

# DISPOSIZIONI, CREDENZA, ETICA

**PIERPAOLO MARRONE**

*Università di Trieste  
Dipartimento di Studi Umanistici  
marrone@units.it*

**ABSTRACT**

in this article I examine some of the problems relating the relations between beliefs, ethics, objectivity, moral point of view.

**KEYWORD**

Beliefs, ethics objectivity

## 1. CREDENZA E OGGETTIVITÀ

In fin dei conti, sembra essere nella natura dei nostri giudizi morali di poter essere accreditati di una qualche *oggettività*. Che questa parola rimandi a qualcosa di molto controverso non è solo relativo al problema dello statuto ontologico di tali giudizi, ma, assieme a questo, concerne anche i criteri di validazione, di giustificazione, di coerenza complessiva delle nostre credenze.<sup>1</sup> Accade di frequente, infatti, che confondiamo la presunzione di oggettività con quella di avere delle credenze complessivamente coerenti, problema che è invece distinto dal primo. Il problema è reso ancora più complicato dal fatto che la coerenza si può giocare a livelli diversi: nel rapporto tra ‘generi’ di credenze –

<sup>1</sup> C. Glymour, *Dimostrare, credere, pensare*, Milano, Cortina, 1999, (*Thinkings Things Through*, Boston, MIT Press, 1992), p. 196, sullo scetticismo di Hume e sulle difficoltà implicata nell’idea di inferenza induttiva, e p. 207, sulle relazioni fra la critica dell’*Argument from Design* e la natura della scienza come costruzione fondata sull’abitudine.

epistemologiche e morali, ad esempio –, nei rapporti tra credenze e stati successivi nello stesso soggetto, nei rapporti che si generano nelle comunità fra credenze condivise e credenze in conflitto.

Tutti questi rapporti – senza bisogno di stabilire per ora se siano regolati da ulteriori relazioni, gradazioni, e subordinazioni –, dal punto di vista di Hume e del suo progetto di naturalizzazione cognitiva pongono numerosi problemi.<sup>2</sup> Ad esempio, da una parte, sembra assodato che «l’approvazione delle qualità morali non deriva, e questo è assolutamente certo, dalla ragione o da un confronto di idee, ma deriva interamente da un gusto morale e da certi sentimenti di piacere e di ripugnanza che sorgono alla vista e alla contemplazione di particolari qualità o caratteri». (*Trattato sulla natura umana*, p. 614)<sup>3</sup> Che questo sia assolutamente certo lo si può provare riflettendo sul fatto che il nostro piacere e la nostra ripugnanza crescono e diminuiscono in ragione della distanza spaziale e temporale. Sembra difficile che io provi piacere per i tratti del carattere virtuosi di una persona distante nel tempo, non almeno lo stesso piacere che posso provare per la contemplazione delle virtù di un amico. D’altra parte, questo non mi dovrebbe portare a concludere che nella mia considerazione le seconde valgano più delle prime. Sembra non esserci alcuna ragione per preferire

<sup>2</sup> Alcuni studiosi ritengono che queste difficoltà siano connesse a una mancata giustificazione complessiva della posizione internalista di Hume sulla motivazione, che Hume non avrebbe mai fornito sistematicamente, e che troverebbe difficoltà notevoli: a) nell’idea che la virtù non può mai essere l’unica motivazione all’azione (posizione confermata dalla lettera ad Hutcheson che fa riferimento a *T.* 506: «In breve si può affermare, come massima indubitabile, *che 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*»); b) nella convinzione che i desideri (benevolenza, malizia, vanità) sarebbero passioni orientate direttamente allo scopo, mentre tale orientamento non sarebbe essenziale alle passioni indirette (sul problema si veda A. Baier, *The Ambiguous Limits of Desire*, in J. Marks, *The Ways of Desires*, Chicago, Chicago University Press, 1986, pp. 53-56); c) nella convinzione che il desiderio per la felicità motiva esternamente all’azione, poiché sarebbe possibile, senza che ci sia approvazione o disapprovazione, morale provare sentimenti di umiliazione o di orgoglio. Su queste difficoltà, cfr. D. Coleman *Hume’s Internalism*, “Hume Studies”, 1992, pp. 331-347. Per la distinzione fra internalismo ed esternalismo si veda S. Darwall, *Impartial Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pp. 41-64, e per la sua applicazione alla storia della questione, si veda di nuovo S. Darwall, *The Internal Ought*, cit., pp. 1-22.

<sup>3</sup> Questi sentimenti di approvazione e disapprovazione mutano in ragione della distanza, ma non mutano i giudizi che ne deriviamo («se è una obiezione il fatto che il sentimento muta senza che insieme muti la stima, tale obiezione deve avere la stessa forza che avrebbe contro il sistema della simpatia, anche contro qualsiasi altro sistema» (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari-Roma, Laterza, 1993, p. 614)).

alcuni stati – reali, mentali – semplicemente in base alla loro collocazione temporale.<sup>4</sup>

Cosa significa questa duplice considerazione sulla distanza? Varrebbero le stesse considerazioni anche per le distanze spaziali? Hume sembra crederlo, ma qui il suo discorso mi pare debba essere corretto e modificato in relazione diretta alle nostre maggiori possibilità di avere un rapido accesso ai flussi informativi, flussi che contribuiscono a modificare il *significato* di ciò che per noi è distante. Naturalmente, vi sono ancora delle ragioni per cui le vicende del Kosovo ci sembrano più vicine di quelle del Ruanda. Ma, almeno in prima approssimazione e fatte salve altre considerazioni legate, a pur importanti, contingenze politiche, questo non ha a che fare con i nostri, forse inevitabili, pregiudizi eurocentrici? Segnano un contemporaneo ritrarsi e approssimarsi al quale rispondiamo in maniere diverse e incompatibili? Hume dà una prima risposta che esclusivamente precisa e non sposta, a mio modo di vedere i termini del problema: «La nostra situazione, sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante, e un uomo che sia lontano può diventare in breve tempo un conoscente intimo». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615)<sup>5</sup> Sappiamo che quello che è lontano potrebbe finire per apparirci vicino, e questo sembra avere a che fare con la sola distanza spaziale e non con quella temporale. Rispetto a quest'ultima, inoltre, l'orientamento che Hume privilegia è quello direzionato al passato e non quello, invece, rivolto al futuro. In virtù di ciò, dovrei forse dire che ciò che potrebbe accadere alle generazioni future a causa delle nostre azioni presenti, non esercita su di me alcuno impatto, o un impatto qualitativamente diverso, da situazioni

<sup>4</sup> Secondo D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., p. 453: «siamo moralmente giustificati se ci interessiamo di meno degli effetti relativi al futuro più lontano. Questa è un'idea del tutto comune nell'economia del benessere e nell'analisi costi-benefici. Essa comporta che gli effetti più remoti dei nostri atti e delle nostre linee di condotta li possiamo *scontare* di un tasso  $n$  per cento all'anno». Questo non risolve però assolutamente il problema della misura dello sconto e della misura del suo crescere con l'andare del tempo, né tiene conto del fatto che alcune azioni morali possono assumere un valore esemplare – ad esempio quelle che sono compiute per difendere un ideale di dignità umana – perché vengono investite di un valore supererogatorio (se non da parte di chi le compie, da chi le interpreta). La considerazione temporale può avere una portata in linea di principio più ristretta se limitata ed applicata all'idea di 'piano generale di vita individuale'. Sui problemi legati a questo ultimo tema, cfr. I. Persson, *Rationality and Maximization of Satisfaction*, "Nous", 1988, pp. 537-554.

<sup>5</sup> Del resto, è possibile, e di fatto frequente, che io non abbia alcun interesse nelle qualità morali di una persona, ma vi partecipi «tanto pienamente da provare una forte emozione. Il comparire di qualità che hanno una *tendenza* a favorire la sua felicità, e il suo bene hanno un gradevole effetto sulla mia immaginazione e si impongono al mio amore e alla mia stima». (*Trattato sulla natura umana*, p. 622)

analoghe collocate nel passato, più o meno prossimo, o nel presente? Il problema della considerazione intergenerazionale non entra nelle riflessioni di Hume. Una tale preoccupazione è propria di altri paradigmi teorici a lui successivi e, probabilmente, conta in ciò anche il fatto che la natura, la scarsità delle sue risorse, i nostri interventi su di essa non avevano ancora assunto quella rilevanza teorica che hanno per noi.<sup>6</sup>

## 2. PUNTI DI VISTA GENERALI

La distanza, dunque, pone dei problemi: una difficoltà nella comprensione di caratteri diversi e delle diverse circostanze in cui si sono svolte azioni per noi rilevanti dal punto di vista morale, un esercizio variabile dell'intensità della nostra immaginazione morale, una difficoltà a precisare il concetto stesso di 'distanza'. Hume, tuttavia, non pensa che ciò precluda la possibilità di una intimità e la capacità di una conversazione: «ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare persone e caratteri unicamente da come ci appaiono dal nostro particolare punto di vista. Quindi, per prevenire queste continue *contraddizioni* e raggiungere una maggiore *stabilità* nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista *fermi* e *generali*, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> G. Pontara, *Le generazioni future*, Bari-Roma, Laterza, 1997. Su questo problema faccio solo due osservazioni: a) l'idea di Hume che amore, odio, orgoglio, umiltà siano presenti nel genere umano – e non soltanto, quindi, nelle persone umane a noi contemporanee – implica piuttosto chiaramente che una generazione futura potrebbe, in linea di principio, provare amore o risentimento per una generazione che l'ha preceduta, a causa degli effetti che dal passato si trasmettono alla sua vita presente; b) l'introduzione di un principio di comunicazione delle inclinazioni e dei sentimenti fra gli esseri umani, quale la *simpatia*, induce a pensare che determinati stati mentali di altri esseri umani, per quanto possano tali esseri umani essere distanti da noi, non sono incommensurabili ai nostri.

<sup>7</sup> A questa correzione concorre anche la formazione di un carattere coltivato, nel quale un posto di rilievo è assegnato allo studio della storia («i vantaggi presenti nella storia sono di tre tipi: essa diverte l'immaginazione, fa progredire l'intelletto e rafforza la virtù» (*SR*, p. 563)).

Cosa si deve intendere qui per ‘correzione’? Correzione, forse, relativamente a una credenza precedentemente sbagliata?<sup>8</sup> Sembrerebbe essere questo il caso, ma allora dobbiamo chiederci in quale senso ciò possa essere coerente con un’altra parte della teoria morale di Hume, e precisamente con quella che ci avverte che i giudizi morali non sono derivati da giudizi di fatto e statuisce la sostanziale *arazionalità* delle distinzioni basate su virtù e vizio. «La ragione è la scoperta della verità e della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l’esistenza e i dati di fatto reali. Perciò qualsiasi cosa non sia suscettibile di questo accordo o disaccordo non può essere né vera né falsa, e non può essere oggetto della nostra ragione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 484)<sup>9</sup> Emozioni, passioni, volizioni, azioni si situerebbero al di fuori sia di un contesto veritativo sia di un accordo stipulativo, «poiché sono dei fatti, e delle realtà originari, completi in se stessi, e che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 484)<sup>10</sup>

È questa l’ultima parola di Hume sulla questione, una sorta di affermazione perentoria sulla sostanziale acontestualità e puntualità di quei fatti che determinano il nostro mondo morale e l’esperienza morale di ciascuno di noi? Io non lo credo e penso che Hume suggerisca anche che così non dovrebbe essere, poiché determinate nostre credenze e passioni dovrebbero essere corrette sulla base di una nostra attenzione verso elementi empirici, individuati nell’esperienza e generalizzati induttivamente. Se noi pensiamo che il rifiuto di ogni contesto veritativo come criterio di interpretazione dei giudizi sulle virtù e il vizio sia l’unica posizione di Hume sul problema della validità dei giudizi morali, allora l’idea di una correzione dei nostri giudizi morali e anche la stessa

<sup>8</sup> Su alcuni dei problemi implicati nell’idea di correzione – impossibilità dell’errore totale, principio di carità, contenuto minimo di razionalità –, intesa sia come credenza parziale rispetto al contenuto di verità sia come correzione rispetto a una credenza precedente errata, si veda l’indagine di F. Longato, *Interpretazione, comunicazione, verità*, cit.

<sup>9</sup> Quando Hume scrive che «Le azioni possono essere lodevoli o biasimevoli, ma non possono essere ragionevoli o irragionevoli», (*Trattato sulla natura umana*, pp. 484-485) esprime l’idea che non hanno un contenuto dimostrativo, ma non che non possano avere un contenuto fronetico, altrimenti non sarebbe per noi possibile compararle, sia rispetto alle loro qualità strumentali, sia rispetto alle loro qualità morali.

<sup>10</sup> Vale la pena di notare che alla costruzione della nostra identità personale non sono affatto estranee le passioni indirette, nel senso preciso che costituiscono uno dei mezzi attraverso i quali siamo in grado di distinguere noi stessi dagli altri. Ciò significa che non si tratta di caratteristiche della natura umana del tutto e in linea di principio estranee a una qualche trattazione e utilizzo conoscitivi. Il problema è opportunamente precisato da R. Henderson, *Personal Identity and the Indirect Passions*, “Hume Studies”, 1990, pp. 33-44.

possibilità di graduarne la validità apparirebbero insensate: perché si dovrebbe sostenere che alcuni nostri giudizi vengono rimpiazzati perché errati o parziali?<sup>11</sup>

Non penso sia fondato dichiarare che Hume non aveva delle buone ragioni, interne alla sua stessa prospettiva teorica, per fare un tentativo per rendere la sua posizione sulla moralità vicina a una *moderata proposta realista*. Queste ragioni mi sembrano essere: 1) la relativa stabilità dei nostri giudizi morali di sfondo; 2) un certo equilibrio fra i nostri giudizi e quelli di coloro che condividono il nostro ambiente morale. Si potrà dire che soprattutto questo secondo fatto non appare per nulla sorprendente. Non cedo sia così: è piuttosto qualcosa che va spiegato alla luce di quella tonalità inequivocabilmente soggettiva che hanno i nostri giudizi morali, tonalità che costituisce quasi un dato fenomenologico della nostra esperienza etica (che in questo dato, tuttavia, non si esaurisce).<sup>12</sup>

### 3. LA MORALITÀ È UN FENOMENTO SOGGETTIVO

L'idea della moralità come fenomeno soggettivo è oggi molto più diffusa e materia di senso comune di quanto accadesse al tempo di Hume (questo forse potrebbe spiegare certe caratterizzazioni enfatiche come ad esempio lo *slave passage*).<sup>13</sup> Non pretendo di indicarne esaustivamente cause e

<sup>11</sup> Come può accadere nel caso dell'umiltà o dell'orgoglio. La questione è forse resa più semplice se si segue la proposta di P. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, cit., p. 34, di trattare l'umiltà come una specie di vergogna (*shame*).

<sup>12</sup> Una posizione che tenta di rispondere a questo problema (tenere assieme tonalità soggettiva, comunicabilità, validità intersoggettiva) è il prescrittismo non cognitivistico di R. Hare, *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini, 1968 (*The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952), e *Il pensiero morale*, cit. Su Hare si veda E. Baccarini, *Realismo morale*, Torino, La Rosa, 1998.

<sup>13</sup> Soggettivismo morale e relativismo morale non sono posizioni coestensive. Si può essere soggettivisti senza essere relativisti. Basterà intendere il soggettivismo in senso motivazionale, come una forma di internalismo, ed allora anche il deontologismo potrà essere considerato una variante del soggettivismo, ma ovviamente non del relativismo. Così come si può essere relativisti, senza essere soggettivisti. È quanto accade a coloro che abbracciano forme di relativismo culturale. È, per altro, singolarmente difficile trovare un pensatore che esplicitamente dichiari il proprio relativismo morale (e conoscitivo). A mio

ragioni. Tuttavia, mi sembra anche inevitabile indicare nei fenomeni della secolarizzazione almeno un'etichetta – bisognosa per altro di ben maggiori aggiustamenti di quelli che si possono fornire in questa sede – che indica come trattare interpretativamente questo fenomeno. La stessa teoria morale di Hume – e sarei tentato di dire: tutto il suo progetto di naturalizzazione della mente – sono difficilmente comprensibili al di fuori di questo contesto. Ma la secolarizzazione intesa come fine della trascendenza – del bene, del vero, dell'uno –, non produce anche la fine della moralità, ma sposta, radicalmente certo, l'accento dal versante veritativo (la *scoperta* di determinati standard) a quello stipulativo (la *creazione* di determinati standard, l'*emergenza* di determinati insiemi normativi, l'*adesione* a certi modelli di moralità piuttosto che ad altri). In una prospettiva secolarizzata la moralità come esperienza condivisa non tramonta. Non tramonta anche perché c'è il problema di spiegare la persistenza di un sistema stabile di credenze valutative cui noi diamo la nostra adesione piuttosto che crearle soggettivisticamente di punto in bianco.<sup>14</sup>

Che la nostra esperienza etica non sia meramente soggettiva è indirettamente sostenuto anche dal fatto che, generalmente, non pensiamo che non esistono reazioni morali appropriate. Ad esempio, siamo in disaccordo su che cosa sia la giustizia, ma pensiamo ci sia un vasto accordo nel riconoscere l'ingiustizia laddove questa si presenta. Che questo accada, per così dire, in forma negativa e nei casi più clamorosi sembra confermare l'esigenza di un punto di vista fermo e stabile forse in maniera più diretta che non l'accordo su un qualche contenuto sostantivo, che sarebbe probabilmente più limitato.<sup>15</sup>

Hume perseguendo l'idea che i giudizi morali siano geneticamente soggettivi e derivati dalle emozioni, ma nel contempo esigenti un consenso più vasto di quello ottenibile dalla soggettività individuale, propone una

avviso, l'autore che più vi si avvicina, con notevole consapevolezza di pensiero, è S. Fish, *There's no Such Thing as Free Speech*, New York, Oxford University Press, 1994.

<sup>14</sup> A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, cit., ha tentato di estendere un modello di emergenza di determinate passioni alla moralità intesa come fenomeno di coordinazione. La prospettiva dell'emergenza delle norme come coordinazione evolutiva ha trovato notevole fortuna presso la modellistica contrattualistica. Si veda, R. Festa, *Modelli evolutivi del contratto sociale*, "Etica & Politica", [www.univ.trieste.it/~dipfilo/etica\\_e\\_politica/1999\\_1/festa.html](http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/etica_e_politica/1999_1/festa.html).

<sup>15</sup> D'altra parte, si potrebbe anche dire che è molto più semplice per i membri di una comunità essere d'accordo su ciò che si intende negativamente evitare che su ciò che si intende positivamente perseguire. L'accordo su ciò che è da evitare è però della più grande importanza in campi molteplici, dai diritti umani ai problemi della coordinazione strategica.

posizione che difficilmente può essere catturata usando etichette contemporanee quali, 'soggettivismo', 'relativismo', 'non cognitivismo'. Il problema che Hume affronta rinvia, in altre parole, a quella che potremmo chiamare 'questione della coordinazione', ovvero alla giustificazione e contestualizzazione delle migliori norme umanamente perseguibili.<sup>16</sup> Hume adotta molteplici cautele di fronte a quella che potrebbe essere una accettazione troppo affrettata di standard esterni. «Al sistema che stabilisce delle misure esterne e razionali del giusto e dell'ingiusto, ho obiettato che è impossibile mostrare nelle azioni delle creature fornite di ragioni delle relazioni che non si ritrovino anche negli oggetti esterni, e perciò se la morale accompagnasse sempre queste relazioni la materia inanimata potrebbe allora divenire virtuosa o viziosa». (*Trattato sulla natura umana*, p. 498)<sup>17</sup> Questo riconduce la moralità al suo spessore umano: la moralità non riguarda relazioni fra cose, ma sorge dai nostri sentimenti di approvazione e disapprovazione, a loro volta riconducibili ai meccanismi di piacere e dolore.<sup>18</sup> Ma questa cautela ricorrente nella filosofia di Hume la riconduce a una posizione riduzionistica come quella codificata, ad esempio, dall'utilitarismo di Bentham? Non direi. Anche questa volta, casomai, misuriamo la difficoltà di applicare a Hume etichette preordinate. Se le coppie vizio/virtù, approvazione/disapprovazione vanno ricondotte alla coppia piacere/dolore, questo non significa che non siano necessarie ulteriori specificazioni. La coppia piacere/dispiacere può riferirsi

<sup>16</sup> Su questo aspetto insiste opportunamente T. Magri, *Contratto e convenzione*, cit., pp. 187-224, soprattutto per ciò che concerne la trattazione della giustizia. Io penso che sia possibile estendere questo modello di coordinazione spontanea all'intera sfera della moralità, così come è trattata da Hume. Una linea inversa – non dalla moralità alla giustizia, bensì dalla giustizia alla moralità – è sostenuta da J. King, *Hume's Classical Theory of Justice*, "Hume Studies", 1981, pp. 32-54, che distingue tra teorie classiche e teorie moderne della giustizia, dove le prime – ad esempio Platone, Hobbes – postulerebbero una mancanza di soluzione di continuità fra politica e morale, mentre le seconde – Kant – statuerebbero uno iato fra moralità e giustizia (per lo meno fra moralità e giustizia positiva).

<sup>17</sup> Anche a causa di questo «non ci può essere nulla di meno filosofico di quei sistemi che affermano che la virtù si identifica con ciò che è naturale e il vizio con ciò che è innaturale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 502)

<sup>18</sup> Per questo motivo credo siano da rigettare interpretazioni che eccessivamente insistono sulla moralità in Hume come un *back-up system*. Secondo queste interpretazioni il senso morale sarebbe un utile strumento per fare ciò che una persona moralmente buona farebbe senza questo senso. Si veda ad esempio, P. Nowell-Smith, *Ethics*, Baltimore, Penguin Books, 1954, per questa posizione. Una rassegna e una critica è proposta da M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, "The Journal of Philosophy", 1976, pp. 453-466. Non va negato che esista una tensione all'interno delle posizioni di Hume fra senso morale e pressione sociale, ma si tratta appunto di una tensione. Cfr. M. Baron, *Morality as a Back-Up System: Hume's View?*, "Hume Studies", 1988, pp. 25-82.

a effetti di classi di azioni che sono molto differenziati fra di loro. Eseguire un difficile esercizio ginnico ed assistere a un bel film sono entrambe azioni che producono piacere. Di più: questo piacere dipenderà in maniera significativa da ciò che noi siamo (a riprova del fatto che non sono qui in gioco relazioni fra le cose). E, tuttavia, tutto questo non ci porta a dire che la qualità che attribuiamo a una bella proiezione cinematografica siano le stesse che attribuiamo all'esecuzione di quell'esercizio particolarmente difficile. È questo il motivo che conferisce chiarezza e distinzione alle nostre due differenti esperienze.<sup>19</sup>

Chiarezza e distinzione sono termini entrati nel lessico filosofico grazie alla prestazione teorica di Cartesio e, quindi, si potrebbe obiettare che quel gergo è ben poco utile a identificare la posizione di Hume. Tanto più che chiarezza e distinzione in Cartesio sono caratteristiche che volgono alla precisazione dell'io sostanza. Sono, perciò, alquanto inappropriate a descrivere chi pensava che l'io fosse solo una mobile successione di impressioni, l'effetto di una scena, una rappresentazione teatrale in cui oltretutto non c'è alcun regista. Osservazioni tutte alquanto veritiere, ma che non tengono conto che proprio la possibilità di identificare e reidentificare conducono almeno alcune passioni verso una dimensione intersoggettiva. Certo, si tratta di una identificazione e di una reidentificazione che qualificano una modalità - un essere naturale e un essere sociale - e non una sostanza, una rappresentazione e non una *res*.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> È la discussione che Hume riserva al *causal belief* il sostegno principale all'interpretazione di N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, cit. (ad esempio, pp. 20-sgg., 200-sgg., 375-sgg.), che la ragione abbia più a che fare con il sentimento che con l'inferenza. È questo anche il motivo per cui sia la ragione sia il sentimento sono accreditati di una certa creatività, che sarebbe nel caso della ragione inferenziale invece più difficile, se non impossibile, da rintracciare. Per quanto il sentimento sia una struttura ardua da descrivere, sembra indubbio che ci possono essere diversi gradi di complessità nelle impressioni di riflessione. Alcuni sentimenti rispondono a *beliefs* che noi abbiamo relativamente a delle *cose* e a degli *eventi*. Altrimenti, Hume non potrebbe sostenere che alcuni di questi siano veri ed altri falsi. Sui diversi significati di *feeling* e *belief*, si veda H. Dalrymple, *Kemp Smith, Hume and the Parallelism between Reason and Morality*, "Hume Studies", 1986, pp. 77-89.

<sup>20</sup> Ritengo sia questo il motivo per cui le considerazioni sull'identità personale come insieme di stati correlati in grado diverso - l'identità invece non ammette gradi - all'idea della propria sopravvivenza abbiano a che fare con la capacità di percepire determinate passioni come più profondamente nostre di altre. Questa idea di grado variabile di identità è coerente con la critica di Hume all'identità personale. Hume scriveva che «Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, questa impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo», (*Trattato sulla natura umana*, p. . 263) ma questa affermazione si riferisce a «alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente

I sentimenti morali si differenziano, secondo Hume, da altre classi di sentimenti più immediatamente collocabili nell'ambito soggettivo. «Solo quando un certo carattere viene considerato in generale, senza alcun riferimento al nostro interesse particolare, causa un tale senso o sentimento che lo fa chiamare moralmente buono o cattivo. È vero che questi sentimenti che sorgono dall'interesse e dalla morale sono soggetti a essere confusi e si scambiano naturalmente l'uno con l'altro. Ci accade raramente di non giudicare vizioso un nemico, e di riuscire a distinguere tra le sue opposizione con i nostri interessi e la sua effettiva scelleratezza o bassezza. Ma ciò non impedisce che i sentimenti siano, in se stessi, distinti, e che un uomo di carattere e dotato di discernimento possa evitare queste illusioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 499)<sup>21</sup> Hume sembra essere molto chiaro su questo problema: ci può essere un difetto di rappresentazione dei nostri sentimenti morali, il che implica l'esistenza di rappresentazioni corrette. La rappresentazione corretta è, ad esempio, quella che specifica la predisposizione a determinati comportamenti o l'effettuazione di determinate azioni come indici della presenza di tratti del carattere moralmente encomiabili o riprovevoli.<sup>22</sup> È da notare che l'idea di una corretta rappresentazione può essere altamente strutturata, e tale consentirci di graduare comportamenti che fanno riferimento alla stessa qualità, virtuosa o viziosa, e di confrontare tra di loro comportamenti e predisposizioni. Il tratto di carattere che noi valutiamo è certamente una profonda qualità psicologica che assume la struttura di una qualità motivazionale, ma che queste qualità noi le facciamo rientrare, con vario grado, fra i vizi o le virtù è, in certa misura, dipendente dall'osservazione empirica. Che una qualche disposizione rientri nella categoria delle virtù o

coscienti di ciò che chiamiamo il nostro IO: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità». (*T*, p. . 263) Sul problema del grado variabile di identità, D. Lewis, *Survival and Identity*, in A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 17-40.

<sup>21</sup> 'Dotato di discernimento', ossia capace di discriminazione nel giudizio, qualità che presuppone una coltivazione, un carattere, un'educazione, un sapere, cioè, fronetico.

<sup>22</sup> Questo è del tutto coerente con l'idea che la valutazione morale è in grado di condurre all'azione, mentre il ragionamento basato sulla probabilità che si verifichino determinati eventi anziché altri non determina l'azione, ma al massimo determina la scelta dei mezzi. La ragione deve essere caratterizzata come motivazionalmente inerte, anche intesa nel senso più ampio, e la giustizia deve essere caratterizzata come *unreasonable convention*? È questa la posizione di J. Allan, *Justice, Language and Hume*, "Hume Studies", 1992, pp. 81-94. Ma l'idea della presenza di disposizioni normative in un essere umano *normale*, sebbene faccia sempre incombere una *petitio principii*, non si riduce a questa, nel senso che tale presupposizione sembra essere necessaria al giudizio morale.

dei vizi presuppone a propria volta una disposizione normativa. Il coraggio può essere una virtù, ma un suo eccesso non viene visto di buon occhio. Allo stesso modo, una certa indolenza può essere sì un vizio minore,<sup>23</sup> ma addirittura una qualità positiva se associata ad altre qualità (ad esempio, può essere percepita positivamente in una donna, contribuendo al suo successo seduttivo).

<sup>23</sup> «Se mai siamo indulgenti verso una qualità che impedisce a un uomo di avere un suo ruolo nella vita, è verso l'*indolenza*, in quanto si suppone che essa non lo privi delle sue doti e capacità, ma sospenda soltanto il loro esercizio senza, per giunta, alcun inconveniente per la persona che, se è indolente, lo è in certa misura per sua stessa scelta». (*T*, p. 620)