

# UNA CONSIDERAZIONE NORMATIVA DELL'ARTIFICIALITÀ

**PIERPAOLO MARRONE**

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

**ABSTRACT**

In this paper I explore a possible dimension of ethical normativity and its relation with artificial virtue, according to Hume's philosophy.

**KEYWORD**

Normativity, artificial virtues, Hume,

## 1. VIRTÙ ARTIFICIALI

C'è naturalmente un problema per ogni considerazione normativa della virtù e del vizio. Infatti, esiste la classe di virtù che sono artificiali: la giustizia, l'obbligo di dar corso alle promesse, la castità femminile sono tutte virtù artificiali e convenzionali.<sup>1</sup> In questi casi, la simpatia e i suoi meccanismi non sono affatto fuori gioco, ma sono rivolti in maniera più o meno mediata verso l'interesse pubblico.<sup>2</sup> Nel caso di queste virtù artificiali ciò su cui bisogna mettere l'accento – e ciò che costituisce problema – è la stabilità dei comportamenti. Posso apprezzare un singolo atto di coraggio e attribuirgli tutte le caratteristiche di un atto virtuoso. Certo: se immagino

<sup>1</sup> Una analisi delle attitudini di Hume verso le donne è in A. Baier, *Moral Prejudice*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp. 51-75, che prende in considerazione passi da *La mia vita*, dalla seconda *Ricerca*, dai saggi *L'amore e il matrimonio*, *I pregiudizi morali*.

<sup>2</sup> Questo volgersi verso l'interesse pubblico è inteso da S. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, cit., pp. 301-317, come un riconoscimento da parte di Hume delle difficoltà generate da situazioni simili a quella del dilemma del prigioniero.

che questa determinata azione coraggiosa sia parte di una disposizione più ampia, allora è molto probabile che la mia ammirazione sarà di un altro genere rispetto a quella che avrei se io immaginassi che si tratta di un atto isolato. Se osservo un singolo atto di continenza in una persona altrimenti dedita costantemente al vizio, mi è difficile inquadrarla all'interno di un quadro disposizionale virtuoso. Nel caso della giustizia, le cose vanno più nel senso di questo secondo esempio che nella direzione del primo. Infatti, «un atto isolato di giustizia è spesso contrario all'*interesse pubblico*, e se restasse isolato, senza essere seguito da altri atti, potrebbe di per sé risultare molto dannoso per la società». (*Trattato sulla natura umana*, p. 525)<sup>3</sup> Può accadere che io debba una somma significativa di denaro a una persona che nel frattempo è impazzita e farà uso dei soldi che mi accingo a restituirle per compiere un qualche atto gravemente malvagio. Compio un'azione socialmente virtuosa restituendoglieli? In realtà, «sebbene singoli atti di giustizia possano essere contrari all'interesse pubblico o a quello privato, è certo che il piano o lo schema nel suo complesso è estremamente utile, anzi assolutamente necessario, tanto come sostegno per la società quanto per il benessere di ogni individuo. È impossibile separare il bene dal male». (*Trattato sulla natura umana*, p. 525)<sup>4</sup>

Le disposizioni normative non sono riconducibili solo ai meccanismi naturali della simpatia, anche se il loro risultato, il comportamento virtuoso, è a propria volta *causa* di un meccanismo di simpatia.<sup>5</sup> Hume chiarisce che «quando vedo gli *effetti* di una passione nella voce o nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi effetti alle loro cause, e si forma della passione un'idea che tanto varia da mutarsi subito nella passione stessa. Analogamente, quando percepisco le *cause* di un'emozione,

<sup>3</sup> «Se prendiamo un atto isolato, la mia giustizia può essere dannosa sotto qualsiasi aspetto, ed è solo supponendo che gli altri imiteranno il mio esempio che posso essere indotto ad abbracciare questa virtù; solo questa combinazione può infatti rendere vantaggiosa la giustizia, o offrirmi dei motivi per conformarmi alle sue regole». (*Trattato sulla natura umana*, p. 526)

<sup>4</sup> Quindi, non siamo in grado di sapere a priori come dobbiamo comportarci nel caso di azioni giuste che riteniamo potranno avere delle conseguenze dannose. L'utilitarista come dovrebbe rispondere a questo dilemma? Se è un utilitarista dell'atto dovrebbe consigliare di omettere l'azione 'giusta' (perché non produce il maggior saldo netto di felicità); se è un utilitarista della regola potrebbe consigliare di compiere comunque l'azione giusta, perché se ne avranno conseguenze positive nel lungo periodo. Queste non sono le risposte di Hume, che mi sembra piuttosto suggerire che una risposta giusta non c'è, al di fuori di un contesto già affermato di cooperazione.

<sup>5</sup> R. Vanterpool, *Hume on the 'Duty' of Benevolence*, "Hume Studies", 1988, pp. 93-110, estende questo modello dalle virtù artificiali a quelle naturali.

la mia mente è condotta ai loro effetti, e viene mossa da un'emozione analoga [...]. Nessuna passione altrui si palesa alla mente in modo immediato: percepiamo solo le cause o i suoi effetti. Da *queste cause* o da *questi effetti* inferiamo la passione: e di conseguenza sono *loro* a dare origine alla nostra simpatia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 607)<sup>6</sup>

L'analisi della semplice azione è perciò del tutto fuorviante. Solo se l'azione è indice di una qualità del carattere stabile o sufficientemente durevole può allora influenzare anche la nostra mente.

Nel caso delle virtù artificiali le cose sono diverse. Poiché noi vediamo solo gli effetti del comportamento giusto,<sup>7</sup> e non le sue cause, comprendere le cause del comportamento giusto presuppone una analisi che assolutamente non è alla portata di chiunque, e che individua cause remote che rientrano nella categoria dell'autointeresse, della cooperazione, dei vincoli, delle previsioni, delle pressioni selettive, categorie che difficilmente verrebbero intese dalla maggior parte degli agenti come caratteristiche immediatamente virtuose. Hume dubita che in campo etico tutto si appalesi in maniera immediata, e, in effetti, non si può negare che un tratto del carattere sia da noi ricondotto in maniera più semplice – anche se non sempre nella maniera più appropriata – ad altre cause, diverse, poniamo, dalla pressione selettiva.

La simpatia è un meccanismo che funziona in molti casi, poiché nulla c'è di più vicino dell'impressione che noi abbiamo di noi stessi. Ciò non significa che noi abbiamo un'idea distinta e chiara di noi, ma soltanto che questa idea è per noi prossima ('prossimità' significa in questo caso vivacità). «Non c'è qualità della natura umana più notevole, sia in sé per sé, sia per le sue conseguenze, della nostra propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri. Questo non è solo evidente nei bambini, che abbracciano tranquillamente qualsiasi opinione venga loro proposta, ma anche in uomini del massimo giudizio e intelligenza, che trovano molto difficile seguire la propria ragione e inclinazione in opposizione a quella dei loro amici e dei loro compagni di

<sup>6</sup> «Nelle nostre ricerche [...] non dobbiamo mai prendere in considerazione un'azione isolata, ma solo la qualità o il carattere da cui tale azione deriva. (*Trattato sulla natura umana*, p. 608)

<sup>7</sup> Le norme di giustizia sono regole sociali che si potrebbe schematicamente descrivere in questo modo: a) esistono in situazioni che non sono strutturate a somma zero; b) non prevedono la coercizione, poiché la coercizione è una situazione a somma zero; c) si spiegano in termini di integrazione. Queste caratteristiche si applicano bene alle norme che regolano il possesso giusto in Hume, sebbene non alla sua analisi del governo. Per una critica di b) e c) si veda E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

ogni giorno». (*Trattato sulla natura umana*, p. 532)<sup>8</sup> La comunicazione di cui parla qui Hume non è che un altro nome delle relazioni di somiglianza, e contiguità spaziale e temporale. La prossimità di me con me stesso è sufficientemente vivace e dotata di forza analogica da consentirmi di paragonare l'idea che ricavo dal comportamento altrui ai miei stessi stati mentali.

Questo meccanismo di transfert analogico o di cognitivismo etologico, come forse oggi lo si chiamerebbe, se non ricostruisce l'altro in me,<sup>9</sup> non si sottomette nemmeno all'obiezione che, in fin dei conti, la variabilità delle esperienze umane è troppo grande per poter anche solo supporre che il confronto analogico sia possibile. È un problema molto simile al confronto interpersonale delle utilità,<sup>10</sup> ma la trattazione di Hume riserva qualche sorpresa e indicazione anche rispetto alle raffinate analisi contemporanee.

Se i meccanismi della simpatia che guidano i nostri giudizi morali sono più intensi quanto più contigue sono le esperienze che si confrontano, dovrei giungere a dire che una manifestazione di carattere che giudico virtuosa perché si manifesta in un mio amico, in un vicino di casa, in una persona che per altri aspetti fa parte della mia comunità, deve essere più forte di una dello stesso tratto di carattere presso una persona che a me è distante. Ma così non è. Il comportamento di Schindler mi appare

<sup>8</sup> Il che dimostra quanto ingenerosa sia l'opinione di J. S. Mill su Hume e il suo conservatorismo. Il conservatorismo non è affatto sinonimo di conformismo morale.

<sup>9</sup> Secondo il problema che Husserl affronterà nella *V Meditazione cartesiana*. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960 (*Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Nijhoff, 1950), rappresenta un tentativo *Immer-wieder* ed estenuante di rispondere al problema delle altre menti. Altri pensatori di scuola fenomenologica hanno inteso risolvere la questione attraverso un approccio dichiaratamente etico; ad esempio, P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 227-250, la interpreta come una problematica interna alla nozione kantiana di rispetto. Questo approccio impedisce, però, analisi di carattere genetico ed evolutivo, che costituiscono il nucleo dell'analisi di Hume, e, palesemente, una delle preoccupazioni della filosofia di Husserl.

<sup>10</sup> R. Nozick, *Puzzle socratici*, Milano, Cortina, 1999 (*Socratic Puzzles*, Cambridge, Harvard University Press, 1997), pp. 101-130, propone alcune strategie per riportare il problema – ritenuto teoricamente irresolvibile da molti economisti – nell'ambito dell'indagine empirica. Successivamente, R. Nozick, *La natura della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993), ha introdotto la nozione di 'utilità simbolica' per rispondere alle difficoltà generate dall'idea del confronto interpersonale. Una maniera di affrontare la situazione è probabilmente utilizzare la nozione di conseguenze non intenzionali, ossia una qualche versione della cosiddetta 'mano invisibile'. Questo concetto non era ignoto a Hume, ed alcuni studiosi sostengono che di fatto fu lui a trasmetterlo ad A. Smith. Si veda D. Levy, *David Hume's Invisible Hand in 'The Wealth of Nations': The Public Choice of Moral Information*, "Hume Studies", 1985, Supplement, pp. 110-149.

altrettanto ammirevole di quello di Perlasca. Una persona che si oppone alla dittatura in Birmania mi pare encomiabile come chi ha combattuto per la libertà in Europa. «Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo alcun conto nelle nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista. L'esperienza ci insegna ben presto questo metodo per correggere il nostro linguaggio quando i nostri sentimenti sono più ostinati e resistenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615)<sup>11</sup> Se questa notazione deve essere presa in tutta la sua portata, dobbiamo allora concludere qualcosa che può apparire sorprendente nella prospettiva di Hume, ossia che il meccanismo della simpatia non è rilevante nel giudizio morale o nella comparazione morale nel modo in cui ci attendevamo. Ad esempio, uno dei meccanismi della lode e del biasimo può essere riscontrato in una vicinanza, per così dire, di secondo grado. Chi crea un danno a un nostro amico viene da noi valutato negativamente, anche se non sono in gioco dei nostri interessi personali. Nello stesso tempo, «Noi tolleriamo un certo grado di egoismo negli uomini, poiché lo sappiamo inseparabile dalla natura umana e intrinseco alla nostra struttura e alla nostra costituzione». (T, p. 618)<sup>12</sup> 'Tollerare un certo grado di egoismo' significa assumere una prospettiva diversa dalla propria. Non sarà ancora una piena imparzialità, ma è quanto è possibile riservare a esseri cognitivamente e moralmente imperfetti, quali siamo noi. D'altra parte, Hume è troppo realista per fermarsi a un quadro eccessivamente irenico delle nostre capacità autocorrettive. Infatti, «sebbene il principio generale del nostro biasimo o della nostra lode possa essere corretto con questi altri principi, non c'è dubbio che non sono completamente efficaci e che spesso le nostre passioni non corrispondono del tutto alla nostra teoria». (*Trattato sulla natura umana*, p. 616)<sup>13</sup>

In effetti, possiamo essere indotti a sopravvalutare la fonte soggettiva della valutazione morale proprio in base alla teoria che lega i nostri giudizi alla vivacità indotta dai meccanismi della simpatia, e questa costituisce una forte obiezione alla capacità di guadagnare un punto di vista soprasoggettivo, ma è anche, nella opinione di Hume, una obiezione alla

<sup>11</sup> Il problema, tuttavia, non è tanto correggere il nostro linguaggio, quanto sostituire delle disposizioni con delle altre.

<sup>12</sup> Mentre un grado assoluto di egoismo non entra nelle ipotesi da prendere in considerazione, perché, come si vedrà, incomprendibile.

<sup>13</sup> A. Pitson, *Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory*, "Hume Studies", 1989, pp. 61-92, introduce la nozione di proiezionismo per spiegare la correzione di meccanismi originariamente indotti dalla simpatia.

quale si può facilmente rispondere. Chi ci è lontano, come si è detto, ci può facilmente diventare prossimo; di fatto, anzi, i suoi comportamenti vengono sottoposti a una valutazione che a noi sembra più oggettiva di quella che potremmo avere per una persona vicina. Perché? Il fatto è che non sono all'opera due meccanismi o due facoltà. Noi quando giudichiamo azioni o tratti del carattere di una persona distante valutiamo l'impatto di questi sulle persone a lui prossime mettendoci nelle loro vesti. La ragione che guida o si manifesta in questi giudizi è perciò una determinazione calma delle passioni.<sup>14</sup> È certo che questa operazione non riesce sempre, ma la sua esigenza pare a Hume davvero ineludibile: «la ragione esige una simile condotta imparziale, ma [...] raramente siamo capaci di adottarla, e [...] le nostre passioni non seguono immediatamente la determinazione del nostro giudizio. [La] ragione capace di opporsi alle nostre passioni [...] non è altro che una pacata determinazione generale delle passioni, fondata su una considerazione distaccata, o sulla riflessione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 616-617)<sup>15</sup> Possiamo, cioè, anche non seguire questa passione calma che nasce dalla riflessione, ma non possiamo negarne l'esistenza.<sup>16</sup>

## 2. AGENTE E DISPOSIZIONI NORMATIVE

L'esperienza correttiva propria della riflessione non è l'imposizione, ma la selezione dei comportamenti, e la sua funzione è di favorire il sorgere di disposizioni normative nell'agente. Questa idea sembra confermata anche

<sup>14</sup> J. King, *Hume on Artificial Lives*, "Hume Studies", 1988, pp. 53-92, chiarisce bene come la diversità di stili di vita non costituisca necessariamente un sostegno del relativismo morale in una prospettiva quale quella di Hume, poiché se i costumi possono essere molto diversi a seconda dei meridiani e dei paralleli, tuttavia i principi che regolano l'approvazione e la disapprovazione possono essere molto simili. Da questa considerazione generale, l'autore procede oltre criticando il genere di ricostruzione della nostra storia morale offerta da A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit.

<sup>15</sup> La ragione che interviene nei giudizi morali non è, perciò, un progetto di *dover essere*, ma una facoltà cognitiva sottoposta a tutte le limitazioni generalmente umane. In altre parole, Hume ha l'ambizione di descrivere quanto effettivamente accade nell'esperienza e nel giudizio morale.

<sup>16</sup> J. Bricke, *Hume, Motivation and Morality*, "Hume Studies", 1988, pp. 1-24, investiga il processo che conduce dall'esistenza di desideri in competizione alla volizione. L'idea dell'autore è che per rendere coerente il testo di Hume sia necessario riformulare la dottrina dei desideri e delle volizioni come impressioni semplici. Di qui la sua proposta di considerare le relazioni fra *belief*, desideri e volizioni come un sillogismo pratico, in cui i

da un'ulteriore obiezione che viene sollevata da Hume. Se la simpatia fosse la causa dei nostri sentimenti di approvazione o disapprovazione, ciò significherebbe che una virtù che non ha modo di esercitarsi dovrebbe essere per noi, al massimo, indifferente. Ma così non è. Una persona può essere generosa, anche se l'esercizio della sua virtù è attualmente impedito dalla sua indigenza (è «la virtù vestita di stracci»). La sua virtù non suscita in noi meno ammirazione solo perché non sussistono le basi materiali per esercitarla. Un individuo può essere coraggioso senza per questo dedicarsi sistematicamente agli sport estremi. Pensare che il criterio del beneficio che si crea diffusamente fra i propri simili sia la sola causa dei meccanismi della simpatia è troppo semplice. Per questo bisogna correggerlo attraverso il criterio dell'immaginazione: «se un oggetto è in ogni sua parte adatto a raggiungere un fine gradevole, esso ci dà naturalmente piacere ed è stimato bello anche se mancano certe circostanze esterne perché sia davvero efficace». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)<sup>17</sup> Se osservo un modello in scala 1:1 di una Porsche Carrera Turbo a un salone espositivo e apprendo che il modello è privo di centraline elettroniche, che controllano funzioni altrimenti indispensabili dell'autovettura, la mia ammirazione per il design non viene per questo meno. Posso ammirare il progetto architettonico di un complesso edilizio che non verrà mai realizzato. Naturalmente anche qui è una questione di gradazioni. «Queste passioni sono mosse da gradi di vivacità e di forza inferiori alla credenza e indipendenti dalla esistenza dei loro oggetti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)<sup>18</sup> La mia ammirazione per la Porsche è la stessa che sia io a possederla oppure no, anche se il fatto di possederla non può non creare una certa sensazione di completezza presso di me. Tuttavia, la cosa apparentemente strana è che non è ovvio dire che la seconda passione è più completa della prima. È sicuramente più complessa, coinvolgendo anche il mio orgoglio ed entrando in tal modo nel circuito delle passioni indirette. Ma in che senso sarebbe più completa? Cosa manca nel primo caso per parlare di un oggetto estetico in sé compiuto? Nulla. Anche nel caso del coraggio o della generosità che non sono attualmente esercitate non manca nulla perché le si possa considerare virtù.<sup>19</sup> Qualora vengano esercitate sono più complesse e complete da un

desideri fungono da premessa maggiore, il *belief* da premessa minore, la volizione da conclusione.

<sup>17</sup> «I critici hanno osservato che tutte le parole o le frasi difficili a pronunciarsi sono sgradevoli all'orecchio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 619)

<sup>18</sup> Cioè, da quelli che vengono ritenuti degli oggetti *completi*, ossia adeguati a essere l'oggetto intenzionale della passione.

<sup>19</sup> Un problema particolare è costituito dalla difficoltà di esercitare le virtù nell'ambito delle relazioni internazionali. La posizione di Hume è che la moralità fra le nazioni non ha

certo punto di vista, ma non perché, in qualche aspetto strutturale, divengano qualcosa che non fossero già prima. «È vero che, quando una causa è completata e delle buone disposizioni sono favorite da una sorte felice che le rende realmente benefiche per la società, danno un piacere più forte a chi le osserva e sono accompagnate da una più viva simpatia. Ne siamo più colpiti; eppure non diciamo che sono più virtuose o che le stimiamo di più». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)<sup>20</sup> Questo equivale a dire che siamo in grado di prescindere dalle loro conseguenze attuali, e con ciò credo che la distanza di Hume dall'utilitarismo si accresca. Il meccanismo della simpatia ha, sicuramente, un razionale utilizzo utilitaristico che, tuttavia, da sé solo potrebbe confonderci impoverendo i nostri giudizi, ma «questi sentimenti possono o sorgere dal semplice aspetto o apparenza dei caratteri e delle passioni, oppure dalle riflessioni sulla loro tendenza a favorire la felicità dell'umanità e di certe particolari persone». (*Trattato sulla natura umana*, p. 623)<sup>21</sup> Ciò a cui guardiamo sono le disposizioni dell'agente ad agire coerentemente secondo certe forme, e non il fatto che la buona sorte gli impedisce di esercitare le sue virtù. Questo

la stessa importanza della moralità esercitata nella propria comunità. (*Trattato sulla natura umana*, p. 601) M. Cohen, *Moral Skepticism and International Relations*, "Philosophy and Public Affairs", pp. 299-346, qualifica la posizione di Hume come 'scetticismo moderato'. Si tratta di una caratterizzazione tuttavia piuttosto bizzarra della filosofia morale di Hume, dal momento che se intendiamo lo scetticismo morale come una posizione opposta a forme di oggettivismo (razionalismo, intuizionismo), che intendono proporre prove e verifiche per gli enunciati morali, allora Hume non è affatto uno scettico moderato, bensì uno scettico senza ulteriori aggettivazioni. Se, invece, intendiamo lo scetticismo morale come quella posizione che sostiene che non vi sono ragioni per sostenere determinati giudizi morali anziché altri, e perciò la sua variante 'moderata' come quella che sostiene che tali ragioni esistono anche se non sono così buone come vorremmo, allora Hume non è affatto uno scettico, poiché pensava che vi fossero delle ragioni valide per sostenere i nostri usuali giudizi morali. Per un'applicazione di questo problema si veda J. Ellin, *Hume on the Morality of Princes*, "Hume Studies", 1988, pp. 111-160.

<sup>20</sup> Non lo diciamo perché rimangono un indice inequivocabile della possibilità di progettare una vita buona. Valutare solo le conseguenze positive di virtù che possono esercitarsi ci dovrebbe condurre a ritenere che, ad esempio, poiché vi sono dei paesi, ricchi di talenti, ma impossibilitati ad esprimerli per contingenze geopolitiche, tali talenti non esistono. Non vi sarebbe ragione, quindi, di sforzarsi di estendere a tali paesi delle possibilità che per noi sono ovvie.

<sup>21</sup> È da notare una certa contraddizione di Hume fra questo passo dove si parla di 'felicità dell'umanità' come elemento valutativo delle conseguenze di determinate disposizioni e altri passi dove Hume sostiene che non esiste qualcosa come un amore dell'umanità? Non lo credo, nella misura in cui l'amore per l'umanità mi sembra essere in Hume un'etichetta che indica morali ascetiche, quelle morali sulle quali aveva riflettuto ampiamente in giovane età e che, forse, avevano contribuito a determinare la depressione testimoniata dalla lettera del marzo-aprile 1734.

avviene tramite il ricorso a un punto di vista più stabile del nostro giudizio soggettivo, il punto di vista generale e comune che riguarda appunto disposizioni normative.

Se le cose stanno in questa maniera, allora si possono derivare alcune interessanti conseguenze per ciò che riguarda il cosiddetto sentimentalismo di Hume. In primo luogo, balza agli occhi l'ampio uso da parte di Hume di strumenti controfattuali che assimilano il ragionamento morale a una pratica in cui possono essere fatte assunzioni generali, possono essere poste premesse, si possono trarre conclusioni. Questo modo di procedere si basa da un certo punto di vista sul meccanismo della simpatia, nella misura in cui risulta essenziale la capacità di assumere punti di vista diversi dal proprio. Ma qual è il punto di vista che ci si sforza di occupare quando si indagano azioni e motivazioni di altri? È l'esperienza di un sentimento, o dire questo è solo una scorciatoia superficiale per affrontare e risolvere la questione? Guardiamo al modo in cui si dovrebbe guadagnare questo punto di vista superiore: attraverso l'esperienza umana, ossia l'esperienza passata, l'osservazione dei caratteri degli agenti e dei loro effetti, quindi attraverso qualcosa che ricorda molto da vicino l'esperienza induttiva. Le credenze che noi traiamo da tutto ciò non si differenziano strutturalmente dalle altre credenze che guidano la nostra esperienza – e ne ripropongono, ovviamente, i problemi. Eppure Hume non ci ha abituato a pensare alla cosa in questi termini, ad esempio, quando scrive che: «La ragione è la scoperta della verità o 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*. [...] È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo [...]. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 484); e ancora: «Quindi, insomma, 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 488) Questi, e altri passi che si potrebbero citare, sono il sostegno della posizione sentimentalistica di Hume, che talvolta, impropriamente, viene assimilata a posizioni scettiche, relativistiche, soggettivistiche (in tutte le combinazioni possibili).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> N. Capaldi, *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*, "Hume Studies", 1992, pp. 117-132, individua nella appropriazione illuministica, neopositivistica, analitica le ragioni che hanno condotto a pesanti fraintendimenti della filosofia di Hume, ed anche della sua filosofia morale. Per quanto concerne quest'ultima, in particolare, sarebbero da rigettare le tesi che individuano in Hume il precursore: a) del divisionismo – lo iato irreparabile fra fatti

Ora, come è possibile sostenere una posizione soggettivistica e insieme sentimentalistica, e individuare un punto di vista superiore per i giudizi e le argomentazioni morali? Se i giudizi morali sono unicamente espressioni di sentimenti, perché questa caratteristica non dovrebbe trasmettersi anche ai giudizi emessi a partire da un altro punto di vista? Nel caso poi di giudizi in competizione, ma che pretendono tutti di provenire da un tale punto di vista, quale è il criterio per decidere il migliore? Ossia: il punto di vista generale non potrebbe anche essere una forma sofisticata di pregiudizio?<sup>23</sup> D'altra parte, l'idea che passioni e volizioni sono in sé oggetti completi, dovrebbe comportare la conseguenza che giudichiamo un carattere o un tratto di carattere vizioso, perché questo sentimento di disapprovazione sorge in noi, e non perché indichi una qualche caratteristica intrinseca di quel carattere che sarebbe vizioso indipendentemente da un nostro giudizio basato sul nostro sentimento di disapprovazione. Le difficoltà che sorgono con l'estensione di questa dottrina sentimentalistica non sono poche. Ad esempio, se io giudico vizioso il comportamento di un pedofilo, che cosa sta precisamente accadendo? Il mio giudizio è basato su un sentimento di disapprovazione che sorge in me; ma ammettiamo che un altro non giudichi allo stesso modo il pedofilo. Perché penso sia in errore? La risposta ritengo risieda nel fatto che io carico il mio giudizio di disapprovazione di una valenza descrittiva e non solo di una portata normativa: ossia, il fatto di essere vizioso è assolutamente pertinente alla descrizione dell'evento 'essere pedofilo'. Certamente va tenuta presente l'idea di Hume che giudicare da un punto di vista soggettivo genera difficoltà comunicative ed incertezze, oltre a possibili contraddizioni.<sup>24</sup> Ma le cose stanno *strutturalmente* così? Da una determinata prospettiva direi di no. Se dico che «non ho voglia di giocare a calcio», esprimo il fatto che in questo momento non mi piace giocare a calcio. Se in un momento successivo affermo che «mi va di giocare a calcio», non c'è contraddizione di sorta, né incertezza, né tanto meno difficoltà

e valori –; b) della fallacia naturalistica – la derivazione dell'*ought* dall'*is* –; c) dell'utilitarismo; d) dell'ininfluenza della ragione sulle passioni – *slave passage* –; e) di una determinata forma di radicalismo filosofico.

<sup>23</sup> A questa deve essere ricondotta la critica di J. S. Mill a Hume. Ma si tratta appunto di una critica male indirizzata. L'idea di Hume è che né i problemi conoscitivi né i problemi normativi possono avere una soluzione per mezzo di un appello a una ragione acontestuale, per il semplice fatto che l'uso adeguato della ragione implica il riferimento a un determinato insieme di norme.

comunicativa. È chiaro che le cose andrebbero in maniera ben diversa, se io dicessi «quello stesso comportamento A (rispetto al quale non sono intervenuti rilevanti cambiamenti descrittivi) non mi appare ora vizioso». In questo caso si provoca un certo cortocircuito nella comunicazione e i miei giudizi, sebbene comprensibili, non appaiono *nel loro insieme* corretti per mancanza di coerenza.

### 3 SENTIMENTO E INFERENZA MORALE

Per risolvere il problema alcuni hanno distinto fra sentimento morale e giudizio morale.<sup>25</sup> Il sentimento morale sarebbe sottratto all'inferenza razionale, ma non così i giudizi morali, che altro non sarebbero che giudizi basati su un sentimento, ma per il resto del tutto simili agli altri giudizi. Quando ci collochiamo dal punto di vista generale noi proviamo effettivamente dei sentimenti reali o ci mettiamo nella disposizione appropriata a farne esperienza. Il sentimento provato dal punto di vista generale sarà per lo più un sentimento meno forte. Addirittura potrà essere un sentimento sbiadito, tale da non consentire sempre di conformarvi i nostri comportamenti. Le passioni, infatti, non sono sempre efficaci a regolare i nostri comportamenti, ma sono perlomeno sufficienti, secondo Hume, a regolare i nostri discorsi pubblici.

Le passioni non sono inalterabili, perché si può bene ipotizzare che ciò che noi *esprimiamo* e *descriviamo* quando cerchiamo di occupare il punto di vista generale non manca di influenzare anche i nostri stati passionali più vividi attraverso un lavoro iterativo e di scambio comunicativo con i nostri simili. Le passioni non sono, quindi, degli oggetti completi nel senso che non sono confrontabili fra di loro. Non abbiamo bisogno di una articolata teoria della giustizia distributiva per comprendere, in molti casi, di trovarci di fronte a un comportamento ingiusto. In molte situazioni il comportamento ingiusto è facilmente individuabile da ognuno di noi, perché ognuno di noi facilmente immagina la situazione, o la classe di

<sup>24</sup> Questa è la difficoltà di ogni traduzione, che non impedisce affatto che ci sia comunicazione. Si veda W. O. Quine, *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1996 (*Word and Object*, Cambridge, MIT, 1960), pp. 38-102.

<sup>25</sup> N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Boston, 1975, pp.161-sgg., distingue fra sentimenti e giudizi morali che sarebbero descrizioni di sentimenti. Le prime sarebbero impressioni, mentre i secondi sarebbero idee e giudizi morali ponderati costruiti sulla base dell'esperienza.

situazioni, che lo potrebbero vedere vittima dell'ingiustizia.<sup>26</sup> È questa capacità di immaginare il danno di chiunque come il nostro danno che permette quella correzione delle passioni di cui Hume ci parla in alcuni passaggi del *Trattato*.<sup>27</sup> Ora, la nostra capacità di assumere talvolta, ma non troppo infrequentemente, questo punto di vista ha a che fare con sentimento (un sentimento di simpatia talvolta sbiadito), ma anche con una credenza, vale a dire con la conoscenza che noi abbiamo di potere essere oggetto delle situazioni ingiuste. Da dove traiamo questa credenza conoscitiva? In una linea quale quella di Hume, non ci rimane altra scelta se non affermare che si tratta di una conoscenza tratta dall'esperienza passata e disponibile ai normali ed incerti processi induttivi. Si tratta palesemente di un processo conoscitivo indirizzato a fini pratici. È questa curvatura pratico-induttiva che a mio viso spiega perché l'assunzione del punto di vista generale talvolta fallisce.<sup>28</sup> 'Fallisce' significa precisamente quello che ci dice Hume, ossia può accadere che questo processo pratico-induttivo non corregga le nostre passioni, ossia può accadere che non sorga in noi il sentimento attuale corrispondente alle conoscenze che, presumibilmente, deriviamo dal passato. Questo processo è molto frequente? Penso che dipenda anche dalla qualità della situazione immaginata. Se la situazione è di un genere che suscita una forte ripugnanza in noi allora la discrepanza tra i due sentimenti si produce meno frequentemente. Quali sono queste situazioni? Penso siano quelle in cui immaginiamo noi stessi, attraverso il caso di un altro o attraverso una descrizione generale, in una situazione fortemente oggettivizzata, la situazione in cui, ad esempio, qualcuno è lo strumento della soddisfazione dei piaceri sadici di un altro.<sup>29</sup> Si rischia di ipotizzare in questo modo un

<sup>26</sup> J. Lucas, *On Justice*, cit.

<sup>27</sup> Posizioni simili si trovano in *Ricerca sui principi della morale*, p. 227-228 «Ma, per quanto il solido senso pratico di quest'autore [*scil.*: Polibio] e la sua avversione a tutte le vuote sottigliezze conferiscano grande rilievo alla sua autorità in quest'argomento, tuttavia questa non è questione che si possa decidere per mezzo dell'autorità e la voce della natura e dell'esperienza sembra che si opponga chiaramente alla teoria egoistica» (*Ricerca sui principi della morale*, p. 227)

<sup>28</sup> Una analisi delle procedure morali comprendenti anche dubbio ed errore è offerto dal lavoro di H. Smith, *Making Moral Decision*, "Nous", 1988, pp. 89-108. La sua *Rule of Thumb* è, inoltre, affine al processo di correzione delle passioni di cui parla Hume, anche se l'autrice enfatizza alla fine dell'articolo le possibilità offerte dall'universalizzazione *à la Hare*.

<sup>29</sup> La psicoterapia cognitiva immaginata da Smart (J. Smart & B. Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Napoli, Bibliopolis, 1985 (*Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973)) come elemento indispensabile di un giudizio morale informato a me sembra costituire più un elemento necessario a una versione plausibile

anacronistico debito di Hume verso Kant, nella misura in cui esempi di questo genere sembrano una versione edulcorata della nota formulazione dell'imperativo categorico kantiano che proibisce di trattare gli altri come mezzo e impone di considerarli sempre anche come fine? Non ritengo che ci sia questo rischio, perché non è affatto intenzione di Hume escludere dal giudizio morale tutto ciò che l'etica kantiana colloca sotto la rubrica dell'inclinazione, ma soprattutto perché a Hume è estranea quella dimensione deontologica che costituisce la cifra dell'etica dell'imperativo categorico. Il suo intento è più chiaramente ed esclusivamente *descrittivo* ed *educativo*. Anche Kant intendeva dare una descrizione veritiera dell'esperienza morale, ma era costretto ad affiancare alla critica della ragion pratica una antropologia pragmatica, intesa come disciplina di ciò che l'uomo fa, può, o deve fare.<sup>30</sup> Hume è invece più vicino all'idea spinoziana di comprendere senza riso né condanna, non privandosi, per altro, di strumenti emendativi.<sup>31</sup>

Questa dimensione, più vicina all'antropologia pragmatica che alla ragion pratica, permette, forse, di affrontare più agevolmente dal punto di vista di Hume il problema del dilemma morale. Il dilemma morale è quella situazione in cui ci troviamo quando non sappiamo scegliere fra due corsi d'azione che conducono a soluzioni alternative. È noto l'esempio di Sartre. Devo scegliere se unirmi alla resistenza contro l'invasore che opprime i miei concittadini oppure assistere mia madre gravemente malata della quale sono l'unico supporto. Cosa devo fare? I miei sentimenti possono aiutarmi a risolvere la mia situazione dilemmatica? Credo che questo sia possibile se siamo in grado di ricondurre uno dei due sentimenti, più facilmente dell'altro, al punto di vista generale.<sup>32</sup> La situazione dilemmatica può essere interpretata anche come quella situazione in cui la solidità di determinate passioni entra in conflitto con quelle indicate o sottintese dal

dell'utilitarismo filosofico, che uno strumento che dovrebbe essere presente – e del quale perciò si sente la mancanza – nel giudizio morale degli esseri umani. Che da una prospettiva etica noi escludiamo i comportamenti antisociali testimonia della nostra presunzione di assumere un qualche – per quanto indefinito – concetto di giudizio morale medio adatto a un essere umano.

<sup>30</sup> I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Milano, TEA, 1995 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, 1798).

<sup>31</sup> Sui rapporti fra Hume e Spinoza, si vedano R. Popkin, *Hume and Spinoza*, "Hume Studies", 1979, pp. 65-93; W. Klever, *Hume Contra Spinoza*, "Hume Studies", 1990, pp. 89-106; W. Klever, *More about Hume's Debt to Spinoza*, "Hume Studies", 1993, pp. 55-74; A. Baier, *David Hume Spinozist*, "Hume Studies", 1993, pp. 237-252.

<sup>32</sup> Si veda D. Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, cit., pp. 196-197.

punto di vista generale.<sup>33</sup> La differenza fra le due passioni può essere una differenza di intensità, ma nulla ci impedisce di pensare che tale intensità si traduca in una maggiore generalità.

<sup>33</sup> J. Bricke, *Mind and Morality*, cit., identifica questa posizione con il nome di 'moral conativism', che costituirebbe una estensione del meccanismo psicologico della simpatia. Tale conativismo sarebbe la visione più matura di Hume sul problema dell'obbligo morale e avrebbe il vantaggio di presentarsi come una spiegazione evolutiva della moralità e della cooperazione.