

*Pierpaolo Marrone*

*Università di Trieste, Dip. Filosofia*

## **Hume: passioni, contenuto cognitivo, razionalità(\*)**

### **Hume: passions, cognitive content, rationality**

The article focuses on the relations between passions and cognition in Hume's philosophy. Although it is widely recognised that Hume attributed a central role to emotions in our natural structure, it is not frequently understood that in Hume's conceptual framework passions themselves have a gnoseological content. In this paper some arguments are provided in order to show that this is the case.

#### *1. Emozioni e motivazioni.*

Un'analisi filosofica delle emozioni e delle passioni pare essere divenuta un'operazione teorica tanto imbarazzante quanto ineliminabile (specialmente quando non si parla di emozioni, bensì di "preferenze", "utilità", "comparazione interpersonale delle utilità", e così via). Da una parte, sembra che averle sia una fortuna. In fondo, sono anche le passioni e le emozioni che ci distinguono dalle macchine (almeno sino ad oggi). La loro complessità, poi, è una delle ragioni che militano a favore della differenza intrinseca fra me ed altri organismi (complessità che investe sia l'accessibilità fenomenica, sia la causalità psicologica (1)). Molte rappresentazioni fantascientifiche postulano che la differenza fra noi e invasori di varia provenienza stia proprio nella loro mancanza di ciò che noi riconosciamo come emozioni. Questa complessità sembra sia implicita in molte descrizioni degli organismi complessi in termini di "sistemi intenzionali".(2) L'intenzionalità, infatti, è un'attribuzione di credenze, di preferenze - riferite a se stessi e agli altri -, un atteggiamento esplicativo e una posizione cognitivo-epistemologica.

Tuttavia, questa posizione *epistemologica*, se insistiamo sul contesto giustificativo, ovvero *cognitiva*, se insistiamo, invece, sul contesto gnoseologico, è affermata in modo implicito da quella cosa alquanto misteriosa, ancorché misteriosamente diffusa, che chiamiamo "senso comune". Infatti, non è sostenere una posizione

eccentrica affermare che passioni ed emozioni sono affini a strutture motivazionali.

Però, da un'altra parte, le emozioni sono una categoria imbarazzante proprio perché difficilmente categorizzabili. Non è soltanto una consolidata trasmissione filosofica (della quale per altro non è impresa molto semplice rintracciare con precisione le fonti) a sostenere la posizione secondo la quale le emozioni sono irrazionali o, al più, arazionali. Infatti, dire di una persona che è emotiva o preda delle proprie passioni la qualifica agli occhi di molti - dei più, in effetti - in maniera immediatamente negativa in duplice senso: sia come una persona irrazionale - incapace di accudire i propri e gli altrui interessi -, sia come una persona incapace di guadagnare un punto di vista superiore alle proprie prospettive individuali - di raggiungere cioè una sorta di *view from nowhere* (3) -.

Questa duplicità si condensa nella caratterizzazione soggettivistica delle emozioni. La conseguenza quasi immediata di ciò è l'idea secondo la quale provare una passione, essere soggetto di un'emozione significa fondamentalmente lo stesso che provare l'esperienza di un senso soggettivo interno - certamente non trascendentale -, che non sarebbe sostanzialmente difforme dai suoi epifenomeni più privati, quali il dolore, la sofferenza, il prurito, il calore - la distinzione che questi ultimi due sono fisici e primi due possono essere prevalentemente psicologici e mentali, diviene perciò irrilevante -. Del resto, un supporto a questa interpretazione delle emozioni è la loro difficile comunicabilità, ossia quello che potremmo, in effetti, chiamare l'argomento del *linguaggio privato*.(4) Se le passioni e le emozioni non fossero, del resto, nella loro sostanza private, perché mai ci dovrebbe riuscire così difficile descrivere le nostre ad altri ed ascriverle ad altri organismi, che pure sembrano così prossimi a noi?(5) Se affermo che "ho il mal di denti", come fai ad essere sicuro che intenda la stessa cosa che hai inteso *tu* quando avevi il mal di denti? Lo scetticismo dell'argomento del linguaggio privato, reso celebre dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, non fa che in effetti rendere esplicita la dimensione panalezeistica che tradizionalmente attribuiamo al soggettivismo di Protagora (purtroppo quasi nulla sappiamo della

posizione di Senziade di Corinto che a quella protagorea doveva essere speculare (6).

Queste caratteristiche delle emozioni - irrazionalità, incomunicabilità - si scontrano però con almeno altre due che sembrano contraddire l'argomento del linguaggio privato e ridimensionarne l'esito controintuitivo. Le emozioni sono, in primo luogo, dirette verso cose, persone, animali, ossia stati del mondo. Se non siamo solipsisti, è difficile negare che si tratti di enti in qualche senso pubblici. In secondo luogo, avere delle emozioni non significa affatto essere incapaci di fornire delle motivazioni al fatto che si ha proprio quell'emozione, passione, gruppo di emozioni, e non altri. Se spesso la spiegazione di un'emozione è fornita nei termini di altre emozioni, non è detto che sempre debba essere così. Vi possono essere delle spiegazioni delle emozioni che sono palesemente dirette - perché hai un atteggiamento ostile verso l'ufficiale giudiziario?": "Perché sta pignorandomi la camera da letto" -. In altre parole, una comprensione dell'oggetto dell'emozione sembra essere intrinseca all'emozione stessa, assieme a una sua valutazione come piacevole o dannosa per noi. L'intenzionalità delle emozioni sembra essere una via aperta alla loro intelligibilità interpersonale, e non come una caratteristica accessoria.

## *2. Pessimismo gnoseologico?*

Qual è la posizione di Hume sul problema? Vari studiosi hanno ritenuto che Hume sia stato un fautore, a un livello decisamente sofisticato, di una teoria epistemologicamente e cognitivamente svalutativa delle emozioni.(7) De Sousa, in un importante studio sulla razionalità delle emozioni, offre una buona descrizione generale di questo atteggiamento: "il ruolo giocato dalle emozioni in etica è comparabile a quello giocato dalla nostra naturale propensione alla credenza nei contesti epistemici; data l'impossibilità di giustificare qualsiasi opinione razionale, dovremmo semplicemente acconsentire di essere condotti dai nostri istinti nativi. Dobbiamo essere soddisfatti di ciò, poiché non possiamo sperare nulla di meglio; ma ciò comporta anche una

piccola speranza di raggiungere chiari modelli di razionalità".(8)

Questa incapacità di guadagnare standard adeguati di comprensione sarebbe particolarmente manifesta nell'esame che Hume svolge nel II libro del *Trattato* delle cosiddette passioni indirette, poiché Hume avrebbe, in definitiva, ricondotto la distinzione fra impressioni e passioni alla distinzione fra impressioni originarie e secondarie. "Le impressioni originarie o impressioni di sensazione sono quelle che sorgono nell'anima, senza che alcuna percezione le preceda, dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto di oggetti con gli organi esterni. Le impressioni secondarie, o di riflessione, sono quelle che provengono da alcune di quelle originarie, o direttamente o per il frapporsi delle loro idee. 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". (*T.*, p. 289) Le passioni dirette "dipendono immediatamente dal bene o dal male, dal dolore o dal piacere, ma in unione con altre qualità". (*T.*, pp. 289-291)(9)

La relazione con gli oggetti sarebbe così indiretta nel caso delle passioni dirette e ancora più indiretta, se così si può dire, nelle passioni indirette. Si può sostenere, in fin dei conti, che dipende dalla costituzione della nostra mente che non esista un oggetto intenzionale, ad esempio, dell'orgoglio, che sia indipendente dal soggetto che prova il sentimento di orgoglio, come, allo stesso modo, dipende dalla nostra normale costituzione cefalo-caudale che la corretta collocazione topobiologica della testa non sia fra le dita dei piedi: tutto questo non lo si potrebbe certo ricavare da un'analisi concettuale: è, infatti, necessaria una ricognizione empirica per scoprirlo. L'orgoglio, l'amore, l'odio, l'umiltà - che sono le principali passioni indirette su cui si concentra Hume - non hanno un legame necessario con l'oggetto che si presenta alla mente. Se è così, come sostenere allora che vi sia in esse qualcosa di cognitivamente pregnante?(10)

Fornendo una risposta negativa a quest'ultima domanda, in realtà, Hume non farebbe che riprodurre una delle sue ben note conclusioni gnoseologiche, secondo la quale la relazione fra causa e effetto è solo induttiva, cioè psicologica e contingente. L'esame

concettuale delle passioni indirette non ci può illuminare in alcun modo su ciò che viene loro connesso, allo stesso modo che un'indagine a priori della nozione di "oggetto" non ci rivela nulla degli effetti cui andranno soggette le cose nel mondo fisico. Una posizione di questo genere è certamente presente nelle pagine humane, e tuttavia non è l'unica che possa essere sostenuta sulla base di un'interpretazione più ampia dei testi. In realtà, le passioni giocano un ruolo di assoluta rilevanza in tutta la filosofia di Hume, la mancata comprensione delle quali si traduce in una mancata comprensione delle principali linee di indagine del suo pensiero - la discussione della credenza, i meccanismi della simpatia e del giudizio morale, la sua analisi dell'io -.

In questa ultima prospettiva, è utile innanzi tutto richiamare lo scopo generale del *Trattato*, che è di porre rimedio a una situazione di incertezza e confusione nella conoscenza. Per Hume non "sono necessarie cognizioni molto profonde per convincersi dello stato di imperfezione delle scienze attuali". (*T.*, p. 5) Chi "possiede discernimento e sapere, s'avvede facilmente quanto siano deboli le basi dei sistemi più accreditati [...]. Principi accettati ciecamente, conseguenze mal dedotte dai principi, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme". (*T.*, p. 5) Questo atteggiamento (che potrebbe essere qualificato superficialmente come "pessimismo gnoseologico", ma che è piuttosto, a parere di chi scrive, una sorta di *sospensione* fenomenologica) investe tutte le scienze, ma per alcune di esse il suo significato è ancora di più vasta portata: si tratta di quelle, cioè, nelle quali "è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento e all'ornamento della mente umana". (*T.*, p. 7). Ossia, la logica, che si occupa di "spiegare i principi e le operazioni della nostra facoltà di ragionare e la natura delle nostre idee" (*T.*, p. 7), la morale, la critica, e la politica. Si sarebbe perciò tentati di collocare la maggior parte del *Trattato* e anche ciò che finora è stato detto a proposito delle passioni all'interno di un più generale progetto gnoseologico, se non addirittura logico. Ci si troverebbe però in una situazione un po' imbarazzante ad adottare una posizione del genere. Infatti, dopo aver enumerato nel libro I, parte III, sezione XV otto regole per giudicare delle cause e degli effetti (enumerazione che occupa due pagine scarse, *T.*, pp. 187-188),

Hume conclude: "Qui sta tutta la logica che credo utile adoperare nel mio ragionamento; e forse non era necessaria neppur questa; ch e potevamo supplire con i principi naturali del nostro intelletto". (T., p. 189) Le tradizionali enumerazioni dei testi scolastici non sono cos  palesemente superiori al senso comune da dover essere imitate da Hume. In realt , "tutte le regole di questo genere sono molto facili da inventare, ma estremamente difficili da applicare". (T., p. 189)

I fenomeni naturali - e le passioni vi rientrano a pieno titolo - sono cos  complessi e cos  complessamente intrecciati che   molto difficile distinguere in essi ci  che   fondamentale da ci  che   superfluo ed accessorio. Gli esperimenti devono essere sempre ripetuti con costanza e sagacia per ricercare la retta via della loro interpretazione. "Se   cos  nella filosofia naturale, quanto pi  nella morale, dove la complicazione delle circostanze   tanto maggiore, e dove i punti di vista e i sentimenti essenziali dell'azione sono cos  impliciti e oscuri, che spesso sfuggono alla pi  vigile attenzione, e non soltanto sono inesplicabili nelle loro cause, ma ne   ignota persino l'esistenza". (T., p. 190)

Ma non occorre essere gnoseologicamente pessimisti per pensare che l'analisi delle passioni sembra dare consistenza alla conclusione del libro I del *Trattato*, dove Hume paragona se stesso a un naufrago che, appena evitati gli scogli e le secche, si rimette tuttavia di nuovo in mare con la stessa nave scassata che non   stata capace di condurlo in un porto tranquillo (T., p. 275).<sup>(11)</sup> I risultati raggiunti da Hume nella costruzione di una nuova scienza dell'uomo, per lo meno in sede gnoseologica, non gli sembrano incoraggianti. "L'esperienza   un principio che mi fa conoscere la varia unione degli oggetti nel passato. L'abitudine   un altro principio che m'induce ad aspettare lo stesso nel futuro. Entrambi, agendo insieme all'immaginazione, fan s  ch'io formi certe idee in modo pi  intenso e vivace di altre, che non hanno questa prerogativa. Senza questa qualit  [...] (cos  volgare in apparenza, e cos  poco fondata sulla ragione), noi non daremmo mai il nostro assenso a nessun argomento, n  andremmo al di l  dei pochi oggetti presenti ai nostri sensi". (T., p. 277) Conclusione, forse, gi  preparata nell'*Introduzione* quando Hume aveva scritto

dell'impossibilità di spiegare i principi primi, e che già in quel luogo aveva per lo meno preparato quegli accenti di perentorietà riscontrabili in altre pagine (lì si trattava di affermare con decisione che una spiegazione della natura umana nei termini dei principi primi "la dobbiamo condannare senz'altro come presuntuosa e chimerica" (*T.*, p. 9)).

### 3. *Passioni e oggetto intenzionale.*

A tutto ciò bisogna aggiungere, ed è cosa pertinente il nostro tema, un altro elemento di perplessità, ossia che le passioni non paiono sottomettersi alle stesse modalità di analisi di tutte quelle cose che devono essere da qualche parte per esistere (si veda ad esempio le critiche che Hume svolge dell'immortalità dell'anima e della nozione di sostanza pensante), cioè all'esame in costituenti semplici. Le passioni non hanno costituenti; si presentano con la certezza e l'immediatezza, si potrebbe dire, di un dato fenomenologico. Le passioni su cui Hume maggiormente concentra la sua attenzione, si diceva, sono le passioni indirette dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio. Queste sono "impressioni semplici ed uniformi" ed "è impossibile riuscire a darne, come del resto per tutte le altre passioni, una precisa definizione [...]. Al massimo possiamo aspirare a darne una descrizione, enumerando le circostanze che l'accompagnano" (*T.*, p. 9). Questo significherà cercare di precisarne l'oggetto intenzionale. L'oggetto intenzionale delle prime due passioni indirette - orgoglio e umiltà - è identico: è quella mobile successione di impressioni ed idee che chiamiamo io. "Quando non è l'io l'oggetto della nostra considerazione, non c'è più posto né per l'orgoglio né per l'umiltà" (*T.*, p. 292). Ma se l'io è l'oggetto di queste passioni non può esserne la causa unica, o per lo meno, non è bastevole da sé solo a suscitare. La passione è ciò che sta a mezzo fra la causa che la produce e l'oggetto che è il bersaglio verso cui la passione si dirige. Tuttavia queste distinzioni non costituiscono ancora un sufficiente criterio esplicativo delle passioni. L'insieme delle cause dell'orgoglio e dell'umiltà (l'unione dei soggetti di queste passioni) è estremamente vasto. Causa di orgoglio possono essere delle qualità personali che suscitano

fierezza nel soggetto e che stimolano il suo temperamento, la sua immaginazione o la sua memoria. Queste cause possono essere presenti nella mente così come nel corpo. "Ma questo non è tutto. Poiché la passione guarda più in là, essa comprende tutti quegli oggetti che sono sia pur minimamente collegati o in rapporto con noi" (*T.*, p. 293). Hume distingue inoltre nella causa di una passione "la qualità che agisce e il soggetto su cui questa è posta". Se con il mio duro lavoro sono riuscito a restaurare e a rendere nuovamente funzionante una vecchia Harley Davidson, il mio orgoglio ha come causa la moto rimessa a nuovo; questa causa si divide nella bellezza del lavoro compiuto e nel soggetto di questo lavoro, ossia la moto stessa.

Le passioni, dunque, è intuibile (anche senza addentrarsi nelle analisi che Hume svolge a proposito di ciascuna di esse, su alcuni aspetti delle quali, tuttavia, si ritornerà più oltre) comportino relazioni complesse dell'io con se stesso, con gli oggetti, con le altre passioni. Sembrerebbe quindi abbastanza plausibile asserire che le passioni hanno un ruolo in parte cognitivo nella filosofia di Hume. Ma così non è ritenuto da interpreti che, se hanno per proprio conto assunto che questo contenuto cognitivo è indispensabile al contenuto della passione (amo qualcuno perché credo che possieda certe qualità, ovvero non credo che queste qualità siano possedute dall'oggetto del mio amore perché lo amo), non sono stati invece disposti a concedere che questa sia stata proprio la prospettiva adottata da Hume.<sup>(12)</sup> In fondo non è vero che l'oggetto e la causa di una passione non sono costituenti della passione stessa, ossia che la relazione fra le due è soltanto contingente?

Questo ultimo punto è di particolare importanza perché è qui possibile stabilire una connessione fra teoria delle passioni e teoria della virtù. Il sentimento di disapprovazione del vizio in che cosa si distingue da una passione? Se la risposta è in nulla e se noi accogliamo l'idea che le passioni non hanno per Hume alcun contenuto cognitivo, allora dobbiamo concludere che l'approvazione o la disapprovazione sono legati solo contingentemente alla virtù e al vizio. Se assumiamo un soggettivismo radicale nella teoria delle passioni dovremmo



conseguentemente essere pronti ad assumere un soggettivismo radicale nella teoria morale. Forse una prima ragione per rendersi sospettosi nei confronti della plausibilità complessiva di questo legame è il nesso tra soggettivismo e atomistico psicologico. Se questo nesso è vero, allora non sarebbe possibile pretendere una relazione più che contingente fra passioni e oggetti (di modo che oggetti i più diversi potrebbero causare la stessa passione), allo stesso modo non si potrebbe legittimamente pretendere nulla di più nella relazione fra approvazione e disapprovazione e i loro oggetti.<sup>(13)</sup>

Si potrebbe far riferimento per scansare il problema all'avvertenza che Hume appose al III libro nell'edizione del 1740, nella quale dichiara la parziale indipendenza di questo dai primi due. Ma questa non pare essere una soluzione più che estrinseca e insoddisfacente del problema. Se la posizione su accennata fosse quella di Hume, dovremmo concludere che il suo soggettivismo morale è radicale e senza riserve, poiché non solo avrebbe sostenuto che non c'è relazione diretta, se non contingente, fra sentimento di approvazione e disapprovazione, e ciò che li causa, ma anche che due atti di approvazione e disapprovazione non sono comparabili in uno stesso soggetto. Se Hume è stato un precursore dell'utilitarismo, lo è stato anche della posizione che celebra l'impossibilità della comparazione interpersonale delle utilità?<sup>(14)</sup>

C'è una prima relazione fra passioni indirette e virtù, il fatto che entrambe sono atteggiamenti *proposizionali*, come le ha chiamate Davidson, poiché sembrerebbe possibile trovare per ognuna di esse una descrizione proposizionale.<sup>(15)</sup> Davidson ritiene che la teoria delle passioni presenti in Hume gravi inadempienze, e individua il proprio compito interpretativo non tanto nel descrivere quanto Hume avrebbe pensato al proposito, bensì piuttosto quanto avrebbe dovuto pensare date certe premesse. Al contrario, io ritengo che ci siano dei passaggi che possono indicare come Hume sia stato prossimo all'esplicita formulazione di una teoria cognitiva delle passioni. Se le cose stanno così allora non ci sarebbe più possibile stabilire un legame fra psicologia atomistica - ammesso che questa possa essere una descrizione soddisfacente della teoria della mente di Hume - e soggettivismo morale. Certo, Hume scrive

che "l'oggetto proprio dell'orgoglio e dell'umiltà è determinato da un istinto originario e naturale, e [...] è assolutamente impossibile, data la costituzione intima della mente, che queste passioni guardino al di là dell'io, ossia di quella particolare persona delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio." (*T.*, p. 300) Ma questa è un'affermazione meno soggettivistica di quanto potrebbe a prima vista apparire, o per lo meno non lo è sicuramente nel senso radicale che richiamavo poco prima. Infatti, poco dopo, Hume aggiunge qualcosa che mitiga di molto questa posizione. "La causa che suscita la passione è in rapporto con l'oggetto che la natura ha attribuito alla passione; e la particolare sensazione prodotta dalla causa è in rapporto con la sensazione propria della passione." (*T.*, p. 301) Una certa idea o una certa impressione facilmente si trasformano nelle impressioni e idee che sono più vicine e che meglio vi corrispondono. Su questi passaggi la mente non ha potere determinativo, ma essi sono invece determinati dalla natura e dalla costituzione della nostra mente, e dalle relazioni fra oggetti e impressioni che la mente considera come naturali. Se vi è soggettivismo in Hume, dunque, questo dipende dalla natura della mente, ma sarebbe più opportuno parlare di *naturalismo* per indicare una posizione dove la mente non si oppone alla natura, in maniera dualistica, ma viene essa stessa naturalizzata. È un naturalismo del *We do* piuttosto che un soggettivismo dell'*I think*.<sup>(16)</sup>

#### 4. *Passioni e complessità.*

Per sostenere che esiste una coerenza fra varie parti della filosofia di Hume, che faccia a meno di una gnoseologia e di una morale soggettivistiche, occorre però comprendere che cosa c'è di erroneo in una concezione atomistica delle passioni. Le passioni non sono sentimenti puntuali, il cui unico accesso è consentito da una fenomenologia priva di relazioni. Le passioni, soprattutto quelle indirette, esibiscono, al contrario, connessioni non tanto fra parti analiticamente distinguibili e connesse solo contingentemente, quanto piuttosto fra elementi - cause, oggetti, idee suscitate dall'immaginazione nella mente - che sono connessi naturalmente. Se così è dobbiamo allora attenderci che Hume abbia mostrato

consapevolezza dell'esistenza di un modello per distinguere connessioni contingenti e connessioni naturali. È così infatti è. "Potremmo forse porre un più vasto problema, e cioè se le *cause* che producono la passione siano *naturali* quanto l'oggetto cui essa è diretta, e se tutta quella loro enorme varietà dipenda dal capriccio o dalla costituzione della mente. Questo dubbio verrà subito eliminato se volgeremo lo sguardo alla natura umana". (*T.*, p. 295) Dunque c'è qualcosa di naturale nella mente che favorisce il sorgere di determinate passioni; questa naturalità è altra cosa dal capriccio variabile di una natura incontrollata. Al contrario, la variabilità capricciosa sarebbe quella che meglio si adatterebbe a una psicologia rigorosamente atomistica. Le passioni non sono degli atomi di sentimento cangianti nelle loro manifestazioni e irrecuperabili a qualsiasi dimensione cognitiva di previsione e interpretazione. Che cosa sono allora? Che cosa Hume intende per "naturale" in questo ultimo passo e in che modo il significato di "naturale" può collegarsi alla sua etica?

Ci sono dei passi dai quali risulta che Hume intendeva il termine "naturale" come sinonimo, in certe circostanze, di "normativo". Ad esempio, il corso normale dell'immaginazione è normativo, nel senso di implicare regolarità (ma non necessità). L'immaginazione viene qualificata nel *Trattato* "il giudice supremo di tutti i sistemi filosofici" (*T.*, p. 237); ma "è necessario distinguere, nell'immaginazione, tra i principi permanenti, irresistibili e universali, come l'abitudine di passare dalla causa all'effetto e dall'effetto alla causa; e quelli mutevoli, deboli e irregolari [...]. I primi sono la base di tutti i nostri pensieri e delle nostre azioni, sì che, se scomparissero, andrebbero in rovina e perirebbe *la stessa natura dell'uomo.*" (*T.*, p. 238, *corsivo mio*) I secondi non sono né necessari, né utili, né inevitabili per il genere umano. Di più: si affermano solo nelle menti deboli. Queste menti deboli, come risulta immediatamente dalle righe seguenti, sono quelle degli alienati e dei disturbati mentali, di coloro cioè che si allontanano dall'idea, che Hume ha chiaramente in mente e di cui fa ampio uso per altre questioni, di uomo *naturale e normale*.

Potremmo essere indotti al sospetto da questa idea di essere umano naturale. Sappiamo ad esempio che Cartesio, quando

tentava di distinguere fra salute e pazzia, doveva alla fine rivolgersi verso un'asserzione sin troppo convinta della propria normalità. Ma l'operazione che fa Hume in questo passaggio è diversa. Si potrebbe obiettare che anche l'alienato o chi, ad esempio, si immagina di udire nel buio le voci di persone non presenti, ragioni naturalmente proprio come chi al buio di una sala cinematografica sentendo una voce immagina che qualcuno sia seduto vicino a lui. Entrambi in fondo ragionano in base alla loro natura. Stabilire un'equivalenza di questo genere sarebbe però per Hume come affermare che la malattia è naturale poiché sono naturali le sue cause. Quindi, "naturale" non significa affatto ciò che accade o che può accadere, bensì ciò che è lecito attendersi in base al corso ripetutamente osservato di eventi simili: in questo senso è sinonimo di "normale". Malattia e follia non sono condizioni normali dell'essere umano.

A differenza di Cartesio, Hume però non autocertifica questo passaggio in base alla natura della *sua* mente, ossia in base al fatto che egli è introspettivamente certo di essere una sostanza pensante intellettualmente emendata dalle *regulae ad directionem ingenii*. È piuttosto l'osservazione della comunità umana che lo guida nell'analisi. "Naturale" significa quindi in questo luogo appartenente al genere umano e non separabile da esso. "Naturale" significa, però, anche "appartenente all'oggetto". Ma come sappiamo, crediamo, giudichiamo che qualcosa appartiene all'oggetto se non per il fatto che notiamo che esso produce in noi, in condizioni simili, effetti simili? Si può desumere la presenza implicita di questa posizione da ciò che nel testo segue. Infatti Hume nella stessa sezione che si sta esaminando fa un breve esame di quella determinata versione dello scetticismo che abbiamo chiamato *panalezeistica*. Secondo questo resoconto scettico i giudizi individuali, essendo basati sulle sensazioni soggettive - che non sono intersoggettivamente comparabili - sono sempre e tutti veri - perché non sono a rigore comparabili nemmeno intrasoggettivamente. Ecco che cosa ne scrive Hume: "Io credo che a questo sistema potrebbero muoversi molte obiezioni. Mi limiterò a una sola che, a mio parere, è decisiva. Io affermo che, in questo modo, invece di spiegare le azioni degli oggetti esterni, noi li annientiamo tutti, e ci riduciamo, riguardo a

loro, al più stravagante scetticismo". (*T.*, p. 240)

Certo, tutto questo può essere ridotto all'idea che effetti simili derivano da cause simili, che è opinione solo psicologicamente fondata. Ma, anche inteso in questo modo, il supposto scetticismo psicologico di Hume non investe la capacità umana di comunicare sensatamente le proprie esperienze - cosa invece non permessa da una prospettiva panalezeistica - . È naturale che il fuoco non provochi il freddo, anche se per qualcuno la vicinanza al fuoco sarà piacevole e a qualcun altro provocherà fastidio o un qualche dolore. Un primo senso quindi di "naturale" invoca perciò semplicemente la regolarità della costituzione del genere umano. Ossia è naturale "tutto ciò che deriva immediatamente dai principi originari senza l'intervento del pensiero o della riflessione [...]. Per naturale intendiamo ciò che è comune a una specie [...], ciò che è inseparabile dalla specie" (*T.*, p. 512) In questo senso "teniamo sempre conto della forza *naturale* e *abituale* delle passioni quando diamo dei giudizi a proposito del vizio e della virtù; e se le passioni si allontanano notevolmente dai limiti abituali dell'uno o dall'altro lato vengono sempre disapprovate come viziose". (*T.*, p. 511) Quindi "universale" e "inseparabile dalla comprensione del genere umano" possiedono significati che si sovrappongono, indicando cioè qualcosa senza la quale il genere umano non sarebbe ciò che attualmente è. E ciò che attualmente è non è scindibile dalla capacità di provare determinate passioni, ovvero farebbe parte di una definizione esaustiva del concetto di "genere umano", condotta dopo le appropriate ricerche empiriche. Queste sono naturali tanto quanto sono prodotte secondo quello che è il corso normale della costituzione umana.

##### 5. *Universalità e naturalità.*

Si tratta di una lettura "essenzialista" dei termini "universale" e "naturale", la quale però presenta anch'essa dei problemi di non poco conto. Ad esempio, le condizioni che generano le passioni vi sono connesse con naturalità, ma questa connessione non pare essere né universale né necessaria. Questa impressione di universalità potrebbe anche sorgere per una sorta di distorto effetto

ottico. Il fatto è che se "in generale, possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una dell'altra, non solo perché riflettono reciprocamente le loro emozioni, ma anche perché questi raggi di passioni, sentimenti e opinioni spesso si riverberano fino a svanire piano piano, insensibilmente." (*T.*, p. 382), tuttavia questo non significa che le connessioni di passioni, oggetti, opinioni siano sempre identiche. Le passioni si possono manifestare in una molteplicità di modi molto diversi: non è necessario che la stessa passione si associ sempre a uno stesso effetto. Non amiamo mai una persona senza desiderare anche la sua felicità, ma possiamo amarla anche senza che si presenti alla nostra mente (all'immaginazione) la felicità o l'infelicità dell'oggetto della nostra passione, "il che dimostra chiaramente che questi desideri non sono la stessa cosa dell'amore e dell'odio, né costituiscono una loro parte essenziale." (*T.*, p. 385)

In realtà, nemmeno questo ci dice qualcosa di definitivo sul tema del contenuto cognitivo delle passioni. Per affrontare con più dati alla mano la questione, non si può non andare a quanto Hume ci dice nella sezione del II libro intitolata *Esperimenti per confermare questo sistema* (*T.*, pp. 348-364). È bene però, a questo proposito, ricordare anche le parole di Hume nell'*Introduzione*: "la sola base solida per la scienza dell'uomo dev'essere l'esperienza e l'osservazione" (*T.*, p. 8); nessuna scienza "può andare oltre l'esperienza e fondare un principio se non su questa autorità" (*T.*, p. 9) (di qui l'impossibilità di spiegare i primi principi). Inoltre, la ricerca morale, al contrario di ciò che accade nelle scienze naturali, non mi consente di mettermi deliberatamente nelle condizioni in cui intendo osservare qualche causa e sperimentare degli effetti, perché è evidente che l'osservatore sarebbe parte in causa di ciò che intende sperimentare. Ciò che ci è permesso è solo "una cauta osservazione della vita umana" (*T.*, p. 10) così come comunemente si svolge. Quello che però Hume ci offre con i suoi esperimenti è tutt'altro. Non certo esperimenti da laboratorio - anche se egli evidentemente pretende che ne abbiano alcune caratteristiche, soprattutto l'intersoggettività e la ripetibilità, che va intesa però come la possibilità di osservare caratteristiche simili in una molteplicità di circostanze simili -, ma neanche quello che Hume chiama una cauta osservazione partecipata agli eventi della

vita quotidiana del genere umano. Si tratta, forse, di ciò che oggi si chiamerebbe un esperimento di pensiero, ossia del tentativo di purificare un giudizio da tutte le circostanze accessorie che potrebbero darcene una comprensione fuorviante.<sup>(17)</sup> L'ipotesi da dimostrare secondo Hume è che "nulla può produrre una qualsiasi di queste passioni [indirette] senza avere con essa una duplice relazione, e cioè quella di idee con l'oggetto della passione, e quella di sensazioni con la passione stessa umana." (T., p. 349)

Gli esperimenti che Hume propone sono otto. Partiamo da una situazione in certo modo neutra nella quale io mi trovo con una persona verso la quale non nutro nessuna particolare passione di odio o amore. Abbiamo qui gli oggetti potenziali delle passioni indirette: io stesso per l'orgoglio e l'umiltà, l'altra persona per l'odio e l'amore. Esaminiamo brevemente alcuni degli esperimenti proposti da Hume. Nel primo viene presentato un oggetto che non ha alcuna relazione con le due persone né di impressioni né di idee. Non farà quindi sorgere alcuna passione. Nel secondo si ammette che l'oggetto possieda una delle due relazioni. Non sorgerà alcuna emozione a meno che l'oggetto non appartenga a noi o ad altri. Interessante è che Hume ammetta esplicitamente in questo luogo di far uso di un ragionamento a priori che "è confermato dall'esperienza. Nessun oggetto banale o comune, che non causi un dolore o un piacere indipendentemente dalla passione, riuscirà mai a produrre [le passioni] per sua proprietà o per altre relazioni con noi o con altri" (T., pp. 350-351) Nel terzo, assieme alla precedente relazione associamo all'oggetto una sensazione di piacere o di dispiacere che non è però correlata a nessuna delle due persone. "Considerando la cosa prima di tutto *a priori*", la connessione con una qualche passione sarà molto debole, perché è collegata alla passione soltanto da una relazione di impressioni. Hume ribadisce che il ragionamento anche in questo caso è del tutto in linea con la nostra esperienza delle passioni. Ancora una volta però è il ragionamento a priori a determinare ciò che è ragionevole aspettarsi dall'esperienza.

Sin qui Hume delinea qualcosa di piuttosto plausibile. Se io osservo la vetrina di un fioraio semplicemente perché sto aspettando un'altra persona, è difficile che sia orgoglioso del *figus*

*benjaminus* che è esposto, a meno che non abbia intenzione di comprarlo. Ovvero, se io affermassi: "sono orgoglioso del ficus che sta nella vetrina del fioraio", un altro potrebbe chiedermi "perché?", e io sarei obbligato a fornire adeguate giustificazioni di sfondo che rendano coerente la mia affermazione.

Il quarto esperimento è, a mio avviso, quello di interesse più notevole. Hume ricapitola innanzi tutto i risultati sino a quel punto raggiunti con i suoi esperimenti mentali, secondo i quali "né un oggetto senza una relazione di idee o impressioni, né un oggetto che abbia una sola relazione può mai causare" (*T.*, p. 352) le passioni indirette, per cui senza bisogno di ulteriori verifiche empiriche - che Hume per altro sino a questo momento non ha fornito - possiamo concludere che quando si presentano queste due relazioni deve necessariamente presentarsi una passione indiretta. L'esempio che sceglie Hume non è affatto privo di importanza. "Scelgo un oggetto, ad esempio la virtù, che causi da solo un piacere a sé; a questo oggetto attribuisco una relazione con l'io, e trovo che, disposte così le cose, nasce immediatamente una passione" (*T.*, p. 352), e precisamente l'orgoglio, che è in relazione con l'idea dell'io e che fa nascere una sensazione che "rassomiglia alla sensazione della passione". Se io cambio le circostanze di attribuzione della passione, cambia anche la passione. Se la virtù è quella di un amico, la passione sarà l'amore - sebbene possa ancora provare orgoglio per l'amicizia di cui godo -. Se alla virtù sostituisco il vizio, allora, a seconda che la relazione sia con me o con gli altri, le passioni saranno l'umiltà o l'odio. "Ciascuno di questi oggetti seguirà il cerchio delle passioni nello stesso modo, se mutiamo le relazioni." (*T.*, p. 353)

## 6. *Conoscere gli oggetti delle passioni.*

Le relazioni fra soggetti e oggetti non sono cioè relazioni contingenti, ma si originano da una fattualità che è internamente coerente, sino al punto di assumere l'aspetto di una coerenza coattiva. Come fa Hume a esserne così sicuro? Hume opera costantemente con un presupposto che egli forse non ha esplicitato con la necessaria chiarezza, vale a dire che abbiamo un accesso



privilegiato ed auto-osservativo alle passioni. La passione è cioè un atto teleologico. Di fatto essa comporta l'esistenza di due caratteristiche che si associano all'intenzionalità. La prima è semplicemente una caratteristica negativa: l'inesistenza. Ciò accade quando le condizioni che soddisfano la passione possono non essere realmente presenti, ossia vengono erroneamente ascritte a una causa. Si tratta di un errore di referenza. Posso provare orgoglio perché credo di essere in grado di eseguire un *kata* particolarmente difficile, ma fallisco nella sua esecuzione. È difficile dire che qui non si è in presenza di un qualche contenuto cognitivo della passione. Le condizioni che mi dovrebbero permettere l'esecuzione di quella difficile figura non sono semplicemente esistenti nella mia mente, ma sono condizioni oggettivamente esistenti che immagino - e sono in grado di prevedere - faranno sorgere in me proprio quella passione. Si devono, in effetti, distinguere due casi: a) che io in assoluto non sia in grado di eseguire quel compito che prevedibilmente farà sorgere quella passione; b) che io non sia capace di compierlo ora. L'oggetto che viene rappresentato dalla passione è un "tipo" e non è un oggetto individuale. Per questo può essere riconosciuto come adeguato a riempire la passione e può essere identificato e reidentificato.

Alcuni hanno proposto di usare il termine "intenzionalità non mentale" per identificare questo genere di atti, in quanto opposti all'intenzionalità mentale che implicherebbe la capacità di identificare oggetti singolari.<sup>(18)</sup> Forse però la distinzione è più terminologica che di sostanza. In particolare è ambiguo e inadeguato l'uso di "non mentale", poiché se l'oggetto, il soggetto, la causa della passione devono avere delle caratteristiche che non sono la passione, questo non significa che alcune di queste non siano degli atti mentali. Comportarsi virtuosamente non è la stessa cosa che provare orgoglio perché si è virtuosi. Infatti, possono ben essere due atti successivi. Tuttavia oggetto, soggetto, causa della passione saranno adeguati o inadeguati alla passione in quanto mentalmente riconosciuti come tali, proprio come accade nell'identificazione degli oggetti singolari. Non sembra cioè facile stabilire in linea di principio che l'atto intenzionale diretto verso la singolarità non comporti nulla di più che l'identificazione dell'assortimento particolare di certi tratti generali. Una

referenzialità della passione per qualche cosa che accade nel mondo pare essere imprescindibile per comprendere la passione. La passione deve cioè avere un obiettivo. Posso certamente sbagliarmi in questo. Se dico "sono deluso dalla persona che non mi ha ricambiato il favore che le ho fatto qualche tempo fa" posso ben fallire nella mia operazione referenziale. Può essere che l'abbia ricambiato e io ancora non lo sappia. La passione sbagliata si può estinguere. Ammettiamo che provi un'intensa paura perché credo che nella mia casa ci sia un estraneo. Una volta che abbia accertato che così non è non è detto che la paura scompaia. Vi sono persone che non vanno mai in chiesa, ma quando si trovano in una situazione critica pregano. C'è chi teme i fantasmi, nonostante ogni evidenza contraria. Oppure chi coltiva la credenza negli ufo non considera ogni giorno che passa come una possibilità in meno di vederli.

Il contenuto cognitivo di una determinata passione comprende quindi sempre un oggetto che è ciò cui la passione si rivolge. Questo oggetto è il contenuto adeguato di una passione quando possedendo informazioni adeguate su di esso questo rimane inalterato come contenuto della passione. Ad esempio, una donna bruna di nome Eva può essere l'oggetto della passione amorosa di Carlo, cui piacciono le donne brune con gli occhi verdi (ed Eva possiede queste caratteristiche), ma a cui non piacciono le donne che coltivano più di una relazione allo stesso tempo (ed Eva lo sta facendo all'insaputa di Carlo). Quando Carlo ne viene a conoscenza, potrà nutrire ancora una passione per Eva (sappiamo anzi che ci sono casi in cui la passione si accresce in presenza di circostanze sfavorevoli). Ma Eva non sarà più l'oggetto appropriato della passione di Carlo.

Tutte queste distinzioni non erano ignote a Hume. Nella *Dissertazione sulle passioni* Hume scrive che "Alcuni oggetti [...] essendo naturalmente conformi o contrari alla passione, suscitano una sensazione gradevole o dolorosa e sono quindi chiamati *bene* o *male*. La punizione di un avversario, appagando il desiderio di vendetta è bene; la malattia di un compagno, colpendo l'amicizia, è male" ( *D.*, p. 366) E poco più oltre quando Hume paragona la mente a uno strumento a corde che continua a trasmettere

vibrazioni dopo che è stato pizzicato, aggiunge: "L'immaginazione è estremamente veloce e agile; le passioni, al contrario, sono invece lente e restie; per questa ragione, quando si presenta un oggetto che provoca da un lato punti di vista diversi e dall'altro diverse emozioni, se l'immaginazione riesce a mutar di opinione con gran rapidità, ogni tocco non produrrà invece, una chiara e distinta nota di passione" (*D.*, p. 367) Questa ultima osservazione sembra attanagliarsi piuttosto bene all'esempio di Carlo e Eva. Non basta la conoscenza delle proprietà reali dell'oggetto della passione, a modificarla, ma queste, ovvero quelle che noi riteniamo tali, sono condizioni necessarie, benché non sufficienti, a farla sorgere.

Anche la teoria della morale che lega bene e male all'approvazione e alla disapprovazione è vincolata chiaramente a un determinato contenuto cognitivo. "Il sistema più verosimile che sia mai stato proposto per spiegare la differenza fra il vizio e la virtù è quello secondo cui o per una costituzione prima della natura o grazie a un particolare senso per l'interesse pubblico o privato, certe qualità, quando le si guarda e le si contempla, producono dolore, mentre altre, invece, suscitano piacere." (*D.*, p. 372) Ciò che viene osservato nel giudizio morale provoca poi nella nostra mente una particolare relazione fra impressioni e idee, ma non dipende dalla idiosincronicità della mente di ciascuno di noi.

## 7. *Conoscere la natura umana.*

Se io giudicassi viziosa Madre Teresa di Calcutta e giudicassi virtuoso Idi Amin Dada, voi che cosa pensereste? O che non sto parlando sul serio, o che sono un pervertito, o che sto commettendo un qualche errore cognitivo. Perché? Chi con serietà sostenesse la moralità di questi enunciati si impegnerebbe in un'impresa letteralmente abnorme, cioè al di fuori delle norme che ci fanno partecipi dell'umanità. Questa è cosa ben diversa da un qualsiasi appello moralistico all'umanità dell'uomo. Significa, più semplicemente, che dove dovessimo trovarci di fronte a enunciati siffatti li riterremo una descrizione indiretta della non appartenenza - definitiva o forse solo parziale e provvisoria - di chi li sta enunciando al genere umano. È questo, ritengo, il senso del

riferimento di Hume alla "costituzione della natura" che viene prima dell'interesse pubblico o privato. Il giudizio morale è connesso a una capacità di riconoscimento di determinate qualità, e dal momento che alcune passioni indirette sono esplicitamente collegate da Hume all'approvazione e alla disapprovazione morale, bisogna ritenere che questo contenuto conoscitivo non sia assente nemmeno in esse. Del resto, ci sono passioni dirette che sono alimentate dalla probabilità, ossia dall'incertezza relativa al verificarsi di un certo evento. "Ci sono due tipi di probabilità: quando è incerto l'oggetto, che viene determinato dal caso, o quando pur essendo l'oggetto già certo, è però incerto al nostro giudizio che trova delle prove o delle supposizioni da entrambi i lati della questione." (*D.*, p. 368) Ciò trasmette incertezza e instabilità alla passione perché non è certo quale sia il suo contenuto. Ovvero la mente oscilla fra una passione e la sua opposta senza fermarsi sino a che non sia sufficientemente chiaro a quale delle due fissarsi.

La conclusione della *Dissertazione* assimila la produzione e la riproduzione delle passioni a un meccanismo complesso che può essere indagato al pari di altri fenomeni naturali (moto, ottica, idrostatica) (*D.*, p. 398) Da questa analogia può essere tratta qualche ulteriore inferenza. Perché il mondo delle passioni può essere assimilato al mondo retto dalle leggi di natura? In questo secondo caso, circostanze simili producono usualmente effetti simili. All'interno di certe condizioni di pressione e temperatura io mi aspetto che cinque litri d'acqua comincino a bollire dopo un tempo preciso. Se questo è il risultato solito tuttavia può accadere che variando le condizioni iniziali io scopra che cambi anche il risultato finale. Io credo che questo sia quanto Hume intenda quando parla dell'oggetto delle passioni che è determinato "da un istinto naturale e originario" (*T.*, p. 300) che bisogna assumere come una qualità originaria della mente ("di ciò non pretendo di fornire delle ragioni" (*T.*, p. 300)): si tratta infatti né più né meno che della nostra stessa costituzione. Allo stesso tempo, però, chi si immagina che vi siano degli spettri che infestano la sua casa, certamente ragiona, ma la sua passione non è determinata dal corso usuale delle relazioni fra cause, oggetti, passioni. La stessa mossa era stata effettuata da Hume per dar conto delle relazioni fra

le idee di rassomiglianza, contiguità, causalità: "essendo la mente dotata del potere di risvegliare ogni idea che le piaccia, ogni volta che essa manda gli spiriti in quella regione del cervello in cui l'idea è posta, questi la risvegliano sempre quando entrano esattamente in quel solco e rovistano quella cellula che le appartiene." (*T.*, p. 73) Questo è quanto di solito accade, ma non è l'unica classe di eventi che sempre si verifica.

Il movimento degli spiriti animali raramente è dritto, piuttosto si indirizza prima in una regione poi in un'altra, risvegliando altre connessioni con le idee. Di qui il fatto che la mente sbaglia. Specialmente con la rassomiglianza questo accade di frequente. Come forse si direbbe oggi, l'informazione in *input* non passa attraverso un solo canale che la linearizza e la preserva dal rumore circostante, ma è massicciamente parallela e plurivariata, cosicché non è affatto detto che ciò che ottengo in *output* sia sempre la stessa informazione o lo stesso tipo di informazione. Talvolta le condizioni che producono di solito come un loro effetto una determinata idea, ne producono invece un'altra.

"Naturale" rimanda quindi più che a una proprietà essenziale a una *regolarità* che è riscontrabile sia empiricamente nel comportamento umano sia strutturalmente nella nostra mente. Questa regolarità tuttavia non ha i tratti della necessità quanto piuttosto quelli della regolarità di una determinata frequenza statistica. D'altra parte, non bisogna nemmeno nascondersi che nel termine "naturale" sembra addensarsi un altro significato, richiamato nelle pagine precedenti, ossia quello di "inseparabile dalla specie". Non vedo però delle grandi difficoltà a conciliare questi due, apparentemente diversi, significati. In entrambi i casi "naturale" può essere inteso come "fondativo", ossia come ciò in mancanza del quale non possiamo più parlare di specie umana. Se ciò che è naturale manca in pochi individui, allora possiamo parlare di malattia, di disfunzione, o nel caso della deliberazione morale, di perversione. Se però questi tratti fossero generalizzati, allora dovremmo senz'altro concludere che ci troviamo di fronte a un'altra specie e non a quella umana. Quanto al fatto che i tratti che abbiamo assunto siano naturali - e fra questi evidentemente anche i tratti del carattere: un uomo soggetto a frequenti attacchi

collerici non viene ritenuto normale -, probabilmente la ragione va ricercata anche per Hume nel fatto che questi preservano più efficacemente di altri la sopravvivenza della specie umana. In fin dei conti "le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare" (*T.*, p. 609), per cui se vedo una persona gioire perché è innamorata o deliziarsi nel ricordo di un'impresa eroica, immediatamente con l'immaginazione passo dagli effetti alle cause naturali possibili, ossia assegno un contenuto cognitivo alla passione. Che ci debba essere questo contenuto è del resto comprovato dal fatto che "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." (*T.*, p. 609)

Ma il passaggio dall'osservazione di una passione al suo contenuto cognitivo o da una passione alla sua causa può essere difettoso e risolversi in un errore. Su quali basi Hume può sostenerlo? Se non ci fosse alcun legame causale fra causa, passione, contenuto, oggetto questa inferenza non avrebbe senso, così come non avrebbero senso le notazioni che Hume svolge sulla naturalità di questi legami e sulla naturalità del sentimento morale. Cosa autorizza Hume a sostenere che alcune manifestazioni non sono naturali? L'esperienza, parrebbe essere la risposta, ma qui sorge una difficoltà, perché gran parte degli esperimenti condotti sul "quadrato" delle passioni sono palesemente soltanto esperimenti di pensiero, ossia speculazioni a priori - che del resto possono anche rivelarsi esatte -. Ritengo tuttavia ci possa essere una soluzione e che questa vada ricercata in una nozione implicita di "uomo normale". Poiché siamo degli organismi, agiamo in base a determinati fini. Questo vale per i nostri atti più semplici come per quelli più complessi. Se confondo sistematicamente il rosso con il verde e non so che in un semaforo il segnale di arresto è situato nella parte superiore del dispositivo di segnalazione e quello di via libera nella parte inferiore, allora posso parlar di un errore sistematico del mio organismo che può compromettere un determinato scopo (attraversare la strada senza rischi eccessivi). Se

la mia sopravvivenza dipende dalla caccia e sottostimo con alta frequenza la distanza della selvaggina dalla portata del mio arco, rischio di morire di fame. Se provo costantemente passioni ardenti per donne irraggiungibili o per ultraottuagenarie, perseguo irrimediabilmente obiettivi che frustrano il mio organismo. In questo senso posso dire che la causa della mia passione genera una rappresentazione che non è normale, o che non è sufficientemente forte da alimentare il corso normale di una passione. Allo stesso modo, se penso che ciò che gli uomini chiamano vizio, sia invece virtù, mi pongo al di fuori del consorzio umano, e se penso anche che il mio atteggiamento sia generalizzabile, allora non pongo mente alle conseguenze del mio ragionamento. "Se gli uomini fossero così fatti da natura che ogni individuo possedesse dentro di sé quanto è necessario sia per la sua preservazione che per la propagazione della specie, [...] pare evidente che un essere così solitario sarebbe tanto incapace di giustizia quanto di qualsiasi discorso o relazione sociale" (*R.*, p. 243) e non avrebbe affatto bisogno né occasione di esercitare benevolenza o simpatia nei confronti degli altri esseri umani, né vi sarebbe quindi possibilità, per Hume, di esercitare alcuna virtù, poiché queste nascono esclusivamente nel consorzio umano, né, infine, vi sarebbe spazio in tale essere per alcuna delle passioni indirette.

Così, "naturale" pare significare nel caso delle passioni e nel caso del funzionamento della mente qualcosa che è analogo alle leggi della natura, ma non nel senso delle leggi della meccanica di Newton, che Hume cita spesso ed esemplifica come proprio modello. Piuttosto il modello di funzionamento delle leggi mentali e del funzionamento delle passioni ricorda ciò che Aristotele intendeva per legge naturale, ossia una legge che non ha i caratteri della necessità assoluta, bensì del "per lo più e dell'innanzi tutto".

Questa interpretazione potrebbe anche dar conto di alcuni passi in cui Hume sembrerebbe implicare che le passioni sono studiabili analiticamente. È il caso dei più volte richiamati esperimenti mentali di Hume. Hume sembra affermare in più luoghi il carattere semplice e non complesso delle passioni. Ad esempio, "è del tutto impossibile dare una definizione dell'*amore* e dell'*odio*; e questo perché esse producono solo un'impressione semplice senza

mescolanza e composizione." (*T.*, p. 345) In un altro senso, poiché non ha senso parlare delle passioni senza anche svolgere un discorso sulle loro cause e sui loro oggetti, le passioni sono complesse. Se ho una bella fattoria, secondo Hume, mi conquisto l'ammirazione della gente per due ragioni: la bellezza della proprietà e il fatto che la proprietà è mia. "Il che dimostra evidentemente che la causa è qualcosa di composito." (*T.*, p. 346)

Questa complessità non può però essere indefinita. "Tutti i principi interni che in noi sono necessari [le passioni], sono comuni a tutte le creature; e dal momento che le cause che suscitano queste passioni sono anche le stesse, possiamo giustamente concludere che queste cause agiscono nello stesso *modo* in tutta la creazione animale." (*T.*, p. 344) Hume quindi estende addirittura il suo discorso al di là della natura umana fino a comprendere l'intera natura animale. Dalle passioni possiamo risalire alle cause delle passioni. Ciò è sempre possibile in base alla relativa uniformità della natura. Questo accade anche quando causa delle passioni sono rappresentazioni del vizio e della virtù. Quindi il contenuto cognitivo delle passioni - l'intreccio complesso, ma conoscibile, fra passioni, cause, oggetti - è parte delle passioni stesse. Cause e oggetti possono variare, ma non oltre un determinato limite, altrimenti non sarebbero più naturali. E allora Hume non può più essere considerato nemmeno in questo campo un soggettivista relativistico.

Note.

(\*) Tutti i riferimenti alle opere di Hume saranno presenti nel testo fra parentesi. Si utilizzeranno le seguenti abbreviazioni: *T.* = *A Treatise of Human Nature*, edited by L. Selby-Bigge & P. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, trad. it., *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 1984; *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited L. Selby-Bigge & P. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1990; *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1974; *Essays Moral, Political, and Literary*,



edited by T. Green & T. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag, 1964; *Saggi morali, politici e letterari*, Roma-Bari, Laterza, 1971. Versioni precedenti di questo scritto sono state lette da E. Baccarini, G. Giorgini, E. Greblo, F. Polidori, P. A. Rovatti, S. Zeppi. [back](#)

(1) D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996, trad. it. *La mente cosciente*, Milano, McGraw-Hill, 1998. [back](#)

(2) C. Allen & M. Bekoff, *Species of Mind*, Cambridge (Mass.), The Mit Press, 1997 trad. it. *Il pensiero animale*, Milano, McGraw-Hill, 1998. Per la concettualizzazione dei "sistemi intenzionali" si veda D. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), The Mit Press, 1987, trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna, Il Mulino, 1993. [back](#)

(3) Secondo la nota espressione di T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (*A View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986), del quale si veda anche il noto, *What is Like to Be a Bat?*, "Philosophical Review", 1974, pp. 435-455, ora in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, trad. it. *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1988. [back](#)

(4) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974; si veda anche S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982, trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984. [back](#)

(5) Naturalmente, il rischio principale è di antropomorfizzare le altre specie. Si vedano le importanti ricerche di D. Griffin, *Animal Minds*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, trad. it. *Menti animali*, Torino, Boringhieri, 1999. [back](#)

(6) Si veda il celebre frammento sull'antropometriso in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1966<sup>12</sup>, trad. it. *I Presocratici*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 874; una posizione probabilmente speculare a quella protagorea era quella di Seniaide

di Corinto, secondo il quale tutto è falso (p. 901). [back](#)

(7) Secondo una linea che iniziò ben presto, con T. Reid, *Essays on the Active Powers*, London, Longmans, 1895; l'idea sottostante è che Hume sia stato un edonista psicologico, interpretazione resa celebre da N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, MacMillan, 1941. [back](#)

(8) R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.), The Mit Press, 1990. [back](#)

(9) P. L. Gardiner, *Hume's Theory of Passions*, in D. F. Pears, *David Hume: A Symposium*, London, Macmillan, 1963, notava come la trattazione delle passioni non le fa derivare tutte dai meccanismi associativi. [back](#)

(10) Questa linea è stata fatta propria da A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, trad. it. *Giustizia e razionalità*, Milano, Anabasi, 1996. [back](#)

(11) Passo ampiamente analizzato da A. Baier, *A Progress of Sentiments*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991. [back](#)

(12) Da ciò deriverebbe anche una interpretazione gnoseologicamente svalutativa della simpatia. Si veda ad esempio J. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952. [back](#)

(13) Naturalmente è qui in gioco la plausibilità dell'obbligazione morale. Sul problema si veda la sofisticata discussione condotta da S. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, New York, Cambridge University Press, 1995. [back](#)

(14) S. Darwall, *Hume e l'invenzione dell'utilitarismo*, "Materiali per la storia della cultura giuridica", 1994. [back](#)

(15) D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press, 1980, trad. it. *Azioni e eventi*, Bologna, Il

Mulino, 1992, pp. 365-382. [back](#)

(16) Secondo l'espressione di N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1989. [back](#)

(17) Che per altro probabilmente rientrerebbero in quella categoria che S. Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, trad. it. *Innocenza ed esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1995, qualifica come "trucco di Hume". [back](#)

(18) R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, cit., p. 136. [back](#)