

MOTIVAZIONI, EMOZIONI, CONTENUTI COGNITIVI

PIERPAOLO MARRONE

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

ABSTRACT

Emotions, cognitive contents, deliberations seem to be some of the main terms of current research in ethics. Taking up a humane line of argument which is the cognitive content of the passions that must be used in the interpersonal comparison of utilities.

KEYWORD

Contractualism, Hume, universalism

1. PREFERENZE, UTILITÀ, CONFRONTO INTERPERSONALE DELLE UTILITÀ

Un'analisi filosofica delle emozioni e delle passioni pare essere divenuta un'operazione teorica tanto imbarazzante quanto ineliminabile.¹ Questo imbarazzo è visibile specialmente quando non si parla di emozioni, bensì di 'preferenze', 'utilità', 'comparazione interpersonale delle utilità', e così via. Ad ogni modo, sembra che possedere emozioni e passioni sia una fortuna.

¹ T. Magri (ed.), *Filosofia ed emozioni*, Bari-Roma, Laterza, 1999. L'introduzione di T. Magri, *Ridare cittadinanza alle emozioni*, ha il sapore di un programma filosofico sin dal titolo. Le questioni che una teoria delle emozioni dovrebbe affrontare sono sostanzialmente: a) lo *status* metafisico delle emozioni (fisico e/o mentale); b) la dipendenza o indipendenza da altri sistemi cognitivi; c) la capacità di orientare le nostre scelte; d) la possibilità di assimilarle a schemi di scelta razionale.

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).² Molte rappresentazioni fantascientifiche rimarcano la differenza fra noi e invasori di varia provenienza ascrivendo loro la mancanza di ciò che *noi* riconosciamo come emozioni.

Questa complessità sembra sia implicita in molte descrizioni degli organismi complessi in termini di *sistemi intenzionali*.³ L'intenzionalità, infatti, è un'attribuzione di credenze, di preferenze, un atteggiamento esplicativo e una posizione cognitiva. 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'. Penso si possa con facilità affermare che per il senso comune sostenere che passioni ed emozioni sono affini a strutture motivazionali non significa affatto abbracciare una metaetica emotivista o sostenere una posizione eccentrica.

Tuttavia, le emozioni sono strutture che creano qualche imbarazzo 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)⁴ a sostenere la posizione secondo la quale le emozioni sono irrazionali o, al più, arazionali, ma anche lo stesso senso comune. Infatti, dire di una persona che è emotiva o preda delle proprie passioni la qualifica agli occhi di molti – dei più, in effetti – in

² D. Chalmers, *La mente cosciente*, Milano, McGraw-Hill, 1998 (*The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996), prende una posizione decisa sul tema, affermando che poiché l'esperienza cosciente non accade mai nel vuoto, deve essere sempre legata a una qualche elaborazione cognitiva. «Ogni volta che si ha una sensazione, per esempio, ha luogo un processo di elaborazione della sensazione; una corrispondente percezione, se vogliamo. Analogamente, ogni volta che si ha l'esperienza cosciente della felicità c'è generalmente qualche stato mentale che ricopre il ruolo funzionale a essa associato. È forse possibile avere l'esperienza senza che ci sia relazione causale, ma la loro [*scilicet*: delle proprietà fenomeniche e psicologiche] co-occorrenza sembra essere un dato di fatto empirico» (p. 22).

³ C. Allen & M. Bekoff, *Il pensiero animale*, Milano, McGraw-Hill, 1998 (*Species of Mind*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1997). Per la concettualizzazione dei 'sistemi intenzionali' si veda D. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna, Il Mulino, 1993 (*The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1987).

⁴ Il *Critone* platonico, ad esempio, presenta una serie di argomentazioni a favore del ragionamento morale nella quale il ruolo della messa fra parentesi delle emozioni e delle opinioni dei più gioca una parte essenziale. W. Frankena, *Etica. Un'introduzione alla*

maniera immediatamente negativa in duplice senso: sia come una persona irrazionale – non in grado 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*.⁵

Questa duplicità si condensa nella caratterizzazione soggettivistica delle emozioni. La conseguenza 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 da fenomeni 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.⁶ 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.⁷ 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 attribuirle ad altri organismi, che pure sembrano così prossimi a noi?⁸ Se affermo che «Ho il mal di denti», come fai ad essere così sicuro che intenda la stessa cosa che hai inteso tu quando avevi il mal di denti?⁹ Lo scetticismo dell'argomento del linguaggio privato, reso celebre dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, non fa che, in effetti,

filosofia morale, Milano, Edizioni di Comunità, 1981 (*Ethics*, Englewood-Cliffs, Prentice Hall, 1963), ritiene questo il primo caso emblematico di ragionamento morale.

⁵ 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 *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (*Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979), pp. 162-175, per le difficoltà connesse alla presenza contemporanea di due punti di vista, soggettivo e oggettivo, nella nostra esperienza del mondo.

⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari-Roma, Laterza, 1993, p. 290; *Dissertazione sulle passioni*, p. 365; *S*, p. 238.

⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974 (*Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953), § 201; sul problema si veda anche S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984 (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982).

⁸ Naturalmente, il rischio principale è di antropomorfizzare le altre specie. Si vedano le importanti ricerche di D. Griffin, *Menti animali*, Torino, Boringhieri, 1999 (*Animal Minds*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994).

⁹ Questo discorso rimanda sia al problema del linguaggio privato sia a quello del 'gioco linguistico'. Cfr. F. Longato, *Interpretazione, comunicazione, verità*, Napoli, La Città del Sole, 1999, pp. 247-269.

rendere esplicita quella dimensione panalezeistica, che tradizionalmente attribuiamo al soggettivismo di Protagora.¹⁰

Queste caratteristiche delle emozioni – arazionalità, incomunicabilità – si scontrano però con almeno altre due che sembrano contraddire l'argomento del linguaggio privato e ne ridimensionano l'esito controintuitivo: a) le emozioni sono 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; b) 'avere delle emozioni' non significa 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, poiché l'intenzionalità che alle emozioni ascriviamo non è una loro caratteristica accessoria.

2. CONTESTI EPISTEMICI, CREDENZA, PASSIONI

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.¹¹ De Sousa, in un importante studio sulla razionalità delle emozioni, offre

¹⁰ Si veda il celebre frammento sull'antropometrisimo in H. Diels, *I Presocratici*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 874 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1966¹²); una posizione probabilmente speculare a quella protagorea era quella di Seniaide di Corinto, secondo il quale tutto è falso (p. 901).

¹¹ 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. Questa interpretazione che enfatizza il ruolo dello *slave passage* ha difficoltà a spiegare come possano esistere desideri non ragionevoli, e come, in determinate circostanze, la ragione possa, indicando il miglior corso d'azione, possa generare dei desideri. Su questa linea, ad esempio, è B. Enc, *Hume's Unreasonable Desires*, "History of Philosophy Quarterly", 1996, pp. 239-254. Anche E. Radcliffe, *Hume on Passion, Reason, and the Reasonableness of Ends*, "Southwest Philosophy Review", 1994, pp. 1-11, rileva il ruolo del *belief* sulla formazione delle passioni.

una buona descrizione di questo atteggiamento generale: il ruolo giocato dalle emozioni in etica è comparabile a quello svolto dalla nostra naturale propensione alla credenza nei contesti epistemici; dal momento che siamo impossibilitati a giustificare qualsiasi opinione razionale, dovremmo semplicemente acconsentire di essere guidati dai nostri istinti e da credenze passate che si sono dimostrate efficaci. In realtà, dovremmo essere soddisfatti di questa situazione, poiché non possiamo sperare nulla di meglio; ma ciò comporta anche una piccola speranza di raggiungere chiari modelli di razionalità.¹²

Questa incapacità di guadagnare standard adeguati sarebbe particolarmente manifesta nell'esame che Hume svolge nel II libro del *Trattato* delle cosiddette passioni indirette. 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 289)¹³ Le passioni dirette dipendono immediatamente dal bene o dal male, dal dolore o dal piacere; anche quelle indirette, «ma in unione con altre qualità». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 289-291)¹⁴ La relazione con gli oggetti sarebbe

¹² R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1990, pp. 1-20. Naturalmente, de Sousa non si accontenta di rilevare le difficoltà, ma propone delle soluzioni, ad esempio, basate sulla distinzione fra desideri razionali e irrazionali. I desideri possono essere irrazionali, nella misura in cui sono modellati da fattori causali irrilevanti. Mentre nel caso delle credenze la capacità di modellare strutture adeguate spetta ai giudizi, intesi come capaci di sintetizzare un vasto patrimonio di informazioni connesso in maniera causale con il problema in questione, nel caso dei desideri l'analogo del giudizio è costituito dall'autonomia del soggetto. Le influenze esterne inappropriate rendono i desideri irrazionali, allo stesso modo in cui credenze epistemicamente irrilevanti rendono i miei giudizi irrazionali.

¹³ *Ricerche sull'intelletto umano*, pp. 16-21. «Col termine *impressione*, dunque, intendo tutte le nostre percezioni più vivide, quando udiamo, o vediamo, o sentiamo, o amiamo, o odiamo, o vogliamo. E le impressioni sono distinte dalle idee che sono percezioni meno vivide, di cui siamo coscienti quando riflettiamo su una delle sensazioni o su uno degli atteggiamenti sopra ricordati». (*RI*, p. 17)

¹⁴ Una esposizione di queste ed altre difficoltà si trova in P. Gardiner, *Hume's Theory of Passions*, in D. Pears, *David Hume: A Symposium*, London, Macmillan, 1963, pp. 31-42.

mediata 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 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?¹⁵

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.¹⁶ L'esame concettuale delle

Una espressione della natura cognitiva delle passioni si può ritrovare in *RM*, p. 225: «Vi sono numerose serie di passioni e di sentimenti, i cui unici oggetti appropriati, per una costituzione originaria della natura, sono gli esseri razionali pensanti; e per quanto proprio le stesse qualità si possano trasferire ad un oggetto insensibile e inanimato, esse non stimoleranno gli stessi sentimenti».

¹⁵ J. Immerwahr, *Hume's 'Dissertation on the Passions'*, "Journal of the History of Philosophy". 1994, pp. 225-240, attraverso un esame dei problemi compositivi posti dalla *Dissertazione*, conclude che la teoria delle passioni è rilevante soprattutto per il giudizio estetico, in particolare per chiarire il caso del conflitto di passioni come si presenta nella tragedia. Tutto questo non esclude, ma anzi, a mio modo di vedere, presuppone una valenza cognitiva delle passioni.

¹⁶ D. Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997, costruisce la sua interpretazione del *Trattato* sulla base di una coerente teoria psicologico-cognitiva, nella quale il ruolo principale è assegnato all'immaginazione. La filosofia di Hume è una psicologia cognitiva di indirizzo anti-cartesiano, nella misura in cui tutti gli atti intellettivi – concettualizzazione, giudizio, ragionamento – sono individuati come atti di una primaria facoltà rappresentazionale (immaginazione). La filosofia di Hume non è la prima a negare l'esistenza di un intelletto cartesiano, ma è certamente la prima a presentare una dettagliata e analitica indagine alternativa. Ci sarebbero, tuttavia, tre punti deboli in questa spiegazione rappresentazionale delle operazioni della mente: a) ridurre tutte le operazioni mentali a operazioni su rappresentazioni; b) cercare il significato di tali operazioni in un contenuto introspettivo accessibile all'agente; c) trattare le rappresentazioni mentali come esclusivamente derivate dall'esperienza sensoriale. In particolare c) sarebbe pregiudizievole alla comprensione di importanti fenomeni sociali di coordinazione. Tuttavia, non è lecito chiedere a Hume più di quanto un apparato teorico ai suoi inizi poteva allora dare; inoltre,

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? In realtà, le passioni giocano un ruolo di assoluta rilevanza in tutta la filosofia di Hume. La mancata comprensione di tale ruolo 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 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 5)¹⁷ 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 5)¹⁸ Questo atteggiamento (che potrebbe essere qualificato come 'pessimismo gnoseologico', ma che è piuttosto una sorta di sospensione fenomenologica) investe, in modo specifico, quelle discipline nelle quali «è compreso quasi tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento e all'ornamento della mente umana» (*Trattato sulla natura umana*, 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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 7),

la teoria delle idee astratte rappresenta in parecchi punti una correzione di una teoria strettamente rappresentazionale (cfr. soprattutto le pp. 14-57). Sull'interpretazione di Garrett si veda M. Wilson, *On Garrett's Hume*, "Hume Studies", 1998, pp. 131-139.

¹⁷ Considerazioni forse più meditate, anche se non meno pessimistiche, si trovano in *RI*, pp. 1-15. Ad esempio: «La più giusta e plausibile obiezione contro una parte considerevole della metafisica e, in verità, questa: che essa non è propriamente una scienza, ma nasce o dagli sforzi infruttuosi dell'umana vanità, che vorrebbe penetrare in oggetti del tutto inaccessibili all'intelletto, o dall'inganno delle superstizioni popolari che, essendo incapaci di difendersi in terreno aperto, fanno nascere questi rovi ingombranti per coprire e proteggere la loro debolezza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 9)

¹⁸ Considerazioni forse più meditate, anche se non meno pessimistiche, si trovano in *RI*, pp. 1-15. Ad esempio: «La più giusta e plausibile obiezione contro una parte considerevole della metafisica e, in verità, questa: che essa non è propriamente una scienza, ma nasce o dagli sforzi infruttuosi dell'umana vanità, che vorrebbe penetrare in oggetti del tutto inaccessibili all'intelletto, o dall'inganno delle superstizioni popolari che, essendo incapaci di difendersi in terreno aperto, fanno nascere questi rovi ingombranti per coprire e proteggere la loro debolezza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 9)

la morale, la critica, e la politica.¹⁹ Si sarebbe perciò tentati di collocare la maggior parte del *Trattato*, e, quindi, 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 imbarazzante ad adottare una posizione del genere. Infatti, dopo aver enumerato otto regole per giudicare delle cause e degli effetti (enumerazione che occupa due pagine scarse, *Trattato sulla natura umana*, pp. 187-188),²⁰ Hume conclude: «Qui sta tutta la logica che credo utile adoperare nel mio ragionamento; e forse non era necessaria neppur questa; ché potevamo supplire con i principi naturali del nostro intelletto». (*Trattato sulla natura umana*, p. 189)²¹

Le tradizionali enumerazioni dei testi scolastici non sono così palesemente superiori al senso comune da dover essere imitate da Hume.²²

¹⁹ Considerazioni forse più meditate, anche se non meno pessimistiche, si trovano in *RI*, pp. 1-15. Ad esempio: «La più giusta e plausibile obiezione contro una parte considerevole della metafisica e, in verità, questa: che essa non è propriamente una scienza, ma nasce o dagli sforzi infruttuosi dell'umana vanità, che vorrebbe penetrare in oggetti del tutto inaccessibili all'intelletto, o dall'inganno delle superstizioni popolari che, essendo incapaci di difendersi in terreno aperto, fanno nascere questi rovi ingombranti per coprire e proteggere la loro debolezza». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 9)

²⁰ Le otto regole sono: 1) contiguità nello spazio e nel tempo della causa ed dell'effetto; 2) precedenza della causa rispetto all'effetto; 3) unione costante fra causa ed effetto; 4) la stessa causa produce lo stesso effetto e viceversa; 5) se differenti oggetti producono effetti simili lo si deve a una qualità comune; 6) effetti differenti di oggetti altrimenti simili devono essere ricercati nelle differenze fra questi oggetti; 7) se un oggetto aumenta o diminuisce con l'aumentare o diminuire della causa, l'effetto deve essere considerato complesso; 8) se un oggetto esiste per un certo tempo senza un determinato effetto non può essere considerato la causa determinante di quell'effetto.

²¹ Le reazioni iniziali al *Trattato*, come è noto, furono di ben altro avviso, ravvisandovi un atteggiamento di scetticismo generalizzato che avrebbe condotto all'ateismo. Ma «Ciò cui mira [lo scettico] con tali scrupoli è di abbattere la superbia di coloro *che ragionano da un punto di vista meramente umano*, mostrando loro che anche nei riguardi di principi che sembrano fra i più chiari che essi sono costretti ad abbracciare dai più forti istinti naturali, non sono in grado di conseguire una piena coerenza ed un'assoluta certezza. *La modestia e l'umiltà* riguardo alle operazioni delle nostre facoltà naturali sono allora il risultato dello *scetticismo*, e non già un dubbio universale, che nessun uomo sarebbe in grado di mantenere e che il primo e il più banale incidente della vita non può non sconcertare né distruggere». (*Lettera a un amico di Edimburgo*, p. 37)

²² M. Martin, *The Rational Warrant for Hume's General Rules*, "Journal of the History of Philosophy", 1993, pp. 245-257, esplora l'idea che il naturalismo di Hume sfugga a conseguenze relativistiche mediante il ricorso alle regole generali. Il problema è costituito dal fatto che le regole generali non sono diverse per genere dai giudizi che regolano ed hanno una stessa origine genetica. La coerenza tra regole generali e giudizi individuali sarebbe il presupposto evolutivo del loro successo. R. Vanterpool, *Hume's Account of General Rules*, "Southern Journal of Philosophy", 1974, pp. 481-492, ritiene che l'appello

In realtà, «tutte le regole di questo genere sono molto facili da inventare, ma estremamente difficili da applicare». (*Trattato sulla natura umana*, p. 189)²³ I fenomeni naturali – e le passioni vi rientrano a pieno titolo – sono così complessi e reciprocamente intrecciati che è molto difficile distinguervi ciò che è fondamentale da ciò che è superfluo ed accessorio.²⁴ Gli esperimenti devono essere sempre ripetuti con costanza e sagacia per ricercare la retta via della loro interpretazione. «Se è così nella filosofia naturale, quanto più nella morale, dove la complicazione delle circostanze è tanto maggiore, e dove i punti di vista e i sentimenti essenziali dell'azione sono così impliciti e oscuri, che spesso sfuggono alla più vigile attenzione, e non soltanto sono inesplicabili nelle loro cause, ma ne è ignota persino l'esistenza». (*Trattato sulla natura umana*, p. 190) Occorre essere gnoseologicamente pessimisti per pensare che l'analisi delle passioni sembra dare consistenza alla conclusione di *Trattato*, I, 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 è stata capace di condurlo in un porto tranquillo? (*Trattato sulla natura umana*, p. 275)²⁵ 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 è un principio che mi fa conoscere la varia unione degli oggetti nel passato. L'abitudine è un altro principio che m'induce ad aspettare lo stesso nel futuro. Entrambi, agendo insieme all'immaginazione, fan sì ch'io formi certe idee in modo più intenso e vivace di altre, che non hanno questa prerogativa. Senza questa qualità [...] (così volgare in apparenza, e così poco fondata sulla ragione), noi non daremmo mai il nostro assenso a nessun argomento, né andremmo al di là dei pochi

alle regole generali abbia una funzione epistemologica (antisolipsismo) ed etica (antisoggettivismo).

²³ E forse sono inutili, poiché «ovunque la ripetizione di qualche atto od operazione particolare produce una inclinazione a ripetere lo stesso atto o la stessa operazione, senza la spinta di qualche ragionamento o processo dell'intelletto, noi diciamo sempre che questa inclinazione è l'effetto della *consuetudine*. Adoperando questa parola, non pretendiamo di aver dato la ragione ultima di questa inclinazione. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana [...]. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 49)

²⁴ A questo si aggiunga che diverso è il grado di probabilità che attribuiamo agli eventi che causano le passioni. (*Dissertazione sulle passioni*, p. 368)

²⁵ Passo ampiamente analizzato da A. Baier, *A Progress of Sentiments*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

oggetti presenti ai nostri sensi». (*Trattato sulla natura umana*, p. 277)²⁶ Conclusione, forse, già 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» (*Trattato sulla natura umana*, p. 9)).²⁷

3. L'IMMEDIATEZZA DI UN DATO FENOMENOLOGICO

A tutto ciò bisogna aggiungere 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 vedano, ad esempio, le critiche che Hume svolge dell'immaterialità dell'anima e della nozione di sostanza pensante), cioè, all'esame in costituenti semplici.²⁸ Le

²⁶ «È evidente a prima vista che le idee della memoria sono molto più vivaci e forti di quelle dell'immaginazione, e che la prima facoltà rappresenta gli oggetti con colori più evidenti di quelli della seconda [...] né le idee della memoria né quelle dell'immaginazione, né le idee vivaci, né le deboli, possono fare la loro apparizione nella mente se le corrispondenti impressioni non le abbiano precedute e preparata la via; tuttavia, l'immaginazione non è tenuta al medesimo ordine e alla medesima forma delle impressioni originarie: la memoria, invece, è in certo modo in condizioni di inferiorità, in quanto non ha il potere di fare cambiamenti». (*Trattato sulla natura umana*, pp. 20-21)

²⁷ Questo è il motivo per cui «non c'è ragione per disperare in una eguale riuscita delle nostre ricerche relative ai poteri della mente ed alla loro economia, se esse vengano proseguite con eguale capacità e ponderazione [della meccanica newtoniana]. È probabile che una operazione e un principio della mente dipendano da un'altra operazione e da un altro principio; il quale, a sua volta, può essere risolto in uno più generale e universale. E sarà difficile per noi determinare con esattezza fino a qual punto sia possibile spingere tali ricerche, prima, e perfino dopo, un esame accurato». (*Ricerche sull'intelletto umano*, p. 14) «Anche nella vita quotidiana, se assegno una causa ad un avvenimento qualsiasi, è forse un'obiezione [...] il fatto che io non sia in grado di assegnare la causa di questa causa e di rispondere a tutte le questioni nuove che possono essere incessantemente sollevate?». (*Dialoghi sulla religione naturale*, p. 162)

²⁸ «Infatti, si può dire che un oggetto non esiste in nessun luogo, quando le sue parti non sono situate, l'una rispetto all'altra, in modo da formare una figura o una quantità, né il tutto è rispetto agli altri corpi in modo da corrispondere alle nostre nozioni di contiguità e distanza. Ora, questo, evidentemente, è il caso di tutte le nostre percezioni o oggetti eccettuate quelle della vista e del tatto. Una riflessione morale non si può mettere a sinistra o a destra d'una passione [...]. E quanto all'assurdità di concepirli come esistenti in nessun luogo, si consideri che, se le passioni e i sentimenti si presentassero alla percezione con un

passioni non hanno costituenti; si presentano con la certezza e l'immediatezza 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 e uniformi» ed «è impossibile riuscire a darne, come del resto per tutte le altre passioni, una precisa definizione, quale che sia la quantità delle parole cui ricorriamo. Al massimo possiamo aspirare a darne una descrizione, enumerando le circostanze che l'accompagnano». (*Trattato sulla natura umana*, p. 291)²⁹ 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 292)³⁰ 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.³¹

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

posto particolare, l'idea dell'estensione dovrebbe derivare da essi [...]. Se *appaiono* non aver un posto particolare, vuol dire ch'è possibile che *esistano* così: poiché tutto ciò che si può concepire, è possibile». (*Trattato sulla natura umana*, p. 248) Si veda anche la curiosa osservazione di Hume: «Sulla base della teoria della mortalità dell'anima è facile spiegare l'inferiorità delle capacità delle donne: la loro vita domestica non richiede né nella mente né nel corpo delle facoltà più elevate. Invece questa circostanza scompare e diventa del tutto priva di significato in base alla teoria religiosa, secondo cui un sesso dovrà realizzare un compito uguale a quello dell'altro, per cui anche le capacità di ragionamento e di decisione dovrebbero essere uguali e infinitamente maggiori a quello che sono attualmente». (*L'immortalità dell'anima*, p. 578)

²⁹ Analogamente, «È del tutto impossibile dare una definizione delle passioni dell'*amore* e dell'*odio*, e questo perché esse producono solo un'impressione semplice, senza mescolanza né composizione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 345)

³⁰ Hume chiarisce alcuni equivoci associati all'orgoglio in *Ricerca sui principi della morale*, pp. 312-319, condannando l'idea che «nessuna passione è o può essere disinteressata, che la più generosa amicizia, per quanto sincera, è una modificazione dell'amore di sé: e che magari senza saperlo, noi cerchiamo soltanto la nostra stessa soddisfazione, mentre pare che siamo il più profondamente impegnati in progetti per la libertà e la felicità del genere umano». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 313)

³¹ «Dal momento, infatti, che queste due passioni sono direttamente contrarie l'una all'altra e che hanno lo stesso oggetto in comune, se il loro oggetto fosse anche la loro causa non potrebbe mai provocare una delle due senza suscitare necessariamente in egual grado anche l'altra: e questa loro opposizione e contrarietà le distruggerebbe quindi entrambe». (*Trattato sulla natura umana*, p. 292)

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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 293)³² Hume distingue, inoltre, nella causa di una passione la qualità che agisce e il soggetto su cui questa è posta.³³ 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, sia 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 assunto che questo contenuto cognitivo è relativo alla credenza che noi abbiamo riguardo 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 questo indirizzi verso una qualificazione cognitiva delle passioni.³⁴ Non è forse 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

³² «Per spiegare le cause di queste passioni, dobbiamo riflettere su certi principi che pur avendo una notevole influenza su tutte le azioni sia dell'intelletto sia delle passioni, di solito non son tenuti nel debito conto da parte dei filosofi», ossia in primo luogo, l'associazione delle idee; in secondo luogo la somiglianza fra impressioni e idee; «In terzo luogo, a proposito di questi due tipi di associazione, si può osservare che essi si secondano e si aiutano vicendevolmente, e che il passaggio avviene più facilmente quando entrambi concorrono nello stesso oggetto». (*Dissertazione sulle passioni*, pp. 371-372)

³³ «La passione si trova dunque fra due idee, di cui una la produce e l'altra ne è prodotta. La prima idea, quindi, rappresenta la *causa*, la seconda l'*oggetto* della passione». (*T*, p. 293) «Per tutte queste passioni, le cause sono ciò che suscita l'emozione; l'oggetto è ciò cui la mente dirige la sua attenzione una volta che l'emozione sia suscitata. [...] varie e diverse sono le cause di queste passioni, pur se il loro oggetto è uniforme e semplice». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 371)

³⁴ Da ciò deriverebbe anche una interpretazione gnoseologicamente svalutativa della simpatia. Si veda ad esempio J. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.

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 legate 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 essere 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.³⁵ Si potrebbe far riferimento per scansare il problema all'avvertenza che Hume appose all'edizione del 1740 del III libro del *Trattato*, nella quale dichiara la parziale indipendenza di questo dai primi due. Questa, tuttavia, 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?³⁶ Non sembra essere così.³⁷

³⁵ 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.

³⁶ S. Darwall, *Hume e l'invenzione dell'utilitarismo*, "Materiali per la storia della cultura giuridica", 1994, pp. 285-313. Secondo Darwall, Hume avrebbe preparato la strada all'utilitarismo di Bentham, che senza la sua riflessione sarebbe stato impossibile. La posizione di Hume non sarebbe, invece, qualificabile come compiutamente utilitarista.

³⁷ «Dall'apparente utilità delle virtù sociali, gli scettici tanto antichi che moderni, hanno facilmente tratto l'inferenza che tutte le distinzioni morali hanno origine dall'educazione e che furono dapprima inventate ed in seguito incoraggiate dall'arte dei politici, collo scopo di rendere l'uomo arrendevole e di reprimere la sua naturale ferocia ed egoismo, che lo rendevano inidoneo alla vita in società». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 226)

C'è una prima relazione fra passioni indirette e virtù, il fatto che *entrambe* sono atteggiamenti proposizionali, poiché sembrerebbe possibile trovare per ognuna di esse un legame causale con una credenza. L'espressione 'proposizionale' è stata introdotta da Davidson,³⁸ a proposito della sola passione dell'orgoglio. 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, bensì piuttosto quanto avrebbe dovuto pensare date certe premesse (rintracciabili sostanzialmente nel legame non necessario fra credenze e psicologia atomistica)³⁹ Io ritengo, invece, che ci siano dei passaggi che possono indicare come Hume sia stato prossimo all'esplicita formulazione di una teoria cognitiva delle passioni.⁴⁰ Non è, infatti, ovvio che vi sia un legame necessario fra meccanismi della credenza, psicologia atomistica – ammesso che questa ultima possa essere una descrizione soddisfacente della teoria della mente di Hume –⁴¹ 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» (*Trattato sulla natura*

³⁸ D. Davidson, *Azioni e eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 365-382 (*Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press, 1980).

³⁹ P. Árdal, *Hume and Davidson on Pride*, "Hume Studies", 1989, pp. 387-394.

⁴⁰ Non tutte le affezioni o avversioni morali, ad esempio, hanno un'origine convenzionale e sociale, anzi, questa «non sarà certo cosa che non venga ammessa da alcuno che svolga una sensata ricerca intorno a questo punto. Se la natura stessa non avesse dato luogo a tale distinzione, fondandola sulla struttura originaria della mente, le parole *onorevole* ed *ignominioso*, *amabile* ed *odioso*, *nobile* e *spregevole*, non si sarebbero introdotte in alcun linguaggio, né i politici, anche avendo inventato questi termini, sarebbero mai riusciti a renderli intellegibili o a far sì che essi suggerissero qualche idea a chi li sentiva pronunciare». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 226)

⁴¹ Anche l'interpretazione della psicologia morale di Hume data da J. Bricke, *Mind and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1996, mentre mette in rilievo una scissione fra credenze morali e verità morali, e fra desideri morali e sentimenti morali, sostiene che i primi – credenze e desideri – hanno un valore correttivo rispetto alla simpatia. Bricke ritiene che Hume abbia, principalmente, due tesi da dimostrare nella sua psicologia morale: a) una tesi costruttivista: la superiorità epistemica del conativismo (l'idea che i desideri sono elementi motivazionali ineliminabili); b) una tesi negativa: la falsità delle prospettive cognitiviste in etica (dalla verità di questa ultima tesi discenderebbe la possibilità di fornire una migliore spiegazione dei casi di conflitto fra desideri). Bricke osserva come da a) non discenda affatto b).

umana, p. 300),⁴² 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.⁴³ 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». (*Trattato sulla natura umana*, p. 301)⁴⁴ 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 causale in senso stretto, ma tali cambiamenti 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, non si tratta di un soggettivismo individualistico, poiché dipende dalla natura della mente, e sarebbe, quindi, 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*.⁴⁵

⁴² «Abbiamo trovato dei casi in cui l'interesse privato era separato da quello pubblico, nei quali era anzi contrario; eppure abbiamo potuto osservare che, nonostante questa disgiunzione di interessi, il sentimento morale continuava a sussistere. [...] Costretti da questi casi, dobbiamo rinunciare alla teoria che rende ragione di tutti i sentimenti morali facendo ricorso al principio dell'amor proprio». (*Ricerca sui principi della morale*, p. 231)

⁴³ Il legame fra convenzione e motivazione è al centro dell'interpretazione di F. Snare, *Morals, Motivations, and Convention: Hume's Influential Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, che rigetta anche lui possibili derive soggettivistiche della filosofia di Hume.

⁴⁴ Che le passioni tendano a sfuggire a una prospettiva esclusivamente individuale è per Hume confermato dal fatto che «di tutte le nostre opinioni, quelle che ci formiamo in nostro favore, per quanto elevate o presuntuose, sono in fondo le più fragili e quelle che sono più facilmente scosse dal contrasto e dall'opposizione degli altri». (*Dissertazione sulle passioni*, p. 381)

⁴⁵ Secondo l'espressione di N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1989, p. 22. È il naturalismo del *We do* che, rovesciando la prospettiva cartesiana, consente a Hume di rigettare anche uno scetticismo estremo. Il suo scetticismo moderato non è, quindi, un attacco alla ragione, ma una confutazione del razionalismo (p. 25).