

### Informazioni sulla rivista

- [Contatti](#)
- [Redazione](#)
- [Comitato scientifico](#)

[Persone](#)

- [Ambito di interesse](#)
- [Politiche delle sezioni](#)
- [Frequenza di pubblicazione](#)
- [Open Access](#)

[Politiche](#)

- [Invia una proposta](#)
- [Linee guida per gli autori](#)
- [Informazioni sulla privacy](#)

[Submission](#)

- [Gerenza e sponsor](#)
- [Mappa del sito](#)
- [Informazioni su questo sistema di pubblicazione](#)

[Altro](#)

ISSN: 2282-5460

ALESSIO VACCARI

## LA FORMAZIONE DELLE VIRTÙ NATURALI NELL'ETICA RELAZIONALE HUMEANA

1. L'etica della virtù di Hume è legata alla celebre distinzione fra virtù artificiali e virtù naturali. Gli interpreti hanno dedicato molta attenzione alla comprensione delle prime lasciando invece sullo sfondo la teoria delle virtù naturali. Il presupposto più o meno esplicito di questo orientamento è che laddove il resoconto delle virtù artificiali solleva problemi interpretativi e difficoltà logiche, quello delle virtù naturali è chiaro e lineare. Queste sarebbero infatti costituite da un insieme di impulsi *originari*<sup>1</sup> o da inclinazioni «più compiute e raffinate»<sup>2</sup> che gli esseri umani approvano moralmente quando le considerano da una prospettiva comune e imparziale<sup>3</sup>. Questa interpretazio-

<sup>1</sup> D.F. NORTON, *An Introduction to Hume's Thought*, in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D.F. Norton & J. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2009<sup>2</sup>, pp. 1-39.

<sup>2</sup> R. COHON, *Hume's artificial and natural virtues*, in *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. by S. Traiger, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 256-275; vedi anche ID., *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2008, pp. 161-189 (6. «The Difficulty with the Virtue of Honesty»).

<sup>3</sup> Questa interpretazione delle virtù naturali si è consolidata anche grazie alle principali posizioni sul ruolo dei sentimenti morali nella spiegazione della condotta. Secondo la cosiddetta *back up view*, ad esempio, la funzione pratica dei sentimenti morali è causare la condotta quando le passioni sono difettose e l'agente non possiede inclinazioni moralmente apprezzabili comuni alla natura umana. I sentimenti morali sono perciò necessari per inibire inclinazioni biasimevoli o per compensare l'assenza o la debolezza di desideri virtuosi (si veda M.

ne non attribuisce ai sentimenti morali alcun ruolo nel processo di formazione del carattere, poiché sostiene che la loro unica funzione è permetterci di «distinguere il vizio dalla virtù» o fornire una «conoscenza sentimentale diretta»<sup>4</sup> di queste qualità.

Una posizione più recente, che è nata da una rilettura di alcune parti della *Ricerca sui principi della morale* e dei *Saggi*, ha invece sostenuto che le virtù del carattere riflettono abiti di azione che sono acquisiti in relazione ai sentimenti morali e alle principali istituzioni sociali e politiche della comunità<sup>5</sup>. In questa lettura, il possesso delle virtù naturali è un fatto connesso in modo costitutivo con la capacità che gli esseri umani hanno di riflettere sui propri comportamenti e di considerarli alla luce di come appaiono alle altre persone.

Nonostante stia progressivamente prendendo piede, questa seconda prospettiva ha suscitato resistenze e perplessità<sup>6</sup>. Il dibattito ha messo in luce due diversi punti critici: il primo riguarda la metaetica sentimentalista di Hume, il secondo l'efficacia pratica dei sentimenti morali. La prima obiezione è stata formulata con chiarezza da Rachel Cohon, la quale ha sostenuto che la tesi che i sentimenti morali *formano* le virtù del carattere collide con la teoria che le virtù sono tratti che, quando contemplati in generale e senza riferimento al

BARON, *Morality as a Back-Up System: Hume's View?*, «Hume Studies», 14, 1988, pp. 25-52). Seguendo questa stessa linea, Philip Reed ha sostenuto che i sentimenti morali servono a rafforzare, attraverso il dovere, le motivazioni virtuose (*Motivating Hume's Natural Virtues*, relazione tenuta alla 40<sup>th</sup> *International Hume Society Conference*, Belo Horizonte [BRA], Univ. Federal de Minas Gerais, 2014). Una seconda lettura sostiene invece che il contributo dei sentimenti morali alla motivazione ha un ruolo più ampio. In questo caso la morale opera prevalentemente su inclinazioni già virtuose. Secondo Marcia Baron, Hume credeva che vi fosse un'asimmetria fra le passioni e i desideri lodevoli e la condotta giusta in tutte le circostanze in cui l'agente si trova ad agire. Le nostre inclinazioni naturalmente virtuose sarebbero infatti costitutivamente parziali e quindi incapaci di motivare l'agente in quei casi in cui sono richieste linee di condotta imparziali. In questi casi, secondo Baron, Hume riteneva venisse in nostro aiuto la riflessione morale capace di motivare, attraverso sentimenti calmi, linee di condotta più imparziali (Ibid.).

<sup>4</sup> COHON, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, cit., p. 103

<sup>5</sup> J. TAYLOR, *Moral Sentiment and the Sources of Moral Identity*, in *Morality and the Emotions*, a c. di C. Bagnoli, Oxford & New York, Oxford University Press, 2011, pp. 257-274.

<sup>6</sup> I dubbi riguardano in particolare l'idea che i sentimenti e le considerazioni morali possano avere un qualche ruolo costitutivo nella formazione delle virtù naturali.

proprio interesse, *suscitano* i sentimenti morali. Cohon ha osservato che se la virtù *causa* questi sentimenti allora non può essere nello stesso tempo *costituita* dalle loro operazioni. A meno di non incorrere in un errore logico la virtù non può infatti essere contemporaneamente causa ed effetto dei sentimenti morali. Ma poiché è causa, si deve concludere che non è e non può neanche essere un loro prodotto<sup>7</sup>.

La seconda obiezione ha invece messo in dubbio la forza motivazionale dei sentimenti morali. Anik Waldow ha osservato che questi sorgono da una prospettiva immaginativa, il punto di vista fermo e generale, che è troppo lontana dalle nostre inclinazioni e dalle nostre fonti di interesse per provocare un autentico processo di riforma interiore. Da una parte, la naturale tendenza a considerarci migliori degli altri blocca ogni spinta ad assumere un punto di vista critico sul proprio carattere che faccia appello alla sola immaginazione. Dall'altra, anche nel caso improbabile in cui ciò si verifici, tali credenze valutative non potrebbero essere mai tanto forti da provocare quei cambiamenti nella nostra psicologia che sono alla base della formazione delle nostre virtù<sup>8</sup>.

Nel saggio intendo proporre una interpretazione del ruolo dei sentimenti morali nella formazione del carattere capace di superare queste difficoltà. Sosterrò che il passaggio dai tratti pre-morali alle autentiche virtù individuali è guidato e sostenuto da una forma di riflessione nella quale ciascun agente considera le proprie qualità a partire da come esse lo rendono *adatto* a partecipare alle diverse sfere di interazione sociale e affettiva che *costituiscono* la propria vita o verso le quali egli *tende*.

Sosterrò che questa forma di riflessione non è semplicemente una indagine tesa a verificare se uno o più tratti del carattere dell'agente sono utili o immediatamente gradevoli a sé o agli altri, ma comporta una ricognizione di quali tratti siano importanti per far fiorire i tipi di relazione al centro dell'interesse dell'agente. Sosterrò che questo processo riflessivo, pur attento agli aspetti situati e contingenti della esistenza individuale, conserva alcuni elementi di *imparzialità* e di *idealizzazione* tipici del punto di vista comune e può

<sup>7</sup> COHON, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, cit., cap. 6.

<sup>8</sup> A. WALDOW, *Sympathy and the Mechanics of Character Change*, «Hume Studies», 38, 2012, pp. 221-242.

quindi essere considerato una forma di riflessione che produce sentimenti morali. Sentimenti che, a loro volta, influenzano il comportamento dell'agente.

Questi argomenti saranno esaminati nella seconda parte del saggio. Nella prima parte esporrò invece la premessa generale sulla quale si basa questa indagine. Difenderò in particolare l'idea che le nostre passioni o inclinazioni originarie possono diventare virtù solo attraverso l'intervento dei nostri *sentimenti riflessivi*. Prima di entrare nel vivo di questa parte, discuterò la tesi di Cohon che tali atteggiamenti, per ragioni che riguardano la metaetica di Hume, *non possono* essere identificati con i sentimenti morali.

2. Nei primi paragrafi della parte seconda del libro terzo del *Trattato*<sup>9</sup>, Hume enuncia una caratteristica delle virtù che è alla base della distinzione fra virtù artificiali e virtù naturali. Hume sostiene che per ogni azione virtuosa è presente nella natura umana una *passione motivante*, distinta dall'approvazione o dalla disapprovazione di quell'azione, che *causa in modo caratteristico* le azioni che esprimono quella particolare virtù. Questa passione, suscitando la nostra ap-

<sup>9</sup> Il *Trattato sulla natura umana* di Hume verrà citato facendo riferimento sia alle due principali edizioni inglesi sia all'edizione italiana delle *Opere filosofiche* di David Hume. Il riferimento alle edizioni inglesi avrà la forma T j.k.m.n/SBN pqr, dove le lettere minuscole indicano numerali. I numerali che seguono T indicano il libro, la parte, la sezione e il paragrafo nell'edizione: D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2000; i numerali che seguono SBN indicano il numero di pagina nell'edizione: D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978<sup>2</sup>. Il riferimento all'edizione italiana seguirà quello delle due edizioni inglesi e avrà la forma O.P.qrs, dove le lettere dopo la lettera "O" indicano il numero del volume e la pagina di D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. di A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta in *Opere filosofiche*, a c. di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, I. La *Ricerca sui principi della morale* sarà citata in modo simile: *EPM* seguito da due numeri indicanti il capitolo e il paragrafo di D. HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. by T.L. Beauchamp, Oxford & New York, Oxford University Press, 1998. I numeri che seguono SBN indicano le pagine corrispondenti in D. HUME, *Hume's Enquiries*, ed. by L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975<sup>3</sup>. Il riferimento all'edizione italiana seguirà quello delle due edizioni inglesi e avrà la forma *Ricerca sui principi della morale*, seguita dal numero della pagina di D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, trad. it. di M. Dal Pra, Introd. di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1997.

provazione morale, rende virtuose le azioni che essa produce. A proposito di questa «massima indubitabile», Hume scrive:

*Nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona, a meno che, a produrla, non vi sia nella natura umana qualche motivo diverso dal senso della sua moralità*<sup>10</sup>.

Nonostante sia enunciata come una tesi generale che riguarda tutte le azioni virtuose, questa indica in realtà soltanto una *caratteristica costitutiva* di quelle causate da virtù naturali. Rachel Cohon ha recentemente spiegato il carattere fuorviante di questo principio sostenendo che la forma generale di questa massima dipende dalla funzione che essa svolge nella struttura argomentativa della parte seconda del libro terzo del *Trattato*. Secondo Cohon, Hume utilizza la massima come una sorta di «prova del fuoco» capace di rivelare se una virtù è naturale o è invece artificiale. Più esattamente: se una volta applicata a un'azione considerata virtuosa, la massima genera un paradosso, ciò significa che il motivo che ha causato quell'azione non è una virtù naturale, ma dipende dall'artificio umano; se, al contrario, l'esperimento non genera alcuna difficoltà logica allora la passione è naturale.

Cohon ha sostenuto che la massima rivela una caratteristica delle virtù naturali che blocca sul nascere ogni tentativo di spiegare la loro genesi attraverso i sentimenti di approvazione o disapprovazione morale. Di cosa si tratta? Partiamo dal suo significato. Cohon ha giustamente osservato che il principio si compone di due tesi, una negativa e una positiva<sup>11</sup>.

La prima sostiene che una virtù naturale non può essere identificata con il «senso della moralità» o «riguardo per la virtù» delle azioni che essa causa. Con queste espressioni Hume si riferisce a ciò che altrove chiama «senso del dovere», cioè a quel motivo capace di causare azioni che suscitano l'approvazione altrui nonostante l'agente non abbia verso di esse alcuna inclinazione naturale. Hume aveva infatti spiegato che coloro che sono privi di una motivazione lodevole «comune agli esseri umani» hanno la tendenza a *disapprovare* questo difetto nel loro carattere e a compiere «per dovere» le azioni causate da quel motivo, nella speranza di nascondere agli altri questa mancanza o di acquisire quel principio con l'abitudine. La tesi

<sup>10</sup> T 3.2.1.7; SBN 479; O.I. 506.

<sup>11</sup> COHON, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, cit., cap. 6.

negativa sostiene perciò che una virtù naturale non può coincidere con il «senso della moralità» o «riguardo per la virtù» di un'azione poiché costituisce la condizione preliminare di quei motivi: la presenza di questi ultimi presuppone infatti sempre l'esistenza di una motivazione differente, che causa in modo caratteristico quell'azione, e che è approvata quando è considerata in generale. Se il motivo «comune agli esseri umani» non esistesse, l'azione non potrebbe essere virtuosa e in conseguenza di ciò non potrebbe neppure esistere il «senso della sua moralità» capace di motivare a compierla coloro che sono sprovvisti del suo motivo caratteristico.

La tesi positiva è una diretta conseguenza della prima. Essa sostiene che le passioni motivanti che identificano le virtù naturali dovranno essere, a loro volta, *naturali* in un senso ulteriore. In questo caso, come ha sostenuto Cohon, *naturale* non si oppone ad artificiale ma a *morale*. Ciò significa che la motivazione caratteristica di una virtù naturale è *una inclinazione che gli esseri umani posseggono indipendentemente da ogni considerazione o riflessione morale*. Riunendo le due tesi, la massima che Hume enuncia in T 3.2.1 sostiene che le virtù naturali, a differenza di quelle artificiali, sono (1) differenti dal senso della moralità per le azioni che producono e sono (2) costituite da un motivo che precede i sentimenti di approvazione verso di esso.

In questo modo Cohon esclude che *i sentimenti morali possano essere fattori psicologici che partecipano al processo di formazione della virtù*: i sentimenti morali sorgono infatti nella mente umana solo dopo che quelle particolari motivazioni pre-morali che costituiscono le virtù sono già formate<sup>12</sup>.

Contro la conclusione di Cohon, sostengo che le due tesi da lei illustrate sono compatibili con due diverse posizioni sulla struttura motivazionale delle virtù naturali nella teoria di Hume. La prima, che potremmo chiamare *concezione standard*, sostiene che il motivo non morale che causa in modo caratteristico le azioni che esprimono una determinata virtù esaurisce completamente i motivi che costituiscono

<sup>12</sup> COHON, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, cit., cap. 6. Naturalmente, in questa lettura, come in altre, c'è un senso in cui si può dire che i sentimenti morali *rendono* virtuose simili motivazioni. In questo senso le motivazioni naturali diventano virtuose dopo essere state approvate dai sentimenti morali. Questo tipo di analisi riguarda però quello che potremmo chiamare il piano dell'ontologia morale, che si interroga se e in che misura Hume riteneva potessero esistere fatti morali, e non riguarda invece in alcun modo l'idea che i sentimenti morali possano partecipare alla costruzione della virtù.

no quella virtù. In contrasto con questa posizione, quella che chiamerò *concezione relazionale* sostiene invece che la motivazione non morale, sebbene sia il fattore psicologico originario da cui sorgono le passioni motivanti che costituiscono le nostre virtù naturali, *non coincide con queste*.

Le due prospettive si basano su due differenti concezioni della connessione fra sentimenti morali e virtù naturali. Secondo la lettura *standard*, il ruolo dei sentimenti morali è esclusivamente quello di permettere agli esseri umani, attraverso esperienze peculiari, di distinguere il vizio dalla virtù. In questa concezione non c'è alcuno spazio per l'idea che l'agente debba essere in grado di valutare la propria condotta a partire da coloro con cui ha relazioni sociali e affettive per poter essere virtuosi. In contrasto con questa lettura, l'interpretazione *relazionale* sostiene invece che la virtù è acquisita e sostenuta da sentimenti suscitati dall'esame di come le nostre qualità funzionano all'interno delle nostre relazioni sociali e affettive. Questa concezione sostiene che, sebbene le virtù naturali, diversamente da quelle artificiali, abbiano origine nella maggior parte dei casi da un motivo non morale, questo le costituisce soltanto parzialmente. Per possedere una virtù in modo stabile e nei diversi contesti che costituiscono il suo ambito, l'agente deve raffinare quel motivo naturale considerando i suoi effetti nelle molteplici sfere di interazione sociale che costituiscono la sua vita.

Ciò significa, ad esempio, che nonostante la tendenza ad essere mossi dalla sofferenza altrui sia un tratto originario della natura umana che gli esseri umani, dopo averlo considerato in generale, *approvano moralmente come virtuoso*, tuttavia per possedere ed esercitare la benevolenza nei molteplici contesti sociali in cui gli esseri umani vivono il tratto originario deve essere raffinato da molteplici fattori. L'interpretazione *relazionale* sostiene che fra questi fattori ha un posto importante la capacità di considerare la benevolenza alla luce di come ci rende sensibili e adatti a partecipare alle diverse forme di interazione in cui si svolge la nostra esistenza. Avrò modo più avanti di illustrare come questa posizione, anche se non esplicitamente sostenuta da Hume, sia implicita nella sua teoria della virtù.

In conclusione, in contrasto con la interpretazione di Cohon, sostengo che le due interpretazioni sono entrambe compatibili con il principio enunciato da Hume nelle prime pagine della sua discussione sulla giustizia. Questo principio, come ho sostenuto, di per sé non prende posizione sulla questione se le virtù siano interamente o solo



parzialmente costituite da motivi non morali. Il principio, come pure ha ricordato la stessa Cohon, indica soltanto una caratteristica delle virtù naturali – quella di basarsi appunto su motivi non morali che costituiscono tratti originari della natura umana – che non appartiene alle virtù artificiali.

Una volta disinnescate le potenziali obiezioni collegate alla «massima» enunciata da Hume nella sua discussione sulla giustizia, proverò a sostenere che sebbene le sue osservazioni sul ruolo dei sentimenti morali nella costituzione delle virtù naturali siano scarse e non facciano parte di una trattazione sistematica, alcune di esse sono compatibili con quella che ho chiamato concezione *relazionale*.

3. Per provare la mia tesi, seguirò prevalentemente il catalogo delle virtù naturali che Hume presenta nelle due sezioni del *Trattato* intitolate «Grandezza della mente»<sup>13</sup> e «Bontà e benevolenza»<sup>14</sup>. La discussione nella *Ricerca sui principi della morale* non presenta cambiamenti significativi rispetto a queste sezioni ed esprime però la posizione di Hume in modo meno sintetico e coinciso.

Nelle due sezioni, Hume articola il catalogo delle virtù naturali in due gruppi di tratti del carattere moralmente apprezzabili. Le prime sono presenti nei personaggi eroici che ammiriamo per la loro grandezza. Le seconde appartengono a coloro che approviamo per il loro carattere benevolo. La strategia argomentativa di Hume non deve trarci in inganno: non vi sono differenze rigide fra i due gruppi di virtù. Al contrario, molti tratti, come ad esempio la capacità di estendere il proprio interessamento benevolo al di là della cerchia delle persone con cui abbiamo relazioni, appartengono ad entrambi i caratteri. Inoltre, caratteri ammirati per la loro nobiltà sono spesso descritti come benevoli e altruistici. La scelta di Hume non è dunque dettata dalla convinzione che vi siano soltanto due tipi di caratteri virtuosi quanto piuttosto dalla convergenza di due differenti considerazioni. La prima è che la filosofia morale, seguendo la lezione newtoniana, deve privilegiare spiegazioni semplici, cioè informate da pochi principi, dei materiali offerti dalla nostra esperienza comune. La seconda è la convinzione che una discussione della virtù che sia informata dalla

<sup>13</sup> T 3.3.2.

<sup>14</sup> T 3.3.3.

nostra esperienza comune non può evitare di tenere conto del fatto che non si incontrano mai tratti isolati gli uni dagli altri. La virtù si presenta sempre all'interno di un carattere ed è perciò connessa ad altri vizi e virtù. Per Hume questi legami non sono mai accidentali, ma obbediscono a certi principi comuni.

L'indagine di Hume non si sofferma dunque sulle caratteristiche delle virtù individuali, ma le esamina sempre a partire da una discussione più ampia dei loro principi condivisi. In modo schematico, possiamo sostenere che Hume identifica due gruppi di virtù naturali e che la loro differenza fondamentale dipende dal fatto che le virtù «eroiche» presuppongono sempre «una forte e salda stima di sé»<sup>15</sup>, quelle «buone e benevole» sono invece espresse da passioni e attitudini delicate. Un carattere nobile, scrive infatti Hume, ha una stima di sé che è ad un tempo immediatamente gradevole e utile a coloro

<sup>15</sup> T 3.3.2.13; SBN 599; O.I. 633. La lettura delle virtù eroiche che qui proponiamo è influenzata da alcune interpretazioni che l'hanno preceduta, fra le quali quelle di Annette Baier, di John L. Mackie e di Kate Abramson. Annette Baier ha sostenuto per esempio che questi tratti ci ricordano che per valutare un carattere non dobbiamo limitarci a considerare le sue conseguenze sul benessere della cerchia di coloro che hanno con lui relazioni affettive. La «grandezza» mostra quindi che l'ambito di queste virtù ha una estensione maggiore di quella che generalmente gli si attribuisce. Ciò è sicuramente vero ed è confermato anche dagli esempi che Hume discute nella *Ricerca sui principi della morale* che includono anche legislatori e governanti (*The Progress of Sentiment: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge [MASS.] & London, Harvard University Press, 1991, pp. 181 s., 190-206, 210-215). Abramson ha invece messo in luce il ruolo che i sentimenti morali svolgono nella genesi della «grandezza», anche se non ha poi tenuto conto del fatto che non si tratta di una singola virtù, ma di un insieme eterogeneo di tratti moralmente apprezzabili (*Two Portraits of the Humean Moral Agent*, «Pacific Philosophical Quarterly», 83, 2002, pp. 301-334: p. 306). Páll S. Árdal e John L. Mackie sostengono invece che le virtù eroiche sono l'espressione della passione dell'orgoglio che si fonda sulle qualità moralmente apprezzabili dell'agente. Una passione che deve essere accuratamente nascosta, come osserva Hume, per evitare di offendere gli altri. Quest'interpretazione, come quella di Abramson, non attribuisce la giusta importanza al fatto che Hume parla di una molteplicità di virtù eroiche. Esse presuppongono un giusto orgoglio ma non sono identiche a questa passione. Inoltre Mackie e Árdal non sottolineano abbastanza il fatto che la passione che caratterizza queste virtù non è semplicemente quella dell'orgoglio giustificato dalle proprie qualità eccezionali, ma più precisamente l'orgoglio nelle proprie virtù (P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989<sup>2</sup>, p. 156; J.L. MACKIE, *Hume's Moral Theory*, London & New York, Routledge, 1980, p. 125 s.).

che la possiedono. Oltre ad essere piacevole, un orgoglio stabile e giustificato conferisce all'agente quella fiducia e sicurezza che sono indispensabili per portare a termine con successo i propri progetti. Un carattere benevolo, invece, possiede una tendenza generale verso le passioni che lo rendono utile e gradevole a coloro che hanno relazioni con lui, una disposizione che tende inoltre a regolare tutte le altre qualità che altrimenti potrebbero essere dannose per la società.

Indipendentemente da queste differenze che, come vedremo, influenzano a vari livelli la psicologia degli agenti morali, la discussione dei due gruppi di virtù converge su un importante aspetto. Per possedere una virtù naturale humanea *non è sufficiente* avere una disposizione stabile a provare certe passioni motivanti: esse devono infatti *avere anche una certa intensità, causare comportamenti di un certo tipo* e devono inoltre *basarsi su una prospettiva immaginativa e razionalmente informata dei propri oggetti*. Sosterrò che questa tesi è motivata a partire dal fatto che ciò permette di sviluppare e sostenere a vari livelli le nostre relazioni con gli altri. Anche se non affermata esplicitamente, questa posizione attraversa non soltanto l'analisi delle virtù eroiche e benevole del *Trattato* ma anche le loro esemplificazioni nella seconda *Ricerca*.

Esaminiamo i vincoli che Hume pone all'orgoglio e alla benevolenza. Si tratta di passioni che sono moralmente approvate quando considerate in generale, e che tuttavia devono essere modificate per essere virtuose nelle diverse pratiche e contesti relazionali in cui sono richieste. Sono inoltre passioni importanti perché, come ho sostenuto, svolgono un ruolo fondamentale all'interno dei due gruppi di virtù.

Hume scrive, ad esempio, che l'orgoglio e le passioni colleriche, che sono alla base delle virtù del coraggio e dell'audacia diventano viziose se sorpassano i loro giusti limiti<sup>16</sup>. Per ciò che riguarda l'orgoglio, Hume aggiunge che anche nei casi in cui la passione è giustificata dal valore dell'oggetto che le causa, questa deve sempre essere dissimulata per evitare di creare tensioni nelle nostre interazioni con gli altri<sup>17</sup>. Allo stesso modo, i tratti benevoli non possono essere considerati virtuosi quando tendono a promuovere un piacere momentaneo negli altri che rafforza abiti di azione viziosi che ostacola-

<sup>16</sup> T 3.3.2.14; SBN 600; O.I. 632.

<sup>17</sup> T 3.3.2.10-11; SBN 587-589; O.I. 631 s.

no la capacità di condurre una vita piena e felice<sup>18</sup>. L'aspetto più rilevante della discussione humeana è che questi vincoli sono giustificati a partire da considerazioni che riguardano il contesto relazionale nel quale le diverse passioni, tipicamente, si esprimono.

Prendiamo il caso dei tratti che appartengono in modo paradigmatico al carattere «benevolo». In T 3.3.3 Hume afferma esplicitamente che queste qualità si esprimono sempre all'interno delle nostre relazioni con gli altri.

Quando [...] enumeriamo le buone qualità di una persona, ricordiamo sempre quegli aspetti del suo carattere che ne fanno un compagno fidato, un buon amico, un padrone benevolo, un marito piacevole o un padre indulgente; la osserviamo in tutte le sue relazioni sociali, e l'amiamo o la lodiamo a seconda delle affezioni che suscita in *coloro che hanno con lei* dei rapporti immediati<sup>19</sup>.

Attraverso le qualità benevole siamo in grado di formare le molteplici relazioni con gli altri in cui si articola la nostra vita sociale e affettiva. Esse permettono forme di interazione con gli altri nelle quali coloro che vi entrano a far parte considerano il carattere dell'agente come lodevole e non privo di qualche aspetto importante sotto il profilo del rapporto che hanno con lui. Hume sostiene che una delle condizioni psicologiche per cui questa *situazione* si possa verificare è che le inclinazioni e le passioni che sono richieste in queste relazioni siano rafforzate o modificate da diversi principi. Nel *Trattato* e nella seconda *Ricerca* Hume indica, anche se non in modo sistematico, al-

<sup>18</sup> EPM 2.18; SBN 180; *Ricerca sui principi della morale*, p. 23.

<sup>19</sup> T 3.3.3.9; SBN 606; O.I. 640. Vedi anche EPM 2.6; SBN 178; *Ricerca sui principi della morale*, p. 19. Nella *Ricerca sui principi della morale*, Hume riprende questa stessa descrizione ma aggiunge anche un'integrazione importante: le virtù benevole non devono necessariamente essere chiuse nell'ambito della sfera privata, quella cioè delle relazioni familiari e dei legami di amicizia, ma possono esprimersi anche attraverso comportamenti che riguardano «atti di buon governo» o che possono fornire «un'utile istruzione degli uomini» (EPM 2.1; SBN 176; *Ricerca sui principi della morale*, p. 15 e EPM 2.7; SBN 178; *Ricerca sui principi della morale*, p. 19). In questo caso ci sarà una distanza temporale fra le azioni e l'approvazione del carattere poiché bisognerà attendere che le conseguenze di quegli atti si siano chiaramente dispiegate. Questi passi sono importanti poiché mostrano come Hume fosse sensibile al tema della virtù dei riformatori morali. Esse rivelano l'inadeguatezza di quelle letture che sostengono che le virtù benevole sono chiaramente separate da quelle eroiche e riguardano soltanto quei tratti che approviamo nei nostri amici; vedi ad es. BAIER, *The Progress of Sentiments*, cit., pp. 201 e 212-215.

cuni aspetti di questo processo. Hume illustra a più riprese come, in conformità con diversi tipi di interazione sociale, il possesso delle virtù benevole *richiede* di volta in volta che le passioni siano causate da particolari prospettive immaginative, che sappiano guidare altre passioni, e che siano informate da una simpatia estesa differente dal mero contagio emotivo.

Hume sostiene, ad esempio, che l'esercizio delle passioni benevole (pietà, tenerezza, ecc.) all'interno delle interazioni sociali con coloro con cui non abbiamo legami stretti, a volte richiede la capacità di provare una forma di *simpatia estesa* che, grazie a una *immaginazione coltivata*, rende il carattere sensibile non soltanto alla sofferenza presente e temporanea delle altre persone ma anche e soprattutto agli interessi più duraturi e a lungo termine che caratterizzano complessivamente le vite degli altri<sup>20</sup>. In questo modo un carattere benevolo è capace di esprimere la propria vicinanza anche verso persone con cui non ha legami intimi. L'agente virtuoso sarà capace di modulare il suo comportamento in relazione alle circostanze: la sua benevolenza potrà manifestarsi sia attraverso azioni che mirano ad alleviare direttamente le sofferenze non volute<sup>21</sup> delle altre persone sia attraverso omissioni che intendono stimolare una reazione positiva nel carattere in difficoltà<sup>22</sup>. Altri vincoli riguardano invece più direttamente l'esercizio delle virtù benevole all'interno dei nostri legami più stretti. Nella seconda *Ricerca*, Hume sostiene, ad esempio, che una delle caratteristiche che rende Cleante un modello di virtù benevole è la sua capacità di affrontare le avversità mantenendo la disponibilità ad ascoltare gli altri e portando gioia ai suoi amici e familiari<sup>23</sup>. Anche se non è esplicitamente affermato, la figura di Cleante mostra come il possesso delle qualità buone richieda ciò che Hume nel *Trattato* chiama *forza della mente*, la capacità cioè di far assumere ad alcune passioni la guida della nostra condotta contrastando l'espressione di inclinazioni passeggera più violente<sup>24</sup>.

Anche le qualità che costituiscono la grandezza d'animo, che nella seconda *Ricerca* Hume classifica come utili e/o immediatamente

<sup>20</sup> T 2.2.9.7. Per esempio vd. V. VITZ, *Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology*, «Journal of the History of Philosophy», 42, 2004, pp. 261-275.

<sup>21</sup> T 2.2.9.7.

<sup>22</sup> EPM 2.18; SBN 180; *Ricerca sui principi della morale*, p. 23.

<sup>23</sup> EPM 9.2; SBN 269 s.; *Ricerca sui principi della morale*, p. 163.

<sup>24</sup> T 2.3.3.10.

gradevoli all'agente, vanno considerate all'interno di contesti relazionali. Il merito attribuito ad esempio all'*operosità* dipende dai vantaggi che può arrecare «nell'acquisto di potere e di ricchezza o nel conseguimento di ciò che si chiama fortuna nel mondo». «La tartaruga» – scrive Hume – «colla sua perseveranza vinse la corsa in gara con la lepre, per quanto quest'ultima fosse molto più veloce»<sup>25</sup>. Ciò che rende l'*operosità* una virtù humanea è la sua capacità di produrre un tipo specifico di vantaggi per l'agente, cioè quelli che riguardano le sue *relazioni con gli altri*. Allo stesso modo, parte del merito attribuito all'onestà e alla sincerità è il fatto che sono qualità vantaggiose per la persona che le possiede perché «sono fonti di quella fiducia che unica può guadagnare ad una persona considerazione nella vita»<sup>26</sup>. Ancora, la discrezione è lodevole perché attraverso di essa «conserviamo dei rapporti sicuri con gli altri»<sup>27</sup>. Un discorso analogo può essere fatto anche per le virtù che sono immediatamente gradevoli per la persona che le possiede. Il motivo per cui sono gradevoli per l'agente è che per lui è piacevole essere una persona che gli altri trovano gradevole avere accanto<sup>28</sup>.

Come per le virtù benevole, Hume indica alcuni vincoli sulle passioni che formano queste virtù. L'orgoglio anche quando è giustificato deve sempre essere dissimulato. Ancora una volta è importante sottolineare le considerazioni che giustificano la presenza dei vincoli. Hume sostiene che non rispettarli ci espone al rischio di essere esclusi da una sfera importante della nostra vita relazionale, l'ambito cioè dei rapporti sociali e di lavoro, dalla cui buona riuscita dipende una parte importante del successo e della realizzazione personale. Inoltre, ciascun tratto che è ammirato per la sua grandezza è costituito ancor più che per le virtù benevole dalla «forza della mente». La persona coraggiosa, ad esempio, a differenza di quella temeraria agisce sempre con la consapevolezza di trovarsi di fronte al pericolo. Ma contrariamente a chi è incline alla paura non si fa dominare da questo stato di smarrimento e insicurezza, ma fa ciò che va fatto nonostante le sue inclinazioni immediate lo spingerebbero a comportarsi diversamente. Trattati quali l'intraprendenza e l'ambizione, oltre a pre-

<sup>25</sup> EPM 6.10; SBN 237; *Ricerca sui principi della morale*, p. 109.

<sup>26</sup> EPM 6.13; SBN 238; *Ricerca sui principi della morale*, p. 113.

<sup>27</sup> EPM 6.8; SBN 236; *Ricerca sui principi della morale*, p. 107.

<sup>28</sup> EPM 7.1; SBN 250; *Ricerca sui principi della morale*, p. 131. Vedi anche T 2.2.5.21; SBN 365; O.I. 382 s.

supporre una salda stima di sé che dà fiducia in tutte le iniziative, sono anche connessi a progetti che richiedono grandi sforzi e che non sono alla portata di tutti. Allo stesso modo i caratteri che manifestano «tranquillità filosofica» mostrano una capacità non comune di resistere agli attacchi dell'avversa fortuna.

Per possedere una virtù humanea non è sufficiente avere una tendenza naturale a provare determinate passioni motivanti. Le passioni sono virtuose quando causano in modo stabile corsi di azione che sono appropriati alle situazioni a partire dal tipo di relazioni che abbiamo con gli altri. I vincoli sulle passioni naturali non potranno mai essere assoluti, ma saranno contingenti al tipo di relazioni che sono costitutive della vita sociale in una data comunità. Su questo punto, Hume ad esempio scrive:

Non sarà forse inopportuno osservare a questo proposito che l'influsso delle massime e delle regole generali sulle passioni contribuisce moltissimo ad assecondare gli effetti di tutti quei principi che spiegheremo nel corso di questo trattato. È infatti evidente che se una persona adulta e della nostra stessa natura fosse improvvisamente trasportata nel nostro mondo, si troverebbe in grande imbarazzo di fronte a ogni oggetto non riuscendo a trovare quale intensità di amore o odio, di orgoglio o umiltà, o di qualunque altra passione, debba attribuire a esso. Spesso le passioni variano a causa di principi imponderabili [...]. Ma quando l'abitudine e la pratica hanno portato alla luce tutti questi principi e hanno determinato il giusto valore di ogni cosa, ciò deve senza dubbio contribuire a far sì che le passioni sorgano con spontaneità, e deve guidarci, mediante stabili massime generali, ad avvertire in che misura dobbiamo preferire un oggetto a un altro<sup>29</sup>.

A partire da questo tema, ripreso nel saggio *I Caratteri Nazionali*, Donald Ainslie ha sostenuto che il *custom*, le pratiche o ciò che Hume chiama le regole generali<sup>30</sup> sono ciò che trasforma le valutazioni dei caratteri da semplici risposte causali che alcuni provano ad atteggiamenti che *dobbiamo* assumere verso le altre persone<sup>31</sup>. Secondo questa lettura il passaggio dalle passioni naturali alle virtù sarebbe interamente guidato dalle regole generali e in qualche modo indipendente dai sentimenti morali. Le fonti causali delle azioni virtuose

<sup>29</sup> T 2.1.6.9; SBN 293 s.; O.I. 308 s.

<sup>30</sup> T 2.1.6.8; SBN 293.

<sup>31</sup> D. AINSLIE, *Character Traits and the Humean Approach to Ethics*, in *Moral Psychology*, ed. by S. Tenebaum, Amsterdam & New York, Rodopi, 2007 (Poznan Studies in the Phil. of Sciences and the Human., 94), pp. 79-110: p. 94 s.

sarebbero perciò esclusivamente da ricercarsi nell'intreccio fra natura umana e regole generali prevalenti in una determinata società. In questo modo, le virtù naturali sarebbero disposizioni ad agire in base a presunti principi che riguardano la vita relazionale all'interno di una particolare comunità. Contro questa lettura, sosterrò che il comportamento virtuoso per Hume non è assimilabile al rispetto di regole, ma richiede una sensibilità ai diversi contesti relazionali che può essere spiegata presupponendo che i sentimenti morali operino sulle passioni umane a partire dagli stimoli che ricevono dai differenti tipi di relazioni umane.

4. I sentimenti morali sono sentimenti reattivi o passioni di riflessione che sorgono in risposta ai piaceri e ai dolori simpatetici che ciascuno individuo sente quando considera gli effetti di un carattere sulle persone che tipicamente subiscono le sue conseguenze. Nel *Trattato* Hume descrive i sentimenti morali come reazioni passionali ai caratteri delle *altre persone*. La trattazione di Hume non è tuttavia incompatibile con la tesi che i sentimenti morali possano essere anche riflessivi in un senso ulteriore ed avere come loro oggetto il carattere stesso della persona che li prova. Per individuare il tipo di prospettiva che l'agente dovrebbe essere in grado di assumere sul proprio carattere per valutare moralmente le proprie qualità ed eventualmente intervenire sulla loro formazione è opportuno partire dalla caratterizzazione della virtù che ho sviluppato nel paragrafo precedente. Ho sostenuto che l'esame dei vincoli che Hume pone sulle passioni che sono alla base delle virtù naturali indica che le virtù sono tratti del carattere che fanno *fiorire* la nostra vita relazionale. Nel libro III del *Trattato*, Hume sostiene in modo esplicito questa tesi nella parte conclusiva della sezione «Bontà e benevolenza»:

Ed è questa una regola assolutamente vera, che se non esiste nessuna *relazione di vita* in cui non vorrei stare con una particolare persona il suo carattere deve essere considerato perfetto. Se poi la stessa persona è *manchevole* verso di sé tanto poco quanto lo è con gli altri il suo carattere sarà assolutamente perfetto. Questo è il *criterio finale del merito* e della virtù<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> T 3.3.3.9; SBN 606; O.I. 640, corsivi miei. Kate Abramson (*Sympathy and Hume's Spectator-centred Theory of Virtue*, in *A Companion to Hume*, ed. by E.S.



Hume afferma che le virtù sono quelle qualità che permettono agli esseri umani di partecipare alle diverse forme di interazione sociale che costituiscono la vita umana. Come ho già sostenuto, se seguiamo questa linea, il catalogo humaneo delle virtù può essere articolato in due gruppi che corrispondono al tipo di effetti che, all'interno delle interazioni sociali, sono caratteristici di ciascun tratto. Da una parte, vi sono qualità quali l'intraprendenza, l'intelligenza, la facilità di espressione o la grandezza, i cui effetti positivi o negativi sono sentiti in modo particolare dall'agente *nelle sue relazioni con gli altri* e sono necessari per il suo successo nel mondo. Dall'altra vi sono invece tratti come il coraggio, la benevolenza, l'onestà che sono invece importanti nelle nostre pratiche di cura e di sollecitudine verso le altre persone o le comunità con i cui interessi ci identifichiamo. A differenza degli altri, questi tratti producono i loro effetti in misura maggiore sugli individui con cui l'agente entra in relazione: senza queste virtù l'agente non potrebbe costituire legami o forme di interazione nelle quali i caratteri altrui possono svilupparsi e fiorire<sup>33</sup>.

Nella sezione precedente ho indicato come questa teoria giustifichi i vincoli che Hume pone sulle passioni naturali che sono alla base di queste virtù. Ho sostenuto che ciò prova che le passioni premorali, nonostante siano approvate in generale e senza alcun riferimento al nostro interesse, non sono ancora quelle che Hume chiama virtù naturali. Queste lo diventano soltanto quando si basano su prospettive che sono informate da ciò che rende le passioni adatte a favorire lo sviluppo delle molteplici sfere di interazione sociale che caratterizzano la vita umana. In questa sezione intendo seguire questa stessa linea interpretativa esaminandola però dal punto di vista in prima persona dell'agente. Sosterrò che attraverso i sentimenti mo-

Radcliffe, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 240-256) ha dato una lettura di questo passo simile a quella che fornisco in questo testo. Diversamente dalla mia interpretazione, Abramson non considera questo passo un elemento necessario della teoria humanea delle virtù naturali.

<sup>33</sup> Questa caratterizzazione della virtù non è in contrasto con il criterio disgiuntivo di utilità e gradevolezza enunciato da Hume nella sua discussione del punto di vista comune. Al contrario, costituisce una integrazione necessaria a quella teoria. Il criterio disgiuntivo è inserito all'interno dell'esame del punto di vista comune e riflette i problemi che lì sono affrontati. Esso definisce la virtù a partire da ciò che è *saliente* dalla prospettiva dello spettatore *simpatetico* che occupa il punto di vista comune. La teoria della virtù enunciata in T.3.3.3.9 è espressione di un problema differente che riguarda il ruolo della virtù nel contesto più ampio della vita *umana*.

rali che l'agente prova verso il proprio carattere, rafforzati dalla simpatia e dall'orgoglio, possono influenzare cambiamenti che trasformano le sue qualità naturali nelle sue virtù.

Come ho già sostenuto, le osservazioni di Hume sulla educazione del carattere sono poche e non fanno parte di una trattazione sistematica. Nella discussione sulla giustizia Hume mostra ad esempio come le passioni naturali del bambino, inizialmente auto-interessate, subiscano un progressivo processo di socializzazione grazie alle interazioni familiari. Nella seconda *Ricerca*, Hume discute in modo più diffuso come la formazione del carattere debba essere spiegata attraverso un processo di rispecchiamento con gli altri. Jacqueline Taylor, che ha esplorato a fondo questo aspetto della psicologia morale humanea, ha messo in luce come le *risposte emotive* ai comportamenti del bambino da parte delle persone che costituiscono la cerchia dei suoi legami più stretti siano elementi necessari per il suo sviluppo emotivo. Fattori senza i quali non potrebbero acquisire quella consapevolezza di loro stessi come individui unici e tuttavia in comunione simpatetica con gli altri che è necessaria per la vita adulta all'interno della comunità.

Taylor ha mostrato come la formazione del nostro carattere morale debba essere spiegata attraverso l'interazione della simpatia con il contesto psicologico costituito dall'intreccio fra pratiche di approvazione, stima di sé e orgoglio<sup>34</sup>. In particolare, la passione dell'orgoglio – che emerge progressivamente in relazione alle reazioni positive dell'ambiente ai comportamenti del bambino e all'eco emotiva che la scoperta di sé suscita negli altri – crea una consapevolezza affettiva delle proprie qualità positive. Questa genera un senso di noi stessi come individui unici, distinti dagli altri, e pur tuttavia in relazione positiva con coloro che ci approvano e condividono i nostri valori. Il consolidamento del senso di sé, la consapevolezza della propria competenza e una connessione positiva con gli altri sono bisogni umani strettamente connessi fra loro. La stima degli altri sostiene la stima di sé che, a sua volta, alimenta la fiducia nella capacità di acquisire gli obiettivi che ci proponiamo. In questo modo, sottolinea ancora Taylor, acquistiamo progressivamente la consapevolezza che la nostra presenza può fare una differenza all'interno delle diverse relazioni o sfere di interazione sociale che condividiamo con gli altri: una differenza che gli altri apprezzano e che, a sua volta, ci dispo-

<sup>34</sup> Taylor fa riferimento in particolare a T 2.2.5.21; SBN 365; O.I. 382 s.

ne ad avere una connessione positiva con loro e a riconoscere le loro qualità in modi che promuovono l'empatia e la cura<sup>35</sup>.

Taylor mette in luce come il processo humaneo di costituzione di sé, sebbene si sviluppi grazie al riconoscimento degli altri, non abbia come esito un carattere in cui il senso della propria identità è un mero riflesso di quella del proprio gruppo sociale<sup>36</sup>. Al contrario la psicologia humanea può spiegare come coloro che sono incoraggiati a sviluppare un orgoglio appropriato ai propri talenti imparino a valutare se stessi e ad acquisire una *sana* stima di sé: le qualità del carattere che rendono un bambino unico generano un senso di sé come individuo distinto dagli altri, che può dare voce al proprio dissenso verso il gruppo a cui appartiene.

Il raggiungimento di questo stadio dello sviluppo emotivo costituisce la condizione psicologica per il passaggio dai tratti naturali alle virtù mature. Se le virtù humanee sono infatti quelle qualità che permettono a vari livelli di far fiorire le relazioni, il loro possesso dovrà includere una forma di sensibilità sociale per i comportamenti che sono appropriati ai differenti contesti relazionali e situazioni in cui l'agente si trova di volta in volta coinvolto. Questa sensibilità richiederà la capacità di entrare in disaccordo con i punti di vista o con i comportamenti di coloro che fanno parte del proprio contesto relazionale e, in alcuni casi, di assumere un distanziamento critico rispetto alle sofferenze o ai loro piaceri. Simpatizzare con le reazioni che queste persone hanno verso le nostre qualità potrebbe non essere lo sfondo adeguato per valutare se siamo «manchevoli» rispetto alle relazioni che abbiamo con loro.

Se ad esempio un docente sta valutando le sue qualità all'interno della relazione con i propri allievi, il semplice fatto che questi siano insoddisfatti e ostili verso di lui per le votazioni ricevute, potrebbe non essere rilevante per valutare se il suo carattere è in qualche modo «carente» nella relazione con loro. Allo stesso modo, per usare un esempio dal catalogo humaneo, il fatto che una persona sostenga che il celibato abbia portato serenità nella propria vita e in quella di coloro con cui è in relazione potrebbe essere irrilevante ai fini della valutazione di quella qualità. Nel primo caso potremmo ad esempio

<sup>35</sup> TAYLOR, *Moral Sentiment and the Sources of Moral Identity*, cit., p 272.

<sup>36</sup> Per uno studio di questo tema si veda *The Self-Conscious Emotions. Theory and Research*, ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins & J.P. Tangney, New York & London, The Guilford Press, 2007.

sostenere che anche se potrebbe essere «utile» o «immediatamente gradevole» per gli studenti avere un docente che acconsentisse ad alzare i voti senza ragione, il possesso di questo tratto metterebbe in evidenza una «manchevolezza» nella relazione del docente con gli studenti. Una deficienza che sarebbe segno ad esempio di mancanza di giustizia, un tratto necessario in quel tipo di relazioni. Nel secondo caso, anche se la persona sostenesse che il celibato sia una qualità immediatamente gradevole ciò sarebbe rilevante a patto di mostrare che per lei il celibato rimane gradevole anche nelle sue relazioni con gli altri. Anche di fronte a una risposta affermativa, dovremmo chiederci se questo tratto non abbia influenze negative sulle sue relazioni con le altre persone. Potremmo ad esempio sostenere che scelte come queste escludano chi le compie da una intera sfera di relazioni che sono importanti per lo sviluppo emotivo. O potremmo osservare che, nella misura in cui questi tratti riescano effettivamente a sopprimere i desideri sessuali, limiteranno fortemente la capacità di simpatizzare con una dimensione importante delle esperienze altrui.

Discutere in questo modo delle conseguenze dei tratti del carattere nelle relazioni con gli altri indica le direzioni nelle quali il concetto di riflessione e di argomentabilità nell'etica della virtù può essere sviluppato da una prospettiva humaneana. Ciò che sostengo è che il possesso di questa sensibilità e di questa capacità riflessiva è necessario per passare dalle passioni naturali apprezzabili alle virtù vere e proprie.

L'agente deve essere cioè in grado di considerare le sue qualità nell'arena delle sue «relazioni di vita» e di formarle tenendo conto di ciò che è importante affinché egli non sia percepito dagli altri «manchevole» nelle sue relazioni con loro o non sia carente verso se stesso nelle sue relazioni con gli altri. Così descritto, il processo di formazione del carattere virtuoso si basa su un tipo di riflessione che non considera il soggetto in astratto, cioè svincolato dai propri legami affettivi, ma è invece sensibile agli aspetti situati della vita individuale. Ciononostante questa forma di riflessione presenta alcuni elementi di idealizzazione. Elementi che spiegano come i sentimenti morali siano l'esito naturale di questa forma di riflessione e svolgano una funzione pratica in questo processo.

Come per gli spettatori che occupano il punto di vista comune, l'agente impegnato in questa forma di riflessione ambisce a raggiungere valutazioni sul proprio carattere che possano raggiungere un accordo intersoggettivo. L'agente che considera le sue qualità

nell'arena del suo contesto relazionale deve essere in grado di *idealizzare* la sua concezione degli individui con cui ha relazioni sociali e affettive: le sue idee di queste persone non devono infatti includere né le peculiarità che contraddistinguono il loro carattere individuale né la loro posizione particolare all'interno del suo contesto sociale e affettivo.

Un esempio può forse aiutare a chiarire meglio questo punto.

Supponiamo che qualcuno rifletta sulle proprie qualità benevole, quelle cioè che si manifestano all'interno della cerchia delle relazioni affettive e che fanno di Cleante – il carattere perfetto descritto nella *second Enquiry* – «un ottimo amico, un buon padre, un marito premuroso, ecc.». Per determinare se e in che misura queste non la rendano «manchevole» nelle relazioni con loro, la persona dovrà considerare gli effetti dei suoi comportamenti abituali su quelle persone. Se vuole garantire il carattere intersoggettivo di questa valutazione, non potrà considerarle come, ad esempio, *sua* moglie, *suo* fratello, *suo* figlio, ecc., ma dovrà invece immaginarle come figli, mogli, fratelli, ecc. di qualcuno: persone che sono in una specifica relazione all'interno di uno specifico contesto sociale. Questo vincolo serve a controllare la variabilità delle operazioni della simpatia che altrimenti ostacolerebbe la possibilità di formulare giudizi comprensibili per gli altri, a partire dai quali confrontarsi e dialogare. I sentimenti morali suscitati da questa forma di riflessione possono influenzare – e di fatto influenzano – le inclinazioni naturali dell'agente, modificandone le fonti, l'intensità o l'ordine di importanza nella sua vita passionale.

Le virtù naturali humane sono quindi il risultato dell'attività dei nostri sentimenti morali che operano sulle nostre passioni naturali a partire dalla riflessione che esamina i loro effetti sullo sfondo della nostra vita relazionale.

Contro questa ricostruzione, Anik Waldow ha obiettato che il punto di vista morale è troppo distante dalle nostre fonti di interesse per spingerci ad assumere una prospettiva critica sul nostro carattere capace di influenzare le nostre passioni. A questa difficoltà si può rispondere in due modi. In primo luogo, la prospettiva morale che ho descritto non è quella astratta e ideale descritta da Waldow. Ho sostenuto che, anche se presuppone alcune idealizzazioni, questa forma di riflessione consiste in un esame delle nostre qualità all'interno delle relazioni che hanno importanza nelle nostre vite. Abbiamo ragioni per abbracciare questa prospettiva perché dal buon funzionamento di queste forme di interazione dipende la possibilità di con-

durre una vita che, a partire dalla nostra biografia particolare, possa raggiungere beni umani quali senso il senso di sé, una consapevolezza della propria competenza all'interno della comunità e una connessione positiva con gli altri. In secondo luogo, in contrasto con Waldow, occorre ricordare che i sentimenti morali non operano mai nel vuoto, ma sono integrati con altri aspetti della nostra psicologia. Da una parte, attraverso il meccanismo della simpatia, sono influenzati dai sentimenti morali delle altre persone. Dall'altra, causano altre passioni "moralizzate", le più importanti delle quali sono l'orgoglio, la disapprovazione, la vergogna, l'amore e l'odio. Passioni che, a loro volta, influenzano l'approvazione e la disapprovazione morali. A partire da questo sfondo si può allora spiegare come i sentimenti morali dell'agente, pur essendo originariamente deboli, possano essere rafforzati fino a costituire quella che Hume chiama forza del carattere, cioè quella qualità indispensabile per la genesi dei due gruppi di virtù. In questo modo, l'orgoglio e la stima di sé causati dalla consapevolezza delle proprie virtù, e la paura della vergogna che consegue dal tradimento dei propri valori, avranno un ruolo decisivo nel sostenere e rafforzare la capacità direttiva dei sentimenti morali.

Abstract. – In this article I want to suggest a new interpretation of the role of moral sentiments in forming the natural virtues. I want to claim that the transition from pre-moral traits to authentic individual virtues is guided and sustained by a kind of reflection in which each agent considers their own qualities, starting from how they make their possessor fit to participate in the various spheres of social and affective interaction that constitute their life or towards which it tends. I shall claim that this form of reflection is not merely an enquiry aimed at verifying if one or more characters traits of the agent are useful or immediately agreeable to those who possess them or to others, but involves a recognition of which traits are important to make the kinds of relation that are the agent's centre of interest thrive. I shall claim that although this reflective process is aware of the situated and contingent aspects of the individual's existence, it preserves some elements of impartiality and idealization typical of the common point of view, and may therefore be regarded as a form of reflection that produces moral sentiments – sentiments that, in turn, influence the agent's behaviour.