



Marco Menin (dir.)

Metamorfosi dei Lumi 10 L'emergenza del sentimento

Accademia University Press

La riflessività ed oggettività della morale nella ricostruzione sentimentalista di David Hume

Maurizio Balistreri

DOI: 10.4000/books.aaccademia.9460
Editore: Accademia University Press
Luogo di pubblicazione: Torino
Anno di pubblicazione: 2020
Data di messa in linea: 21 settembre 2021
Collana: Metamorfosi dei lumi
EAN digitale: 9791280136138



<http://books.openedition.org>

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 dicembre 2020

Notizia bibliografica digitale

BALISTRERI, Maurizio. *La riflessività ed oggettività della morale nella ricostruzione sentimentalista di David Hume* In: *Metamorfosi dei Lumi 10: L'emergenza del sentimento* [online]. Torino: Accademia University Press, 2020 (creato il 05 ottobre 2023). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/9460>>. ISBN: 9791280136138. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.9460>.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

La riflessività ed oggettività della morale nella ricostruzione sentimentalista di David Hume

Maurizio Balistreri

aA

1. *L'etica, i sentimenti e la simpatia*

Secondo Hume per spiegare il fenomeno della moralità bisogna partire dalla scienza dell'uomo: «Possiamo così fondamentalmente indicare – scrive Lecaldano – il punto di partenza della ricerca di Hume: superare i fantasiosi schemi di virtù e di felicità sostenuti dalla filosofia morale del passato e in modo più ravvicinato dall'etica cristiana predicata nella Scozia del suo tempo, impostando una ricerca empirica sulla natura umana»¹. La scienza dell'uomo, cioè, deve essere radicata nell'esperienza e nell'osservazione: inoltre, bisogna procedere facendo valere la metodologia newtoniana². Il tentativo di applicare la metodologia di Newton alla realtà non significa per Hume soltanto la ricerca di pochissimi principi esplicativi – il più possibile universali – il rifiuto della metafisica e di qualsiasi ipotesi fittizia relativa alle essenze o qualità occulte, ma anche rendere conto soltanto di ciò che è osservabile³.

3

1. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 7.

2. Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

3. Cfr. *ivi*, p. 36.

Per Hume l'essere umano, pur muovendosi in una condizione di scarsità è motivato non soltanto da un interesse egoistico ma anche dalla benevolenza e dalla generosità. Non è la benevolenza universale che suggerivano Shaftesbury⁴ e Hutcheson⁵, quanto piuttosto un impasto di interesse egoistico e di benevolenza limitata. L'antropologia di Hume, comunque, resta lontana dalla concezione hobbesiana. Secondo Hobbes, gli altri diventano oggetto del mio interesse soltanto perché possono danneggiarmi o uccidermi, negli altri casi mi sono del tutto indifferenti⁶. Secondo Hume, invece, la tragedia più grande che possa capitarci è quella di essere disprezzati dai nostri simili e di essere condannati ad una vita di solitudine. Il diverso quadro antropologico appare chiaro se consideriamo la passione dell'orgoglio: Hobbes assimila l'orgoglio alla passione della gloria ovvero al sentimento che proviamo quando la nostra forza e il nostro potere vengono riconosciuti; in Hume, invece, l'orgoglio non ha più per oggetto soltanto le qualità dell'io, perché si può provare anche nei confronti delle persone alle quali siamo legati. Le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, inoltre, nascono in noi anche in relazione al giudizio che le altre persone si fanno del nostro comportamento e carattere: la loro approvazione ci inorgogolisce, ci vergogniamo invece per la loro disapprovazione⁷. Per questo, per Hume, l'orgoglio non è solo

4. A.A. Cooper Shaftesbury, *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend*, in Id., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a cura di L.E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 29-69; trad. it. *Sensus Communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, a cura di A. Taraborrelli, Utet, Torino 2007.

5. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in Id., *Collected Works of Francis Hutcheson*, a cura di B. Fabian, 7 voll., Olms, Hildesheim 1971, vol. I; trad. it. *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, a cura di A. Lupoli, Baldini & Castoldi, Milano 2000. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, vol. II; trad. it. *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, a cura di L. Turco, Clueb, Bologna 1997.

6. T. Hobbes, *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1991; trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2000.

7. Su questo punto ritorna anche Smith: «La giurisdizione dell'uomo interiore si fonda del tutto sul desiderio dell'essere degno di lode e nell'avversione per l'essere degno di biasimo, nel desiderio di possedere quelle qualità, e di compiere quelle azioni che amiamo e ammiriamo negli altri, e nel timore di possedere quelle qualità e di compiere quelle azioni che negli altri odiamo e disprezziamo». A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, a cura di D.D. Raphael e A.L. Macfie, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. I, Clarendon

potenziale fonte di guerra di tutti contro tutti ma è anche una componente necessaria del processo di civilizzazione. In Hobbes, cioè, la natura umana riparte sempre da zero e non vi è nessun'abitudine che va a incidere e modificare le condizioni di primigenia insicurezza⁸. Per Hume, invece, attraverso l'orgoglio e l'umiltà noi impariamo a misurare l'appropriatezza delle nostre azioni ed a correggere il nostro comportamento, perché non vogliamo ricevere il disprezzo e la disapprovazione dell'umanità⁹. Hume, poi, propone un radicale rovesciamento rispetto all'antropologia intellettualistica, repressiva ed ascetica che veniva espressa nella religione del suo tempo. L'essere umano che viene tratteggiato da Hume, cioè, è «prevalentemente fatto di istinti, abitudini, passioni e scarsissimi sono il ruolo e la portata della ragione»¹⁰. Nella prospettiva humeana la ragione non soltanto è, ma deve rimanere schiava delle passioni, in quanto soltanto le passioni possono salvarci dallo scetticismo. Secondo Hume, del resto, la ragione ci porta a dubitare di qualsiasi certezza: tuttavia, nemmeno l'argomento razionale più elaborato e accurato è capace di spegnere la vivacità che accompagna le nostre idee del mondo e dell'identità dell'io. Quando siamo calati negli 'affari comuni della vita' non c'è spazio per lo scetticismo perché le passioni impediscono che il delirio filosofico diventi una malattia¹¹.

Anche il fenomeno della morale, poi, non dipende dalla ragione, ma dai sentimenti che proviamo nei confronti delle azioni e delle qualità dei caratteri che valutiamo¹². Chiamiamo virtuose, del resto, quelle condotte e quel carattere che suscitano in noi piacere, mentre chiamiamo viziose quelle che invece ci causano dolore:

Press, Oxford 1976; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, traduzione di S. Di Pietro, BUR, Milano 2001, p. 285.

8. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., p. 57.

9. L. Greco, *On Pride*, «Humana.Mente Journal of Philosophical Studies», 35 (2019), pp. 101-123.

10. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., p. 79.

11. Cfr. D.C. Ainslie, *Hume's True Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 2017; J. Wright, *Hume's Skeptical Realism*, in P. Russell (a cura di), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, pp. 60-81.

12. J. Taylor, *Moral Sentiment and the Sources of Moral Identity*, in C. Bagnoli (a cura di), *Morality and the Emotions*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 257-274.

Le distinzioni morali – scrive Hume – dipendono completamente da certi particolari sentimenti di dolore e di piacere, e [...] qualsiasi qualità mentale, nostra o altrui, capace di darci soddisfazione al solo vederla o pensarla, è decisamente virtuosa; come invece viziosa è qualsiasi cosa, di questa natura, che ci dia dolore¹³.

Il dolore o il piacere che sorge in noi di fronte o alla vista di un'azione oppure di un carattere, ne costituisce il vizio o la virtù e genera la nostra approvazione o il nostro biasimo, «che altro non è – dice Hume – se non un amore o un odio più debole e impercettibile»¹⁴. Hume non vuole avvicinarsi alla morale come un pittore, ma piuttosto come un anatomista: la sua scienza dell'uomo, cioè, non si propone di fare risaltare la grazia e la bellezza del suo oggetto ma di scoprirne i più profondi principi ed origini. La sua ricostruzione della morale può essere letta come un tentativo di superare lo scetticismo morale promosso dalla filosofia hobbesiana con un fondamento alternativo rispetto a quello di tipo razionale o garantito dall'ordine divino. Prima di Hume, altri autori avevano cercato di spiegare l'etica con i sentimenti. Già Shaftesbury aveva voluto mostrare non soltanto che esiste un senso naturale del giusto e dell'ingiusto ma che esistono anche sentimenti non egoistici che mettono gli esseri umani in relazione con l'interesse della specie e della comune natura. Noi siamo esseri socievoli: «Come mangiare e bere sono naturali per l'uomo, non diversamente naturale è l'istinto di socievolezza che porta gli uomini ad associarsi»¹⁵. Secondo Shaftesbury, poi, non soltanto la socievolezza umana è qualcosa di naturale, ma c'è anche sentimento di appartenenza alla comunità che proviamo quando percepiamo che le nostre azioni sono in armonia con il tutto (*sense of fellowship*). In Hutcheson, poi, è possibile conoscere che cosa è giusto e cosa è ingiusto perché abbiamo un 'senso morale' che è una sorta di senso aggiunto le cui percezioni, come nel caso degli altri sensi, sono valutabili nei termini di verità e falsi-

aA

13. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978; trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 608.

14. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 648.

15. E. Lecaldano, *L'illuminismo inglese*, Loescher, Torino 1985, p. 26.

tà¹⁶. Secondo Hume, invece, il senso morale non è affatto in grado di fornire conclusioni effettivamente reali e oggettive simili a quelle trasmesse dalle impressioni dei sensi. Il vizio e la virtù, il bene e il male, infatti, sono più simili alle qualità secondarie: queste distinzioni sono impressioni di riflessione ovvero non sono impressioni immediate ma sono causate da altre impressioni o idee che colpiscono la mente. Nel primo libro del *Trattato*, Hume distingue le impressioni dalle idee e poi distingue le impressioni in impressioni di sensazione e impressioni di riflessione: le prime nascono da cause ignote, le seconde dalle nostre idee ricevute attraverso i sensi. Ad esempio, le idee di piacere e di dolore, quando tornano alla mente, producono le nuove impressioni di desiderio e di avversione, di speranza e di timore. Ma anche i sentimenti morali sono impressioni di riflessione, in quanto sono risposte soggettive ai motivi, alle condizioni di giustificazione ed alle conseguenze delle azioni.

Il problema, – afferma Hume – ora, è quello di vedere quale sia la natura di queste impressioni [...]. È impossibile qui nutrire molte esitazioni, ma dovremmo affermare che l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole e che quella che deriva dal vizio è sgradevole; in qualsiasi momento l'esperienza può convincerci di questo¹⁷.

Non c'è, cioè, spettacolo tanto amabile e bello quanto quello di un'azione nobile e generosa, né uno che susciti in noi più avversione di un'azione crudele e sleale. Anche solo una rappresentazione teatrale o un romanzo – conclude Hume – possono darci esempi del piacere che la virtù ci procura e del dolore che sorge dal vizio¹⁸.

All'interno di questa ricostruzione della moralità, comunque, un ruolo importante viene giocato dalla simpatia¹⁹, in quanto per Hume noi esprimiamo approvazione o disapprovazione perché entriamo in contatto con i piaceri e dolo-

16. A. Vaccari, *Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 90-91; P.J. Kail, *Hutcheson's Moral Sense: Skepticism, Realism, and Secondary Qualities*, «History of Philosophy Quarterly», 19 (2001), pp. 57-77.

17. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 497-498.

18. *Ibid.*

19. R. Vitz, *The Nature and Functions of Sympathy in Hume's Philosophy*, in P. Russell (a cura di), *The Oxford Handbook of Hume*, cit., pp. 312-332.

ri rilevanti²⁰. Anche in Hobbes troviamo il riconoscimento dell'influsso di una sorta di contagio emotivo tra gli esseri umani che trasporta gli spiriti animali facendo nascere passioni quali l'orgoglio o la vergogna e provocando l'arrossire del volto oppure il riso. La trasmissione delle emozioni e delle passioni è però immediata e non c'è alcuna necessità di riconoscere qual è la passione che viene provata dall'altra persona. Inoltre, questo contagio non comporta una partecipazione con le passioni dell'altro, in quanto, ad esempio, davanti alle sofferenze degli altri posso provare compassione semplicemente perché posso immaginare di vivere io stesso quella condizione. In Hume invece la simpatia non soltanto perde anche le sue strette connessioni con la compassione e le altre inclinazioni che comportano un effettivo interessamento pratico per gli altri, ma non è nemmeno un mero contagio emozionale. È piuttosto una pratica sociale che richiede educazione e che si può raffinare nel tempo vivendo insieme in società con altre persone ed imparando a coordinare con gli altri i propri comportamenti senza bisogno di una coercizione esterna²¹.

La simpatia si attiva attraverso i segni esteriori, espressi nel contegno e nella conversazione:

È certo evidente che quando proviamo simpatia per le passioni e i sentimenti degli altri, questi moti dell'animo appaiono inizialmente nella nostra mente come mere idee, e vengono pensati come appartenenti a un'altra persona, non diversamente da come concepiamo qualsiasi altro dato di fatto. È altresì evidente – scrive Hume – che le idee delle affezioni altrui si convertono nelle impressioni stesse che rappresentano e che le passioni sorgono in conformità alle impressioni che ce ne formiamo²².

L'idea della passione di un'altra persona acquista, poi, vivacità attraverso l'impressione di noi stessi, che ci è sempre intimamente presente. «[L']idea, o piuttosto l'impressione di noi stessi, – afferma Hume – ci è sempre intimamente presente, [...] la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non poter immaginare che

aA

20. E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, cit., p. 82.

21. A. Vaccari, *Passions and Sympathy in Hume's Philosophy*, in A. Coventry e A. Sager (a cura di), *Humean Mind*, Routledge, London - New York 2018, pp. 195-208.

22. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 335.

qualcosa possa in questo superarla. Quindi, qualsiasi oggetto sia in relazione con noi deve essere concepito con un'analogia vivacità di rappresentazione [...] e sebbene questa relazione non dovrebbe essere così forte come quella di causalità, deve pur tuttavia avere una notevole influenza»²³.

Tuttavia, la simpatia può anche essere messa in moto non soltanto dall'osservazione degli effetti di una passione, ma anche dalle sue cause abituali. Ad esempio, dalla presenza di strumenti chirurgici accanto a una persona distesa su un lettino in attesa di un'operazione, possiamo immaginarci i suoi sentimenti: ad esempio, la sua paura e le sue ansie per un intervento al quale potrebbe anche non sopravvivere. La simpatia, cioè, può sorgere anche soltanto dalla vista della situazione che generalmente la suscita: non è necessaria la percezione della passione²⁴.

L'analogia con la relazione causa-effetto è evidente: per le leggi di associazione, alla vista o al pensiero di un oggetto, la mia mente passa ad un'altra idea a cui la mia percezione conferisce parte della sua vivacità, facendo nascere la credenza. Affinché questo avvenga, però, dobbiamo osservare una connessione ripetuta tra due diversi oggetti, perché altrimenti la mente non passa al secondo oggetto. Tuttavia, non esiste alcuna necessità oggettiva che all'apparire del primo fenomeno debba seguire quello che solitamente l'accompagna: siamo noi che al percepire di un oggetto passiamo subito al secondo e crediamo che il secondo debba manifestarsi. «Quando un'impressione ci si presenta, non soltanto trasporta la mente a quelle idee che sono in relazione con essa, ma comunica loro anche una parte della sua forza e vivacità»²⁵. Non è pertanto la ragione a dimostrare o stabilire la connessione: «Quando, dunque, la mente passa dall'idea o impressione d'un oggetto all'idea o credenza d'un altro, non è determinata dalla ragione, ma da certi principi che associano tra loro le idee di questi oggetti e le uniscono

23. *Ivi*, p. 333.

24. Su questo è d'accordo anche Adam Smith: «Arrossiamo per la sfrontatezza e la rozzezza di un altro, nonostante egli stesso sembri non rendersi conto dell'inappropriatezza del suo comportamento, perché non possiamo evitare di sentire la vergogna di cui ci saremmo coperti se fossimo stati noi a comportarci in una maniera così assurda» (*Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 86).

25. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 112.

nell'immaginazione»²⁶. La chiave è sempre il passaggio di vivacità: «Onde accade che, una volta che la mente sia ravvivata da un'impressione presente, seguita a formare idee più vivaci degli oggetti relativi per un naturale passaggio della sua disposizione dall'una agli altri»²⁷.

2. *Il carattere riflessivo dell'etica ed il punto di vista fermo e generale*

La nostra simpatia è limitata, in quanto simpatizziamo di più con chi è vicino nel tempo e nello spazio: i sentimenti degli altri, cioè, – scrive Hume – hanno scarsa influenza, quando ci sono molto lontani, e c'è bisogno della relazione di contiguità per comunicarsi pienamente. A volte, però, anche le relazioni di parentela possono produrre lo stesso effetto, così come la familiarità che agisce allo stesso modo dell'educazione e delle abitudini. «Tutte queste relazioni, se unite insieme, – afferma Hume – fanno passare l'impressione o la consapevolezza della nostra persona all'idea dei sentimenti o passioni degli altri, facendoceli concepire nel modo più forte e più vivo»²⁸.

Tuttavia, malgrado la parzialità della simpatia, i nostri giudizi morali non cambiano a seconda della nostra vicinanza o lontananza da situazione che giudichiamo. L'oggettività della morale, secondo Hume, è assicurata dal fatto che abbiamo imparato ad assumere un punto di vista indipendente dalla nostra posizione presente. Non posso provare per le virtù di una persona che visse in Grecia duemila anni fa lo stesso vivo piacere che provo davanti alle virtù di un amico che conosco intimamente: comunque, sono in grado di apprezzare allo stesso modo il loro carattere perché sono in grado di prendere le distanze dal mio punto di vista particolare. Del resto, spiega Hume, quando valutiamo le persone basandoci solo sulla tendenza del loro carattere a essere di vantaggio per noi o per i nostri amici, ci scontriamo con così numerose contraddizioni con i nostri sentimenti nella società e nella conversazione, che sentiamo la necessità di un criterio di merito e di demerito più stabile²⁹:

aA

26. *Ivi*, p. 105.

27. *Ivi*, p. 113.

28. *Ivi*, p. 334.

29. Cfr. *ivi*, p. 617.

La nostra situazione, sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante, e un uomo che ci sia lontano può diventare in breve tempo un conoscente intimo. Inoltre, ogni singolo uomo ha una sua particolare posizione rispetto agli altri; e ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come ci appaiono dal nostro particolare punto di vista. Quindi, per prevenire queste continue contraddizioni e raggiungere una maggiore stabilità nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista fermi e generali, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale [...]. L'esperienza – conclude Hume – ci insegna ben presto questo metodo per correggere i nostri sentimenti o, almeno, per correggere il nostro linguaggio quando i sentimenti sono più ostinati e resistenti³⁰.

La soluzione che appare più oggettiva per misurare le “qualità” di una persona e il suo “carattere” è la simpatia con coloro che hanno dei rapporti con la persona in questione³¹. In questo modo, infatti, l'oggetto della valutazione diventa lo stesso per tutti e anche persone con punti di vista ed interessi diversi possono trovarsi d'accordo. Inoltre, possiamo anche credere che una persona abbia le migliori intenzioni, ma è soltanto nella sua cerchia ristretta che emergono i segni delle sue qualità, in quanto la maggior parte delle nostre azioni produce conseguenze soprattutto sulle persone con le quali viviamo o con le quali abbiamo una qualche relazione. Simpatizzando, pertanto, con chi subisce maggiormente gli effetti del comportamento della persona il cui carattere stiamo prendendo in considerazione, correremo meno il rischio di sbagliare e di attribuirgli meriti o demeriti che non possiede. È vero che quando fissiamo la nostra attenzione sulle persone lontane o estranee, la simpatia non è così viva come quando in gioco è il nostro interesse o quello dei nostri amici; né essa può avere la stessa influenza sul nostro amore ed odio. Tuttavia, essa conserva la capacità di guidare i nostri giudizi e le nostre opinioni: per questa ragione, noi possiamo biasimare «tanto un'azione malvagia di cui ci parla la storia, quanto una compiuta l'altro giorno dal nostro vicino: e questo significa

30. *Ivi*, pp. 615-616.

31. Cfr. *ivi*, p. 617.

che, riflettendoci su, sappiamo che la prima azione susciterebbe sentimenti di disapprovazione non meno forti della seconda, se fosse posta nella stessa posizione»³².

Per Hume, pertanto, la morale è tutt'altro che naturale e originaria, come invece pensavano Shaftesbury e Hutcheson: è, invece, un prodotto della civilizzazione, frutto di correzioni e invenzioni operate a partire dalle nostre esperienze³³. Questa è la ricostruzione della morale che troviamo già in Hobbes e Locke³⁴: in Hume, però, dietro questo fenomeno non si nasconde più la ragione che raccomanda di uscire dallo stato di natura o che distingue i comportamenti, raccogliendoli sotto idee di modo misto che non hanno alcuna corrispondenza nella realtà. Le nostre distinzioni morali hanno origine dal piacere e dal dolore che proviamo: ma queste reazioni non sono qualcosa di viscerale e non vanno confuse con passioni come l'odio, l'amore o la paura sono invece sentimenti di secondo livello³⁵, perché la vita in società insegna ad adottare un punto di vista fermo e generale. Come, poi, affermerà Adam Smith che condivide con Hume la ricostruzione sentimentalista della morale, è un'operazione che l'abitudine e l'esperienza ci hanno insegnato a compiere così facilmente e velocemente che a mala pena ci accorgiamo di guardare le cose con imparzialità, con gli occhi di una terza persona³⁶:

È la ragione, il principio, la coscienza, l'abitante dell'animo, l'uomo interiore, il grande giudice e arbitro della nostra condotta. È lui che, ogni volta che stiamo per colpire la felicità altrui, ci grida, con una voce capace di stordire le nostre passioni più presuntuose, che noi non siamo altro che uno dei tanti, sotto nessun riguardo migliore di qualsiasi altro, e che quando, in modo così vergognoso e cieco, preferiamo noi agli altri, diventiamo oggetti appropriati di risentimento, avversione e disprezzo³⁷.

32. *Ivi*, p. 617.

33. Cfr. J. Taylor, *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015.

34. Cfr. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, a cura di P. H. Niddich, Oxford University Press, Oxford 1979; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1999.

35. Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 55-56.

36. Cfr. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 292.

37. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 295.

A differenza di Smith, Hume non propone un modello di comportamento virtuoso basato sull'ascetismo: al contrario, mostra i pericoli di un'etica della costrizione e della rinuncia. Tuttavia, anche per Hume la vita in società produce una seconda natura³⁸ che coincide con la capacità di adottare un punto di vista generale e comune³⁹. Con l'acquisizione di questa prospettiva c'è sempre la stessa persona: ad ogni modo, quando mi sforzo di esaminare la condotta degli altri o il mio stesso comportamento, l'io esaminatore è un personaggio diverso rispetto alla persona che agisce, perché guarda le cose da spettatore, cioè a distanza e con gli occhi degli "altri". Hume non approfondisce i contrasti che possono sorgere tra lo spettatore imparziale e la persona reale, ma possiamo ricostruirli attraverso la riflessione di Smith. L'uomo interiore può rassicurarsi e correggere il giudizio falso delle altre persone, ma, quando non ci comportiamo bene, è pronto a disapprovare la nostra condotta. Per questo, a volte proviamo ad ingannarlo, sforzandoci di guardare le cose non attraverso gli occhi degli altri, ma come ci piacerebbe che le altre persone le guardassero. Quest'autoininganno, poi, può essere rafforzato dall'ammirazione delle altre persone, che siamo in grado di conquistarci attraverso la menzogna e l'apparenza. Inoltre, lo spettatore imparziale possiede nei confronti di qualsiasi persona un'autorevolezza difficile da contrastare perché è la voce del punto di vista generale. Tuttavia, anche per lo spettatore imparziale non è facile conservare la propria fermezza e la propria capacità di giudizio davanti al biasimo delle altre persone, la cui violenza può paralizzare la convinzione soggettiva dell'essere degni di lode:

Osiamo appena assolverci, – scrive Smith – quando tutti i nostri fratelli sembrano vistosamente condannarci. Sembra che l'immaginato spettatore imparziale della nostra condotta dia la sua opinione in nostro favore con timore ed esitazione, mentre quella degli spettatori reali, quella di tutti coloro con i cui occhi e dalla cui posizione egli cerca di considerare

38. Cfr. *ivi*, p. 257.

39. Cfr. L. Greco, *Simpatia ed etica: in difesa della prospettiva humeana*, «I castelli di Yale online», 4 (2016), n. 2, pp. 1-14; Id., *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli 2008, pp. 146-161.

la nostra condotta, è unanimemente e violentemente contro di noi⁴⁰.

Anche se, però, il rapporto tra l'uomo interiore e la persona reale è complesso, il punto di vista fermo e generale o comune, incarnato dallo spettatore imparziale, è la prova migliore del carattere riflessivo dell'etica sentimentalista humeana. A differenza, cioè, di quanto affermato dalle critiche di matrice kantiana, si può concludere, seguendo Vaccari, che il sentimentalismo humeano «sostiene una concezione dell'etica secondo la quale le virtù degli agenti sono modellate e sostenute dalle loro capacità riflessive e sono quindi qualcosa di cui essi sono responsabili»⁴¹.

3. *Il carattere e le sue qualità come oggetto della morale*

Secondo Hume, al centro della considerazione morale non sono le azioni, ma il carattere⁴². Le nostre azioni sono importanti soltanto perché sono il segno di un carattere: se non sono espressione di un carattere il loro significato svanisce, in quanto o sono semplicemente casuali oppure sono soltanto il risultato di un errore. Secondo Hume, del resto, è evidente che «le nostre azioni possiedono una unione costante con i nostri motivi, i nostri caratteri e con le circostanze in cui ci troviamo [...]»⁴³. Non può esserci, infatti, – scrive Hume – nessuna unione più costante e certa di quella che sussiste tra alcune azioni e certi motivi e qualità dell'agente considerato⁴⁴. Per questa ragione, nelle nostre considerazioni morali, la nostra attenzione va alle disposizioni del carattere che acquistano visibilità attraverso le azioni:

Un'azione è virtuosa o viziosa se è segno di una qualità o d'un carattere. Essa 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 mo-

40. Cfr. *ivi*, p. 286.

41. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, Le Lettere, Firenze 2012, p. 58.

42. A.C. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1991.

43. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 421.

44. Cfr. *ivi*, p. 424.

rale. [...] Nelle nostre ricerche sull'origine della morale non dobbiamo mai prendere in considerazione un'azione isolata, ma solo la qualità o il carattere da cui tale azione deriva. Soltanto questa qualità o questo carattere sono abbastanza durevoli in una persona per influenzare i nostri sentimenti nei suoi confronti. Le azioni, è pur vero, molto meglio delle parole, o anche dei desideri e dei sentimenti, sono indici di un carattere, ma – afferma Hume – è soltanto nella misura in cui esse sono appunto indici di un carattere, che sono accompagnate da amore e da odio, da lode o da biasimo⁴⁵.

Secondo Hume, le disposizioni del carattere che approviamo sono quelle che risultano essere utili al soggetto o agli altri oppure gradevoli al soggetto o agli altri. Ogni qualità della persona che dia piacere al solo vederla viene denominata infatti virtuosa, mentre viene chiamato vizioso ogni aspetto del carattere che produce dolore⁴⁶:

Ora, quando giudichiamo il carattere di qualcuno, il solo interesse o piacere che appare identico a ogni osservatore è quello della persona stessa il cui carattere viene preso in esame o quello delle persone che sono in rapporto con lei. E sebbene questi interessi e piaceri ci tocchino più debolmente dei nostri, pur tuttavia, dal momento che sono più costanti e universali essi riescono a controbilanciarli in pratica e sono i soli a essere ammessi nelle nostre speculazioni come criteri della virtù e della morale⁴⁷.

Secondo Hume, comunque, possiamo distinguere tra virtù naturali e virtù artificiali: le virtù naturali sono quelle che suscitano per natura particolari reazioni e che producono sempre azioni utili o gradevoli; quelle artificiali nascono a seguito dell'affermarsi di una convenzione e non producono sempre, in ogni situazione immaginabile, azioni utili o gradevoli, ma producono, in generale, vantaggi importanti. Riguardo, inoltre, alle virtù naturali, si possono distinguere quelle che permettono alle persone di svolgere il loro ruolo nella società e quelle che, invece, sono vantaggiose a chi le possiede, mettendolo in grado di servire il suo interesse personale. Per Hume, del resto, la prudenza, la temperanza, la

45. *Ivi*, p. 608.

46. Cfr. *ivi*, pp. 624-625.

47. *Ibid.*

frugalità, l'operosità, l'assiduità, l'iniziativa e la destrezza non valgono meno della generosità e dell'umanità⁴⁸:

Prendiamo un uomo le cui qualità sociali non siano particolarmente manchevoli, ma che si distingua principalmente per la sua abilità negli affari, con la quale è riuscito a districarsi nelle maggiori difficoltà e a risolvere le questioni più delicate con singolare destrezza e prudenza. Trovo – conclude Hume – che immediatamente nasce in me una stima per lui: la sua compagnia è per me fonte di soddisfazione, e prima ancora di conoscerlo meglio preferirei rendermi utile a lui piuttosto che a un altro il cui carattere sia uguale in tutto il resto, ma manchevole in questo aspetto. In un caso simile, le qualità di cui mi compiaccio vengono considerate utili a chi le possiede e inclini a favorire il suo interesse e la sua soddisfazione⁴⁹.

Dovremmo considerare, poi, che alcune qualità derivano il loro merito dall'essere immediatamente gradevoli alle altre persone oppure gradevoli alle persone che le possiedono⁵⁰. Anche se, poi, si ritiene che a esse non sia collegato alcun merito o valore morale, sono virtù anche le attitudini naturali, come, ad esempio, le doti fisiche, il buon senso, il discernimento, la prudenza e la discrezione, l'arguzia, l'eloquenza e la pulizia. Non ha alcun senso, infatti, distinguere tra attitudini naturali e virtù morali: non soltanto entrambe sono qualità del carattere; ma entrambe producono anche piacere e hanno una uguale tendenza naturale a ricevere l'amore e la stima dell'umanità⁵¹: inoltre, «danno nuovo lustro alle altre virtù e [...] chi le possiede ha molto più diritto alla nostra benevolenza e ai nostri favori di chi ne è totalmente privo»⁵². A questo si aggiunga che molte di quelle qualità che i moralisti chiamano virtù, sono altrettanto involontarie e necessarie delle qualità del giudizio e dell'immaginazione. Non c'è, cioè, alcun merito nelle qualità che fanno grande un personaggio e lo stesso si può dire per le qualità che invece rendono un altro biasimevole: del resto, tanto più certe

aA

48. Cfr. *ivi*, p. 620.

49. *Ivi*, pp. 621-622.

50. *Ivi*, p. 623.

51. Cfr. *ivi*, pp. 640-641.

52. *Ivi*, p. 641.

qualità sono viziose, tanto meno sono volontarie⁵³. Anche la bontà e benevolenza, infine, sono virtù naturali in quanto sono utili alle altre persone: tuttavia, dobbiamo tener conto che la generosità umana è molto limitata e che raramente si estende al di là degli amici e della famiglia o del paese natale. Da una persona buona, non dobbiamo, cioè, aspettarci comportamenti impossibili, ma limitare il nostro sguardo «a quel ristretto cerchio in cui ognuno si muove [...]». Quando la tendenza naturale delle sue passioni lo conduce a rendersi premuroso e utile nella sua cerchia, approviamo il suo carattere e amiamo la sua persona grazie a una simpatia con i sentimenti di coloro che hanno con lui rapporti più stretti»⁵⁴.

Per quanto riguarda, invece, le virtù artificiali: esse sono la giustizia (cioè, il rispetto della proprietà), il mantenimento delle promesse e il lealismo⁵⁵. Non esiste un'inclinazione naturale al rispetto della proprietà perché la stessa proprietà è un'invenzione. Sono le condizioni storiche caratterizzate dalla scarsità dei beni e dai limiti della simpatia e della benevolenza che insegnano agli esseri umani ad apprezzare il rispetto del "mio" e del "tuo", in quanto comportamenti reciprocamente vantaggiosi⁵⁶: «Osservo – questa è la spiegazione di Hume – che è nel mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, purché egli agisca allo stesso modo nei miei confronti»⁵⁷. Una volta, poi, che questa convenzione si è consolidata, sorgono immediatamente le idee di giustizia e ingiustizia, come quelle di proprietà, diritto e obbligo⁵⁸. In seguito, comunque, con lo sviluppo della società ed i processi di civilizzazione, l'interesse egoistico non viene più riconosciuto ed è perché partecipiamo del dolore altrui che consideriamo vizio qualsiasi infrazione della giustizia. A questo punto, cioè, gli individui non comprendono più che da ogni infrazione della giustizia seguirà disordine, ma non mancano mai di osservare il danno che ricevono, direttamente o indirettamente, per simpatia, dalle ingiustizie altrui. Così mentre

53. Cfr. *ivi*, p. 642.

54. *Ivi*, p. 636.

55. Cfr. A.C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2010.

56. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 523.

57. *Ivi*, p. 517.

58. Cfr. *ivi*, p. 523.

l'interesse egoistico – afferma Hume – rappresenta il motivo originario che spiega la nascita della giustizia, invece «una simpatia con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù»⁵⁹. Anche quando è lontana, l'ingiustizia ci risulta sgradevole, perché la consideriamo pregiudizievole per «chiunque si avvicini alla persona che ne è colpevole»⁶⁰. Su questi sentimenti, poi, può agire l'artificio dei politici, ma, a differenza di Mandeville, Hume è convinto che se essi non fossero naturali, i politici non potrebbero crearli da zero, nemmeno sfruttando il nostro interesse alla reputazione.

Anche il mantenere le promesse non è una virtù naturale, in quanto la risoluzione di compiere un'azione, da sola, non ci impone mai alcun obbligo⁶¹: le promesse sono invenzioni umane, basate sui bisogni e sugli interessi della società⁶², in quanto l'esperienza ci insegna che è vantaggioso se istituiamo simboli o segni «con cui possiamo reciprocamente garantire la nostra condotta in tutti i casi particolari»⁶³. Lo stesso vale per il lealismo, che è una virtù perché promuove gli interessi della società, favorendo l'applicazione delle leggi e la risoluzione delle controversie. Tuttavia, secondo Hume, il governo non è sempre necessario: comunque, se il mantenimento delle promesse è vantaggioso, altrettanto lo è l'obbedienza al governo e pertanto soltanto in casi estremi è giusto ribellarci al sovrano⁶⁴.

aA

59. *Ivi*, p. 528.

60. Cfr. *ivi*, p. 527.

61. Cfr. *ivi*, p. 547.

62. Cfr. *ivi*, p. 550.

63. *Ivi*, p. 553.

64. Cfr. *ivi*, p. 577.