



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Angela Taraborelli, *Anima-corpo nella filosofia morale di Henry More*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 295-311

Parole chiave: **anima-corpo**

ANGELA TARABORRELLI

ANIMA-CORPO NELLA FILOSOFIA MORALE DI HENRY MORE

Il dualismo cartesiano, implicando la divisione della realtà in due sostanze distinte tra loro, pensiero ed estensione, comporta il problema di capire quale sia la natura dell'unione tra la mente e il corpo in un individuo umano, e come la mente e il corpo possano interagire causalmente tra di loro. I filosofi inglesi della prima metà del diciassettesimo secolo, come Walter Charleton, Thomas Willis, Margaret Cavendish, Henry More, Robert Boyle, affrontano tali problemi in una molteplicità di contesti che spaziano da quello medico a quello metafisico e pedagogico, a quello più schiettamente teologico.¹ Tra costoro, merita un'attenzione particolare il teologo cantabrigense Henry More non solo per le circostanze storiografiche nelle quali matura la sua riflessione sul dualismo mente-corpo, ma anche per le implicazioni che questa avrà. Egli fu, in Inghilterra, tra i primi divulgatori delle idee di Descartes con il quale ebbe uno scambio epistolare che durò dal 1648 al 1649; e sappiamo che fu spinto ad occuparsi del problema dell'anima e del suo rapporto con il corpo dalla lettura delle *Passions de l'âme* del filosofo francese.² More fu tra i pochi autori in Inghilterra ad affrontare il problema mente-corpo dal punto di vista morale, mosso, come vedremo, dalla preoccupazione di difendere l'esistenza del libero arbitrio (*Free Will*) e la capacità degli uomini di essere virtuosi. A questo autore va riconosciuto il merito di aver sviluppato, proprio in relazione a questo tema, una ri-

¹ Sul tema dell'anima e del corpo e, in particolare, sul problema mente-corpo, si vedano D. GARBER, *Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century*, pp. 759-760 e D. GARBER, M. WILSON, *Mind-body problems*, in *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. by D. Garber, M. Ayers, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 2 voll.: I, pp. 833-867; J. SUTTON, *Soul and Body in Seventeenth-Century British Philosophy*, in *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by P. Anstey, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 285-310.

² Nell'epistola dedicatoria che precede H. MORE, *The Immortality of the Soul, So farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason* (London, 1659) [d'ora in poi: *IS*] in ID., *A Collection of Several Philosophical Writings of Henry More*, London, printed for William Morden, 1662 [d'ora in poi: *Collection*].

flessione sulla libertà e sulle passioni che eserciterà un'influenza, a tutt'oggi ancora poco esplorata, sulla *theory of affections* e sulla nozione di virtù di Lord Shaftesbury, il filosofo cui si è soliti ascrivere l'origine della cosiddetta morale sentimentalista elaborata da Francis Hutcheson e David Hume.

1. LA LIBERTÀ MORALE COME AUTOGOVERNO

Nell'opera *The Immortality of the Soul* (1659) More affronta il tema della libertà con l'intento esplicito di confutare Thomas Hobbes, il filosofo che aveva difeso una concezione della libertà come non impedimento.³ Secondo tale concezione gli uomini sarebbero liberi di agire in accordo con la volontà, ma non sarebbero liberi di determinare la propria volontà; avendo sempre una causa necessaria, le azioni volontarie sarebbero sempre necessitate. Secondo More, tale visione non solo implicherebbe la riduzione della condotta umana al movimento meccanico di un *automaton*, ma contrasterebbe altresì con quella coscienza presente in ciascun uomo d'essere un principio d'azione:

we are conscious to our selves of that Faculty which the Greeks call *autoexousy*, or a Power in our selves, notwithstanding any outward assaults or importunate temptation to cleave to that which is vertuous and honest, or to yield to pleasures or other vile advantages. That we have this Liberty and freedome in our selves, and that we refuse the good, and chuse the evil, when we might have done otherwise, that natural Sense or remorse of Conscience is an evident and undeniable witness of.⁴

L'esistenza della libertà, presupposto fondamentale della dottrina cristiana, è considerata una realtà istintivamente avvertita da ogni uomo ma è anche la conclusione cui dovrebbe pervenire un retto argomentare, di cui quello 'captiose' di Hobbes non sarebbe un buon esempio. Se da un lato il rimorso di coscienza, definito anche «internal sense or common notion» o anche «inward sense»⁵ attesta contro le posizioni necessitariste che l'agente sente che avrebbe potuto agire diversamente da come ha agito, e che dun-

³ «Liberty, or freedom, signifieth, properly, absence of opposition; by opposition, I mean external impediments of motion», T. HOBBS, *Leviathan*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, collected and edited by Sir William Molesworth, London, John Bohn, 1839, III, p. 196. Secondo Rogers, in More si troverebbe una concezione positiva della libertà opposta alla concezione negativa teorizzata da Hobbes. More e Locke avrebbero «profoundly believed in the autonomy of the individual conscience and the importance of liberty», G. A. J. ROGERS, *More, Locke and the Issue of Liberty*, in *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, ed. by S. Hutton, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 189-199: 189.

⁴ *IS*, p. 70.

⁵ *Ibid.*

que sa di avere libertà di scelta; dall'altro, Hobbes avrebbe commesso un errore logico affermando che ogni causa è una causa efficiente, e derivando da ciò che ogni azione volontaria è necessitata. Secondo More, infatti, prima di agire l'agente può scegliere se agire oppure no; solo una volta presa una decisione, la volontà non è più libera, ma diventa determinata; tuttavia la possibilità di astenersi dal compiere un'azione oppure no dimostra che l'agente è libero. Nell'*Enchiridion Ethicum* (1667)⁶ More ritorna sull'argomento soffermandosi sulla distinzione concettuale tra avere *Free Will* ed essere «a Voluntary or Spontaneous Agent».⁷ Essere un agente volontario o spontaneo vuol dire semplicemente avere in sé il principio di azione, mentre possedere *Free Will* significa partire da un principio interno avendo la possibilità di agire o di non agire a proprio piacimento. More fa osservare che si può agire in modo volontario o spontaneo, ossia essere mossi da un principio interno, e tuttavia non essere in grado di volere in modo diverso da come si vuole. L'uomo onesto, ad esempio, pur agendo mosso da un principio interno, e pur non essendo determinato da alcuna causa esterna (come, ad esempio, l'idea di un premio o di una punizione), non è tuttavia completamente padrone delle proprie azioni perché non può volere diversamente da come vuole, essendo la sua mente «tinctur'd and posse'd» da un vivo senso di ciò che è onesto. In questo caso l'uomo agisce in accordo con la propria volontà, ma la volontà non è libera, bensì determinata. Per More il libero arbitrio («*liberum arbitrium* or Freedom of the will») presuppone libertà di scelta («*free Election* or Choice in ourselves»), nel senso che l'agente ha il potere di astenersi dal compiere cattive azioni, sebbene poi possa fallire nell'esercitare quel potere. Questo vuol dire che l'agente non è libero in quanto non è impedito da una qualche forza (interna o esterna), ma è libero nella misura in cui ha il potere di astenersi dal compiere un'azione quando vi è spinto da una forza (interna o esterna). Come prova dell'esistenza del libero arbitrio, More adduce non solo la coscienza che avremmo potuto agire diversamente da come abbiamo agito, ma anche la propensione a rimproverare le altrui azioni e passioni, come pure alcuni sentimenti come il rimorso, il perdono, la pietà. Si tratta di prove indirette dell'esistenza della libertà dal momento che risulterebbero incomprensibili se gli uomini non avessero la coscienza che essi o i loro simili avrebbero potuto agire diversamente da come hanno effettivamente agito, e che quin-

⁶ H. MORE, *Enchiridion Ethicum, praecipua moralis philosophiae rudimenta complectens...* (London, 1667), translated in English in *An Account of Virtue: or Dr. Henry More's Abridgment of Morals* [d'ora in poi: AV], da cui si citerà nella seconda edizione, London, printed for Benjamin Tooke, 1701.

⁷ AV, p. 175.

di siano liberi, nel senso che sono liberi di astenersi dal compiere un'azione malvagia. Proprio perché l'uomo è un agente libero, proprio perché la volontà non è sempre determinata a volere – neppure, fa osservare More, a volere il più grande bene – egli è soggetto all'errore e a lasciarsi attrarre da ciò che è più gradevole alla vita animale, soffrendo poi per essersi sottomesso a essa.⁸

La filosofia di More nasce proprio dall'esigenza di elaborare una fisica e una metafisica coerenti con l'intima coscienza di possedere libertà di scelta e capacità di autogoverno, senza la quale l'appello a essere virtuosi, e la stessa morale, non avrebbero senso. Come si vedrà, anche la dottrina dell'anima e del rapporto di questa con il corpo risponde alla stessa esigenza.

2. «SONO PIÙ DISPOSTA A CONCEDERE MATERIA ED ESTENSIONE ALL'ANIMA...»

Nella battaglia contro i materialisti, contro coloro che negano l'esistenza di un'anima incorporea e immortale, More in un primo momento si allea con Descartes,⁹ ma in seguito, quando si fa più urgente per lui l'obiettivo di difendere la religione contro l'ateismo,¹⁰ matura la convinzione che il meccanicismo del filosofo francese sia «tailor-made for the atheist's purposes», e decide di includerlo, con Hobbes e i suoi seguaci, nel novero dei nemici da combattere.

Anche nella fase di massimo entusiasmo per Descartes, More afferma di ammirare il francese per il suo «mechanick wit», ma di non riconoscerlo come un maestro di metafisica,¹¹ e sebbene lo consideri un valido alleato contro il materialismo monistico di Hobbes ne prende le distanze delineando una visione non cartesiana della materia, («omne quod corpus dicitur, stupide et temulente esse vivum»);¹² respingendo la tesi dell'estensione quale essenza della materia; e criticando la concezione cartesiana dell'unione e

⁸ AV, p. 187.

⁹ More descrive la propria filosofia come «interweaving Platonisme and Cartesianisme» (*General Preface a Collection*, p. IV).

¹⁰ Sulle ragioni di tale cambiamento di atteggiamento si veda A. GABBEY, *Philosophia Cartesianiana Triumphata: Henry More (1646-1671)*, in *Problems of Cartesianism*, ed. by N. Davis, T. Lennon, Toronto, McGill-Queens University Press, 1982, pp. 171-250.

¹¹ H. MORE, *An Antidote Against Atheism, Or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, whether there be not a God*, London, 1653 [d'ora in poi: AAA] in ID., *Collection*, The Preface, p. 3.

¹² More a Descartes, 23 luglio 1649, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery [d'ora in poi: AT], Parin, Vrin, 1967, 12 voll.: V; trad. it. in R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650* [d'ora in poi: *Lettere*], a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 2718. Descartes ironizza sulla concezione del corpo espressa da More nella lettera del 4 agosto 1649, p. 2745.

dell'interazione mente-corpo. Gradualmente l'idea di una materia dotata di vita «insensibile ed ebbra» si arricchisce nella visione metafisica di More di uno «spirit of nature» (o «plastic power») destituito di facoltà percettiva e di consapevolezza, ma nondimeno essenziale per l'animazione e il movimento della materia, la quale è concepita come completamente passiva e inerte.

Le lettere scambiate con Descartes sembrano suggerire la conoscenza da parte di More della corrispondenza tra il filosofo e la principessa Elisabetta di Boemia.¹³ Quest'ultima nella lettera indirizzata al francese del giugno 1643 aveva sollevato due questioni rilevanti: come possa l'anima, una sostanza inestesa e immateriale, agire sul corpo, cioè su una sostanza materiale ed estesa; e, viceversa, come possa un'anima, in grado di sussistere senza corpo e priva di caratteristiche comuni con esso, esserne governata a tal punto da poter perdere la sua capacità di ragionare bene a causa di qualche vapore corporeo.¹⁴ La principessa sembra suggerire che l'interazione mente-corpo e l'influenza delle condizioni del corpo sulla capacità di pensiero sarebbero più facilmente spiegabili concedendo materia ed estensione all'anima. Descartes risponde che l'unione dell'anima e del corpo, nonché la loro interazione, possono essere spiegate più agevolmente attraverso l'esperienza e il senso comune, piuttosto che con l'intelletto. Informato dalla principessa del suo stato di salute cagionevole, e delle malattie che la affliggono e assunto il ruolo di medico sia del corpo che dell'anima, spiega come gli stati mentali condizionino gli stati fisici (e viceversa), e come la mente possa controllare il corpo e le sue passioni, dispensando diversi consigli pratici, e ribadendo più volte che le passioni non devono essere disprezzate ed eliminate, bensì semplicemente «apprivoisées».¹⁵ Elisabetta gli chiede allora di definire meglio le passioni, dichiarando di non condividere, proprio come lui, la posizione di coloro che le definiscono turbamenti dell'anima o forze che ottenebrano la ragione, e lo invita a spiegare come sia possibile assoggettarle alla ragione. Dalle richieste della principessa nasceranno, com'è noto, *Les passions de l'âme*, pubblicate nel 1649. Nell'epistola dedicatoria all'*Immortality of the Soul*, Henry More asserisce di essersi dedicato

¹³ A mia conoscenza resta ignoto se More abbia letto le lettere di Elisabetta a Descartes: sappiamo tuttavia che grazie alla mediazione di Theodore Haask, John Pell aveva chiesto alla principessa di inviargli una descrizione della soluzione al problema dei tre cerchi (British Library Additional MSS 4365 ff. 198 e 196). La risposta a tale richiesta era diretta a un certo «M. More», probabilmente Henry More, il quale aveva chiesto una copia delle lettere di Descartes ed anche la soluzione al problema. Traggo tali informazioni da *The Correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, ed. and transl. by L. Shapiro, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 39.

¹⁴ *Lettere*, p. 1771.

¹⁵ *Ivi*, p. 2079.

alla riflessione sull'anima in seguito alla lettura di tale scritto cartesiano, un testo giudicato interessante ma che non lo aveva soddisfatto pienamente,¹⁶ soprattutto in merito alla concezione della sostanza immateriale e del suo rapporto con il corpo. Elisabetta era disposta a concedere materia ed estensione¹⁷ all'anima pur di non dover ammettere che una sostanza immateriale ed inestesa potesse muovere ed essere mossa da una sostanza materiale estesa. La netta separazione tra anima e corpo rendeva ai suoi occhi problematico spiegare tanto i movimenti volontari (l'azione dell'anima sul corpo) quanto le passioni (l'azione del corpo sull'anima). Avendo come obiettivo soprattutto quello di difendere la tesi dell'immortalità dell'anima contro le posizioni materialiste e mortaliste di Hobbes, More non poteva certo accettare l'ipotesi della materialità dell'anima. E difatti, anche se considera gli spiriti animali sottili come un *medium* più adatto della ghiandola pineale o delle parti solide del cervello a spiegare l'interazione del corpo con la sostanza immateriale, non li identifica con l'anima, ma li considera come meri strumenti di questa. Se non è disposto ad attribuire materia all'anima, egli è pronto tuttavia ad attribuirle estensione e sviluppando da un lato quella che per la principessa era solo un'ipotesi, e rifiutando dall'altro l'identificazione cartesiana della materia con lo spazio, elabora la nozione di sostanza immateriale estesa.¹⁸ La nozione di spirito esteso offre a More due vantaggi principali. Per la mentalità dell'epoca l'estensione era considerata un attributo essenziale del 'reale'; di conseguenza, immaginare qualcosa di non esteso equivaleva a pensare a un non-ente. Una sostanza priva di estensione avrebbe potuto essere considerata una pura astrazione, un non senso, una nozione di cui si sarebbe potuto fare a meno. Sul piano morale la negazione dell'esistenza di una sostanza immateriale avrebbe avuto gravi conseguenze, come del resto More non manca di segnalare quando fa derivare dalla negazione della sostanza immateriale la negazione della *Freedom of Will* e, con essa, della morale e della religione. Se non c'è sostanza immateriale (o spirito), egli scrive, non ci sarà alcun Dio, o anima, o angelo, o bene e male; né alcuna immortalità. E non ci saranno

Religion, no Piety nor Impiety, no Vertue nor Vice, Justice nor Injustice, but what it pleases him that has the longest Sword to call so. That there is no Freedom

¹⁶ *IS*, p. 372.

¹⁷ Descartes risponde che attribuire materia al corpo non significa altro che concepire la sua unione con il corpo (*Lettere*, Descartes ad Elisabetta, 28 giugno 1643, p. 1782).

¹⁸ Sulle possibili fonti della nozione di sostanza immateriale estesa si vedano A. PACCHI, *Cartesio in Inghilterra: da More a Boyle*, Roma-Bari, Laterza, 1973; I. AGOSTINI, *Henry More e le fonti della dottrina dell'estensione spirituale*, in *Eredità cartesiane nella cultura britannica*, a cura di P. Dessì, B. Lotti, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 49-70.

of Will, nor consequently any Rational remorse of Conscience in any Being whatsoever, but that all that is, is nothing but Matter and corporeal Motion; and that therefore every trace of mans life is as necessary as the tracts of Lightning and the fallings of Thunder; the blind impetus of the Matter breaking through or being stopt every where, with as certain and determinate necessity as the course of a Torrent after mighty storms and showers of Rain.¹⁹

More ritiene invece che l'estensione non competa al corpo in quanto corpo, bensì all'ente in quanto tale,²⁰ e che essa sia la condizione di sussistenza di qualsiasi entità reale; di conseguenza, se lo spirito esiste, esso non potrà che essere esteso.²¹ L'estensione dello spirito va tuttavia concepita in modo diverso dall'estensione della materia: mentre lo spirito è «a substance penetrable and indiscernible», il corpo è «a substance impenetrable and discernible»,²² dove per «discernible» il filosofo intende divisibile, nel senso che le parti che compongono la sostanza possono essere separate tra loro. La caratteristica distintiva del corpo rispetto allo spirito non va dunque cercata nell'estensione, che è comune a entrambe le sostanze, bensì nell'impenetrabilità, che è propria del corpo e non dello spirito, il quale può penetrare tutti i corpi, essendo anche da tutti penetrato.

3. «COME PUÒ L'ANIMA (NON ESTESA E IMMATERIALE) MUOVERE IL CORPO...»

La nozione di sostanza immateriale estesa offre a More un secondo vantaggio, quello cioè di poter spiegare in modo meno problematico che nel sistema cartesiano l'interazione tra la sostanza materiale e quella immateriale e, nell'uomo, l'azione dell'anima sul corpo.²³ Essendo nello stesso tempo

¹⁹ *IS*, p. 36.

²⁰ «Nego enim extensione corpori competere, quatenus corpus est, sed quatenus ens, aut saltem substantia est» (*Lettere*, More a Descartes, 5 marzo 1649, p. 2647).

²¹ Si veda More a Descartes, 11 dicembre 1648 (*Lettere*, p. 2593 sgg.). L'argomentazione è la seguente: se il moto viene comunicato alla materia attraverso l'azione costante di Dio (come vorrebbe lo stesso Cartesio) tale azione non è possibile senza la presenza locale di Dio e, cioè, senza l'attribuzione a Dio della proprietà dell'estensione. Si veda anche M. MUCCILLO, *La concezione di spazio di Francesco Patrizi*, in *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, a cura di C. Borghero, C. Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 49-72, in part. pp. 61-71.

²² Visto che lo spirito esiste tutto in tutto e tutto in ogni sua parte, l'estensione di Dio, intesa come presenza nel luogo, non implicherebbe per More la sua divisibilità. Si veda *Lettere*, More a Descartes, 5 marzo 1649.

²³ Nella corrispondenza More aveva chiesto a Descartes in che modo il comando dell'anima sugli spiriti animali fosse in grado di inviarli in ogni parte del corpo (*Lettere*, More a Descartes 5 marzo 1649, p. 2657). In *Antidote against Atheism*, interloquendo sempre con Descartes, riprende il tema e si domanda: «to what in the Body will you attribute Spontaneous Motion? I understand thereby, A power in our selves of moving or holding still most parts of our Body, as our

esteso come la materia ma, diversamente da questa, penetrabile ed attivo, è capace a sua volta di penetrare e attivare, mettere in movimento la materia (o il corpo),²⁴ la quale, per quanto possa essere densa, non gli risulterà mai impenetrabile.²⁵ La difficoltà di spiegare come una sostanza immateriale possa muovere una sostanza materiale non appare insormontabile come nella rigida logica cartesiana, e More può affermare che

which impresses Spontaneous Motion upon the Body or more immediately upon the Animal Spirits, that which imagines, remembers and reasons, is an Immaterial Substance distinct from the Body, which uses the Animal Spirits and the Brains for instruments in such and such Operations.²⁶

La teoria degli spiriti animali, difesa dai medici e dai filosofi materialisti dell'epoca, non è sufficiente a spiegare le funzioni fisiologiche e intellettuali dell'uomo; l'anima immateriale è l'unico principio di attività, perché gli spiriti animali essendo materiali non possono muovere se stessi. L'anima è una sostanza estesa che pervade il corpo e non è limitata a una particolare parte di esso; non è confinata nel *common sensorium*, ma si espande lungo tutto il corpo così da poter guidare gli spiriti animali;²⁷ presiede a tutte le operazioni dell'organismo animale, opera a tutti i livelli nell'organizzazione della sua crescita e formazione, nella regolazione dei movimenti cardiaci e della respirazione oltre che nel funzionamento della sensibilità, dell'immaginazione, della memoria, delle passioni e delle simpatie. Descartes aveva ammesso l'esistenza nell'uomo di una sostanza distinta dal corpo, non era arrivato a spiegare le funzioni che appartengono all'anima attraverso il modello meccanicista, e aveva distinto tra funzioni che appartengono al corpo e quelle che appartengono all'anima, ossia le «Penseés».²⁸ Avendo tuttavia

hand, suppose, or little finger. If you will say that it is nothing but the immission of the Spirits into such and such Muscles, I would gladly know what does immit these Spirits, and direct them so curiously. Is it themselves, or the Brain, or that particular piece of the Brain they call the Cornarion or Pine-kernel? Whatever it be, that which does thus immit them and direct them must have Animadversion, and the same that has Animadversion has Memory and also Reason. Now I would know whether the Spirits themselves be capable of Animadversion, Memory and Reason; for it indeed seems altogether impossible. For these Animal Spirits are nothing else but matter very thin and liquid» (AAA, p. 33).

²⁴ *Lettere*, More a Descartes, 11 dicembre 1648, p. 2597.

²⁵ L'interazione tra anima e corpo per More resta comunque un mistero (*IS*, p. 32).

²⁶ AAA, p. 36.

²⁷ *IS*, p. 102. Facendo riferimento a un passo del trattato sulle passioni dell'anima di Descartes [A.T. XI, pp. 356-357], More scrive che «Passions and Sympathies, in my judgment, are more easily to be resolved into this Hypothesis of the Soul's pervading the *whole Body*, then in restraining its essential presence to *one part* thereof» (*IS*, p. 103).

²⁸ Si vedano gli articoli 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 de *Les passions de l'âme* [d'ora in poi: PA].

sostenuto che i movimenti involontari dipendono solo dalla conformazione delle nostre membra e dal corso degli spiriti animali,²⁹ avrebbe favorito, secondo More, una visione materialista della realtà. Sarebbe bastato aggiungere alla macchina cartesiana la capacità della materia di sentire e percepire, per darla vinta a Hobbes:

adde to this Machina of Des Cartes, the capacity in Matter of Sensation and Perception, [...] and it will be exquisitely as much as Mr. Hobbs himself can expect to arise from mere Body, that is, All the Motions thereof being purely Mechanical, the perceptions and propensions will be fatal, necessary and unavoidable, as he loves to have them.³⁰

Per More le attività vitali non possono essere spiegate con il puro moto della materia, perché quest'ultima non solo è passiva, ma è anche completamente inerte e, dunque, incapace di movimento spontaneo.³¹

4. «COME PUÒ UN'ANIMA ... DOPO AVER AVUTO LA FACOLTÀ E L'ABITUDINE DI BEN RAGIONARE PERDERE TUTTO CIÒ A CAUSA DI QUALCHE VAPORE?»

Come si è detto, Elisabetta non riusciva a comprendere come fosse possibile che una mente abituata a ben ragionare potesse essere guidata o condizionata dal corpo e dai suoi vapori, essendo l'anima e il corpo due sostanze distinte. Per spiegare come l'anima rimanga unita a un corpo per tutta la vita, e come il corpo possa causare sensazioni nell'anima, oltre alla nozione di sostanza immateriale estesa More ricorre anche all'idea che lo spirito e la materia siano congiunte tra loro grazie ad una «vital congruity»,³² un accordo che «is chiefly in the Soul it self, it being the noblest principle of Life; but is also in the Matter, and is there nothing but such modification thereof as fits the Plastick part of the Soul, and tempts out that Faculty into act».³³ L'unione del corpo con l'anima non si deve attribuire a una «Mechanical congruity», bensì a un «unresistible and unperceptible

²⁹ Qui More si riferisce al *Discours de la methode*, cap. V e a *Les passions de l'âme*, parte I, art. 16.

³⁰ *IS*, p. 84.

³¹ More difende l'esistenza di un'anima nei bruti per affrancarsi dall'ammettere l'esistenza di una materia senziente (*IS*, p. 84).

³² Egli si serve anche dell'argomento cui era ricorso Cartesio nella corrispondenza con la principessa, asserendo che l'unione tra spirito e materia è un dato di fatto, facendo osservare inoltre che, in fondo, resta un mistero anche l'unione tra le parti della materia (*IS*, p. 33). Si veda *Enchiridion Metaphysicum; sive, de rebus incorporea succincta & luculenta dissertatio [...]* (London, 1671), in *Collection*, pp. 324-325.

³³ *IS*, pp. 120-21.

pleasure» che nasce da una «vital congruity»:³⁴ ciò che lega l'anima a questa o quella materia è

an unresistible and unperceptible pleasure, if I may so call it, arising from the congruity of Matter to the Plastick faculty of the Soul: which Congruity in the Matter not failing, nor that in the Soul, the Union is at least as necessary as the continuation of eating and drinking, so long as Hunger and Thirst continues, and the Meat and Drink proves good.³⁵

L'estensione dello spirito e l'unione vitale e simpatetica tra anima e corpo consentono di spiegare l'influenza del corpo sulla mente. Il filosofo ammette infatti che il corpo agisca e condizioni l'immaginazione e l'anima immateriale:

These Fancies by day, as those Dreams by night, will vary and change with the weather and present temper of the Body: So those that have only a fiery Enthusiastick acknowledgement of God; change of diet, feculent old age, or some present damps of Melancholy, will as consistently represent to their Phansy that there is no God, as ever it was represented that there is one. And then having lost the use of their more noble Faculties of Reason and Understanding, they must according to the course of Nature be as bold Atheists now, as they were before confident Enthusiasts.³⁶

In questo passo, addirittura le convinzioni religiose vengono fatte dipendere dal temperamento, dalla dieta, e dal tempo atmosferico, condizioni queste che sarebbero in grado di condizionare l'immaginazione, e di corrompere l'intelletto e la ragione. More offre un elenco delle influenze corporee, interne ed esterne – come «reek or suffumigation», il vino, il disequilibrio degli umori corporei, le disposizioni melanconiche, gli umori maligni – che producendo vapori e fumi in grado di raggiungere il cervello, compromettono le facoltà intellettuali, e raccomanda diete e uno stile di vita temperato per mantenerle sane.³⁷ Queste raccomandazioni sembrano contrastare con

³⁴ IS, p. 120.

³⁵ IS, p. 121.

³⁶ H. MORE, *Enthusiasmus Triumphatus, Or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme...* (London, 1656) [d'ora in poi: ET] in *Collection*, p. 1.

³⁷ «For our Imagination alters as our Blood and Spirits are altered, (as I have above intimated and instanced in our Dreams) and indeed very small things will alter them even when we are awake the mere change of Weather and various tempers of the Aire, a little reek or suffumigation [...]» (ET, 5). Come Descartes scriveva alla principessa Elisabetta, così scrive More all'amica Lady Conway e le consiglia di astenersi «from all gross food, which many times is the most savoury, but breeds melancholy blood» (Henry More a Anne Conway, 28 marzo 1653 in *Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684*, ed. by M. H. Nicolson, New Haven, Conn., Yale University Press, 1930, p. 75).

l'idea che la materia sia inerte e passiva, ma non sono incoerenti con l'idea della sostanza immateriale estesa, con l'idea dell'unione vitale tra corpo e anima e con la convinzione che quest'ultimo sia uno strumento dell'anima, e che dunque possa condizionare, se difettoso, le funzioni dell'anima senza per questo esercitare un'attività in senso proprio. Da un punto di vista morale resta aperto il problema di capire fino a che punto il corpo sia in grado di condizionare la ragione, l'intelletto, l'immaginazione, vale a dire i pensieri e il ragionamento. In diversi passi More lascia chiaramente intendere che l'anima mantiene sempre un margine di libertà:

these causes act necessarily upon the body, and the body necessarily upon the mind, yet they do not act irresistibly, unless a man has brought himself to such a weakness by his own fault; as he that by his intemperance has cast himself into a Fever, who then fatally becomes subject to the laws thereof.³⁸

L'azione del corpo sulla mente è irresistibile solo per colpa dell'individuo che si lascia fiaccare dall'intemperanza. Persino l'entusiasmo è curabile, attraverso la temperanza, l'umiltà e la ragionevolezza,³⁹ e attenersi ad esse quali regole di condotta dipende solo dalla responsabilità individuale:

And for that of the vitiosity of mans will, it is evidently supposed in my prescription of the Cure of Enthusiasm, the neglect whereof is plainly a mans own fault. For it is his own fault that he is not temperate, humble, and attentive to Reason: without recourse to which indispensable vertues he can never be freed from that foulness and uncleanness of his Astral Spirit (which is the inmost lodge and Harbour of all imposturous fancyes and Enthusiastick dreams) nor can ever arrive to that secure state of the Soul, where the importunities of deceitfull Imagination are alwaies declined and eluded by the safe Guidance and Conduct of the Intellectual Powers.⁴⁰

³⁸ ET, p. 47 (corsivo mio).

³⁹ ET, p. 36. Si veda anche la lettera al Reverendo Dr. J.D.: «due Temperance, and discreet devotion, will beget and maintain a more kindly and permanent Warmth in the Spiritis, and more costant cheerfulness, than any of those gross Helps in Meats and Drinks: And study after unfeigned Humility [which will do] more for the Cooling and Composing the spiritis than any Diet», in R. WARD, *The Life of The Learned and Pious Dr. Henry More*, London, Joseph Downing, 1710, p. 249. Con temperanza intende l'astinenza da cibi e bevande pesanti come pure da «all venereous pleasures and tactuall delights of the Body, from all softness and effeminacy» unita ad un moderato esercizio fisico (p. 37).

⁴⁰ ET, p. 48.

5. PASSIONI E *FREE WILL*

La straordinaria capacità della sostanza immateriale di penetrare e mettere in movimento la materia⁴¹ non solo consente di spiegare l'interazione tra anima e corpo, ma rappresenta anche la condizione ontologica della possibilità degli esseri umani di esercitare il *Free Will*, controllando le proprie inclinazioni corporee e le proprie passioni.

Come si è detto, la riflessione di More sull'esistenza di una sostanza immateriale e sul rapporto anima-corpo nasce ed è condizionata dalla preoccupazione di dimostrare l'esistenza del libero arbitrio negli esseri umani, come risulta particolarmente evidente nell'*Enchiridion Ethicum*, il breve trattato cui abbiamo già accennato, in cui il filosofo ha come principali obiettivi polemici i calvinisti e gli epicurei. Mentre i calvinisti vengono criticati perché negano la libertà umana a favore della predestinazione, e si sottraggono alle regole della morale, mettendo da parte la virtù e «fanatically pretend unto Grace»;⁴² gli epicurei vengono stigmatizzati perché pongono il proprio piacere a misura del bene e del male e, così facendo, si sottomettono alle passioni e alle sensazioni del corpo, rinunciando ad esercitare la vera libertà o *Free Will*.⁴³ Contro i calvinisti, More dimostra che esiste la virtù, e che essa può essere acquisita dagli uomini attraverso le loro facoltà naturali, la ragione e le passioni;⁴⁴ contro gli epicurei utilizza una strategia piuttosto raffinata. Resta sul loro stesso terreno assegnando alle pas-

⁴¹ La sostanza incorporea ha la virtù tanto straordinaria «ut per nudam sui applicationem, sine funiculis aut uncis, sine fundis aut cuneis, materiam constringat, explicet, dividat, projiciat, et simul retineat [...]» (*Lettere*, More a Descartes, 5 marzo 1649, p. 2659).

⁴² AV, *The Epistole To the Reader*.

⁴³ L'epicureo per More è un «libertine», un «impure Rascal» (AV, p. 215; p. 25). La stesura dell'*Enchiridion* ha luogo durante il periodo della Restaurazione, ossia durante il regno di Carlo II, definito «the merry monarch», in ragione dell'edonismo che caratterizzava la sua corte, frequentata da famosi libertini, quali John Wilmot, conte di Rochester, John Dryden, Thomas Shadwell, Aphra Behn, Thomas Otway, e Thomas Southerne (Si vedano L. CARVER, *Rascal Before the Lord: Rochester's Religious Rhetoric*, «Essays in Literature», 9, 1982, pp. 155-169; C. TILMOUTH, *Passion's Triumph over Reason: a History of the Moral Imagination from Spencer to Rochester*, in part. la parte II, *The rise and fall of libertinism*. Si veda inoltre U. BONANATE, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Firenze, La Nuova Italia, 1972).

⁴⁴ I Platonici di Cambridge furono i primi moderni a sollevare obiezioni contro il volontarismo. John Smith lamenta la «servility» che sarebbe richiesta dal volontarismo in contrasto con la «freedom and liberty of soul within us» che deriva da una «right knowledge of God» (J. SMITH, *Select Discourses*, London, 1660, p. 28). Gli antivolontaristi rifiutano la denigrazione della natura umana per ragioni morali e teologiche, ma anche perché la ritengono funzionale alla giustificazione di regimi dispotici. Si vedano M. B. GILL, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; J. B. SCHNEEWIND, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

sioni e al piacere un ruolo rilevante nella vita morale, ma mostra al tempo stesso come gli esseri umani siano in grado, sia dal punto metafisico che da quello fisiologico, di esercitare un dominio su di essi, di mantenere la padronanza di sé, e di essere responsabili delle loro azioni. Il nesso tra virtù e controllo delle passioni è molto esplicito. La virtù, che si ottiene attraverso l'esercizio del *Free Will* o *autoexousy*, ovvero il «Power to act or not act within ourselves», implica il controllo delle passioni dell'anima, ed è definita coerentemente come

an intellectual Power of the Soul, by which it over rules the animal Impressions or bodily Passions; so as in every Action it easily pursues what is absolutely and simply the best.⁴⁵

More contribuisce a rafforzare quel processo che porterà alla transizione da una concezione della moralità come obbedienza a una autorità esterna, umana o divina, ad una concezione della moralità come autogoverno.⁴⁶ Per far questo egli doveva far corrispondere all'enfasi sulle passioni, alla cui trattazione egli dedica ampio spazio, una dimostrazione convincente della capacità umana di controllare e dominare passioni e istinti.⁴⁷ Il libero arbitrio si esercita quando sorge un conflitto tra i dettati della coscienza e gli appetiti di specie inferiore che portano al proprio piacere sensuale o alla propria utilità personale. Per passioni More intende anche ogni «corporeal Impression» che abbia forza sufficiente per ottenebrare la mente o corrompere il giudizio su ciò che in ciascun caso sia meglio; come pure le «fantastick Notions and false Impressions» che si formano a causa dei cattivi costumi, dell'educazione, o di una propensione interna, e che hanno la forza di irretire la mente tanto da indurla in errore. Per preservare la libertà e la responsabilità morale degli uomini e per sottrarre ai teorici del potere assoluto l'argomento dell'incapacità degli uomini di autogovernarsi per giustificare la necessità di tale regime,⁴⁸ More concepisce la virtù come un potere in grado di esercitare la sua autorità addirittura sulle impressioni corporee e sui falsi convincimenti, e non solo sulle passioni propriamente dette, os-

⁴⁵ AV, p. 11.

⁴⁶ Si veda J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁴⁷ Per More esiste la coscienza naturale di essere liberi dai condizionamenti del corpo, «we are inwardly conscious, it is in our Power to over-rule all external motions of the Body» (AV, p. 186).

⁴⁸ Alla luce di questo obiettivo, va letta in generale la trattazione dell'utilità delle passioni, di cui in alcuni casi More sottolinea espressamente anche il beneficio da un punto di vista politico. Si veda ad esempio, quanto afferma a proposito della devozione, della paura e della gelosia (rispettivamente AV, p. 61 e p. 65).

sia su quelle dell'anima.⁴⁹ La passione è definita «a vehement Sensation, which refers especially to the Soul itself, and is accompanied with an unwonted motion of the Spirits».⁵⁰ Come Descartes, More rifiuta la dottrina stoica delle passioni, e le considera tutte buone per natura;⁵¹ ma diversamente dal filosofo francese, secondo il quale le passioni sono «des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits»,⁵² limita il ruolo della componente fisiologica delle passioni, e attribuisce agli spiriti animali la funzione di accompagnarle con un movimento involontario, non di causarle. Seguendo l'esempio di Descartes,⁵³ More si diffonde ampiamente nella descrizione dell'utilità delle passioni da un punto di vista fisiologico e morale. Esse sono utili per la salute perché, essendo associate a una violenta agitazione degli spiriti, ventilano e purificano il sangue impedendogli di stagnare, agendo come i venti che purificano l'aria. Le passioni rivestono un ruolo positivo ed essenziale anche per la vita virtuosa, perché lottando contro le passioni e le fantasie gli uomini possono rafforzare la volontà d'animo e il senso di sé, e possono provare una gioia generata dalla consapevolezza che, nonostante esse, sanno mantenersi sensibili al principio divino che risiede in loro, vale a dire la mente, la quale «heavenly Spark, which holds steady in the midst of all such Commotions».⁵⁴ Grazie alle passioni si rafforza così la coscienza che esista «a certain Government or Empire acknowledged to be in the Soul»,⁵⁵ e che vi sia una parte intellettuale che insegna e istruisce, come un padre con il figlio. Spinto dall'esigenza di mostrare la capacità di governo dell'anima sul corpo, More critica Aristotele perché questi, pur avendo ammesso che la parte concupiscibile può essere sottomessa alla ragione, avrebbe lasciato indeterminato se anche «the very Plastic Part of the Soul», ossia «the

⁴⁹ La trattazione delle passioni è, per ammissione di More, debitrice alla teoria delle passioni di Descartes. Riferendosi a se stesso afferma che «[...] he had conformed to what *Des-Chartes* in his *Definitions of the Passions* had done before him; which yet bring but a matter of meer Speculation, is therefore subject to the less Exceptions» (*AV, The Epistole to the Reader*).

⁵⁰ *AV*, p. 43.

⁵¹ Ribadito anche in *AV*, p. 34, p. 40 e p. 78. Nell'*Immortality of the Soul* aveva dato la preferenza al principio di piacere degli epicurei perché gli stoici, con l'affermare che la virtù è premio a se stessa, sembrano non ritenere necessaria la dimostrazione dell'immortalità dell'anima (*IS*, p. 141). In *AV*, More si mostra severo nei confronti dell'*apatheia* degli Stoici, definendoli ipocriti, perché per ostentare tranquillità d'animo non provano indignazione di fronte alle violazioni commesse nei confronti dei comuni diritti del genere umano e delle eterne leggi della virtù.

⁵² R. DESCARTES, *PA*, art. 27 (A.T. XI, p. 349).

⁵³ *PA*, II, art. 74; A.T. XI, p. 383 e *PA*, II, art. 137, A.T. XI, pp. 429-430.

⁵⁴ *AV*, p. 34.

⁵⁵ *AV*, p. 35.

seminal or formative part» corrispondente all'aristotelica anima vegetativa, potesse essere «in some degree submit to Reason». ⁵⁶ Per difendere la libertà umana e l'importanza delle passioni nella vita morale, e contrastare così le posizioni calviniste, More difende a tal punto la capacità umana di governare il corpo e le sue passioni, da affermare che gli uomini sarebbero «in some degree» persino capaci di controllare gli istinti e gli impulsi che appartengono alla natura, come ad esempio quelli riguardanti la continuazione della specie, l'atto di generare, l'affetto per la prole. ⁵⁷ Il filosofo ha spiegato e giustificato come questo sia possibile da un punto di vista metafisico e ontologico nelle sue opere precedenti trattando l'interazione tra spirito e materia da un lato, e tra anima e corpo dall'altro. Nell'*Enchiridion* la relazione tra anima e corpo si traduce nel rapporto tra la *intellectual part* e la *plastic part* dell'anima, la quale sebbene sia incitata dallo *Spirit of Nature* verso certi desideri ed appetiti, trova a contrastarla un *Divine Power* che sollecita a resistervi e a preferire ciò che è «most honorable, and simply the best». ⁵⁸ In questo contesto, diventa più perspicuo anche l'obiettivo morale della critica rivolta da More alla teoria cartesiana della 'localizzazione' dell'anima nella ghiandola pineale o *conarion*. Nella teoria di Descartes l'ostilità tra la parte superiore e la parte inferiore dell'anima, che in termini teologici si traduce nella «War between the Flesh and the Spirit», sarebbe ridotta alla ridicola lotta tra anima e spiriti animali, dove l'anima, chiusa nella propria fortezza (il *conarion*), respinge gli attacchi degli spiriti, paragonabili a «some Pigmy that with a Feather or a Twig were employed in beating of the Winds». ⁵⁹ La teoria del *conarion* svilirebbe dunque il ruolo

⁵⁶ AV, p. 35. In un altro passaggio More ribadisce: «Altho perhaps in those Interior Motions, which old Philosophers call the first Eruptions of Nature, our Authority is not so Absolute. But however be, that Variety of Desires, as well as of Aversion, creep easily upon us; Yet 'tis, in a manner, at our own Discretion, either to turn away from such Objects as are Tempting, or to converse with those that are less Grateful to us» (AV, p. 193).

⁵⁷ L'anima vegetativa aristotelica governa le funzioni fisiologiche istintive: nutrizione, crescita, riproduzione. Sul concetto di spirito della natura si veda quanto scrive More nella *Preface general* a *Collection*, pp. xv-xvi. Si vedano inoltre A. JACOB, *The Spirit of Nature*, introduzione a *Henry More's Manual of Metaphysics. A Translation of the 'Enchiridion Metaphysicum' (1679)*, with an Introduction and Notes, parte II, capp. 11-26, Zürich-New York, Georg Olms, 1995, pp. 1-xxix; J. HENRY, *Henry More versus Robert Boyle: The Spirit of Nature and the Nature of Providence*, in *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, cit., pp. 55-76; per un confronto con Cudworth, B. LOTTI, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Udine, Campanotto Editore, 2004.

⁵⁸ AV, p. 37.

⁵⁹ AV, p. 38. Nei *Divine Dialogues*, per dimostrare contro Lodewijk Meyer (*Philosophia S. Scripturae interpres*, 1666) come la filosofia cartesiana non sia utilizzabile per interpretare le Sacre Scritture, More domanda ironicamente come si possa comprendere la lotta tra la carne e lo spirito descritta nella Bibbia (*Galati* 5,17), attraverso l'articolo 47 delle *Passions* dove «the Combat betwixt the superiour and inferiour part of the Soul, the *Flesh* and the *Spirit*, as they are termed in Scripture and Divinity, is at last resolved into the ridiculous Noddings and Joggings of a small

dell'anima concepita da More non solo come un osservatore solitario, bensì come un reggente, ben difeso da numerose guardie, capace di governare non solo le proprie passioni ma anche lo spirito della natura, vale a dire l'istinto di riproduzione e di conservazione della propria prole, a tal punto da riuscire, come per mezzo di una «diviner Magick», non solo a respingere ma persino a estinguere le tentazioni e le loro fonti.

More si spinge ancora più in là di Descartes nel dimostrare l'utilità delle passioni per la vita morale. Senza il «passionate affecting» si approverebbe ciò che è meglio in modo superficiale e astratto, e l'anima non sarebbe in grado di «wed the object», di sposarlo e unirsi a lui, mescolandovi il proprio «Sense and Life». ⁶⁰ Visto che la natura della virtù consiste nell'amare le cose migliori e nell'odiare quelle peggiori, senza le passioni non sarebbe possibile essere virtuosi, perché senza di esse non sarebbe possibile avere la testimonianza che la parte inferiore dell'anima è sottomessa e governata da quella superiore. Grazie ad esse invece è come se l'uomo si trovasse sul fiero cocchio delle proprie passioni, trasportato verso Dio e il cielo.

Per evitare eventuali fraintendimenti da parte degli epicurei e dei fanatici entusiasti, viene ricordato tuttavia come le passioni siano buone e singolarmente necessarie per rendere perfetta la vita umana, a condizione che i desideri siano rivolti ad oggetti appropriati, e che siano proporzionate e adeguate all'oggetto; non bisogna sradicare le passioni, bensì temperarle e far posto alle emozioni e ai piaceri razionali. Se la misura delle passioni è data dalla *Right Reason* che insegna «to prefer publick Good before our private, and never to make our own Pleasure or Utility to be the Measure of human Actions», ⁶¹ il sommo della virtù consiste nel «constantly to pursue that which to Right Reason seems best». ⁶² Chi si sottrae all'obbligo di seguire questa regola si degrada al livello delle creature più vili su questa terra come gli epicurei i quali anziché alla ragione si appellano agli appetiti animali; vinti da «poor brutal delusions» ⁶³ e governati da un solo principio di azione – la ricerca del proprio piacere – godono, così facendo, della sola libertà dei bruti, non già della libertà degna di esseri umani, ossia la libertà come autogoverno e come autodeterminazione.

glandulous Button in the midst of the Brain encountred by the animal Spirits rudely flurting against it?», H. MORE, *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God in the World* (London 1668), *The publisher to the Reader*, cit. in A. GABBEY, *Philosophia Cartesiana Triumphata*, cit., p. 243.

⁶⁰ AV, p. 39. Si vedano anche AV, p. 39 e p. 82.

⁶¹ AV, p. 188.

⁶² AV, p. 15. Si veda anche: «Virtue is nothing else, but a constant Aptitude and propensivity to the Dictates of Right Reason» (AV, p. 199).

⁶³ Sull'infelice condizione di chi è schiavo dei propri istinti e delle proprie passioni, AV, p. 25; p. 29; p. 214; p. 215; p. 221.

CONCLUSIONI

Se l'uomo è una creatura imperfetta nella quale i dettami superiori della coscienza morale possono confliggere con gli appetiti sensuali e con l'interesse utilitario; se d'altra parte egli non è una creatura tanto imperfetta da non poter essere virtuoso; se inoltre si vuole dimostrare che è libero, allora bisogna provare che esiste una sostanza immateriale (l'anima) e che questa sia in grado di penetrare e muovere la sostanza materiale (il corpo), e di essere reggente, cioè in grado governare passioni ed istinti, così da consentirgli di seguire la regola indicata dalla *Right Reason*. Nel tentativo di superare tanto lo scetticismo quanto il volontarismo, More enfatizza il potere dell'anima sul corpo, garantito da una metafisica di stampo spiritualista, ed elabora una concezione della morale basata non più sul comandamento esterno, divino o umano, bensì su di un'autorità interna, la ragione umana. Nella sua riflessione egli offre elementi per la costruzione di una morale autonoma: la coscienza naturale del bene e del male; la concezione della libertà come autogoverno e come autodeterminazione; ed infine la concezione della natura umana come capace di attingere alla virtù, non malgrado la sensibilità e le passioni, ma proprio grazie ad esse, sotto lo sguardo vigile ed efficace della ragione. Il confronto di More con il dualismo cartesiano offre così l'occasione per elaborare un pensiero intorno alla natura umana e alla morale che verrà fruttuosamente ripreso e sviluppato da Lord Shaftesbury nella sua *theory of affections*.

