

EMOZIONI, NATURA UMANA, ETICA

PIERPAOLO MARRONE

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

ABSTRACT

Passions are not feelings to which we have access only through a phenomenology devoid of relationships. Passions, especially indirect ones, on the contrary, exhibit connections not so much between analytically distinguishable parts and connected only contingently, but rather between elements - causes, objects, ideas aroused by the imagination in the mind - which are naturally connected.

KEYWORD

Contractualism, Hume, universalism

1. NATURALITÀ E CONTINGENZA DELLE PASSIONI

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 comprendere che cosa c'è di erroneo in una concezione atomistica delle passioni. Le passioni non sono sentimenti ai quali abbiamo unicamente accesso attraverso 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 questo è il caso, dobbiamo allora attenderci che Hume abbia mostrato consapevolezza dell'esistenza di un modello per distinguere connessioni contingenti e connessioni naturali. E 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 295)¹ La natura della mente favorisce il sorgere di determinate passioni, e questa naturalità è altra cosa da un capriccio variabile e incontrollato. 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'.² 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 237);³ ma «è necessario distinguere, nell'immaginazione,

¹ Analogo spirito si deve ricavare dalle molte osservazioni sulla simpatia. «A meno, quindi, di non asserire che ogni singola passione venga comunicata da una singola qualità originaria, senza perciò derivare dal principio generale della simpatia [...], si dovrà ammettere che tutte le passioni sorgono da questo principio. Bisognerà riconoscere che fare eccezione per una qualsiasi di esse è estremamente irragionevole. Dal momento che tutte si presentano da principio nella mente di una persona, e quindi appaiono nella mente di un'altra». (*Trattato sulla natura umana*, p. 387)

² P. Railton, *Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume 'Versus' Kant*, "Ratio", 1999, pp. 320-353, esemplifica la forza della dimensione normativa dei giudizi, sia in Hume sia in Kant, attraverso l'esperienza estetica, per concludere che ciò che differenzia i due pensatori non è tanto una diversa concezione della normatività, quanto piuttosto una diversa base nelle rispettive psicologie empiriche. I. Johansson, *Hume's Surprise and the Logic of Belief Changes*, "Synthese", 1999, 117, pp. 275-291, distingue fra statica e dinamica delle credenze per affrontare l'*is-ought problem*, mostrando che un cambiamento in una credenza con contenuto fattuale può comportare un cambiamento in una credenza normativa, e concludere che, per ragioni razionali, cambiare credenze fattuali può avere persistenti effetti sulle credenze normative dell'agente.

³ «È evidente che c'è un principio di connessione fra i differenti pensieri o idee della mente e che, nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano con un certo metodo e una certa regolarità. Nei pensieri e nei discorsi più seri, questo si può osservare così bene, che ogni pensiero particolare, il quale rompa il regolare susseguirsi o concatenarsi delle idee, viene immediatamente rilevato e respinto. Ed anche nelle fantasticherie più sfrenate e vagabonde, anzi negli stessi veri sogni troveremo, se riflettiamo, che l'immaginazione non corre del tutto a caso, ma che viene sempre mantenuta una connessione fra le diverse idee che si succedono l'una all'altra». (*RI*, p. 22)

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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 238)⁴ 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 che si allontanano dall'idea, che Hume ha chiaramente in mente e della quale fa ampio uso anche 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.⁵ Ma l'operazione che fa Hume in questo passaggio è diversa. Si potrebbe obiettare che anche l'alienato o chi, ad esempio, 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 operano inferenze in base alla loro natura. Stabilire un'equivalenza di questo genere sarebbe, però, lo stesso che affermare che la malattia è naturale poiché sono naturali le sue cause. Quindi, 'naturale' significa 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.

⁴ D'altra parte c'è una regolarità anche nella follia, osserva Hume scrivendo che «Né sarà male osservare che, come spesso una vivida immaginazione degenera in demenza o follia, o per lo meno le somiglia nelle sue operazioni, così entrambe influiscono sul giudizio nello stesso modo, e determinano la credenza in virtù degli stessi principi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 137)

⁵ C. Belshaw, *Scepticism and Madness*, "Australasian Journal of Philosophy", 1989, pp. 447-451, esamina la notazione di Hume ricorrente in più luoghi che ciò che è pensabile è possibile, e mostra come Hume abbia confuso la possibilità reale con l'equiprobabilità. Questa confusione renderebbe letteralmente impossibile distinguere fra follia e razionalità.

‘Naturale’ significa anche ‘appartenente all’oggetto’. Come sappiamo, crediamo, giudichiamo che qualcosa appartiene all’oggetto se non per il fatto che notiamo che 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, opera un breve esame di quella determinata versione dello scetticismo che si è chiamata 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 240)⁶ La posizione di Hume può essere descritta come l’idea che effetti simili derivano da cause simili, che è opinione solo psicologicamente fondata. Anche inteso in questo modo, tuttavia, il supposto scetticismo conoscitivo di Hume non investe la capacità umana di comunicare sensatamente le proprie esperienze⁷ – 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 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, o addirittura se limitiamo questa parola [...] ciò che è inseparabile dalla specie». (*Trattato sulla natura umana*, p. 512)⁸ In questo senso

⁶ K. Merker, *Hume: Radical Sceptic or Naturalized Epistemologist?*, “Hume Studies”, 1998, pp. 31-52, nega che Hume possa convincentemente essere avvicinato alle posizioni dell’epistemologia naturalizzata, dal momento che negherebbe che gli esseri umani abbiano la possibilità di giustificare le credenze (in base a T, I, IV, I, *Lo scetticismo rispetto alla ragione*). Ma una posizione di scetticismo radicale è, come si è documentato, lontana dalla posizione di Hume. M. McCormick, *A Change in Manner: Hume’s Scepticism in the ‘Treatise’ and the First ‘Enquiry’*, “Canadian Journal of Philosophy”, 1999, pp. 431-447, supporta questa conclusione mostrando gli spostamenti di Hume sul tema.

⁷ S. Purviance, *The Moral Self and the Indirect Passions*, “Hume Studies”, 1997, pp. 195-212, sostiene che sono le passioni indirette (specialmente l’orgoglio e l’umiltà) a fornire la base dell’unità dell’io morale.

⁸ Lo scritto *Un dialogo*, che rappresenta una disamina di quello che oggi chiameremmo ‘relativismo culturale’ si conclude con l’osservazione degli opposti stili morali di Diogene e

«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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 511)⁹ 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; qualcosa che non è scindibile dalla capacità di provare determinate passioni, ovvero che sarebbe parte di una definizione esaustiva del concetto di 'genere umano', condotta dopo le appropriate ricerche empiriche. Le passioni sono naturali nella misura in cui sono prodotte secondo quello che è il corso normale della costituzione umana.

2. SPECCHIO DELLE PASSIONI

Si tratta di una lettura 'realista' dei termini 'universale' e 'naturale', la quale però presenta anch'essa dei problemi da non sottovalutare. 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 pian

Pascal, i quali hanno suscitato entrambi «l'ammirazione generale del loro tempo, che li ha entrambi proposti come modelli da imitare». (*D*, p. 362) Se ne deve dedurre che non esiste un criterio universale e una regola per sentimenti umani talmente diversi da essere opposti? Ecco la conclusione di Hume: «Un esperimento che riesce nell'aria [...] non sempre riuscirà nel vuoto. Quando gli uomini si allontanano dalle massime della ragione comune e si danno a queste vite *artificiali*, [...] nessuno potrà rispondere di quel che piacerà o dispiacerà loro. Essi vivono in un elemento diverso da quello di tutto il resto dell'umanità, e i principi naturali della loro mente non agiscono con la regolarità che avrebbero se lasciati a se stessi, liberi dalle illusioni sia della superstizione religiosa sia del fanatismo religioso». (*Un dialogo*, p. 362)

⁹ La connessione già ricordata fra incertezza e paura ha, del resto, a che fare anch'essa con un'idea di regolarità. «Un male, concepito come meramente *possibile*, produce talvolta paura, specialmente se si tratta di un male molto grande. Un uomo non può pensare a un tormento e a un dolore eccessivi senza tremare, quando corre anche il minimo rischio di doverli patire. La scarsezza della probabilità è compensata dalla grandezza del male». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 368)

piano, insensibilmente» (*Trattato sulla natura umana*, p. 382),¹⁰ 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. Può accadere che noi 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 385)¹¹ 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, sembra non si possa non far ricorso a quanto Hume ci dice in *Trattato sulla natura umana*, II, II, II, nella sezione intitolata *Esperimenti per confermare questo sistema* (*T*, pp. 348-364),¹² ma prima di dirne qualcosa è bene ricordare ancora le parole di Hume nell'*Introduzione*: «la sola base solida per la scienza dell'uomo dev'essere l'esperienza e l'osservazione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 8);¹³ nessuna scienza «può andare oltre l'esperienza e fondare un

¹⁰ La metafora dello specchio è adoperata anche per certificare l'autenticità della nostra riflessione sulle passioni «Quando riflettiamo sui nostri sentimenti e sulle nostre affezioni passate, il nostro pensiero è uno specchio fedele che riproduce veramente i suoi oggetti; ma i colori che adopera sono pallidi e smorti a confronto con quelli di cui erano rivestite le percezioni originali. Non occorre un discernimento sottile o una testa metafisica per notarne la differenza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 17) Hume non pare notare in questo passo che eventi passati possono essere caricati a tal punto di passionalità da non essere affatto dipinti dalla nostra immaginazione con colori smorti.

¹¹ Questo vale anche per l'ipotesi egoistica da Hume ripetutamente confutata. Io posso avere degli ovvi motivi egoistici per amare qualcuno, ma queste ragioni, per altro in certa misura legittime, non sono l'amore che provo. «Questi sentimenti hanno le loro cause, i loro effetti, i loro oggetti e le loro operazioni, ben note al linguaggio ed all'osservazione comuni e perfettamente distinte da quelle delle passioni egoistiche. E poiché questa è la maniera ovvia in cui le cose si mostrano, bisogna accettarla, fino a che non si scopra qualche ipotesi la quale, penetrando più addentro alla natura umana, possa provare che le prime affezioni non sono se non modificazioni delle passioni egoistiche». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 315)

¹² In *DP*, l'espressione 'experiment' non ricorre mai; in *Ricerca sui principi della morale* si parla di 'experimental method' una sola volta; in *D*, che è quello che si potrebbe chiamare un esperimento di pensiero per saggiare il relativismo morale, una sola volta alla fine e in un senso alquanto svalutativo.

¹³ In *Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 4-6, dopo aver fatto risalire alla cultura nel suo insieme la mancanza di una base solida alla fondazione della morale, del ragionamento, della critica del gusto, Hume distingue fra filosofia facile e filosofia profonda. La seconda – Malebranche e Locke – non ha alcuna speranza di incontrare un successo duraturo presso il

principio se non su questa autorità». (*Trattato sulla natura umana*, p. 9)¹⁴ (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», (*Trattato sulla natura umana*, p. 10)¹⁵ così come comunemente si svolge.

Quello che però Hume ci offre con i suoi 'esperimenti' è tutt'altro:¹⁶ non certo esperimenti da laboratorio – anche se egli evidentemente pretende che ne abbiano alcune caratteristiche, soprattutto l'intersoggettività e la ripetibilità, che va intesa come la possibilità di osservare caratteristiche simili in una molteplicità di circostanze simili –, ma forse neanche ciò 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.¹⁷ 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». (*Trattato sulla natura*

pubblico. La prima è ritenuta utile e quindi meritevole di attenzione generale –Cicerone, La Bruyère, Addison.

¹⁴ D'altra parte, in una lettera a Hutcheson del 16 marzo 1740 Hume scrive che «sono propenso, in un momento di fredda riflessione, a sospettare, in generale, che la maggior parte dei miei ragionamenti serviranno più a fornire consigli e a stimolare la curiosità della gente che a contenere principi che accresceranno il bagaglio della conoscenza che dovrà passare ai posteri». (*Lettere*, p. 270)

¹⁵ Questa cauta osservazione ha un valore introspettivo che si ritrova anche nella fine de *La mia vita*: «Concluderò con la descrizione del mio carattere; sono, o meglio ero (così infatti debbo ora esprimermi parlando di me stesso, anche per incoraggiarmi a parlare dei miei sentimenti): ero, dicevo, un uomo [...]». (*La mia vita*, p. 339)

¹⁶ H. Lottenbach, *Monkish Virtues, Artificial Lives: On Hume's Genealogy of Morals*, "Canadian Journal of Philosophy", 1996, pp. 367-388, riesamina la descrizione della filosofia morale di Hume come 'naturalismo etico'. Il naturalismo etico fornisce un resoconto generale dell'adesione alle norme nei termini di leggi psicologiche e/o sociali. Così facendo si impegna anche a spiegare controesempi forniti da comportamenti apparentemente non adattivi. L'approccio 'sperimentale' di Hume si collocherebbero in questo stadio della spiegazione e sarebbe in funzione di un chiarimento genealogico della morale.

¹⁷ Atteggiamento che per altro probabilmente rientrerebbero in quella categoria che S. Hampshire, *Innocenza ed esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*Innocence and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989), qualifica come 'trucco di Hume'.

umana, p. 349)¹⁸ 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 né di impressioni né di idee con le due persone. Non farà quindi sorgere alcuna passione. Nel secondo l'oggetto possiede 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». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 350-351)¹⁹ 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 *ficus 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

¹⁸ «Il grado di una passione dipende dalla natura del suo oggetto; e un'affezione diretta verso una persona che teniamo in gran considerazione riempie e occupa la mente molto più di una passione che per oggetto abbia una persona che stimiamo di minore importanza. [...] Due gradi diversi della stessa passione son sicuramente in relazione reciproca; ma se a presentarsi per primo è il minore, esso ha scarsa o nessuna tendenza a introdurre il maggiore». (*Trattato sulla natura umana*, p. 361)

¹⁹ *RM*, p. 231, usa l'espressione baconiana *experimentum crucis* per un caso diverso, maggiormente vincolato all'osservazione. L'osservazione ci consente di confutare le metaetiche egoistiche.

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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 352)²⁰ le passioni indirette, per cui senza bisogno di ulteriori verifiche empiriche 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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 352),²¹ 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 353)²²

3. FATTUALITÀ E COATTIVITÀ

Le relazioni fra soggetti e oggetti non sono, cioè, relazioni contingenti, ma si originano da una fattualità che è internamente coerente, sino al punto da assumere l'aspetto di una cogenza coattiva. Come fa Hume a esserne così sicuro? Hume opera costantemente con il presupposto che noi abbiamo un accesso privilegiato ed auto-osservativo alle passioni. La

²⁰ È la ragione per la quale «Una delle proprietà della natura umana è la seguente: una emozione che accompagna una passione si trasforma facilmente in essa, pur se per loro natura siano originariamente diverse e perfino contrarie». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 394)

²¹ «Se ci attenessimo alla distinzione fra doti *intellettuali* e *morali*, affermando che soltanto queste ultime sono reali e genuine virtù, in quanto esse soltanto conducono all'azione, troveremmo che molte di quelle qualità che di solito si chiamano virtù intellettive [...] e molte altre abitudini o capacità lodevoli, generalmente considerate come virtù, si esplicano senza alcun sentimento immediato nella persona che le possiede, la quale le conosce soltanto per mezzo dei loro effetti». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 331)

²² «E in qualsiasi ordine si proceda, non importa se dall'orgoglio all'amore, all'odio e all'umiltà, o dall'umiltà all'odio, all'amore e all'orgoglio, l'esperimento non sarà affatto diverso. Al posto di amore e odio, è vero, nascono talvolta stima e disprezzo, ma queste in fondo sono le medesime passioni, diverse soltanto grazie a certe cause». (*Trattato sulla natura umana*, p. 353)

passione è un atto teleologico. Questo atto teleologico 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: può essere riconosciuto come adeguato a riempire la passione, perché 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.²³ Forse 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. Inoltre, 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.

²³ R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, cit., p. 136.

Può essere che l'abbia ricambiato e io ancora non lo sappia. La passione sbagliata si può estinguere perché l'oggetto verso il quale era diretto era quello sbagliato. Non è detto che questo accada sempre: ammettiamo che provi un'intensa paura perché credo che nella mia casa ci sia un estraneo. Anche se, una volta che abbia accertato che così non è, non ne deriva che la paura scompaia, dovrò pur dire che è scomparsa la causa della paura. Una passione può essere inadeguata nel suo riferimento: 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, ma questo oggetto è il contenuto adeguato di una passione quando, possedendo informazioni adeguate su di esso, 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.

Queste distinzioni non erano, ovviamente, 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». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 366)²⁴ Questo passo deve essere letto alla luce di ciò che viene detto poco più oltre, quando Hume paragona la mente a uno strumento a corde che continua a trasmettere vibrazioni dopo che è stato pizzicato: «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».

²⁴ Possiamo avere relazioni più o meno prossime con gli oggetti. Il corpo, che è l'oggetto che più ci è intimamente connesso, forma «una di quelle duplici relazioni che [...] sono necessarie alle cause dell'orgoglio e dell'umiltà». (*Trattato sulla natura umana*, p. 313)

(*Dissertazione sulle passioni*, pp. 366-367)²⁵ 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». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 372)²⁶ Ciò che viene osservato nel giudizio morale provoca nella nostra mente una particolare relazione fra impressioni e idee, ma non dipende dalla idiosincronicità della mente di ciascuno di noi.²⁷

4. RICONOSCERE LE QUALITÀ MORALI

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 perverso, o che sto commettendo un qualche errore cognitivo. Perché? Chi con serietà sostenesse la moralità di enunciati del genere 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 riterremmo una descrizione indiretta della non appartenenza – definitiva o forse solo parziale e provvisoria – di chi li sta enunciando al genere umano.

²⁵ «Ho già osservato che la direzione parallela dei desideri costituisce una relazione reale e che, non meno di una somiglianza delle loro sensazioni, produce una connessione tra di essi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 413)

²⁶ *DP*, p. 376, parla di cause naturali dell'orgoglio e dell'umiltà, e più oltre, *DP*, p. 380, la proprietà e il possesso sono assimilati alla relazione causale.

²⁷ G. Stevenson, *Humean Self-Consciousness Explained*, "Hume Studies", 1998, pp. 95-129, nota una discrepanza fra le risorse fornite dalla psicologia associazionistica e la spiegazione della coscienza: le prime costituirebbero una difficoltà di principio per il discorso sulle altre menti; la seconda mostrerebbe l'insufficienza delle prime di fronte ai fenomeni della coordinazione dei comportamenti umani. Stevenson ritiene che tale iato sia riducibile attraverso la stessa psicologia associazionistica, ma non prende in considerazione la possibilità di affiancare alle sue considerazioni anche altre derivate dall'analisi delle passioni.

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, considerazioni sulla probabilità valgono anche per le passioni, poiché ci sono passioni dirette che sono alimentate 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». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 368)²⁸ Ciò trasmette incertezza e instabilità alla passione perché non è certo quale sia il suo contenuto: 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).²⁹ 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 determinate 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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 300) che bisogna assumere come una qualità originaria della mente («di ciò non pretendo di fornire delle ragioni» (*Trattato sulla natura umana*, p. 300)³⁰): 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 o fallisce

²⁸ «La natura dell’abitudine non è soltanto di agire con tutta la sua forza quando sono presenti oggetti esattamente uguali ai quali siamo stati abituati; ma anche di agire, in grado inferiore, quando ne scopriamo dei simili [...] Con questo principio si è illustrata [...] quella specie di probabilità fondata sull’analogia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 162)

²⁹ *Dissertazione sulle passioni*, p. 398.

³⁰ I riferimenti a ‘qualità originarie’ o a ‘principi naturali e originari’ sono molto frequenti in tutta la produzione filosofica di Hume e vanno ricondotti al suo naturalismo. Del resto, è proprio il suo naturalismo che ci consente di parlare di ‘contenuto cognitivo’ delle passioni o di ‘disposizioni normative’ per i giudizi morali.

nell'attribuire la causa del proprio amore a un certo oggetto, 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 73)³¹ Questo è quanto di solito accade, ma non è l'unica classe di eventi che 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 –,

³¹ Ma c'è una altrettanto irresistibile tendenza verso la permanenza. Si veda la discussione su numero, unità, identità in *Trattato sulla natura umana*, pp. 214-215.

probabilmente la ragione va ricercata anche 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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 609),³² 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)³³

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 fra causa, passione, contenuto, oggetto questa inferenza non avrebbe senso, così come non ne avrebbero 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, di nuovo, in una nozione implicita di 'uomo normale'. Poiché siamo degli organismi, agiamo in base a determinati fini, e 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,

³² «Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo, tutte le affezioni passano prontamente da una persona a un'altra e generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana». (*Trattato sulla natura umana*, p. 609)

³³ Ma la stessa simpatia per sorgere «deve dipendere da durevoli principi della mente che si estendono a tutta la condotta e fanno parte del carattere personale. Le azioni di per sé, se non derivano da un principio costante, non hanno alcuna influenza sull'amore o sull'odio, sull'orgoglio o sull'umiltà, e di conseguenza non sono mai prese in considerazione in morale». (*Trattato sulla natura umana*, p. 608)

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 dalla 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». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 202)³⁴ e non avrebbe affatto bisogno né occasione di esercitare benevolenza o simpatia nei confronti degli altri esseri umani, né vi sarebbe, quindi, possibilità 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 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 nel mondo sublunare, ossia una legge che non ha i caratteri della necessità assoluta, bensì del ‘per lo più e dell’innanzi tutto’.

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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 345)³⁵ In un altro senso, poiché non ha senso parlare delle passioni senza anche svolgere un discorso sulle loro cause e sui loro

³⁴ «In uomini di doti e di capacità più conformi all’ordinario, le virtù sociali diventano, se possibile, ancor più essenzialmente necessarie». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 187)

³⁵ Questa insistenza non episodica di Hume sulla indefinibilità delle passioni è piuttosto bizzarra, ed è forse motivata dal fatto che le passioni possono trasformarsi le une nelle altre. Anche se ‘chiarire’ non significa ‘definire’, tuttavia, la prima attività è una delimitazione di confini concettuali come la seconda.

oggetti, le passioni sono complesse. Se ho una bella fattoria, secondo Hume, mi conquisto l'ammirazione dei miei simili 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 346)³⁶ Questa complessità non può però essere indefinita. «Tutti i principi interni che in noi sono necessari 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 344)³⁷ 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: quel limite oltre al quale il discorso di Hume si trasformerebbe in una filosofia relativistica, e il discorso sulla mente umana non sarebbe più capace di affrontare temi e dilemmi del riconoscimento reciproco.

³⁶ Questo risulta ancora più evidente nel caso della nostra stima «per i ricchi e i potenti pur se non dimostrano alcuna disposizione a esserci utili, [...] anche quando siamo tanto al di fuori della loro sfera d'azione, da non poter neanche supporre che essi dispongano di tale potere». (*Trattato sulla natura umana*, p. 378)

³⁷ T. Beauchamp, *Hume on the Nonhuman Animal*, "Journal of Medicine and Philosophy", 1999, pp. 322-335, osserva che Hume non attribuisce un senso o una capacità di giudizio morale agli animali non umani, ma suggerisce che comportamenti animali possano esibire qualità morali. La differenza fra menti umane e menti non umane è perciò una differenza di grado.