

NATURA, NATURA UMANA E FINALISMO NELLA SCUOLA SCOZZESE DEL SENSO COMUNE

Emanuele Levi Mortera
e.levimortera@tiscali.it

Abstract: Natural theology was one of the most important teaching in the academic curricula during the whole Scottish Enlightenment. One of the core topics was the demonstration of the existence of an intelligent ‘design’ or project of divine origin in the arrangement of the different parts of the natural world and of the sentient beings. This article aims at exploring how two of the most prominent figures of the Scottish common sense tradition, Thomas Reid and Dugald Stewart, dealt with this topic. While Reid was more interested in giving solid metaphysical foundation to the ‘argument from final causes’, Stewart pointed out the importance of final causes and the design argument for the advancement both of natural philosophy and the philosophy of the human mind. However, even with different goals, both authors maintained that the topic at stake was fundamental for the development and the attainment of moral virtues.

Keywords: Scottish enlightenment; common sense; design argument; Thomas Reid; Dugald Stewart.

1. Osservazioni preliminari

Una delle caratteristiche peculiari della tradizione filosofica conosciuta come scuola del senso comune, fiorita in Scozia fra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, è la realizzazione di un coerente sistema in cui filosofia naturale, metodo di ricerca, morale e religione interagiscono in modo efficace non soltanto per fini puramente teoretici, ma anche e soprattutto per scopi educativi. Protagonisti dell'Illuminismo scozzese, i filosofi del senso comune ne rappresentano la parte più strettamente legata al contesto accademico, in cui l'attività di insegnamento, pur svolta con una certa libertà, dovette far fronte alle richieste spesso pressanti della Chiesa di Scozia da cui l'istituzione universitaria dipendeva.

Thomas Reid (1710-1796), riconosciuto ora come allora il padre putativo della scuola, fu docente prima ad Aberdeen e poi titolare della prestigiosa cattedra di filosofia morale all'Università di Glasgow, esercitando attraverso i suoi scritti una profonda e duratura influenza su filosofi e scienziati delle generazioni successive. Fra questi, Dugald Stewart (1753-1828) è stato a lungo considerato il suo discepolo più ortodosso, se non talvolta un semplice portavoce di quanto il suo maestro – le cui lezioni seguì nel biennio 1772-73 all'Università di Glasgow – aveva brillantemente esposto nei suoi scritti. Senza dubbio Stewart, a sua volta docente a Edimburgo dal 1785 al 1810, fu l'artefice principale della costruzione storico-identitaria della tradizione del senso comune, individuandone in Reid

l'indiscusso fondatore. Ma fu egli stesso un pensatore per molti versi originale, lontano dall'immagine di pedissequo ripetitore di tesi di scuola che, anzi, contribuì in molti e significativi casi a rinnovare.

Nell'ambito dei corsi universitari, la parte relativa alla teologia naturale era obbligatoriamente inserita nei corsi di filosofia morale e, pur svincolati dall'insegnamento della dottrina rivelata, i docenti potevano subire pesanti richiami in caso di riferimenti a concezioni deiste, scettiche o atee. Normalmente, comunque, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi si accompagna costantemente alla dimostrazione, rigorosamente a posteriori, dell'esistenza di un progetto, piano o "disegno" prestabilito, rintracciabile a partire dall'organizzazione finalistica che la natura in generale e ogni organismo vivente sembrano mostrare, e attribuibile dunque a una causa prima intelligente. A sostegno di tale argomento, oltre alla tradizionale analogia instaurata con "l'intelligenza" che si scorge nei manufatti/meccanismi di produzione umana, si ritrovano solitamente i temi dell'ordine, della simmetria e della regolarità dei fenomeni, nonché la capacità, anche da parte di esseri non razionali, di combinare inconsapevolmente mezzi e fini. Se per alcuni ciò è sufficiente a dimostrare non solo l'esistenza di Dio come prima causa ma anche i suoi attributi, fra cui intelligenza e unità, per altri questi ultimi non sono scontati e costituiscono un ulteriore elemento da provare.¹

Le proposte di Reid e Stewart, i due autori che forse meglio di altri rappresentano la tradizione e gli sviluppi del senso comune in materia di religione naturale, si inseriscono in due cornici storico-concettuali indispensabili per comprenderne alcuni fra gli aspetti salienti. La prima è l'eredità newtoniana affermatasi lungo il corso del Settecento che assorbe, integra e rielabora la profonda tematica teologica presente nella grande sintesi scientifica prodotta da Newton, e in cui il tema del *design argument* è ampiamente presente. Molti fra gli autori protagonisti del dibattito scientifico e culturale inglese a cavallo fra Seicento e Settecento, e che ruota principalmente intorno alle *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, si cimentano nel tentativo di conciliare la nuova ed emergente visione scientifica con i canoni, talvolta anch'essi rivisitati, sia della religione sia della teologia naturali. Da Samuel Clarke, fra i più citati per la perspicuità delle sue argomentazioni, a George Cheyne, da John Ray a Thomas Burnett, da William Whiston a John Keill, fino ai vescovi John Tillotson e Joseph Butler, e a Richard Price, l'argomento del disegno genera molteplici e interessanti interpretazioni che, di riflesso, rivalutano progressivamente in chiave anti-cartesiana la considerazione per le cause finali. Fra tali voci, quella di David Hume arriva non inaspettata, ma senz'altro del tutto anomala rispetto a un paradigma che caratterizza buona parte del diciottesimo

¹ Per un efficace panoramica dei principali temi relativi alla religione naturale nella Scozia del Settecento si veda Stewart (2003). Ringrazio Sergio Bucchi e Sergio Cremaschi per le loro osservazioni e i loro suggerimenti a una prima stesura di questo lavoro.

secolo e che, di fatto, difficilmente pone in discussione la dimostrabilità e l'irrinunciabilità dell'esistenza di un piano preordinato del, e nel mondo.

La seconda riguarda quella forma di naturalismo provvidenzialistico tipica di quasi tutti gli illuministi scozzesi che, nel solco di un progressivo affrancamento dal tradizionalismo calvinista, si esprime in due direzioni: da una parte, un realismo morale in virtù del quale l'uomo ha l'esclusiva e naturale capacità di percepire alcune distinzioni morali oggettive indipendentemente dalla legge rivelata; dall'altra, un Dio benevolo e non soltanto giudice assoluto che si manifesta nella regolarità dei fenomeni naturali, nella propensione dell'uomo a perseguire il progresso morale e nella sua capacità di riconoscere il bene avanzando gradualmente verso il divino.²

2. Distinzioni causali

Il problema della natura della causalità costituisce un tema imprescindibile per poter meglio inquadrare la questione del finalismo in una cornice in cui si intrecciano scienza, morale e teologia naturale. I filosofi del senso comune adottano in generale una distinzione piuttosto chiara fra ciò che Dugald Stewart chiama cause "fisiche" e cause "efficienti", le prime relative alle regole o leggi secondo cui i fenomeni naturali appaiono all'osservatore, le seconde ai presunti poteri sottostanti che ne determinerebbero i reali cambiamenti.³ Il piano osservativo-descrittivo delle cause fisiche è quello a cui lo scienziato della natura e della mente dovrebbe esclusivamente attenersi, evitando la formulazione di ipotesi di carattere genetico-esplicativo non suffragate da sufficiente esperienza. Tale distinzione si fonda sull'assunto dell'inerzia o passività della materia, mentre l'efficienza è caratteristica dei soli esseri dotati di volontà autonoma, ossia l'uomo con il suo libero arbitrio e Dio che interviene continuamente in ambito naturale ed è causa efficiente ultima dei cambiamenti. Che ciò accada direttamente o per l'intervento di agenti o cause seconde non cambia uno schema che rinvia in modo evidente, seppure aggiornata nei metodi, alla grande tradizione newtoniana. Permane comunque, di fatto, un generalizzato agnosticismo sulle cause efficienti in virtù del quale, secondo i criteri di una logica di tipo induttivo, anche l'azione diretta di Dio nel mondo rimane non una certezza assoluta bensì l'ipotesi più probabile, seppure prossima alla certezza.⁴

² Per la cornice newtoniana e per una ricostruzione storica dell'argomento del disegno rimane ancora di grande utilità Hurlbutt (1964). Per lo sfondo morale rinvio a Sauderman (2015: 207-208).

³ Cfr. Stewart (1994, vol. II: 97).

⁴ Cfr. per esempio Reid (2010, I, vi: 38). Per una discussione più ampia sulla natura della causalità rinvio a Levi Mortera (2018b). Per quanto riguarda l'inerzia della materia, più sfumata e problematica rimane, soprattutto in Reid, la posizione in campo biologico in cui la materia sembra poter presentare suoi propri e peculiari principi attivi. Si veda ora su questo Gino (2020). Il marcato agnosticismo

Altrettanta centralità riveste l'assioma secondo cui qualunque cosa cominci a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce, da cui consegue che Dio deve porsi come causa prima incausata del mondo per scongiurare, nel risalire la catena causale, un regresso all'infinito. Per Reid è un principio primo metafisico di verità necessaria, ossia un principio che si impone per la sua universalità e la sua necessità, vincolando cognitivamente la credenza. Stewart, più orientato a una disamina psicologica dell'origine di ciò che egli chiama "leggi fondamentali di credenza", considera la nozione irrinunciabile poiché sorge in modo naturale e spontaneo dall'attività della mente una volta osservata con attenzione l'organizzazione e l'interrelazione degli enti naturali.⁵

Ma il problema non è tanto mostrare l'esistenza di Dio, quanto che egli sia l'autore del mondo in ragione di un progetto i cui effetti visibili possano ricondurre con certezza alla sua intelligenza in quanto causa che li ha prodotti. Di qui l'insistenza sull'evidenza in natura dell'accordo fra i fini che rivelano gli enti naturali e i mezzi utilizzati per perseguirli e, soprattutto, sull'*unità* del disegno che garantirebbe anche l'unità della causa e dunque, appunto, la sua intelligenza. L'attenzione verso le argomentazioni costruite a partire dalle cause finali (*argument from final causes*) aggiunge pertanto un'altra distinzione causale che, rispetto alle altre, comporta anche rilevanti implicazioni morali.

3. Reid e il finalismo metafisico

Le argomentazioni di Reid sull'esistenza di evidenti e inequivocabili tracce di un disegno intelligente, sia nel mondo inorganico sia in quello organico, sono corredate da una minuziosa e dettagliata analisi che spazia dall'organizzazione dei sistemi planetari ai movimenti degli astri, dalla costituzione del globo terrestre alla vita vegetale, dall'anatomia, alla fisiologia e alla dotazione istintuale degli animali, dalla costituzione del corpo umano agli aspetti concernenti il funzionamento della mente. La lettura finalistica di Reid rivela un evidente antropocentrismo che richiama implicitamente, come è stato rilevato, una sorta di grande catena dell'essere i cui anelli sono collegati fra loro allo scopo di garantire la miglior forma di sopravvivenza all'uomo e, in ultima analisi, *ad maiorem Dei gloriam*. Il ricco repertorio di esempi, nella loro sistematica e forse un poco

reidiano sulle cause efficienti, pervase da «oscurità» e «mistero», è ben tematizzato in Wolterstorff (2001: 250-61).

⁵ Cfr. Reid (2002, VI, vi: 498); Reid (2017: 73-81); Stewart (1994: VII: 18). Va comunque rilevato che anche Reid pone attenzione ai possibili meccanismi generativi della nozione di potere, escludendone per esempio una presunta natura innata e contestualizzandola nell'ambito dell'esperienza degli atti di volizione. Cfr. in particolare Reid (2003).

ridondante abbondanza, riconfermano se non altro la grande familiarità di Reid con il recente avanzamento delle conoscenze in diverse discipline scientifiche.⁶

Gli snodi argomentativi essenziali sono presentati da Reid in modo sintetico: se il principio in virtù del quale tutto ciò che inizia a esistere deve avere una causa è un principio metafisico di verità necessaria, e se si assume Dio come causa prima di tutto, ne deriverà il corollario secondo cui «il disegno e l'intelligenza nella causa possono essere inferiti con certezza dalle sue tracce (*marks*) o dai suoi segni nell'effetto».⁷ La modalità di inferenza è indiretta poiché, spiega Reid, intenzionalità e intelligenza non sono propriamente oggetti immediati dei sensi esterni, bensì segni che possono essere desunti solo dall'osservazione degli effetti che essi producono. Impossibile, dunque, non scorgere nell'ordine e nel funzionamento dell'universo intero i segni e la saggezza di un artefice, come impossibile sarebbe non divenire perfettamente e irresistibilmente convinti dell'intelligenza e della virtù di qualcuno semplicemente osservandone la condotta, ossia il segno evidente di quelle caratteristiche. Se dunque si ritiene valida l'inferenza dell'intelligenza umana dall'osservazione dei comportamenti degli altri, sarà altrettanto valida quella di un'intelligenza divina dall'osservazione delle cose naturali.⁸

Tale analogia si fonda sulle caratteristiche di costanza e regolarità comuni ai due ambiti fenomenici. Per quanto Reid consideri l'evidenza delle altre menti e l'uniformità del corso naturale degli eventi principi di verità contingente, dei quali cioè è sempre possibile pensare il contrario, essi sembrano poter assolvere il compito di rendere perlomeno *affidabile* la credenza che i fenomeni naturali e i comportamenti umani seguiranno sempre un certo corso. L'uomo agisce infatti nel mondo in virtù di una interazione adattativa che rivela l'efficacia di quella credenza ben prima che essa possa essere formalizzata razionalmente. L'uniformità della natura diviene allora strumento funzionale anche in ambito teologico-naturale per confermare, attraverso la regolarità dei fenomeni, la varietà strutturale degli enti naturali e umani e l'adeguatezza di quelle strutture a un certo scopo, l'esistenza di un disegno intelligente.⁹

Reid ritiene che l'argomento della causa prima renda la credenza nel disegno indipendente da argomentazioni a priori o a posteriori e quindi dall'essere una

⁶ Cfr. Reid (2017: 42-82). Per l'implicito richiamo alla grande catena dell'essere si veda Gino (2020: 200-201). Per lo stato dell'arte sulla filosofia della religione di Reid in generale, rinvio al recente Buras (2021) con relativo aggiornamento bibliografico.

⁷ Reid (2002, VI, vi: 503).

⁸ Cfr. *ivi*: 504. «Nessuno ha mai visto la sapienza, e se non fosse in grado di trarre conclusioni dai suoi segni [esteriori] non potrebbe trarne neppure da nessuno dei suoi simili». Reid (2017: 78).

⁹ Cfr. Reid (2002, VI, v: 489-90; VII, iii: 560-61; VIII, iv: 607-608). Le stesse distinzioni morali e i poteri attivi dell'uomo risultano frutto del disegno e dell'intenzionalità della natura. Cfr. in proposito Reid (2010, V, i: 273-74). Per un commento in chiave analitica cfr. Tuggy (2004: 294 sgg.).

mera inferenza. Nel primo caso il «senso comune dell'umanità»¹⁰ confermerebbe la sua universalità; d'altra parte, se le tracce o i segni rinviano necessariamente a una causa prima di cui sono effetti, ma di cui tuttavia non si ha esperienza diretta, l'esperienza stessa, che rende conto solo di contingenze, si rivelerà insufficiente a dimostrare la validità di quello stesso principio. Analoghe perplessità Reid mostra nei confronti di teorie alternative, come il caso o la necessità, volte a spiegare l'ordine e le regolarità manifeste nel mondo. Come infatti il caso è contrario alla regolarità così, simmetricamente, la necessità contraddice la varietà che si osserva negli enti di natura ed entrambe le "cause" non potrebbero pertanto comportare efficienza.¹¹

Di nuovo, nel presentare regolarità, varietà e una indiscutibile bellezza nel loro ordinamento generale, gli enti naturali non possono mancare di esibire irresistibilmente all'occhio dell'osservatore gli inequivocabili segni di un disegno intelligente. Peraltro, l'ipotesi che la natura sia il prodotto di sue intrinseche cause efficienti indipendenti dall'azione dall'intelligenza divine, non rispetterebbe la distinzione fra cause fisiche o leggi e cause efficienti, poiché le leggi non sono cause bensì semplici norme descrittive, le quali «non potrebbe[ro] mai produrre nulla senza un essere intelligente che le attivi».¹²

Per rendere più perspicuo l'argomento del disegno Reid lo presenta infine in forma di sillogismo. L'argomentazione prevede che una qualche intelligenza nella causa possa essere inferita con certezza dalle tracce o segni che essa reca nell'effetto; poiché la natura rivela con chiarezza tali tracce o segni, se ne deve concludere che le opere della natura dovranno essere considerate gli effetti di una causa saggia e intelligente. Reid rileva che la negazione della premessa minore, che equivarrebbe a negare Dio stesso o la provvidenza, è contraddetta dall'inarrestabile moltiplicarsi delle scoperte scientifiche che rendono vieppiù evidenti in natura le tracce del disegno.

Fra coloro che avrebbero negato la validità della premessa maggiore figurano invece Descartes e Hume. Reid non condivide la nota critica di Descartes alle cause finali, attribuendola a ragioni per lo più strategiche volte a rendere più convincenti le sue personali tesi filosofiche.¹³ Più sottile e articolata la critica a

¹⁰ Reid (2002: VI, vi: 504). Per avallare la tesi del consenso universale Reid chiama in causa Cicerone e il vescovo John Tillotson i quali, con Samuel Clarke e Joseph Butler, sono le autorità più ricorrenti cui egli si appella.

¹¹ Ivi: 505-507; Reid (2017: 79-80). A consolidamento delle argomentazioni antinecessariste e in esplicita difesa del libero arbitrio, Reid presenta una serie di obiezioni a Leibniz, Hobbes, Anthony Collins, Lord Kames, Hume, Jonathan Edwards e Joseph Priestley che revocavano in dubbio o negavano esplicitamente la libertà d'azione ritenendo che essa avrebbe comportato un effetto senza causa. Cfr. Reid (2010, IV, ix-x: 243-52).

¹² Reid (2017: 80). Le osservazioni sono rivolte in particolare al *Système de la nature* di Paul-Henry Thiry D'Holbach, pubblicato nel 1770. Sull'inferenza di un disegno intelligente a partire dalla bellezza della natura, di chiara ascendenza hutchesoniana, cfr. Reid (2002, VIII, iv: 606-607).

¹³ Cfr. Reid (2002, VI, vi: 510-11); Reid (2017: 77-78).

Hume. Fra le diverse ragioni che lo avevano dissuaso dal condividere la validità dell'inferenza di una causa intelligente ordinatrice dai suoi presunti effetti in natura, Hume si era soffermato sul fatto che, al contrario delle sequenze causali conosciute che riguardano *specie* note, ossia relazioni ripetute nel tempo e nello spazio, l'universo costituirebbe un «effetto del tutto singolare e senza paralleli». Poiché il ragionamento di Hume muoveva dal principio di simmetria per cui tanto è la potenza nell'effetto quanto deve esserlo nella causa, non poteva concedersi la conclusione che l'universo potesse essere il prodotto di una causa maggiore del suo effetto, proprio perché essa era «non meno singolare e senza paralleli» del suo presunto prodotto. L'evidenza per inferire una qualche intelligenza nella causa dai suoi effetti manifesti rimaneva dunque per Hume del tutto insufficiente, poiché fondata esclusivamente sull'esperienza.¹⁴

Reid ribatte cercando proprio di superare il vincolo empirico di Hume: la convinzione irresistibile che il mondo rechi tracce o segni di un disegno intelligente non può senz'altro essere ricondotta né a un ragionamento a priori né all'esperienza; ma anziché concluderne l'impossibilità di un'inferenza certa al disegno, Reid ritiene, di nuovo, che tale credenza non possa essere altro che un principio primo di verità necessaria, ovvero un principio di senso comune. Accogliendo la conclusione humiana si rischierebbe peraltro una forma di solipsismo in virtù della quale sarebbe impossibile cogliere segni di intelligenza da qualunque altra mente eccetto la propria.¹⁵

Pur partendo da premesse analoghe, quindi, le conclusioni dei due filosofi sono decisamente divergenti. Se Hume continua a muoversi sul filo della tensione fra scempi e senso comune – la medesima tensione che aveva innervato l'intero *Trattato sulla natura umana* – Reid risolve decisamente per quest'ultimo e per un “naturalismo” che però, per essere efficace, deve far ricorso alla metafisica. A rigor di termini, come è stato opportunamente rilevato, se la premessa maggiore del sillogismo proposto da Reid non può essere conosciuta con certezza per sola esperienza poiché l'esperienza da sola non può rivelare una connessione necessaria fra le proprietà di un oggetto e quelle del suo artefice, può darsi per essa soltanto un'altissima probabilità che rende tutt'al più l'ipotesi opposta – ossia che il mondo non sia l'effetto di una causa intelligente – altamente improbabile.¹⁶

Reid ritiene in ogni caso che l'uomo, nonostante gli sforzi e le pretese del suo intelletto, continuerà a essere impreparato, per sua intrinseca imperfezione, a comprendere pienamente sia l'opera di Dio sia i suoi attributi, costruiti per semplice analogia con i propri.¹⁷ Anche Hume come è noto, nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale*, opera che però Reid non prende in considerazione, aveva rilevato l'inappropriatezza di una comparazione fra opera umana e opera divina.

¹⁴ Cfr Hume (2004⁴, XI: 158).

¹⁵ Cfr. Reid (2002, VI, vi: 512); Reid (2010, IV, ix: 250).

¹⁶ Si veda in proposito Tuggy (2004: 295-99).

¹⁷ Cfr. Reid (2017: 81-82).

Ma se egli, lasciando spazio alla scepsi, ne aveva dedotto l'impossibilità di un'inferenza al disegno, Reid lascia spazio alla forza dell'inferenza naturale nella chiave di un'elevazione alla maggior gloria dell'opera divina.

4. *Stewart e il finalismo metodologico*

Anche Stewart dedica ampio spazio alla religione naturale e all'argomento del disegno, presentando un approccio che rimane rigorosamente a posteriori, ma con una curvatura scientifico-metodologica che in parte lo differenzia da Reid e che è funzionale alla costruzione di una più coerente e aggiornata filosofia della mente.¹⁸ Gli anelli che legano indissolubilmente i grandi dipartimenti della natura, della morale e della religione, sono comunque altrettanto chiari e solidi. Analogamente, posto il principio che tutto ciò che comincia a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce, e che una combinazione di mezzi tendenti a un certo fine implica intelligenza, non risulta indispensabile una dimostrazione dell'*esistenza* di Dio: le eventuali prove a posteriori addotte a partire dall'evidenza delle tracce di un disegno nell'universo sono semmai indirizzate a convincere lo scettico che tale disegno esiste ed è operativo.

Stewart dissente pertanto dalla tesi humiana sulla presunta inesistenza di poteri efficienti sottostanti i fenomeni naturali, poiché ritiene irrinunciabile l'idea stessa di potere che viene naturalmente e irresistibilmente «suggerita alla mente da qualsiasi cambiamento si osservi nel mondo materiale». Essa deve dunque ritenersi una nozione originaria, prodotta spontaneamente dalle facoltà intellettuali in virtù della loro reciproca relazione adattativa con il mondo stesso.¹⁹ Egli estende infine tale irresistibile propensione naturale alla credenza che l'ordine naturale sia il frutto di un disegno recante in sé i segni inequivocabili di una causa prima continuamente agente. Tale dottrina, «semplice e sublime», in virtù della quale le argomentazioni tratte dall'esperienza e dall'analogia della natura unicamente trarrebbero la loro affidabilità, risulterebbe senz'altro preferibile alle alternative offerte da sistemi quali il materialismo o una presunta armonia prestabilita che nasconderebbe in realtà un fondamento meccanicista.²⁰

In Stewart, più che in Reid, emerge il problema della giustificazione del disegno, soprattutto in base alla dimostrazione della sua unitarietà e, di qui, dell'unicità della mente che lo ha progettato. Tale esigenza si esprime in particolare attraverso un rinforzo degli aspetti metodologici della ricerca scientifica in cui trova spazio, in chiave euristica, un'ampia valorizzazione delle cause finali. La scelta di Stewart è evidentemente volta a conciliare l'ambito della

¹⁸ Si veda in particolare Stewart (1994: vol. VI, §§ 248-320); Stewart (1994: vol. III, IV, vi, 335-53); Stewart (1994: vol. VII, III, i-iii).

¹⁹ Cfr. Stewart (1994, vol. VI, §§ 253, 279).

²⁰ Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 30); Stewart (1994, vol. VI, § 262).

scoperta scientifica con le esigenze dettate dalla salvaguardia dell'edificio morale che egli, in quanto educatore ed esponente di una tradizione ormai affermata, è convinto di dover custodire e perpetuare. Ciò non toglie che proprio questa esigenza conciliatoria, in cui il metodo e la logica della scoperta assumono un rilievo primario, costituisca la cifra specifica che lo distingue dal suo maestro.

Stewart condivide in linea di massima le critiche che Reid aveva mosso a Hume ma, da una parte, si sofferma più attentamente sul fenomeno psicologico dell'insorgere dell'idea di causa, dall'altra, sembra meno preoccupato della perniciosità delle tesi humiane rispetto a ciò che gli appare piuttosto come un'incongruenza fra le premesse ad esse sottese – comunque condivisibili nella loro struttura argomentativa – e le conclusioni. Innanzitutto, quindi, il fatto stesso che l'idea di causalazione e di "potere" efficiente insorga spontaneamente e irresistibilmente *ogni volta* si presenti un cambiamento – sia esso in natura o relativo ai nostri atti di volontà – «accompagnandone» la percezione, è sufficiente a smontare le ipotesi che revocano in dubbio la realtà dell'idea di efficienza delle cause. Se così non fosse, e se l'idea di causalazione efficiente fosse tratta per analogia dalla materia – chiamando per esempio in causa l'impulso – o per associazione dalla relazione fra atto "efficiente" della volontà e movimento corporeo, lo stesso argomento per l'esistenza di Dio rischierebbe di «fondarsi semplicemente su un'arbitraria associazione di idee».²¹

Analoga natura necessariamente presenterebbe, secondo Stewart, il principio secondo cui qualunque cosa cominci a esistere deve avere una causa o un potere che lo produce. Pur riconfermando di fatto l'argomento metafisico di Reid, Stewart cerca però di assolvere almeno in parte Hume dall'accusa di irreligiosità. Hume infatti aveva correttamente assunto la distinzione fra cause fisiche ed efficienti, sebbene poi «forse non intenzionalmente», la sua argomentazione concludesse all'impossibilità di formare qualsiasi concetto di efficienza, rischiando così di «sovertire i fondamenti della religione naturale». A ben vedere, però, la dottrina di Hume risulterebbe essere molto più favorevole al teismo rispetto ad altre «poiché [finisce per considerare] sempre la divinità non solo come causa prima efficiente in natura, [...] ma anche come il grande principio che agisce costantemente e che connette fra di loro i diversi fenomeni osservabili».²²

Nel porre esplicitamente in evidenza quella «armonia prestabilita fra il corso della natura e la successione delle nostre idee» che Hume aveva rilevato nella sua

²¹ Stewart (1994, vol. VII: 18-20).

²² Ivi, 25-26. Cfr. pure Stewart (1994, vol. II: 479, nota C). Ciò non esclude in natura l'intervento di cause seconde o strumentali di cui Dio si servirebbe per i suoi scopi, secondo una linea di occasionalismo "moderato" che Stewart condivide con Reid ma che, non a caso, esclude l'ambito dell'azione morale per salvaguardare il libero arbitrio. Si veda su questo per esempio Stewart (1994, vol. III, 160-61, 386-89, nota N); Stewart (1994, vol. I, 158-59). Sull'occasionalismo in Reid, e sull'implicito finalismo sotteso ai meccanismi naturali e alle operazioni mentali, rinvio a Wolterstorff (2001: 54-63).

Ricerca sull'intelletto umano, Stewart intende senz'altro confermare le componenti istintuali e naturalistiche che, per lo stesso Hume, permettevano di «proporzionare i mezzi ai fini o [...] usare i nostri poteri naturali tanto nel fare il bene che nell'evitare il male» e che si ponevano dunque a fondamento dello stupefacente adattamento che si osserva fra la complessità della struttura e delle azioni umane e l'ambiente in cui esse si collocano. Ma la lettura offerta da Stewart – non sempre convincente in verità – sembra decisamente ignorare la tipica prudenza, e forse una certa ironia, che emergono nel testo humiano, inducendolo un po' forzatamente a ricondurre in quella propensione istintuale e irresistibile anche la credenza nell'esistenza di un progetto intelligente.²³

Per altri versi, Stewart propende a considerare limitativi i richiami analogici alla struttura dei meccanismi prodotti dall'ingegno umano per confermare la validità della tesi del disegno/meccanismo naturale. Tale prassi interpretativa, che insisteva sulle *contrivances* mostrate in natura, aveva trovato sostenitori di primo piano – da Robert Boyle a Leibniz, da Newton a William Paley – e aveva finito per costituire una sorta di imprescindibile paradigma. Pur accogliendone la cornice logica, Stewart ritiene però, sulla base di un'incommensurabilità di fondo fra produzione umana e produzione divina, che l'analogia sia per lo meno fuorviante, poiché il manufatto umano è considerato tanto più perfetto quanto meno richiede l'intervento del suo artefice, laddove l'intervento continuo di un Dio-artefice nel sistema naturale non rappresenta l'imperfezione di quest'ultimo quanto semmai l'onnipotenza del primo.²⁴

Su tali premesse diviene più comprensibile l'insistenza di Stewart non tanto sui singoli, per quanto complessi, meccanismi mostrati in natura – sui quali pure si dilunga ampiamente – quanto sulla ricerca delle connessioni remote fra i diversi dipartimenti della natura e sull'individuazione di sistemi di interconnessione più ampi che meglio riescano a mostrare l'*unitarietà* del disegno e, dunque, l'intelligenza ad esso sottesa. La struttura e l'economia del corpo umano e di quello animale messi in evidenza dagli studi di anatomia comparata sono fra i riferimenti più frequenti volti a confermare l'utilità per la scienza dello studio delle cause finali – o meglio, come Stewart preferisce, della convergenza dei mezzi ai fini – nella chiave di un disegno intelligente unitario. Più nello specifico, in questo ambito, si osserva una sorta di *vis medicatrix naturae* in cui la «rigenerazione della macchina al suo stato iniziale» mostra come spesso un unico effetto/fine sia raggiunto con diverse cause/mezzi.²⁵ La mole di altri esempi prodotta da Stewart, a scapito del suo stesso timore che essa possa

²³ Cfr. Hume (2004⁴, V: 60-61): «Coloro che si dilettono nella scoperta e nella contemplazione delle cause finali – scrive Hume – hanno qui ampia materia di meraviglia e ammirazione». Cfr. pure Stewart (1994: vol. VII, 26-27).

²⁴ Stewart (1994, vol. VII: 35). Sul paradigma della *contrivance* si veda Peterfreund (2012).

²⁵ Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 52, 55 sgg.); Stewart (1994: vol. III: 342-43). Il riferimento è in particolare a Georges Cuvier e alle sue *Leçons d'anatomie comparée*, del 1805.

paradossalmente alimentare, attraverso un'inopportuna insistenza, un atteggiamento scettico nei confronti del disegno, intende soprattutto produrre ulteriori evidenze del legame che caratterizzerebbe, in chiave finalistica, ambiti del mondo naturale in reciproca ma non immediatamente evidente relazione. Una *consilience of induction*, insomma, di squisito spirito scientifico di cui egli non manca di evidenziare la profonda valenza morale.

Non in modo dissimile da quanto già aveva fatto Reid, ma aumentandone la quantità e aggiornandone i contenuti, gli esempi proposti da Stewart rivelano ancora una volta il rilievo attribuito all'ordine, alla regolarità, all'uniformità e alla reiterazione dei fenomeni naturali secondo leggi ben definite, insistendo sul grado di predittività che esse permettono e, in chiave fortemente antropocentrica, sulle funzionalità adattative dei diversi meccanismi/sistemi presi in considerazione di cui, al vertice della catena dell'essere, la specie umana trarrebbe giovamento per la sua sopravvivenza e perpetuazione.²⁶ Neanche per Stewart il puro caso o la mera necessità sono sufficienti a dar conto di evidenze finalistiche così ricche e articolate, sancite anche dall'armonia e dall'uniformità che si riscontra nella corrispondenza di passioni, emozioni e sentimenti, mediante cui la natura, parlando con lo stesso linguaggio a tutti gli uomini, li unisce nel rispetto dei grandi principi morali che trovano senso e significato nel medesimo grande disegno divino. Al cuore dell'analisi stewartiana ritorna l'idea di fondo riscontrabile in buona parte della tradizione del senso comune, ossia che esista «un grande *sistema morale* cui corrisponde un *sistema materiale*» le cui reciproche connessioni mostrano una simmetria di origine divina.²⁷

Buona parte delle ragioni che spingono Stewart alla rivalutazione del potenziale euristico delle cause finali, a una riconsiderazione storica del loro ruolo attraverso una rilettura delle *auctoritates* che le avevano apparentemente escluse dall'ambito della ricerca scientifica, e all'avvertimento di non confonderle con le cause efficienti, giustappongono dunque motivi squisitamente scientifico-metodologici a motivi morali.²⁸ Significativi in proposito i rilievi ai tentativi di ricondurre l'azione morale a un unico principio, come l'amor di sé o l'utilità, rendendolo il fine ultimo dell'azione, o le osservazioni sull'atteggiamento di chi aveva considerato la ricerca scientifica unicamente come esercizio logico-matematico da applicare alla natura, rischiando di privarla così «del suo fascino più attraente, delle impressioni e dei piaceri morali che è in grado di suscitare», e del suo scopo principale, ossia l'elevazione dell'anima verso la magnificenza dell'opera divina.²⁹

²⁶ Cfr. Stewart (1994, vol. VII: 61 sgg.); Stewart (1994: vol. VI, §§ 272-80).

²⁷ Cfr. Stewart (1994, vol. III: 296).

²⁸ Cfr. *ivi*, 335-45; Stewart (1994, vol. VII: 93-98). Per una sintetica analisi di questi temi si veda Levi Mortera (2018a: 82-83).

²⁹ Cfr. Stewart (1994, vol. III, 350-54); Stewart (1994, vol. VII, 99, 101-108). Gli obiettivi polemici, in ambito morale, risultano in questo caso Hume, William Paley e William Godwin.

In ultima analisi, la saggezza divina rimane per Stewart l'unica autrice del grande disegno dell'universo. È molto probabile che tale marcato provvidenzialismo, immagine pressoché obbligatoria da trasmettere in un corso pubblico di filosofia morale, corrisponda in buona parte all'autentico sentire di Stewart, considerato che non sempre i registri contenutistici ed espressivi trovano coincidenza fra le opere edite e il materiale rimasto non pubblicato.³⁰ L'intento di Stewart è mostrare quanto l'idea di finalità generi la spinta a indagare più in profondità, attraverso una corretta applicazione dei criteri del metodo induttivo-sperimentale, le relazioni interne all'ambito materiale e a quello morale, i rapporti reciproci esistenti fra di essi, le affinità delle loro strutture e la misura in cui il primo sia di fatto stato creato per soddisfare necessità e fini del secondo.³¹

Infine, riferendosi ai *Dialoghi sulla religione naturale*, Stewart rovescia di nuovo gli esiti della scepsi humiana riconfermando l'irrinunciabilità della credenza nel disegno anche sulla base di argomenti già utilizzati da Reid. Le sue osservazioni si volgono principalmente ad avallare alcune "concessioni" al disegno che la figura di Filone aveva proposto nell'opera, imputando alle controargomentazioni di Cleante, a suo avviso vero portavoce di Hume, una mancanza di conclusività.³² Anche per Filone, secondo Stewart, Dio si rivelerebbe progressivamente attraverso la bellezza e l'ordine della natura messi in luce ogni volta si verifici una scoperta scientifica. Analogamente Filone, avallando il principio di economia della natura, condividerebbe l'irresistibile propensione a interrogarsi sui motivi per cui la natura agisce proprio in un certo modo e dunque una mentalità finalistica. Infine, Stewart affianca ai motivi reidiani contro l'argomentazione della singolarità dell'universo, l'osservazione secondo cui, se così fosse, Dio non potrebbe neanche mostrare, attraverso la sua opera, soddisfacenti evidenze del disegno.³³

Cleante in fondo, aveva sì ritenuto insufficiente una qualsiasi dimostrazione a riprova di un disegno, ma né lui né Filone sembrava avessero mai dubitato almeno di una certa coerenza mostrata dall'ipotesi di ricondurre il sistema del mondo a un'intelligenza ordinatrice. Stewart era dunque convinto che l'ordine, la bellezza e la progettualità che pure un Filone era disposto a riconoscere alla realtà naturale, costituissero «i segni naturali e universali mediante cui il creatore si rivela alle sue creature», ossia i segni naturali del suo potere, della sua saggezza e della sua

³⁰ Si veda su questo aspetto Brown (2012).

³¹ Cfr. Stewart (1994, vol. III, 293-95); Stewart (1994, vol. VI, §§ 285-320).

³² Cfr. Stewart (1994, vol. III, 372 sgg.); Stewart (1994, vol. I, 603-607).

³³ Cfr. Stewart (1994, vol. VII, 48 sgg.). Per una sintesi efficace cfr. Stewart (1994, vol. II: 403-405, nota EE). Secondo Stewart la tesi dell'universo come effetto singolo non rappresenterebbe la vera posizione di Hume, più vicina, appunto, alla figura di Cleante che non di Filone. Stewart è fra i primi autori scozzesi a commentare, tardivamente, i *Dialoghi* humiani, evidentemente considerati dagli interpreti a lui precedenti come non innovativi rispetto a quanto Hume non avesse già espresso nella *Ricerca*.

bontà. Segni indispensabili al perseguimento della conoscenza e delle virtù morali.³⁴

5. Considerazioni conclusive

Pur nelle sue articolazioni interne e nelle diverse finalità che i filosofi del senso comune si propongono, l'argomento del disegno intelligente non viene mai posto in discussione. Perfino Thomas Brown, forse il più eterodosso fra i protagonisti della stagione del *common sense* per la sua epistemologia delle cause di matrice squisitamente humiana, sembra riuscire a conciliare la sua netta rinuncia alla tradizionale dottrina della causalità con l'esistenza di una causa prima autrice dell'organizzazione finalistica degli enti naturali.³⁵ La credenza nell'esistenza di un progetto o disegno intelligente nella natura, intesa come insorgenza spontanea della mente e come una sorta di irrinunciabile "imperativo cognitivo", rimane un paradigma di fondo anche in opere rappresentative quali la *Natural Theology* di William Paley, pubblicata nel 1802, e la serie dei *Bridgewater Treatises*, apparsi nei primi anni '30 dell'Ottocento. Un paradigma destinato di lì a poco a incrinarsi irreversibilmente.

Riferimenti bibliografici

BROWN, M. P.

2012 «Dugald Stewart and the problem of teaching politics in the 1790s», *Journal of Irish and Scottish Studies*, 1, 135-54.

BURAS, T.

2021 «Revisiting Reid on religion», *Journal of Scottish Philosophy*, 3, 261-74.

GINO, S.

2020 *Thomas Reid e l'anatomia della mente. I poteri dell'anima nella Scozia settecentesca*, Mimesis, Milano-Udine.

HAAKONSSON, K. (A CURA DI)

1994 *The collected works of Dugald Stewart*, 11 voll., Thoemmes Press, Bristol.

HURLBUTT, R. E.

1964 *Hume, Newton and the design argument*, University of Nebraska Press, Lincoln.

HUME, D.

2004³ *Ricerca sull'intelletto umano* (1748), Laterza, Roma-Bari.

1987 *Dialoghi sulla religione naturale* (1779), Laterza, Roma-Bari

LEVI MORTERA, E.

2018a *Dugald Stewart. Scienza della mente, metodo e senso comune*, Le Lettere, Firenze.

³⁴ Cfr. Stewart (1994, vol. VII: 49).

³⁵ Su Brown si veda Paoletti (2006).

2018b «Fra metafisica, scienze della natura e scienze della vita. Percorsi della causalità nella filosofia scozzese del *common sense*», *Rivista di storia della filosofia*, 1, 57-78.

PAOLETTI, C.

2006 *La difesa dell'errore. Senso comune e filosofia positiva in Thomas Brown*, Clueb, Bologna.

PETERFREUND, S.

2012 *Turning points in natural theology from Bacon to Darwin. The way of the argument from design*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

REID, T.

2017 *Lectures on natural theology* (1780), in J.J.S. Foster (a cura di), *Thomas Reid on religion*, Imprint Academic, Exeter.

2010 *Essays on the active powers of man* (1788), in D.R. Brooks, K. Haakonssen (a cura di), *The Edinburgh edition of Thomas Reid*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

2003 *Of power* (1792), in J. Haldane, S. Read (a cura di), *The philosophy of Thomas Reid*, Blackwell, Oxford, 14-23.

2002 *Essays on the intellectual powers of man* (1785), in D.R. Brooks, K. Haakonssen (a cura di), *The Edinburgh edition of Thomas Reid*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

SAUDERMAN, J. M.

2015 «Religion and Philosophy», in A. Garrett, J.A. Harris (a cura di), *Scottish philosophy in the eighteenth century: Morals, Politics, Art, Religion*, Oxford University Press, Oxford, 196-238.

STEWART, D.

1994 vol. VII *The philosophy of the active and moral powers of man*, (1828), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. VI *Outlines of moral philosophy* (1793) pt. 2, in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. III *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. 2 (1814), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. II *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. 1 (1792), in K. Haakonssen, (a cura di), *Collected works*.

1994 vol. I *Dissertation: exhibiting the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe*, pt. 1 (1815), pt. 2 (1821), in K. Haakonssen (a cura di), *Collected works*.

STEWART, M. A.

2003 «Religion and rational theology», in A. Broadie (a cura di), *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 31-59.

TUGGY, D.

2004 «Reid's philosophy of religion», in T. Cuneo, R. Van Woudenberg (a cura di), *The Cambridge companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge, 289-312.

WOLTERSTORFF, N.

2001 *Thomas Reid and the story of epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.