, anche un altro problema, quello della **libertà**. Né gli animali, dominati dalla sensibilità, né gli angeli, la cui volontà è orientata soltanto dalla ragione, sono liberi, perché non possono scegliere. **L'uomo è l'unico essere morale**, cioè l'unico libero. La libertà viene considerata la **condizione stessa della moralità**, un postulato (il principale) della ragion pratica. Senza la libertà, infatti, non sarebbe possibile parlare di moralità, perché ne mancherebbe il presupposto; la responsabilità del soggetto.

Determinismo e libertà

La filosofia kantiana esprime una certa contrapposizione tra determinismo naturale e volontà libera. La conoscenza, analizzata nella prima *Critica*, deve presupporre il meccanicismo per poter studiare scientificamente la natura, il cui comportamento deve essere spiegabile mediante leggi universali, escludendo con ciò l'azione di una volontà libera. Non posso conoscere la natura se non presupponendo che «tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto» (*Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 106), quindi in modo meccanicistico. D'altra parte, come abbiamo visto, non è possibile una moralità senza postulare una volontà libera. La conciliazione tra queste due prospettive avviene mediante il dualismo tra **mondo fenomenico** e **mondo noumenico**: il primo, che è oggetto della scienza, è regolato da leggi necessarie, mentre il secondo, costituito dalla cosa-in-sé, è **ordinato secondo fini** e quindi ammette l'azione intenzionale e libera. Solo il primo, però, è conoscibile scientificamente. Le caratteristiche del secondo, invece, possono essere solo ipotizzate. Non possiamo dunque parlare del mondo noumenico avendo delle certezze, ma soltanto nutrire la «**ragionevole speranza**» che la natura noumenica ci consenta di realizzarci come esseri morali, cioè che nel mondo ci sia spazio per la libertà.

TESTI A CONFRONTO

T 1

Hobbes: L'etica descrittiva

Secondo Hobbes, bene e male non sono concetti originari e assoluti, ma derivati e relativi. Ognuno definisce «buono» ciò che gli giova, «cattivo» ciò che ne contrasta il movimento vitale e per il quale prova di conseguenza un sentimento di odio. Il bene e il male diventano concetti comuni a tutti gli individui solo se vengono imposti da un'autorità comune, come avviene in uno Stato.

Considerare qualcosa «bene» o «male» non è il risultato di principi morali derivati dall'esterno, ma dipende da reazioni meccaniche guidate dall'istinto fondamentale, quello della conservazione e dell'accrescimento della potenza individuale. Ciò che favorisce la conservazione è bene, ciò che la minaccia è male. L'etica non ha dunque norme da prescrivere, ma deve soltanto spiegare le motivazioni, determinate e indipendenti dalla volontà, del comportamento umano.

► Il bello e il buono sono relativi per l'individuo...

E per il fatto che la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, è impossibile che tutte le stesse cose causino sempre nell'uomo gli stessi appetiti e avversioni; molto meno tutti gli uomini possono consentire nel desiderio di un solo e medesimo oggetto, quale che sia, o quasi.

Ma, qualunque esso sia, l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, è ciò che egli, per parte sua, chiama *buono*; l'oggetto del suo odio e della sua avversione, *cattivo*, e quello del suo dispregio, *vile e trascurabile*. Infatti queste parole, buono, cattivo, e spregevole, sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, dato che non c'è nulla che sia tale semplicemente e assolutamente, e non c'è alcuna regola comune di ciò che è buono e cattivo che sia derivata dalla natura degli oggetti stessi; essa deriva invece dalla persona (dove non c'è lo Stato) o (in uno Stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o giudice, che le persone in disaccordo istituiranno per comune consenso e della cui sentenza faranno la regola. [...]

► ... ma nello Stato derivano dal sovrano e sono quindi comuni

► Le passioni vengono derivate l'una dall'altra e descritte senza giudizi di valore

Queste semplici passioni chiamate *appetito, desiderio, amore, avversione, odio, gioia e afflizione*, hanno i loro nomi diversificati per diverse considerazioni. In primo luogo, quando si succedono l'un l'altra, vengono chiamate diversamente sulla base dell'opinione che gli uomini hanno della probabilità di raggiungere ciò che desiderano: in secondo luogo, sulla base dell'oggetto amato o odiato; in terzo luogo, sulla base della considerazione di parecchie insieme; in quarto luogo, sulla base dell'alterazione o successione stessa.

Infatti *l'appetito*, congiunto con l'opinione che si conseguirà, è chiamato SPERANZA.

Lo stesso, senza tale opinione, DISPERAZIONE.

L'avversione, con l'opinione di un nocumento da parte dell'oggetto, TIMORE.

La stessa, con la speranza di evitare quel nocumento per mezzo della resistenza, CORAGGIO.

Il *coraggio* subitaneo, IRA.

La *speranza* costante, CONFIDENZA in noi stessi.

La *disperazione* costante, DIFFIDENZA verso noi stessi.

L'ira per un grande nocumento arrecato ad un altro, quando comprendiamo che lo si è arrecato ingiustamente, è detta INDIGNAZIONE.

Il *desiderio* del bene per un altro, BENEVOLENZA, BUON VOLERE, CARITÀ. Se è per l'uomo in generale, BUONA NATURA. [...]

- L'amore delle persone per una vita socievole, AFFEZIONE. 35
- L'amore delle persone per il piacere del senso solamente, CONCUPISCENZA NATURALE.
- L'amore per le stesse, acquisito per ruminazione, cioè per l'immaginazione del piacere passato, LUSSURIA.
- L'amore per una singola persona, con il desiderio di essere amato come persona singola, la PASSIONE D'AMORE. LO STESSO con il timore che l'amore non sia reciproco, GELOSIA. 40
- Il *desiderio* di recare nocumento ad un altro, per fargli biasimare qualche sua azione, SPIRITO DI VENDETTA.
- Il *desiderio di* conoscere il perché e il come, CURIOSITÀ; ESSO non si trova in alcuna creatura vivente, se non nell'uomo; cosicché l'uomo si distingue dagli altri animali non solo per la sua ragione, ma anche per questa passione singolare; in essi la predominanza dell'appetito del cibo e degli altri piaceri del senso, rimuovono la preoccupazione del conoscere le cause, la quale è una concupiscenza della mente che, per un perseverare del diletto nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, eccede la breve veemenza di qualunque piacere carnale. 45 50
- (T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1991, I, VI, pp. 51-55)

T 2

Hume: Il fondamento della morale è il sentimento

Le scelte morali non hanno mai, in ultima istanza, un fondamento razionale. Possiamo motivarle giustificandole in base ai fini che ci prefiggiamo, ma non possiamo motivare oltre un certo punto tali fini. La morale, come il sentimento estetico, è basata infatti sul gusto e non sulla ragione. La ragione ci fa capire i fatti e le relazioni causali, ma è poi il gusto a determinare quel sentimento che è il responsabile della scelta.

► I motivi ultimi di ogni scelta non sono spiegabili

- [a] È evidente che dei fini ultimi delle azioni umane non si può mai, in alcun caso, render conto per mezzo della ragione; essi si raccomandano interamente ai sentimenti e agli affetti dell'umanità, senza dipendenza alcuna dalle facoltà intellettive.
- [b] Domandate ad una persona perché è solita fare degli esercizi fisici; essa vi risponderà di farlo, perché desidera mantenersi in salute. Se voi allora domandate perché desidera la salute, vi risponderà prontamente: perché la malattia è dolorosa. Se voi spingete più in là le vostre ricerche e desiderate conoscere la ragione per cui la persona in questione odia il dolore, è impossibile che essa vi dia mai qualche risposta. Questo è un fine ultimo che non si riferisce mai ad alcun altro oggetto. 5
- [c] Forse alla vostra seconda domanda: perché desidera la salute, la persona in questione può anche rispondere che essa è necessaria per l'esercizio della professione. Se le domandate perché si preoccupa di questo punto, vi risponderà che lo fa perché desidera guadagnare. Se domandate ancora perché, essa vi risponderà che il danaro è lo strumento del piacere. Al di là di questo, è assurdo chiedere una ragione. È impossibile che vi possa essere un progresso *in infinitum* e che vi debba sempre essere una cosa come ragione del perché un'altra viene desiderata. Qualche cosa si deve desiderare per se stessa e in ragione del suo immediato accordo col sentimento e con l'affetto degli uomini. 10
- [d] Ora poiché la virtù è un fine, ed è desiderabile per se stessa, senza ricompensa e remunerazione, soltanto per la soddisfazione immediata che reca, è necessario che ci sia qualche sentimento che la raggiunga, qualche gusto o sensazione interna, o come altro vi piaccia chiamarlo, che distingua il bene e il male morali e che ab- 15 20

► Il «gusto» rinvia all'ambito estetico e a quello morale

bracci l'uno e respinga l'altro. Così risultano facilmente accertati i confini precisi e i compiti della *ragione* e del *gusto*. La prima ci dà la conoscenza del vero e del falso; il secondo ci dà il sentimento del bello e del brutto, del vizio e della virtù. La prima scopre gli oggetti come realmente sono in natura, senza aggiungere o togliere nulla; l'altro ha una capacità produttiva e rendendo belli o brutti tutti gli oggetti della natura coi colori presi a prestito dal sentimento interno, mette capo, in certo modo, ad una nuova creazione. 25

► La ragione sceglie i mezzi, ma è il gusto a indicare tali fini

[e] La ragione, essendo fredda e indifferente, non è movente per l'azione e dirige soltanto l'impulso che riceve dall'appetito o inclinazione mostrandoci i mezzi per conseguire la felicità o per evitare l'infelicità. Il gusto, poiché dà piacere o dolore, e fonda così la felicità o l'infelicità, diviene un movente per l'azione ed è la fonte prima o il primo impulso a desiderare e a volere. Muovendo da circostanze e da relazioni, note o supposte, la ragione ci conduce alla scoperta di altre circostanze e relazioni nascoste e sconosciute; una volta che tutte le circostanze e tutte le relazioni sono chiare davanti a noi, il gusto ci fa provare, muovendo da quest'insieme, un nuovo sentimento di biasimo o di approvazione. 30 35

(D. Hume, *Ricerca sui principi della morale, Appendice I*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. II, pp. 309-11)

■ Lo sviluppo argomentativo

Ricostruiamo l'argomentazione di Hume:

[a] La ragione non può dar conto dei fini ultimi dell'agire, ma occorre far riferimento ai sentimenti.

[b] Hume, che dichiara di usare il metodo induttivo, ricorre spesso all'analisi di casi concreti per argomentare le proprie tesi. In questo caso, analizza le motivazioni del fare esercizi fisici per dimostrare che la ragione non può andare al di là di alcuni passaggi.

[c] Riprendendo quella principale, Hume ipotizza di dare una diversa risposta alla seconda domanda (relativa al

desiderio della salute), seguendo un altro percorso di motivazioni, che porta comunque allo stesso risultato, cioè all'impossibilità di spiegare le motivazioni ultime con la sola ragione.

[d] Dato che la virtù è desiderabile per se stessa, senza motivazioni razionali, deve esserlo in virtù di un sentimento che ce la renda gradevole. Tale sentimento è il gusto, che accomuna morale ed estetica.

[e] Il gusto indica i fini (ciò che è desiderabile), mentre la ragione fornisce i mezzi per conseguirli.

13

Kant: Ragione e sensibilità

La morale kantiana è una morale del dovere e dell'intenzione: del dovere, perché l'uomo è anche sensibile, oltre che razionale, e quindi la scelta razionale si pone come un obbligo; dell'intenzione, perché non è importante l'azione prodotta, ma l'orientamento della volontà, cioè il fatto che la si scelga per seguire la ragione e quindi il dovere. Se, per ipotesi, seguendo la sensibilità, o il sentimento (come sosteneva Hume), producessimo un comportamento identico a quello derivato anche dalla ragione, per il fatto stesso di averlo scelto in base alla sensibilità, o eventualmente di averlo prodotto casualmente, non sarebbe morale.

► La morale è un dovere perché siamo insieme sensibilità e ragione

In tutti i giudizi morali è della più grande importanza far attenzione con somma diligenza al principio soggettivo di tutte le massime, affinché ogni moralità delle azioni venga posta nella necessità di agire per *dovere* e per rispetto alla legge, non per amore o per propensione a ciò che le azioni devono produrre. Per gli uomini e per tutti gli esseri razionali creati la necessità morale è un costringimento, cioè un obbligo; ogni azione fondata su di essa si deve immaginare come dovere, e non come un modo di procedere che già ci piace o può diventarci piacevole. Proprio 5

come se noi, senza il rispetto alla legge che è legato al timore o almeno con l'apprensione per la trasgressione, non potessimo da noi, come la divinità che è superiore a ogni dipendenza, e quasi per un accordo divenuto naturale per noi, che non dovesse mai esser turbato, della volontà con la legge pura morale (la quale perciò, giacché non potremmo mai tentare di esserle infedeli, potrebbe bene infine cessar di essere un comando per noi), venire in possesso di una santità della volontà. 10

► Qual è la differenza tra l'azione conforme al dovere e quella compiuta per il dovere?

Vale a dire, la legge morale è per la volontà di un essere perfettissimo una legge della santità, ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge del *dovere*, del costringimento morale e della determinazione delle azioni di essa mediante il *rispetto* a questa legge e per ossequio al dovere. Non si deve prendere per movente un altro principio soggettivo, poiché altrimenti l'azione può bensì avvenire come la prescrive la legge, ma, essendo essa conforme sì al dovere, ma non compiuta per il dovere, l'intenzione di essa non è morale; ed in questa legislazione si tratta invece propriamente dell'intenzione morale. 15 20

► Occorre orientare la volontà in base alla ragione

È cosa molto bella far del bene agli uomini per amore verso di essi e per affettuosa benevolenza, oppure esser giusti per amore dell'ordine; ma questa non è ancora la vera massima morale del nostro modo di procedere, conforme alla nostra condizione, tra esseri razionali come *uomini*, quando pretendiamo, come soldati volontari, con superbia chimerica, di non curarci del pensiero del dovere e, come indipendenti dal comando, di voler fare soltanto per proprio piacere quello per cui non ci sarebbe necessario alcun comando. Noi siamo sotto una *disciplina* della ragione, e in tutte le nostre massime dell'assoggettamento ad essa non dobbiamo dimenticare di non toglierle niente, e di non diminuire con un errore egoistico l'autorità della legge (quantunque l'autorità gliela dia la nostra ragione), ponendo il motivo determinante della nostra volontà, benché conforme al dovere, in qualche cosa di altro dalla legge stessa, e dal rispetto per questa legge. Dovere e obbligo sono le denominazioni che dobbiamo dare soltanto alla nostra relazione con la legge morale. Noi siamo bensì membri legislativi di un regno dei costumi, possibile mediante la libertà, rappresentato a noi mediante la ragion pratica come oggetto di rispetto; ma nello stesso tempo ne siamo i sudditi, non il sovrano, e il disconoscere il nostro grado inferiore come creature, e il rifiuto presuntuoso dell'autorità della legge santa, è già una infedeltà alla legge secondo lo spirito, quand'anche se ne osservi la lettera. 25 30 35 40

► Noi siamo contemporaneamente i legislatori e i sudditi del regno morale. Commenta questa tesi

(I. Kant, *Critica della Ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2001, parte I, *Dottrina degli elementi della Ragion pura pratica*, libro I, *Analitica della Ragion pura pratica*, cap. III, *Dei moventi della ragion pura pratica*, pp. 179-81)

LAVORO SUL TESTO

- Hume parla della virtù come piacere (T2), guidata dal sentimento che proviamo spontaneamente verso alcune azioni. Kant parla invece della morale del dovere, sostenendo che dobbiamo far violenza alla nostra natura (T3). Da una parte abbiamo la morale del sentimento, dall'altra quella della ragione.
 - Analizza gli argomenti a favore dell'una e dell'altra tesi, esponendo poi il tuo parere in merito, anche in riferimento a esperienze dirette o a comportamenti di cui hai notizia.

FARE FILOSOFIA

L'origine della morale

Leggi il brano e svolgi le attività proposte.

14

Hume: La morale deriva dalla ragione o dal sentimento?

Come è noto, Hume sostiene la «morale del sentimento», ma nel brano che segue questa morale è confrontata con quella della ragione, mediante l'analisi degli argomenti a favore dell'una e dell'altra e le obiezioni relative. Dopo una breve ricostruzione storica, le due teorie della morale vengono poste a confronto, senza giungere a una scelta.

There has been a controversy started of late, much better worth examination, concerning the general foundation of Morals; whether they be derived from Reason, or from Sentiment; whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense; whether, like all sound judgement of truth and falsehood, they should be the same to every rational intelligent being; or whether, like the perception of beauty and deformity, they be founded entirely on the particular fabric and constitution of the human species .

The ancient philosophers, though they often affirm, that virtue is nothing but conformity to reason, yet, in general, seem to consider morals as deriving their existence from taste and sentiment. On the other hand, our modern enquirers, though they also talk much of the beauty of virtue, and deformity of vice, yet have commonly endeavoured to account for these distinctions by metaphysical reasonings, and by deductions from the most abstract principles of the understanding. Such confusion reigned in these subjects, that an opposition of the greatest consequence could prevail between one system and another, and even in the parts of almost each individual system; and yet nobody, till very lately, was ever sensible of it. The elegant Lord Shaftesbury, who first gave occasion to remark this distinction, and who, in general, adhered to the principles of the ancients, is not, himself, entirely free from the same confusion .

It must be acknowledged, that both sides of the question are susceptible of specious arguments. Moral distinctions, it may be said, are discernible by pure reason: else, whence the many disputes that reign in common life, as well as in philosophy, with regard to this subject: the long chain of proofs often produced on both sides; the examples cited, the authorities appealed to, the analogies employed, the fallacies detected, the inferences drawn, and the several conclusions adjusted to their proper principles. Truth is disputable; not taste: what exists in the nature of things is the standard of our judgement; what each man feels within himself is the standard of sentiment.

Propositions in geometry may be proved, systems in physics may be controverted; but the harmony of verse, the tenderness of passion, the brilliancy of wit, must give immediate pleasure. No man reasons concerning another's beauty; but frequently concerning the justice or injustice of his actions. In every criminal trial the first object of the prisoner is to disprove the facts alleged, and deny the actions imputed to him: the second to prove, that, even if these actions were real, they might be justified, as innocent and lawful. It is confessedly by deductions of the understanding, that the first point is ascertained: how can we suppose that a different faculty of the mind is employed in fixing the other? On the other hand, those who would resolve all moral determinations into sentiment, may endeavour to show, that it is impossible for

reason ever to draw conclusions of this nature. To virtue, say they, it belongs to be amiable, and vice odious. This forms their very nature or essence. But can reason or argumentation distribute these different epithets to any subjects, and pronounce beforehand, that this must produce love, and that hatred? Or what other reason can

we ever assign for these affections, but the original fabric and formation of the human mind, which is naturally adapted to receive them?

(D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, I, reperibile nel sito «Project Gutenberg» all'indirizzo <http://www.gutenberg.org/catalog/>)

V'è stata una controversia, avviata di recente, molto più degna di esame, intorno ai fondamenti generali della morale, se essi siano derivati dalla ragione o dal sentimento, se noi conseguiamo la loro conoscenza per mezzo di un seguito di argomenti e di induzione oppure per mezzo di un sentimento immediato e di un fine senso interno, se, al pari di ogni ben fondato giudizio di verità e di falsità, tale conoscenza sia la stessa per tutti gli esseri forniti di ragione e di intelligenza, o se, al pari della percezione del bello e del brutto, essa risulti fondata interamente sulla struttura e sulla costituzione particolare degli uomini.

Gli antichi filosofi, per quanto affermino spesso che la virtù non è se non in conformità alla ragione, tuttavia, in generale, sembra che considerino la morale come derivante la sua esistenza dal gusto e dal sentimento. D'altra parte, i nostri ricercatori moderni, per quanto anch'essi parlino molto della bellezza della virtù e della bruttezza del vizio, tuttavia hanno comunemente cercato di dare ragione di queste distinzioni per mezzo di ragionamenti metafisici e mediante deduzioni dai principi più astratti dell'intelletto. Regnava tale confusione in questa materia, che finì per prevalere un contrasto del massimo rilievo fra un sistema e l'altro, ed anche fra le varie parti di quasi ogni sistema individuale; e tuttavia nessuno, fino a poco tempo fa, si accorse di ciò.

L'elegante lord Shaftesbury che per primo diede occasione al rilievo di tale distinzione e che, in generale, si attenne ai principi degli antichi, non è, nemmeno lui, del tutto immune dalla stessa confusione.

Bisogna riconoscere che entrambe le soluzioni della questione si possono sostenere con argomenti speciosi. Si può dire che le distinzioni morali hanno il loro fondamento

nella pura ragione; altrimenti, come si spiegherebbero le molte discussioni che hanno luogo nella vita di ogni giorno, come anche in filosofia, su questa materia, e le lunghe catene di prove che frequentemente si adducono dall'una e dall'altra parte, gli esempi che si citano, le autorità che si chiamano in causa, le analogie che si usano, gli errori che si scoprono, le inferenze che si traggono e le conclusioni esattamente proporzionate ai principi alle quali si giunge? Si può discutere sulla verità, non sul gusto; ciò che esiste nella natura delle cose costituisce il criterio del nostro giudizio, mentre quello che ognuno sente dentro di sé funge da criterio del sentimento. Le proposizioni della geometria si possono provare, i sistemi di fisica sono soggetti a discussioni; ma l'armonia di un verso, la tenerezza d'una passione, la vivacità di spirito devono dare un piacere immediato. Nessun uomo sta a ragionare intorno alla bellezza d'un altro, mentre spesso ragiona intorno alla giustizia o ingiustizia delle azioni di lui. In ogni processo il primo obiettivo dell'imputato è quello di mostrare la falsità dei fatti che gli sono contestati e di negare le azioni che gli vengono imputate; il suo secondo obiettivo è quello di provare, che anche se le azioni in questione fossero state veramente compiute, esse si potrebbero giustificare come innocue e conformi alla legge. È ovviamente per mezzo di deduzioni dell'intelletto che si può avere un accertamento circa il primo punto; come possiamo supporre che una diversa facoltà della mente venga adoperata nella determinazione del secondo punto?

D'altra parte, coloro che vorrebbero risolvere tutte le determinazioni morali nel *sentimento*, possono sforzarsi di mostrare che è impossibile che la ragione tragga costantemente delle conclusioni di questa na-

tura. Essi dicono che è proprio della virtù l'essere *amabile* e del vizio l'essere *odioso*. Ciò costituisce la loro genuina natura ed essenza. Ma la ragione coi suoi argomenti può distribuire questi diversi epiteti ad un soggetto qualsiasi e può dichiarare in anticipo che questo deve produrre amore e quest'altro odio? O quale altra ragione po-

tremmo noi addurre per spiegare queste affezioni, se non la struttura e la costituzione originaria della mente umana, che risulta naturalmente adatta a riceverle?

(D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, I, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 2, pp. 180-82)

- Hume presenta un problema, senza offrire per adesso una soluzione ma argomentando le due diverse tesi: la morale deriva o dalla ragione o dal sentimento.
 - Quali argomenti propone a favore della prima tesi? E della seconda?
 - Qual è la tua opinione in proposito? Il bene e il male possono essere definiti razionalmente, oppure è la nostra reazione a determinare ciò che è bene e ciò che è male? Discutine con i tuoi compagni, anche alla luce del brano *La morale* (vedi **Modulo 4, T26**, p. 397).