

POLITICA E UNIVERSALITÀ DELLE PASSIONI

PIERPAOLO MARRONE

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

ABSTRACT

in this article I examine some aspects of universality of passions in Hume's philosophy and its relation to politics.

KEYWORD

Hume, passions, universalism

1. PASSIONI UNIVERSALI

Nell'empirista Hume vi è un presupposto universalistico, un *pre-giudizio* trascendentale che in realtà lo avvicina e non lo distanzia, quanto probabilmente avrebbe voluto, dall'universalismo contrattualistico. Universalismo che prevede che «Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può mai essere colpito da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)¹ Certo, si potrebbe sostenere che l'universalismo di Hume, non è, consapevolmente, senza incrinature, nel senso che egli ha in mente un uomo 'normale', il cui sviluppo non è stato distorto, ad esempio da un'educazione erronea o dall'accogliere opinioni sbagliate – come potrebbe

¹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari-Roma, Laterza, 1993, p. 609, e continua: «Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo tutte le affezioni passano prontamente da una persona a un'altra e generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana». Notevoli a questo proposito le riflessioni di N. Capaldi, *Some Misconception about Hume's Moral Theory*, in "Ethics", LXXVI, 1963, 3; su linee argomentative simili, cfr. anche J. Sweigart, *The Distance between Hume and Emotivism*, in "Philosophical Quarterly", XIV, 1964, pp. 229-236.

accadere, secondo Hume, se si diffondesse la dottrina del contratto originario, in particolare quel suo corollario che sostiene che il dovere di obbedienza deriva da una reciproca promessa.

Questo universalismo, apparentemente moderato, è del tutto coerente con una concezione naturalistica dell'etica, secondo la quale il carattere virtuoso o vizioso di una qualche azione, se, forse, non è una sua proprietà naturale, tuttavia si risolve nel suo essere disponibile ad essere correlata a una disposizione di accettazione/benevolenza o di rifiuto/disapprovazione nella mente di un qualche spettatore, che viene qualificato, appunto, come 'normale'. È importante rispetto ai fini che mi sono proposto, notare come questa prospettiva naturalistica venga consapevolmente messa al servizio da Hume di una certa visione dell'obbligazione e dei diritti. Anzi, l'obbligo non è nient'altro che un certo sentimento. «Tutta la morale dipende dai nostri sentimenti, e quando un'azione, o anche una qualità della mente, ci piace *in un certo modo*, diciamo che è virtuosa; mentre quando proviamo un dispiacere *di tipo analogo*, allorché la trascuriamo o non la compiamo, diciamo che abbiamo l'obbligo di compierla. Se l'obbligo subisce un'alterazione, vuol dire che è mutato il sentimento; e la creazione di un nuovo obbligo presuppone la nascita di un nuovo sentimento». (*Trattato sulla natura umana*, p. 549)² Il senso della virtù è un sentimento che sorge dalla contemplazione della propria interiorità soddisfatta, e per questo non è affatto necessario all'empirista condurre un'indagine presso gli altri uomini per sapere, ad esempio che l'ingiustizia è moralmente riprovevole, poiché il proprio sentimento di uomo 'normale' ne è una fondazione sufficiente.

Rimarrebbe da vedere, naturalmente, se Hume non si sia reso colpevole di una *metabasis eis allo genos*, nel momento in cui ha implicitamente negato ogni significativo iato fra l'affermazione che qualcosa è moralmente sbagliato e il tentativo di fondare soggettivamente, ma non per questo in senso meno che universale, il pronunciamento di ognuno sull'illiceità morale di azioni, istituzioni, comportamenti sociali. In fin dei conti, come posso essere mai sicuro di aver prodotto un giudizio moralmente corretto, se nel gioco dei conflitti evolutivi, sociali, individuali gli altri avessero a produrre un sentimento ben diverso dal mio? Postulando un'uniformità naturale del sentimento, Hume tende a mettere in secondo piano il conflitto e il pluralismo, che pure non ignorava affatto. In questo Hume si rivela un conseguente seguace dell'illuminismo, sia in quanto ne accoglie uno dei miti principali, quello dello sviluppo naturale non distorto, sia in quanto si trova in difficoltà, a causa proprio del suo naturalismo, nell'assegnare un qualche posto, non meramente negativo, alla dimensione educativa. Si capisce allora perché Hume è così fiducioso nelle virtù descrittivo-prescrittive del senso comune: poiché io giudico onestamente qualcosa come vizioso, poiché il mio sentimento morale è il frutto di uno sviluppo naturale non distorto – la mia umanità non è il «legno storto» kantiano da cui non si potrà mai

² *Trattato sulla natura umana*, p. 549.

ricavare nulla di buono –, tutto ciò si indirizza verso la credenza che ciò che io credo essere vizioso o virtuoso, giusto o ingiusto, bene o male, sia realmente tale.

Si accredita spesso Hume come colui il quale ha statuito l'impossibilità di passare dall'*is* all'*ought*, ma forse questa opinione, che è spesso stata un dogma della critica, dovrebbe essere misurata proprio su ciò che Hume dice a proposito del contratto sociale. «Se è certo che esiste un obbligo morale di sottomettersi al governo, *perché questo è il pensiero di tutti* [*because every one thinks so*: corsivo mio], deve essere altrettanto certo che questo obbligo non deriva da una promessa, dal momento che nessuno il cui giudizio non sia stato condotto fuori strada da una adesione troppo rigida a un sistema filosofico, si è mai sognato finora di attribuirlo a questa origine. Né i magistrati né i sudditi si son mai fatti un'idea simile dei doveri civili». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 579-580)³ Affinché esista un'obbligazione morale di obbedire al governo basta pensare che la disobbedienza produca un sentimento di dispiacere, sia cioè elemento di disarmonia sociale. Sussiste, quindi, un indubbio legame, molto più stretto di quanto possa ammettere Gauthier, fra impostazione etica e metaetica e teoria politica in Hume.

Tutto questo non è forse facile da ammettere, poiché quella che da noi viene percepita come una nota in qualche modo dissonante, è la commistione fra argomentazioni psicologiche e argomentazioni politico-morali. Quanto al problema di ritenere impropria la commistione fra psicologia morale e filosofia politica io penso possano essere fatte due osservazioni. La prima di ordine più ampio consiste semplicemente nel ricordare come non esistono buoni o cattivi metodi, ma buoni o cattivi risultati. In altre parole, la proposta implicita di Hume che fa dipendere dipendere determinati argomenti di teoria politica da etica e metaetica, va saggiata nei suoi risultati concreti. La seconda osservazione è questa: potrebbe forse essere che la diffidenza nei confronti di questo approccio analitico ai fenomeni della morale e dei comportamenti politici, debba essere ricondotta a un pregiudizio secondo il quale le analisi dei comportamenti sociali e morali sono tanto più perspicue quanto più il soggetto di cui queste analisi parlano è un attore disincarnato (massimizzatore di utilità, attore razionale, *theory-of-game player*). Il soggetto che sceglie è invece proprio il soggetto «morale» di Hume, immerso nelle passioni, ma capace di analizzarle; che sa che non ha molto senso chiedere che cosa sarebbe il soggetto senza passioni poiché, utilizzando una terminologia che non è certo quella di Hume, si troverebbe a giocare un gioco linguistico che non è il più adatto a descrivere la propria situazione umana: non ha propriamente senso chiedere che cosa accadrebbe se il soggetto fosse privo di passioni, non più di quanto almeno ha senso chiedere che impressione potrebbe fare essere un pipistrello.⁴

³ *Trattato sulla natura umana*, pp. 579-580.

⁴ L'esponente più prestigioso di questo attacco al soggetto trascendentale inteso come decisore razionale è B. Williams, il quale ha puntualmente inteso la propria posizione polemica come una rivalutazione del metodo humiano di analisi delle passioni. Di Williams, cfr. *Sorte morale*, Milano, Il Saggiatore, 1987 (*Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981), e *Problemi dell'io*, Milano, Il

Forse quello che è accaduto a molti interpreti di Hume, è stata la mancanza di una percezione adeguata del nesso fra teoria etica e metaetica, considerazioni utilitaristiche, e rigetto della teoria del contratto. Eppure questi collegamenti, così come sono svolti nelle pagine di Hume non sono difficili da stabilire. Schematizzando, Hume sostiene che il popolo ha un obbligo morale a perseguire il bene comune; che, a meno che non si stia parlando di comunità molto piccole che potrebbero anche non aver bisogno di istituzioni governative, l'organo che permette un'efficace approssimazione al bene comune è il governo; quindi, in vista del bene comune, il governo va sostenuto attraverso l'obbedienza. Poiché in questo ragionamento, così come io l'ho sintetizzato non si fa parola di un patto contrattuale, questo non deve essere ammesso per spiegare l'obbligo di portare obbedienza al governo.

2. CONTRATTUALISMO E BENE COMUNE

L'idea che il governo è necessario al bene comune non porta affatto ad aderire a un ideale contrattualistico, poiché, e questo è invero il punto centrale, la giustizia non è una virtù naturale anteriore alle convenzioni umane. Certo, per chi abbraccia quest'opinione potrebbe essere «ragionevole risolvere interamente il lealismo civile nell'obbligo di una promessa, e asserire che è soltanto il nostro proprio consenso quel che ci vincola nella nostra sottomissione alla magistratura. Infatti, dal momento che tutti i governi sono chiaramente delle invenzioni umane, e dal momento che la origine della maggior parte dei governi è storicamente nota, bisogna risalire più indietro per trovare la fonte dei nostri doveri politici, se vogliamo sostenere che essi hanno un obbligo morale e *naturale*». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 574-575)⁵ Donde, quindi, la giustizia? La risposta di Hume prende le mosse da una considerazione relativa alla condizione umana: diversamente dagli altri animali che si trovano a vivere una situazione caratterizzata da una relativa congruenza fra bisogni e mezzi per soddisfarli, l'essere umano vive una sproporzione fra la vastità dei suoi bisogni e la disponibilità di mezzi esigui per soddisfarli. L'uomo è quindi una «innaturale congiunzione di debolezza e di bisogno». (*Trattato sulla natura umana*, p. 512)⁶ Solo le istituzioni sociali forniscono un «supplemento di *forza, capacità, e sicurezza*»

Saggiatore, 1990 (*Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973). Il riferimento al pipistrello deriva dall'ormai classico articolo di Th. Nagel, *What is like to be a bat?*, in "Philosophical Review" LXXXIII, 1974.

⁵ *Trattato sulla natura umana*, pp. 574-575.

⁶ *Trattato sulla natura umana*, p. 512.

(*Trattato sulla natura umana*, p. 513),⁷ tale da renderle desiderabili per scopi che travalicano le capacità individuali.

Questa situazione oggettiva non basta, tuttavia, a spiegare il sorgere il sentimento di giustizia, se non si pone nel contempo capo al fatto che l'uomo è capace di benevolenza. La sicurezza fornita dalle agenzie sociali è quella che mi assicura, in definitiva, che la distinzione fra il *mio* e il *tuo*, ha una stabilità che trascende la mutevolezza delle passioni. D'altra parte, «è facile constatare che, quando degli amici provano un cordiale sentimento di affetto reciproco, mettono tutto in comune; e che le persone sposate in particolare perdono reciprocamente la loro proprietà e non conoscono il *mio* e il *tuo*, che sono tanto necessari e pur tuttavia causano tanti turbamenti nella società umana» (*Trattato sulla natura umana*, p. 523).⁸ Le origini della giustizia vanno, quindi, ricercate in tre fattori: a) la scarsità dei beni disponibili, b) l'egoismo umano, e c) la limitata benevolenza che proviamo nei confronti di coloro che vengono percepiti come nostri simili. Hume afferma che l'origine della giustizia mostra come essa sia una virtù artificiale. Ora, tuttavia, se noi osserviamo i tre fattori che, secondo Hume, la spiegano geneticamente, saremmo tentati di dire piuttosto che uno di essi è artificiale e contingente, la benevolenza («Si può, in generale, affermare che nelle menti degli uomini non è presente una passione quale l'amore per l'umanità, come tale, indipendentemente dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io»),⁹ che un altro ha il carattere della necessità, vale a dire, la scarsità dei beni (e questo dovrebbe essere tanto più vero, quando nella categoria dei beni facciamo rientrare i manufatti umani artificiali), e che un terzo è naturale, necessario e non artificiale, e cioè, l'egoismo. Con tutto ciò, Hume ha ancora ragione di sostenere l'artificialità della virtù che chiamiamo giustizia, poiché se alcuni degli elementi che la compongono non sono artificiali, lo è invece il composto.

L'affermazione che il popolo segue il bene comune, se ha certamente una curvatura anticontrattualistica, tuttavia, non la possiede semplicemente perché il suo fondamento è utilitarista, non almeno a parere di Hume. Questo fondamento sarebbe forse sufficiente qualora noi ci volgessimo dalla considerazione dei rapporti fra gli uomini in una società politica, ai rapporti fra le società politiche stesse. A parziale rettifica di quanto aveva scritto nel *Trattato*, dove ancora non si ammette la necessità assoluta della società politica, nelle *Ricerche* leggiamo: «la natura umana non può in alcun modo sussistere, senza che gli individui si uniscano in società; e questa associazione non si avrebbe mai, se non si tenesse conto delle leggi di equità e giustizia. Disordine, confusione, guerra di tutti contro tutti, sono le conseguenze necessarie di una condotta così sfrenata. Le nazioni possono invece sussistere senza relazioni fra loro. Entro certi limiti possono anche sussistere in uno stato di guerra generale. L'osservanza della giustizia, sebbene sia utile nei rapporti fra le nazioni, non è in esse salvaguardata da

⁷ *Trattato sulla natura umana*, p. 513.

⁸ *T*, p. 523.

⁹ *T*, p. 508-509.

una necessità così impellente come quella che la fa valere nei rapporti fra individui; l'*obbligo morale* è proporzionale all'utilità». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 261)¹⁰ I rapporti fra le nazioni non possono essere semplicemente riguardati come un ampliamento dei rapporti che sussistono in una società politica particolare, ma costituiscono una sfera diversa. Nella sfera di una società individuata, invece, il fondamento della giustizia e con ciò la sua efficacia, va ricercata insieme a considerazioni di utilità, anche in un meccanismo di natura psicologica. Io posso concepire una determinata categoria di azioni come relazionate al mio interesse, ma ciò non dipende necessariamente dal fatto che queste mi riguardino direttamente, ma dal fatto che io *immagino* mi possano riguardare. Hume considera una prova di questa affermazione il fatto che «quando l'ingiustizia è così lontana da noi da non influenzare in alcun modo il nostro interesse, essa pur tuttavia ci risulta sgradevole, poiché la consideriamo come pregiudizievole per la società umana e dannosa per chiunque avvicini la persona che ne è colpevole. Partecipiamo del dolore altrui per *simpatia* [...]: questa è la ragione per cui il senso del bene e del male morale deriva dalla giustizia e dall'ingiustizia» (*Trattato sulla natura umana*, p. 527-528).¹¹ L'artificio dei politici può aiutare la natura a far sorgere i sentimenti che la struttura della mente comunque produrrebbe; in taluni casi può anche produrre da solo tali sentimenti, ma è assurdo, ritiene Hume, pensare che l'artificio sia, in termini genetici, una spiegazione sufficiente della moralità.

3. L'ARTIFICIO DELLA NATURA

La società politica si innesta sulla naturalità¹² del sentimento morale attraverso una duplice ramificazione: da una parte, è l'interesse egoistico a veder salvaguardati i

¹⁰ *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, trad. it. cit., p. 261 (= *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, cit., p. 206).

¹¹ *Trattato sulla natura umana*, pp. 527-528.

¹² A proposito della commistione in Hume di naturalità e artificialità – intreccio quanto mai problematico come spero di aver indicato e che, da parte mia non ritengo possa essere inequivocabilmente sciolto –, penso che un confronto potrebbe essere utilmente stabilito, con le tesi hobbesiane. tanto quanto sia Hobbes che Hume concepiscono l'uscita dallo stato di natura come l'instaurazione di un ordine convenzionale e artefatto – l'unico ordine che, forse, nelle vicende umane ci è dato di conoscere –, ma parlano ugualmente di "leggi di natura". In Italia, particolarmente C. Galli ha analizzato le categorie che vengono a costituire la modernità come l'instaurazione di uno spazio artificiale (cfr., ad esempio, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988). In questa prospettiva non è sfuggita a Galli la possibilità di tematizzare il rapporto Hobbes-Hume (cfr. C. Galli, *Etologia, sociobiologia e le categorie della politica*, in A. Panebianco (ed.), *L'analisi della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 423-446, in specie le pp. 432-433). Galli si avvede molto bene che ciò che costituisce una peculiarità delle tesi moral-politiche di Hume è la difficoltà di scegliere fra l'alternativa naturale/artificiale. È questa una tesi che io condivido pienamente e sulla quale avrò occasione di tornare più oltre. Su Hobbes cfr. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, cit., pp. 109-139; sulla nozione di legge naturale in Hobbes,

propri beni, e cioè sostanzialmente il diritto di proprietà, che motiva ciò che si chiama giustizia; da un altro versante, è la simpatia per l'interesse pubblico che appaia alla virtù della giustizia un sentimento di approvazione morale. Ciò spiega anche, secondo Hume, un naturale conservatorismo del popolo,¹³ poiché il suo interesse è di prestare obbedienza alla magistratura, e questo comportamento politico è qualcosa di strutturalmente diverso dall'obbligo, ad esempio, che vincolerebbe il popolo nella formulazione di una promessa, come accade nella finzione del contratto sociale. «L'obbedienza al magistrato civile è necessaria per mantenere ordine e concordia nella società. Mantenere le promesse è necessario per ottenere fiducia e credito nei comuni affari della vita...I nostri doveri civili, quindi, devono ben presto distinguersi dalle nostre promesse, e acquistare una propria forza e una propria influenza». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 576-577)¹⁴ Questa affermazione è tuttavia mitigata in un senso che potrebbe essere interpretato come una concessione alla dottrina contrattualistica. È vero, da una parte, che il governo attualmente esistente ha come fine il perseguimento del bene comune, e che la nostra obbedienza ad esso si motiva sulla base di considerazioni psicologiche e utilitaristiche. Ma che cosa accade, invece, quando il governo o non è stato ancora formato, o è in via di formazione? Il problema di obbedirvi non si può porre, evidentemente, negli stessi termini dell'obbedienza a un governo già esistente, poiché questo governo, *in fieri* o *in nuce*, non ha potuto ancora attivarsi in vista del suo fine principale, la promozione e la salvaguardia del bene comune. In realtà, non è possibile concepire nessuna comunità umana che prescindendo dalla giustizia e da leggi che Hume non esita a chiamare *naturali*. Queste leggi naturali riguardano la certezza sulla stabilità del possesso, il trasferimento della proprietà esclusivamente per consenso, e il mantenimento delle promesse.¹⁵ «Queste leggi sono,

cfr. D. J. C. Charmichael, *Natural rights in "Leviathan"*, in "Canadian Journal of Philosophy", vol. 18, 2, 1988, pp. 257-270.

¹³ Si veda a questo proposito il durissimo giudizio di J. S. Mill, in *Essays on Ethics, Religion and Society*, Toronto, Toronto University Press, 1969, p. 80, che merita di essere riportato: «Hume, the prince of *dilettanti*, from whose writings one will hardly learn that there is such a thing as truth, far less that is attainable; but only that the *pro* and *con* of everything may be argued with infinite ingenuity, and furnishes a fine intellectual exercise. This absolute scepticism in speculation very naturally brought him round to Toryism in practice; for if no faith can be had in the operations of human intellect, and one side of every question is about as likely as another to be true, a man will commonly be inclined to prefer that order of things which, being no more wrong than every other, he has hitherto found compatible with his private comforts. Accordingly Hume's scepticism agreed very well with the comfortable classes, until it began to reach the uncomfortable: when the discovery was made that, although men could be content to be rich without a faith, men would not to be content to be poor without it, and religion and morality came into fashion again as the cheap defence of rent and tithes».

¹⁴ *Trattato sulla natura umana*, pp. 576-577. È, tuttavia, piuttosto discutibile che l'affermazione di Hume, mirante a distinguere promesse e obblighi politici, sia qualcosa di più di una *petitio principii*. Io penso che, anzi, il lettore si sarebbe aspettato di trovarsi di fronte a una deduzione dei secondi dalle prime. Questa mossa non avrebbe comportato, di per sé, la necessità di accettare un impianto contrattualistico. Un meccanismo di *tit for tat* non pare essere incompatibile con il meccanismo psicologico della simpatia.

¹⁵ Si potrebbe dire che Hume, sulla scorta delle prime due "leggi naturali", prefiguri una visione alla Nozick della proprietà – una teoria cioè della titolarità o del titolo valido –, tanto quanto almeno

quindi, antecedenti al governo e hanno dovuto perciò imporre un obbligo ancor prima che si pensasse al dovere del lealismo verso i magistrati civili. Anzi, arrivo a dire che è naturale supporre che il governo, *al suo primo stabilirsi*, derivi la sua obbligatorietà da quelle leggi di natura e, in particolare, da quella che riguarda il mantenimento delle promesse». (*Trattato sulla natura umana*, p. 573)¹⁶ Questa è però una concessione soltanto apparente; estendere il modello della promessa per giustificare il lealismo verso i governi esistenti – ma il discorso varrebbe anche per il governo ipotetico, di cui spesso parla il contrattualismo, avendo in mente il rispetto di un insieme di regole procedurali¹⁷ – è una mossa erronea. Per confutare questa illegittima estensione, Hume opera una bipartizione fra i doveri morali. In primo luogo, vi sono quei doveri cui gli uomini sono inclini per istinto naturale, che nascono indipendentemente da una nostra riflessione (l'amore per la prole e la gratitudine, ad esempio). «La persona che da essi è mossa sente il loro potere e la loro influenza prima di ogni riflessione». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 879)¹⁸ Vi è però anche una seconda categoria di doveri morali, privi sembrerebbe sostenere Hume di una base biologico-istintuale, la cui origine va ricercata nella necessità di limitare e, in molti casi, nel negare un'istintualità connotata, in questo secondo caso, negativamente, «poiché, essendo evidente che ogni uomo ama se stesso più di ogni altro, egli è naturalmente portato a estendere quanto più è possibile le posizioni acquisite [...]. Perciò la sua inclinazione originale, cioè il suo istinto, è qui frenata e trattenuta dall'intervento del giudizio e dell'osservazione». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 879)¹⁹

Il dovere di obbedire alla magistratura civile è dello stesso genere dei doveri di fedeltà e giustizia che anche il saggio *Sul contratto originale*, non esita a chiamare naturali. Ancora una volta, registrando le oscillazioni semantiche di Hume, è necessario chiedersi che cosa c'è di naturale nell'abbandono o nella limitazione dei nostri istinti

sembrerebbe essere abbastanza lecito attendersi dall'applicazione ripetuta delle tre regole un rifiuto di quei modelli distributivi che Nozick chiama "stato-finali" (ad esempio, il *welfare state*). Tuttavia, anche in Nozick, Hume è assente come referente filosofico di primo piano. Cfr. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, cit., e per una parziale correzione, vedi anche il recente *La vita pensata*, Milano, Mondadori 1990, pp. 314-325 (*The Examined Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989). Mi pare che sia in Hume che in Nozick, la titolarità del possesso possa giustificare qualsiasi esito distributivo. Per questa osservazione, che assume la valenza di una critica, cfr. J. M. Buchanan, *Libertà nel contratto costituzionale*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1990 (*Freedom in Constitutional Contract*, College Station, Texas A & M University Press, 1977).

¹⁶ *Trattato sulla natura umana*, p. 573.

¹⁷ Questo aspetto è ben chiarito da Buchanan, in *Libertà nel contratto costituzionale*, cit., pp. 139-151. In questo senso, il contrattualismo è sicuramente convenzionalismo. In Gauthier, invece, tutta l'enfasi che viene posta, ad esempio, sul mercato come istituzione amorale in sé, ma derivata da un'opzione morale e razionale, anzi morale perché razionale e viceversa, mi pare che contribuisca non poco a confondere le idee su che cosa effettivamente Gauthier intenda con 'convenzionalismo'. Il suo contrattualismo sembra essere piuttosto una forma di naturalismo; cfr. *Morals by Agreement*, cit., pp. 83-112.

¹⁸ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 879.

¹⁹ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 879.

primari, che ci consiglierebbero di «abbandonarci a una libertà illimitata o alla ricerca del dominio sugli altri». (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 879)²⁰ È l'approccio utilitarista, approccio persistente in Hume, dal *Trattato* al saggio *Sul contratto originale*, che contribuisce a mitigare desideri distruttivi; ma è importante notare che l'utilità che ha in mente Hume è l'utilità attesa di una comunità politica, è cioè il senso di un *progetto*, che come tale non basta a fornire una confutazione delle dottrine contrattualistiche. Quando Hume scrive che «gli uomini si sottomettono ad entrambe [*scil.*: all'obbedienza al governo e alla fedeltà nel mantenere le promesse] in ragione degli evidenti interessi e delle necessità del genere umano», (*Saggi morali, politici, letterari*, p. 880)²¹ la sua impostazione potrebbe ancora essere interpretata come un richiamo al rispetto di un insieme di regole procedurali. Certo, queste regole si motivano sulla base di un'analisi delle passioni umane, sul fondamento di una loro necessaria limitazione o deviazione in direzioni socialmente più accettate; ma, del resto, anche tutta l'attuale insistenza del *main stream* contrattualistico sulle regole del gioco politico, chi sosterebbe mai che è l'esaltazione delle regole per le regole, e non invece la conseguenza di determinate analisi della natura umana –emergano queste analisi attraverso l'applicazione di vincoli, come in Rawls; attraverso l'attribuzione di caratteristiche politico-metafisiche, come in Nozick e in Dworkin; o attraverso un'idea di *homo oeconomicus*, come accade in Gauthier?

Si rammentava all'inizio, come l'idea di giustizia, l'idea di governo, l'idea di ciò che potremmo forse chiamare 'virtù civili', vengano comprese da Hume come appartenenti a un insieme di pratiche convenzionali. Sostanzialmente, sono i non rari accenni di Hume alla convenzione che forniscono più di qualche appiglio all'operazione di Gauthier di accostare la prospettiva di Hume alla propria versione del contrattualismo. Quanto questo accostamento trova un preciso riscontro nei testi, e che cosa Hume intende quando parla della giustizia come di qualcosa di artificiale? La famiglia di espressioni che si radunano attorno all'idea di 'artificiale' vengono abbastanza naturalmente comprese come opposte a quelle che possono essere connotate come appartenenti all'idea di 'reale'. È chiaro che ciò che è artificiale non rappresenta l'unico opposto possibile di ciò che è reale. Ciò che è immaginario o ciò che è apparente rappresentano altrettanti opposti di ciò che è reale. Non è qui nemmeno il caso di ricordare l'importanza della coppia oppositiva 'apparente/reale' nella costruzione della nostra tradizione culturale e filosofica. Tuttavia, quando Hume parla della giustizia come di una virtù artificiale, sembra non aver in mente opposizioni di questo genere. È innanzitutto chiaro che egli non intende dire che la giustizia appare essere una virtù, ma in realtà non lo è. Nei contesti in cui la usa Hume, l'aggettivazione 'artificiale' non si contrappone a denotazioni che artificiali non sarebbero (perché veraci, reali, esistenti e così via). Il termine che viene opposto a 'artificiale' è piuttosto 'naturale'. Lo sforzo

²⁰ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 879.

²¹ *Saggi morali, politici, letterari*, p. 879., p. 880.

interpretativo che deve essere fatto, credo sia in primo luogo questo: da un lato, tenere presente che i termini ‘naturale’ e ‘artificiale’ non hanno in Hume una portata intenzionalmente valutativa, ma descrittiva. La virtù artificiale non è, quindi, una virtù ideologica, cioè il prodotto di una falsa coscienza; ma, da un’altra parte, non è nemmeno una virtù innaturale. Le virtù artificiali sono anzi profondamente legate alla condizione umana, tanto quanto fa parte della condizione umana un interesse a allontanare i conflitti dalla comunità degli uomini.

Hume non riteneva che l’appello al senso morale fosse sufficiente a spiegare comportamenti umani socialmente o comunitariamente motivati. Al contrario, un frequente ricorso ad esso sarebbe piuttosto sospetto, segno più della nostra difficoltà a comprendere che della nostra capacità di trovare una causa unificante per fenomeni diversi. Vi sono delle importanti circostanze in cui l’appello al senso morale è necessario e sufficiente a motivare lode o biasimo. «Biasimiamo un padre perché trascura suo figlio; perché? In quanto egli dimostra una mancanza di affetto naturale [...]. Se questo affetto naturale non costituisse un dovere, la cura dei figli non potrebbe a sua volta essere un dovere, e noi non potremmo considerare un dovere prendersi cura della prole». (*Trattato sulla natura umana*, p. 505)²² Quando, invece, accade che una certa azione morale susciti la nostra lode, questo si verifica perché la nostra attenzione è attratta dalla motivazione che la origina. Questa attenzione alle motivazioni è difficilmente accordabile con una prospettiva utilitarista. Questa prospettiva è però anche largamente insufficiente a spiegare origine e coesione della comunità sociale. Si deve anche ammettere che Hume non è affatto lineare in questo caso. Quando si tratta di polemizzare con la teoria contrattualistica, l’insistenza e la sottolineatura sui vantaggi utilitaristici del governo è spesso presente. Ma quando Hume riflette senza avere in mente un bersaglio polemico, le cose allora mutano: l’utilità non può essere l’unico movente della coesione sociale, poiché non è pensabile che gli uomini abbiano scoperto per riflessione i vantaggi del vincolo utilitarista (sia questo vincolo quello dell’utilità media o dell’utilità attesa, né possono, a maggior ragione aver scoperto lo spessore razionale della *procedural justice* di matrice contrattualistica). Piuttosto, quando l’oggetto del lealismo, comincia a non essere più vincolato a una persona particolare, la fedeltà alle istituzioni che garantiscono la coesione sociale è garantita da qualcosa che è ben difficile pensare come un vincolo massimizzante. «Il governo, quindi, nasce da una volontaria convenzione degli uomini; ed è evidente che la stessa convenzione che stabilisce il governo determinerà anche le persone che debbono governare, eliminando qualsiasi dubbio e ambiguità a questo proposito [...]. Ma una volta che il governo sia già da lungo tempo stabilito su questa base, e il particolare interesse che ci spinge alla sottomissione abbia prodotto un particolare sentimento morale, la cosa cambia completamente [...]. Ci è naturale supporre di essere nati per la

²² *Trattato sulla natura umana*, p. 505. Sulla distinzione naturale/artificiale nella teoria delle passioni e della giustizia in Hume, cfr. l’importante lavoro di P. S. Ardal, *Passion and Value in Hume’s Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press 1966.

sottomissione, e immaginiamo che certe particolari persone abbiano diritto a comandare, così come noi, da parte nostra, abbiamo l'obbligo di obbedire». (*Trattato sulla natura umana*, p. 587)²³ Ciò che era convenzionale e artificiale, la giustizia e l'invenzione delle strutture istituzionali della sovranità, è alla fine messo al servizio di una doppia naturalità: quella che ci fa ritenere «naturale supporre» («*we naturally suppose ourselves born to submission*») che in quanto essere sociali siamo vincolati all'obbedienza; e quella che in questa 'intenzionalità tacita' si manifesta come l'adesione a un più generale vincolo di massimizzazione dell'utile; non certo quello dell'individuo *hic et nunc*, ma quello dell'umanità in generale.²⁴ La giustizia è artificiale in quanto allontana da una situazione potenziale di ferinità istintuale; ma il suo fine è ripristinare una naturalità di livello più alto, quella della cooperazione sociale.

Le difficoltà di Hume nel pensare i nessi e le distinzioni fra termini quali 'contratto', 'utilità', 'naturale', 'artificiale', derivano proprio dalla difficoltà – forse potremo dire, dalla non-naturalità – di pensare un movimento circolare (naturalità-artificialità-naturalità) e *nello stesso tempo* progressivo che tenga insieme natura umana, analisi delle passioni, e comunità politica. E, a mio parere, sono precisamente queste difficoltà che accomunano il tentativo di Hume alle moderne forme di contrattualismo. Una comunanza che è di intenti, ma non di metodi o risultati.

²³ *Trattato sulla natura umana*, p. 587.

²⁴ Cfr. del resto, *Trattato sulla natura umana*, pp. 587-588., dove tutte queste difficoltà sono condensate, e mi paiono proprio derivare da una difficoltà umana, ma sicuramente, come si è continuamente presupposto in queste pagine, non soltanto sua, a pensare i tratti comuni e i nessi distintivi di termini chiave quali contratto, utilità, convenzione, natura, artificialità, ecc.: «Queste nozioni di diritto e di obbligo non derivano da altro che dal *vantaggio* che ricaviamo dal governo, per cui proviamo ripugnanza ad opporgli la nostra resistenza e ci è odioso vedere altri che lo fanno [...]: ma è evidente che se gli uomini dovessero regolare la loro condotta a questo proposito in base alla prospettiva di un particolare interesse, pubblico o privato che sia, provocherebbero interminabili confusioni e renderebbero in gran parte vano qualsiasi governo. L'interesse privato di ognuno è diverso da quello degli altri; e sebbene di per sé l'interesse pubblico sia sempre unico e identico, pur tuttavia esso diventa fonte di enormi dissensi, a causa delle diverse opinioni che ognuno ne ha. Quindi, lo stesso interesse che ci spinge a sottometterci alla magistratura, ci fa rinunciare a scegliere i nostri magistrati e ci vincola a una certa forma di governo e a delle particolari persone, senza permetterci di aspirare, né per quello né per queste al massimo della perfezione. Il caso è identico a quello della legge di natura che riguarda la stabilità del possesso».