

# PROBLEMI DELLA DELIBERAZIONE ETICA

**PIERPAOLO MARRONE**

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

## **ABSTRACT**

One of the most notable acquisitions of contemporary analytical philosophy, an acquisition extended in close times, I think, even of the so-called continental philosophy, consists in the belief that ethical investigation constitutes an autonomous sector of research. This conviction, said in very general terms, is expressed in the possibility of the intervention of practical reason, or rather of a form of rationality, both in the metaethical sphere and in the normative sphere.

## **KEYWORD**

Autonomy of ethics, metaethics, normativity

## **1. AUTONOMIA DELL'INDAGINE ETICA**

Forse una delle acquisizioni più notevoli della filosofia contemporanea di matrice analitica, acquisizione estesa in tempi vicini, io penso, anche alla cosiddetta filosofia continentale, consiste nella convinzione che l'indagine etica costituisca un settore autonomo di ricerca.<sup>1</sup> Questa convinzione, detto in termini molto generali, ma non necessariamente imprecisi, si declina nella possibilità di intervento della *ragion pratica* ossia di una forma di

<sup>1</sup> È quanto sostenuto da E. Lecaldano, *Etica*, Torino, Utet, 1996, e da Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit.; per quanto riguarda la filosofia continentale, basti ricordare che il filo conduttore dell'ermeneutica di Gadamer è costituito dal concetto aristotelico di *phronesis*; cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 365-376 (*Warheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960).

razionalità, sia nella sfera metaetica sia nella sfera normativa. Si ha spesso l'impressione che uno dei meriti delle ricerche più avvedute e che propongono l'utilizzo di strumenti e di tecniche nuove e sofisticate, spesso derivate dalla teoria dei giochi e delle decisioni,<sup>2</sup> sia la riproposizione, per quanto in un contesto parzialmente nuovo, degli antichi dilemmi dell'intellettualismo etico. Mi riferisco in particolare a questo problema: se esista una dimensione *cognitiva* che possa essere considerata parte dell'azione – morale, etica, più in generale, vincolata dalle preferenze dell'agente. Il problema è se i giudizi su ciò che deve essere fatto abbiano esclusivamente una valenza assertoria e imperativa, o non esprimano anche dei sistemi di credenze sulla verità o falsità dei giudizi attraverso i quali descriviamo le azioni da intraprendere o da evitare; e se i giudizi sul perché qualche azione debba essere intrapresa siano anche delle buone ragioni per intraprendere quella stessa azione, in quanto anticipano stati del mondo che rafforzerebbero un sistema di credenze anziché un altro.

Alcuni hanno sostenuto che assegnare un tale ruolo alla ragione pratica sia pretendere troppo e riprodurre, anche in una versione utilitaristica, i fantasmi e le pretese della morale trascendentalista,<sup>3</sup> che avrebbe come difetto fondamentale di non tenere in conto le differenze fra le persone.<sup>4</sup> È significativo che alcune di queste critiche abbiano assunto come punto di riferimento – è il caso soprattutto di Williams – le posizioni teoriche di Hume, al punto che alcuni hanno negato che nella sua filosofia sia rintracciabile una morale normativa.<sup>5</sup>

Negazione della presenza di qualche cosa di avvicinabile a una ragione pratica e negazione di una qualche portata normativa della filosofia morale di Hume, sono naturalmente tesi logicamente indipendenti, ma entrambe

<sup>2</sup> Si veda a questo proposito, l'ampia opera di sintesi di S. Hurley, *Natural Reasons*, New York, Oxford University Press, 1990.

<sup>3</sup> In particolare questa è la posizione di B. Williams, di cui cfr. *Sorte Morale*, cit., *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1989 ( *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana, 1985).

<sup>4</sup> Cfr. a questo proposito, D. McKerlie, *Egalitarianism and the Separateness of Persons*, "Canadian Journal of Philosophy", 1988, pp. 205-225; J. Lucas, *On Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 185-196.

<sup>5</sup> È la posizione di Lecaldano, il quale ritiene tale assunzione improponibile nel quadro contemporaneo, insieme a buona parte dell'intera filosofia di Hume, vincolata come sarebbe quest'ultima al progetto settecentesco di costruzione di una 'scienza della natura umana'. Mi pare, tuttavia, che questa posizione di Lecaldano sia in parte contraddetta dalle sue preziose analisi dello scetticismo di Hume. Lecaldano sostiene, infatti, che il preteso scetticismo di Hume non avrebbe riscontro nelle sue posizioni in etica, né a livello di scetticismo di 'primo ordine', ossia normativo, né a livello di scetticismo di 'secondo ordine', ossia metaetico (*Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., pp. 243-276).

sembrano trovare riscontro in alcuni noti stilemi della filosofia di Hume. Intendo, ad esempio, riferirmi all'asserzione dell'impossibilità di derivare l'*ought* dall'*is*, o alla tesi che la ragione è e deve essere schiava delle passioni.<sup>6</sup>

L'intento che mi propongo è di analizzare quale ruolo possa essere attribuito alla ragione nel contesto della filosofia dell'azione di Hume. Non sono, infatti, convinto che questo ruolo sia meramente negativo come molte interpretazioni sembrano suggerire.<sup>7</sup> Allo stesso tempo, sono persuaso che

<sup>6</sup> Una ricostruzione complessiva delle influenze culturali del tempo su Hume, è offerta dall'esauriente saggio di A. Santucci, *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari, Laterza, 1969. Ecco il testo dei due celebri passi: «L'intelletto si esplica in due modi differenti a seconda che esso giudichi per dimostrazione o per probabilità e cioè, a seconda che esso consideri le relazioni astratte delle nostre idee, o quelle relazioni fra gli oggetti su cui è solo l'esperienza a informarci. Ritengo che molto difficilmente si possa affermare che il ragionamento del primo tipo, da solo, sia mai causa di un'azione. Poiché il suo campo più proprio è il mondo delle idee, e poiché la volontà si colloca sempre nel mondo delle cose reali, la dimostrazione e la volizione sembrano perciò completamente separate l'una dall'altra. [...] Poiché la ragione da sola non può mai produrre un'azione o suscitare una volizione, ne inferisco che la stessa facoltà è ugualmente incapace di ostacolare una volizione, o di contendere la preferenza a qualche passione o emozione. [...] Risulta quindi chiaro che il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e deve essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse». (*T*, pp. 433-436) «In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* e *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve* e *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione fra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione». (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari\_roma, Laterza, 1993, pp. 496-497)

<sup>7</sup> Così M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Bari, Laterza, 1973, parla di un «radicale divario che corre fra il mondo della conoscenza e l'esplicarsi delle passioni» (p. 242); il celebre lavoro di N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, cit., è guidato dalla convinzione che «what is central in Hume's philosophy is his contention that reason 'is and ought only to be the servant of the passion'» (p. V). Di qui la precisazione sul ruolo della ragione: «Reason, in the study of triangles or circles, considers the known relations of the parts of the figures, and from them proceeds to infer some unknown relation which is dependent on them. In moral deliberations, on the other hand, *all* the facts have first to be

almeno alcune delle opinioni di Hume sul ruolo della ragione nell'azione siano ancora dei buoni criteri interpretativi per la filosofia dell'azione *tout court*, e che la sua teoria della motivazione sia in fondamentale accordo con alcuni schemi interpretativi del comportamento dei sistemi intelligenti che recentemente sono stati proposti. Mi riferisco in particolare alla visione degli esseri intelligenti come 'sistemi intenzionali' – costituiti da credenze, desideri, motivazioni, elementi che formano il tessuto esplicativo del comportamento.<sup>8</sup>

## 2. RAGIONE E STRATEGIA

Sebbene i passi sulla ragione serva delle passioni e il passo sull'impossibilità di dedurre il dover-essere dall'essere denotino una sfiducia molto polemica e, sembrerebbe da dire, senza appello sul ruolo della ragione nell'azione, io penso che si possa mostrare piuttosto agevolmente che Hume riteneva che la ragione, poiché molte delle nostre azioni hanno alle loro spalle una ricerca, talvolta anche irriflessa, sulle

before us», (p. 197) il che rende l'azione morale qualcosa in cui, appunto, la ragione non ha parte. In realtà, se per fatti si intende anche la scelta e la deliberazione a proposito delle strategie che meglio garantiscono il perseguimento dei fini morali, si capisce come questi non possono essere *at first before us*. P. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, cit., pp. 106-107, attribuisce al passaggio sulla schiavitù della ragione un intento emendativo (segnalato dall'*ought*), di modo che parte, almeno, della filosofia della pratica di Hume avrebbe una certa dimensione prescrittiva, invitandoci, terapeuticamente a restaurare un corretto rapporto fra passioni e ragione. J. Mackie in *Hume's Moral Theory*, London, Routledge and Kegan, 1980, p. 51, nota che sostenere che le distinzioni morali non sono derivate dalla ragione può significare parecchie cose diverse: 1) che queste non possono essere derivate da un processo analogo alla dimostrazione matematica; 2) che le convinzioni morali non corrispondono ad alcuna credenza vera, e, quindi, non possono essere oggetto di conoscenza; 3) che avere un patrimonio morale, ossia una capacità discriminativa fra ciò che sarebbe morale e ciò che non lo è, è cosa diversa da avere delle credenze. D. Norton, in *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 94-96, sostiene che per i *common-sense moralists*, non c'è a priori un contrasto necessario fra passioni e ragione. Il tratto caratteristico di queste teorie è che la distinzione fra vizio e virtù è resa possibile dal sentimento morale e non dalla ragione, ma questo tratto è, a sua volta, inconfondibilmente razionale.

<sup>8</sup> D. Dennett, *Brainstorms*, Milano, Adelphi, 1991 (*Brainstorms*, New York, Bradford Books, 1978), specialmente laddove discute delle condizioni necessarie e sufficienti per attribuire lo statuto di *persona* a un sistema, esamina estesamente le difficoltà che si incontrano nel distinguere gli esseri umani dagli animali, almeno dagli animali superiori, per proporre poi un criterio di distinzione già formulato da H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, "The Journal of Philosophy", 1971, pp. 5-20.

correlazioni ottimali mezzi-fini, ha un ruolo di rilievo e nella teoria dell'azione e nella filosofia morale. Ma prima di affrontare questo argomento, è bene ricordare che Hume sostiene che la ragione è fondamentalmente la scoperta della verità e della falsità, assegnandole, in prima approssimazione, una funzione prevalentemente gnoseologica e non pratica. Si dà, tuttavia il caso che dopo aver espresso in tono apodittico questa convinzione, Hume, poco più oltre, nota che vi sono circostanze, nient'affatto infrequenti, in cui la ragione è causa, ancorché non causa unica, dell'azione. Infatti, «la ragione, in senso stretto e filosofico, può avere un'influenza sulla nostra condotta solo in due modi; o quando suscita una passione con l'informarci dell'esistenza di qualcosa che rappresenta un oggetto proprio della passione; o quando scopre la connessione tra le cause e gli effetti in modo tale da offrirci dei mezzi per soddisfare una passione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 485)<sup>9</sup>

La ragione ha, quindi, una portata largamente strumentale: ci informa sull'esistenza di un oggetto adeguato di una passione e il suo intervento tende a preservarci dalla possibilità dell'errore. L'azione, infatti, è sottoposta alle stesse possibilità di errore che si riscontrano quando si relazionano idee o immagini. Anche se concepita in maniera largamente strumentale, la ragione gioca un ruolo nient'affatto secondario e accessorio nell'azione, al punto che l'esistenza della passione non è concepibile come causa sufficiente dell'azione al di fuori di un gioco di rimandi con la ragione.

È da notare che la ragione entra in scena qui in duplice veste, indossando sia panni gnoseologici sia panni pratici. Infatti, in primo luogo, le compete un'indagine sull'esistenza e la natura presunta dell'oggetto che si intende relazionare alla passione. Anche se Hume parla prevalentemente di oggetti, in queste pagine si parlerà indifferentemente di oggetti o di eventi. È chiaro, infatti, che il fine di un desiderio può essere un oggetto, così come uno stato del mondo percepito come desiderabile, o anche la volontà di produrre determinati sentimenti in altre persone. Parlare di eventi e di oggetti, mi sembra perciò rendere le cose più chiare. Naturalmente c'è anche una presupposizione ontologica in tutto questo, vale a dire la convinzione che gli eventi sono enti reali al pari degli oggetti. Una prima funzione della ragione è, ad ogni modo, la ricognizione sull'esistenza di

<sup>9</sup> Il passo riprende un'osservazione di *Trattato sulla natura umana*, p. 436, dove si afferma che «la passione è un'esistenza originaria, o, se preferite, una modificazione originaria, e non contiene nessuna qualità rappresentativa che ne faccia una copia di una qualunque altra esistenza o modificazione [...]». Perciò è impossibile che questa passione possa essere ostacolata dalla verità e dalla ragione o possa contraddirle, poiché la con-

qualcosa che potrebbe soddisfare una passione, producendo piacere o evitando dolore, funzione espressa da una proposizione di questo genere: 'poiché l'oggetto (l'evento) X esiste ed ha le qualità r, s, t, ecc., tale oggetto (evento) può costituire un obiettivo da raggiungere per soddisfare una passione'.<sup>10</sup> A un altro livello, si potrebbe dire che alla ragione concepita in questi termini potrebbe spettare anche il giudizio sulla possibilità di produrre, in circostanze adeguate, determinate passioni, non di primo ordine, ma di secondo o terzo ordine del tipo di 'S desidera che T voglia q' o 'S desidera che T desideri che Z voglia q' (anche se dire questo significa probabilmente oltrepassare il testo di Hume).<sup>11</sup>

È chiaro che l'informazione trasmessa dalla ragione, tanto più quando non si limita a registrare un'esistenza, ma si carica di informazioni e presupposizioni semantiche, è soggetta alla possibilità di essere erronea. L'esempio scelto da Hume – vedo un frutto, la ragione lo giudica esistente e dotato di qualità che possono soddisfare una passione dell'agente e tento, quindi, di procurarmi quel frutto – ha il pregio della semplicità, ma questo è anche il suo difetto. Quello che può accadere è più complesso. Ad esempio, si ponga caso che R veda P, e che R sia un uomo sposato e P sia una donna ritenuta attraente da R, diversa dalla moglie di R. Supponiamo anche, per non complicare ulteriormente la questione, che R non desideri tradire sua moglie, ma sia attratto da P soltanto in virtù di alcune sue qualità estetiche e comportamentali (regolarità dei tratti somatici, armonia dei movimenti, e così via). Ora, queste informazioni, colte di primo acchito (R, infatti, vede P per la prima volta), sono cariche di presupposizioni culturali legate all'ambiente di R e alla sua storia personale. Potrebbe darsi che, se R avesse in futuro l'occasione di osservare più a lungo P, forse cambierebbe alcuni dei suoi giudizi iniziali, magari quello sulla regolarità dei tratti somatici, che potrebbe rivelarsi il prodotto di un abile *make-up*. Qualora R fosse una persona non insensibile di fronte alla conoscenza potrebbe essere incuriosito dall'aver ritenuto che P potesse soddisfare una sua passione, *prima facie* innocentemente estetica, e scoprire ben altre ragioni che lo hanno diretto alla constatazione dell'esistenza proprio di quell'oggetto

tradizione consiste nel disaccordo fra le idee, considerate come delle copie, e gli oggetti che esse rappresentano».

<sup>10</sup> Sullo statuto ontologico degli eventi si veda D. Davidson, *Azioni e eventi*, cit., pp. 233-254.

<sup>11</sup> D. Dennett, *Brainstorms*, cit., pp. 37-65. Questa struttura dell'intenzionalità dei sistemi intelligenti, attenta alla struttura motivazionale dell'agente, consentirebbe anche di dare una buona spiegazione di fenomeni complessi, quali l'*akrasia*. Vedi, ad esempio, D. Hofstadter & D. Dennett, *L'io della mente*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 330-332 ( *The Mind's I*, New York, Basic Books, 1981).

particolare coincidente in prima, ma non in seconda, approssimazione con alcune informazioni ritenute proprietà essenziali di P.

A questo ruolo conoscitivo complesso della ragione, se ne affianca uno più propriamente strumentale, quando la ragione cerca di fornire i mezzi adeguati per soddisfare la passione, che forse essa stessa ha fatto sorgere.<sup>12</sup> ‘Far sorgere’, tuttavia, non significa qui portare all’esistenza, ma piuttosto suscitare qualcosa che già esiste. La passione ha, cioè, costantemente – con una regolarità che non esclude le eccezioni – una priorità di esistenza sull’intervento della ragione. Questa idea è confermata da un passo di poco successivo a quello prima citato, nel quale Hume si chiede due cose, in realtà distinte, ma che egli ritiene logicamente assimilabili: ossia se esista la possibilità di stabilire sulla base della sola ragione i confini fra il bene e il male – che Hume sembra assimilare a quelli fra giusto e ingiusto –,<sup>13</sup> e se la ragione possa essere la causa immediata di un’azione. Le risposte di Hume a questi quesiti sono, almeno in prima istanza, entrambe negative. «È impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere stabilita dalla ragione, in quanto questa distinzione ha sulle nostre azioni un’influenza della quale la ragione da sola è del tutto incapace. In verità la ragione e il giudizio possono essere la causa mediata di un’azione,

<sup>12</sup> Vi è naturalmente una differenza fra fornire i mezzi per raggiungere un obiettivo desiderato e fornire i mezzi razionalmente più appropriati. Ad esempio, un imprenditore che vuole espandere la sua azienda molto spesso si trova senza la necessaria liquidità. Ammettiamo che egli consideri le due seguenti alternative per sopperire a questa mancanza: a) chiedere un intervento finanziario di una banca; b) acquistare un biglietto della lotteria; che la sua strategia per decidere fra le due alternative consista nel lancio di una monetina, effettuato il quale egli sceglie l’alternativa b). Quando viene estratto il biglietto vincente, risulta che l’imprenditore ha guadagnato una grossa somma, che lo dispensa dal chiedere il prestito bancario. È molto difficile sostenere che questa costituisca la strategia appropriata, al di là del buon esito – per altro altamente improbabile – del risultato. Io posso avere una grande fiducia nella mia fortuna, ma questa è una credenza e una passione, che farei bene a non perseguire troppo costantemente. Il tema di passioni irrazionali o assurde è affrontato da A. Baier, *Hume’s Account of Our Absurd Passions*, “The Journal of Philosophy”, 1982, pp. 643-651.

<sup>13</sup> Così, infatti, si esprime *RM*, pp. 193-216, dove la giustizia è fatta derivare da una situazione di scarsità limitata dei beni disponibili assieme a un sentimento di benevolenza limitata. In una situazione di forte scarsità dei beni necessari alla sopravvivenza, infatti, ciò che si verifica è il collassare delle norme della convivenza e il ritorno a uno stato di ferinità. In relazione a questi problemi si veda R. Glossop, *The Nature of Hume’s Ethics*, “Philosophy and phenomenological Research”, 1967, pp. 527-36, che distingue fra ‘sentimenti di approvazione’ e ‘giudizi di approvazione’ di fronte a un’azione. Questa distinzione può essere preziosa per comprendere come di fronte a una stessa azione noi possiamo cambiare opinione, in virtù di una valutazione razionale. Così, alcuni comportamenti che sono da censurare in una situazione di scarsità relativa, non sono più tali in una condizione di scarsità estrema.

risvegliando o orientando una passione: ma non possiamo pretendere che un giudizio di questo tipo, con la sua verità e falsità, sia accompagnato dalla virtù o dal vizio. E per quanto riguarda i giudizi causati dai nostri giudizi essi possono ancor meno conferire queste qualità morali alle azioni che sono le loro cause». (*T*, pp. 488-489)<sup>14</sup> Ma la propensione – particolare o generale – verso un bene, ossia verso qualche cosa che è ritenuto tale dall'agente o dalla comunità degli agenti umani, induce a pensare che passione e simpatia, morale e azione non siano termini estranei a una qualche forma di razionalità.<sup>15</sup>

### 3. PASSIONI COME PERCEZIONI DELLA MENTE

La passione è una percezione della mente, cioè, qualcosa che ha a che fare con uno stato o evento mentale.<sup>16</sup> Hume distingue fra impressioni e idee, a seconda che il legame con l'esperienza sia più o meno vivace. All'interno delle impressioni, Hume opera un'ulteriore partizione fra impressioni di sensazione e impressioni di riflessione, ovvero fra impressioni originarie e secondarie. La distinzione sembrerebbe essere motivata dal fatto che le prime non rimandano a altre impressioni, le seconde invece sono derivate dalle prime. «Al primo tipo appartengono tutte le impressioni dei sensi e tutti i dolori e i piaceri corporei; al secondo tipo appartengono le passioni e le altre emozioni che a esse rassomigliano».

<sup>14</sup> Tuttavia, si veda *Ricerca sui principi della morale*, pp. 301, dove il problema è di «vedere fino a qual punto *ragione e sentimento* entrino in tutte le determinazioni che hanno riguardo alla lode ed al biasimo. Poiché abbiamo supposto che un fondamento principale alla lode morale consista nell'utilità d'una qualità o azione qualsiasi, è evidente che la ragione deve entrare per una parte considerevole in tutte le decisioni di questo genere; infatti soltanto la facoltà della ragione ci può istruire intorno alla tendenza di qualità e di azioni e può indicare le loro conseguenze benefiche nei riguardi della società e di coloro stessi che le possiedono».

<sup>15</sup> «Poiché le operazioni dell'intelletto umano si dividono in due specie, il confronto di idee e l'inferenza di dati di fatto, se la virtù fosse scoperta dall'intelletto, dovrebbe essere oggetto di una di queste operazioni, né esiste una terza operazione dell'intelletto che potrebbe scoprirla». (*Trattato sulla natura umana*, p. 490)

<sup>16</sup> D. Davidson, *Azioni e eventi*, cit., pp. 365-382, propone la sua interpretazione cognitiva della passione indiretta dell'orgoglio, lasciando da parte sia le altre passioni indirette sia le passioni dirette. A mio avviso, una dimensione cognitiva è già presente nelle passioni dirette; per lo meno quando queste si indirizzano verso forme di cooperazione (ad esempio la benevolenza e la cura della prole), tali passioni richiedono la collaborazione della ragione. Vedi W. Alston, *Moral Attitudes and Moral Judgements*, "Nous", 1968, pp. 1-23.



(*Trattato sulla natura umana*, p. 289)<sup>17</sup> Come vi sono delle impressioni che immediatamente si identificano con le percezioni più vivide, per contiguità nel tempo e nello spazio, allo stesso modo, vi sono delle passioni che non rimandano ad altre passioni, ma devono essere spiegate e ricondotte all'istinto o a un impulso naturale.<sup>18</sup> Tali passioni sono ad esempio la fame, la sete, il desiderio sessuale. Passioni originarie sono però anche quelle che ci fanno desiderare il bene per i nostri nemici e la punizione per i nostri nemici.<sup>19</sup> È probabile che in quest'ultimo esempio Hume svolga una polemica antihobbesiana,<sup>20</sup> poiché il desiderio per il bene dei nostri amici non viene motivato da un calcolo né è riconducibile a un momento contrattuale.<sup>21</sup> In generale, «propriamente parlando, queste passioni produ-

<sup>17</sup> «Le impressioni possono suddividersi in due specie: di SENSAZIONE e di RIFLESSIONE. Le impressioni della prima specie nascono nell'anima originariamente, da cause ignote. Quelle della seconda derivano in gran parte dalle nostre idee [...]. Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea». (*Trattato sulla natura umana*, p. 19)

<sup>18</sup> Si veda, però, la precisazione di *Diseertazione sulle passioni*, p. 366: «se ora consideriamo la mente umana, troveremo che, per quanto riguarda le passioni, essa non è come uno strumento musicale a fiato che, mentre si scorre su tutte le note, perde il suo suono non appena si interrompe il soffio; la mente rassomiglia piuttosto a uno strumento a corde in cui, dopo ogni tocco, le vibrazioni trattengono ancora un po' il suono, che si indebolisce gradualmente e insensibilmente».

<sup>19</sup> «Oltre che dal bene e dal male, o in altre parole dal piacere e dal dolore, le passioni dirette sorgono spesso da un impulso naturale o da un istinto totalmente inesplicabile. Di questo genere sono il desiderio che i nostri nemici siano puniti e che i nostri amici siano felici, e inoltre la fame, la concupiscenza e alcuni altri appetiti corporei. Propriamente parlando, queste passioni producono bene e male e non derivano da essi come invece accade per le altre affezioni. Nessuna delle affezioni dirette sembra degna di una attenzione particolare, tranne la paura e la speranza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 461-462)

<sup>20</sup> Hume, al solito, è piuttosto parco di riferimenti specifici ad altri autori. In *T*, Hobbes viene citato due volte: 1) *Trattato sulla natura umana*, p. 92, in una discussione sulla necessità; 2) *T*, p. 423, in una discussione su libertà e necessità («Sono propenso a pensare che un credito altrettanto scarso incontrerebbe quel viaggiatore che raccontasse di aver incontrato persone con lo stesso carattere di coloro di cui si parla nella *Repubblica* di Platone o nel *Leviathan* di Hobbes. Nelle azioni umane c'è un generale processo naturale proprio come nelle operazioni del sole e del clima»). In *Ricerca sui principi della morale*, due volte: 1) p. 199, nota 2, dove Hume osserva che la finzione dello stato di natura viene confutata da Platone; 2) p. 314, nell'appendice dedicata all'amore di sé («Un seguace di Epicuro o di Hobbes ammette facilmente che ci sia qualche cosa come l'amicizia al mondo, senza ipocrisia o mascheramento; sebbene egli possa tentare, con una chimica filosofica, di risolvere gli elementi di questa passione, se posso dir così, in quelli di un'altra e mostrare che ogni affezione è amore di sé il quale, grazie ad una particolare disposizione dell'immaginazione, si insinua e si modella in molte varie apparenze»).

<sup>21</sup> Questo è un ulteriore motivo per cui l'interpretazione della filosofia politica di Hume in chiave contrattualistica, proposta da D. Gauthier deve essere respinta. Cfr. D. Gauthier,

cono il bene e il male e non derivano da essi come invece accade per le altre affezioni». (*Trattato sulla natura umana*, p. 462)<sup>22</sup> Le valutazioni delle azioni nostre o altrui non obbediscono quindi a un unico criterio, lo si chiami psicologico o edonistico, ma saranno dirette da criteri, volta a volta, differenti: edonistici, certo, in alcuni casi, ma riconducibili a una sorta di socialità istintuale in altri, quando, ad esempio, riguardano la valutazione delle azioni di coloro che sentiamo a noi affini.<sup>23</sup> La sua teoria della motivazione è quindi pluralistica e complessa,<sup>24</sup> poiché se non viene negato che perseguiamo il compimento di certe azioni in base a un'esperienza di piacere direttamente esperita, vi sono altri casi in cui l'esperienza del piacere viene auspicata per altri da noi e si desidera che sia un altro a farne esperienza.<sup>25</sup> Quale genere di piacere ricaviamo in questo caso? Probabilmente il piacere di sapere che un altro ne ricaverà piacere, poiché nell'amico si percepisce, se non un altro se stesso, un compagno nelle attività più piacevoli, quelle che permettono la nostra fioritura umana.<sup>26</sup>

*Moral Dealing*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 45-76. Sulla posizione di Gauthier si avrà modo di ritornare estesamente nel prossimo capitolo.

<sup>22</sup> Su questi temi vedi anche R. Markus, *Hume: Reason and Moral Sense*, "Philosophy and phenomenological Research", 1952, pp. 139-57, che tiene sulla questione una posizione molto equilibrata; spesso Hume, infatti, in base a questa ed ad altre affermazioni, è stato considerato come un precursore dell'emotivismo; si veda, ad esempio, F. Snare, *The Argument from Motivation*, "Mind", 1975, 1, 1-9.

<sup>23</sup> Socialità che ha alla base il meccanismo delle passioni indirette: «supponendo che ci sia un'impressione immediata di dolore o piacere e che *questa* sorga da un oggetto in relazione con noi o con gli altri, tale relazione non impedisce l'inclinazione o l'avversione e le emozioni che ne seguono, ma combinandosi con certi principi latenti della mente umana suscita le nuove impressioni dell'orgoglio o dell'umiltà, dell'amore o dell'odio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 461)

<sup>24</sup> Ad esempio, la socialità istintuale, cui ci si è appena riferiti, non è in grado di garantire da sola la coesione sociale, nemmeno quando è sorretta dalla riflessione. «Se ogni uomo avesse *sagacia* bastante per avvertire, in tutte le circostanze, il forte interesse che lo lega all'osservanza della giustizia e dell'equità, e avesse *energia mentale* bastante per perseverare con costanza nella sua adesione ad un interesse generale e non immediato, resistendo alle lusinghe del piacere e del vantaggio immediati, in questo caso, non ci sarebbe mai stato qualcosa di simile ad un governo o ad una società politica, ma ogni uomo, seguendo la propria libertà naturale, sarebbe vissuto in perfetta pace ed in armonia con tutti gli altri». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 217)

<sup>25</sup> Possiamo provare una grande ansia motivata dall'incertezza per il destino di un amico: «Una persona che abbia lasciato un amico in preda a una malattia, proverà per lui un'ansietà maggiore che se fosse presente, per quanto egli forse non solo non sarebbe in grado di aiutarlo, ma neanche di giudicare della gravità della malattia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 469)

<sup>26</sup> Le regole delle buone maniere «*piacciono* immediatamente agli altri, a prescindere da ogni considerazione di utilità o di possibilità di trarne benefici; attenzione e riguardi conciliano affetto, promuovono stima, e danno rilievo al merito delle persone che regolano su

Se il criterio che presiede alla valutazione delle passioni dirette, fra cui vi è non soltanto il bene che noi possiamo trasmettere a un amico, ma il bene che questi può ricevere indipendentemente dalle nostre azioni, è di genere pluralistico, lo stesso può anche essere applicato alle passioni indirette? In fondo, si tratta di passioni che discendono dagli stessi principi delle passioni dirette, *ma in unione con altre qualità*. Quali sono queste altre qualità? A mio modo di vedere, non possono che risiedere nella loro relazione strutturale con un oggetto che è una persona.<sup>27</sup> Tale persona possiamo essere noi (orgoglio e umiltà), oppure altri (amore e odio). Certamente anche la fame ha una relazione con la persona che prova fame, ma soddisfare la fame è una delle precondizioni per provare quelle passioni indirette che definiscono al meglio la nostra biografia (orgoglio e amore). «Quando vedo gli *effetti* di una passione nella voce e nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi effetti alle loro cause, e si forma della passione un'idea che è tanto viva da mutarsi subito nella passione stessa». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)<sup>28</sup> Se questi effetti vengono attribuiti a un tratto di carattere che è virtuoso o piacevole il meccanismo della simpatia produce analoghi effetti su di me. Anzi: «la simpatia è la fonte della stima che accordiamo a tutte le virtù artificiali». (*Trattato sulla natura umana*, p. 611)<sup>29</sup> Noi estendiamo la nostra ammirazione per un bell'edificio a colui che lo ha progettato; un bell'abito piacere per la sua bellezza, e a propria volta tale bellezza produce il desiderio e la volizione proprio per quell'oggetto o per un oggetto simile. Noi abbiamo la consapevolezza che queste passioni ci rendono migliori, perché possederle viene percepito, forse il più delle volte oscuramente, come parte di una struttura motivazionale virtuosa.

La posizione di Hume sarebbe ancora in questo caso aderente a un fondazionalismo motivazionale edonistico-psicologico? Io penso sia da

essi la buona condotta. Molte delle forme di educazione sono arbitrarie e casuali, ma quello che esprimono è sempre la stessa cosa». (*Ricerca sui principi della morale*, pp. 276-277)

<sup>27</sup> «Tuttavia, benché quella concatenata successione di percezioni che chiamiamo *io* sia sempre l'oggetto di queste due passioni, è impossibile che ne possa essere la CAUSA, o che sia da solo sufficiente a suscitarele». (*Trattato sulla natura umana*, p. 292)

<sup>28</sup> «Un'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o di un carattere. Essa deve dipendere da durevoli principi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni, di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 608)

<sup>29</sup> «Lo stesso può dirsi del lealismo, delle leggi delle nazioni, della modestia e delle buone maniere», (*T*, p. 610) virtù artificiali promosse nell'interesse della società e che muovono i sentimenti di approvazione e i meccanismi della simpatia per i loro benefici effetti.

escludere che il proposito della genealogia della morale e dell'azione, che Hume delinea, sia da rintracciare in un quadro riduzionistico e monistico, ma, piuttosto, in una più generale visione antiintellettualistica e pluralistica. Quando Hume ci avverte che per giudicare, del resto, della verità dei sistemi che pongono nella sola forza della ragione la possibilità di distinguere il bene dal male, non dobbiamo far altro che cercare di derivare il bene e il male dalla sola ragione e se non ci riusciamo, cercare l'ausilio di qualche altro principio o facoltà, è proprio questo intento pluralistico ad essere espresso. E tuttavia, anche quando ci troviamo costretti a rifiutare questa e simili impostazioni, ciò non porta ad escludere ogni e qualsiasi legame fra passioni e morale, per affermare un soggettivismo edonistico e relativistico. Secondo Hume, la ragione per cui questo non può accadere è piuttosto semplice: «se la morale non avesse naturalmente alcuna influenza sulle passioni e sulle azioni umane, sarebbe vano darsi tanta pena per inculcarla; e non vi sarebbe nulla di più sterile della molteplicità di regole e di precetti di cui abbondano tutti i moralisti [...]. Ciò viene confermato dall'esperienza comune che ci dice come gli uomini siano spesso guidati dai loro doveri e siano distolti dal compiere certe azioni dal pensiero che sono ingiuste, e spinti verso altre dal pensiero che sono obbligatorie». (*Trattato sulla natura umana*, p. 483)<sup>30</sup>

<sup>30</sup> P. Dietl, *Hume on the Passions*, "Philosophy and phenomenological Research", 1968, pp. 554-566, tenta di compiere una prima formalizzazione della teoria delle passioni, a seconda che siano autodirette o eterodirette, nel quadro complessivo di un legame stretto fra moralità e passioni.