

JUAN ANDRÉS MERCADO\*

## UTILITARISMO E SENTIMENTALISMO IN DAVID HUME

SOMMARIO: 1. *Introduzione*. 2. *La benevolenza*. 2. 1. *La benevolenza nel Trattato*. 2. 2. *La benevolenza nella Ricerca sui principi della morale*. 3. *L'utilità e lo sviluppo sociale*. 3. 1. *L'utilità nel Trattato*. 3. 2. *L'utilità nella Ricerca*. 4. *Il ruolo dell'osservatore*. 4. 1. *Lo spettatore nel Trattato*. 4. 2. *Lo spettatore nella Ricerca*. 5. *Conclusioni e spunti critici*.

### 1. INTRODUZIONE

NELLA Sezione Prima della *Ricerca sui principi della morale*, Hume offre una panoramica sulla discussione di tutto il lavoro, con alcune idee che nel *Trattato sulla natura umana* non avevano uno sviluppo così rilevante.<sup>1</sup> La questione fondamentale è capire se all'origine delle nostre distinzioni morali si trovino dei sentimenti o se invece ci si debba affidare alla ragione. Le posizioni dei filosofi non sono chiare, e Hume tenta di spiegare, con aria imparziale, il perché:

«V'è stata una controversia, avviata di recente, [...] intorno ai fondamenti generali della morale, se essi siano derivati dalla ragione o dal sentimento, se noi conseguiamo la loro conoscenza per mezzo di un seguito di argomenti e di induzione oppure per mezzo di un sentimento immediato e di un fine senso interno, se, al pari di ogni ben fondato giudizio di verità e di falsità, tale conoscenza sia la stessa per tutti gli esseri forniti di ragione e di intelligenza, o se, al pari della percezione del bello e del brutto, essa risulti fondata interamente sulla struttura e sulla costituzione particolare degli uomini», *Ricerca* 1, 3/11, p. 170 (5).<sup>2</sup>

\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma.

Ringrazio Annalisa Macciò e Tommaso Valentini per le loro segnalazioni che hanno migliorato una precedente versione di questo studio.

<sup>1</sup> I riferimenti al *Trattato sulla natura umana* (citato abbreviatamente come *Trattato*), *A Treatise of Human Nature* sono dell'edizione di L. A. SELBY-BIGGE, Clarendon Press, Oxford 1973. Fra parentesi, alla fine di ogni citazione, si trova il numero della pagina dell'edizione italiana del vol. 1 delle opere di Hume, BUL, Laterza, Roma-Bari 1987. Adopero nelle citazioni soltanto numeri arabi per indicare libri, sezioni e parti delle opere di Hume, separati da punti (ad es. «1.4.2»); uso i numeri frazionari (ad es. «14/57») per indicare il numero del paragrafo all'interno dell'ultima divisione delle opere del filosofo. La *Ricerca sui principi della morale* (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, abbreviata come *Ricerca*) è citata secondo l'edizione dei *Philosophical Works*, T. H. GREEN e T. H. GROSE (a cura di), Scientia, Aalen 1964, 4. Fra parentesi indico la pagina della versione italiana (di Mario dal Pra), testo inglese a fronte, Laterza, Roma-Bari 1997. I criteri per indicare le divisioni dell'opera sono come quelli adoperati per il *Trattato*.

<sup>2</sup> In *Trattato* 2.3.3, "Motivi che influenzano la volontà" si trovano riflessioni analoghe.

Dopo alcune osservazioni di carattere storico, Hume si mette nei panni del sostenitore della prima delle due prospettive:

«Si può dire che le distinzioni morali hanno il loro fondamento nella pura ragione; altrimenti, come si spiegherebbero le molte discussioni che hanno luogo nella vita di ogni giorno, come anche in filosofia, su questa materia, e le lunghe catene di prove che frequentemente si citano [...] In ogni processo il primo obiettivo dell'imputato è quello di mostrare la falsità dei fatti che gli sono contestati e di negare le azioni che gli vengono imputate; il suo secondo obiettivo è quello di provare, che anche se le azioni in questione fossero veramente compiute, esse si potrebbero giustificare come innocue e conformi alla legge. È ovviamente per mezzo di deduzioni dell'intelletto che si può avere un accertamento circa il primo punto; come possiamo supporre che una diversa facoltà della mente venga adoperata nella determinazione del secondo punto?», *Ricerca* 1,5/11, pp. 170-171 (7).

Malgrado queste evidenze, Hume prova a difendere in maniera generale la posizione opposta:

«Coloro che vorrebbero risolvere tutte le determinazioni morali nel *sentimento*, possono sforzarsi di mostrare che è impossibile che la ragione tragga costantemente delle conclusioni di questa natura. Essi dicono che è proprio della virtù l'essere *amabile* e del vizio l'essere *odioso*. Ciò costituisce la loro genuina natura od essenza. Ma la ragione coi suoi argomenti può distribuire questi diversi epiteti ad un soggetto qualsiasi e può dichiarare in anticipo che questo deve produrre amore e quest'altro odio? O quale altra ragione potremmo noi addurre per spiegare queste affezioni, se non la struttura e la costituzione originaria della mente umana, che risulta naturalmente adatta a riceverle? [...] Quello che reca onore, quel che è bello, conveniente, nobile, generoso si impadronisce del cuore e ci sollecita ad abbracciarlo ed a conservarlo. Ciò che è intelligibile, evidente, probabile o vero determina soltanto il freddo assenso dell'intelletto, dà soddisfazione alla curiosità speculativa e pone termine alle nostre ricerche», *Ricerca* 1, 7/11, p. 171 (7-9).

Per sottolineare la plausibilità della prima posizione nei confronti della seconda, Hume ribatte la posizione "sentimentalista":

«Ma a preparare la via a tale sentimento ed a conseguire un giusto discernimento dei suoi soggetti, troviamo che è spesso necessario che precedano molti ragionamenti, che si facciano accurate distinzioni, che si traggano giuste conclusioni [...] Alcune specie di bellezza, specialmente di bellezza della natura, al loro primo apparire, si impongono all'affetto ed all'approvazione; e se ciò non avviene, è impossibile che qualche ragionamento rimetta a posto l'influsso che è mancato o adatti meglio tali bellezze al nostro gusto e sentimento. Ma in molti ordini di bellezza, specialmente

Pur trattandosi di una difesa delle passioni come più determinanti delle azioni, il tono non è quello con cui si è soliti identificare l'opera: «L'errore dei metafisici è stato quello di attribuire la guida della volontà esclusivamente a uno di questi principi [passioni-intelletto] e di supporre che l'altro fosse privo d'influenza», 2.3.3, 10/10, p. 418 (439). Il famoso testo della ragione come schiava delle passioni si trova in 4/10, p. 415 (436). Un altro testo "conciliatorio" è 3.3.1, 27/31, p. 589 (623).

in quelli delle belle arti, bisogna usare molti ragionamenti per provare il sentimento giusto; ed un gusto sbagliato si può spesso correggere per mezzo di argomenti e di riflessione», *Ricerca* 1, 9/11, p. 172 (9-11).<sup>3</sup>

A questo punto il filosofo abbandona la discussione, non senza fare riferimento alla sua vera posizione, spiegata nell'Appendice 1,<sup>4</sup> per passare poi alla presentazione di alcune linee metodologiche, cioè, l'analisi

«delle qualità mentali che costituisce ciò che, nella vita comune, chiamiamo merito personale [...] di ogni abitudine o sentimento o facoltà che, se attribuiti a qualcuno, implicano o lode o biasimo», *Ricerca* 1, 10/11, p. 173 (11).

La ripartizione dei sentimenti riguardanti queste qualità è talmente uniforme nel genere umano che il moralista sarà ben assistito dalla comune opinione degli uomini, e se nella sua ricerca sarà aderente ai principi dell'esperienza e non partirà da principi prestabiliti, avrà grandi possibilità di successo.<sup>5</sup> Hume invita il lettore a intraprendere questa strada, con lo studio della benevolenza e della giustizia (Sezioni seconda e terza rispettivamente) come tappe atte ad aprirci un varco nella ricerca della natura delle altre virtù.

Purtroppo le risposte promesse da Hume non si trovano così facilmente. Il suo lavoro iniziale si apre veramente a interrogativi fondamentali che difficilmente si possono dichiarare risolti alla fine delle indagini. In questo studio intendo presentare alcune delle idee fondamentali di Hume, per poi valutare fino a che punto rispondano ai problemi che lo stesso autore pone nella citata Sezione prima.<sup>6</sup> Si potrebbe affermare che Hume offre una panoramica che poi non fa parte dei suoi interessi fondamentali: come si mostrerà più avanti in questo studio, le note fondamentali della proposta humeana sono poche, e alcune delle più importanti non compaiono neanche indirettamente nella Sezione prima della *Ricerca*.

<sup>3</sup> Sul rapporto fra bellezza, utilità e moralità, cfr. le note 69 e 70 *infra*.

<sup>4</sup> «[...] si vedrà allora agevolmente per qual parte sia il sentimento che la ragione entrino in tutte le determinazioni di tale natura<sup>4</sup>», e nella nota 4 il rimando esplicito: «Vedi Appendice I: *Sul sentimento morale*». Con questo rimando, Hume sposta il baricentro della discussione: nel *Trattato*, la Sezione "Le distinzioni morali non dipendono dalla ragione" (3.1.1) si trova in apertura e con un carattere decisamente provocatorio, e nella *Ricerca* è apparentemente declassato in Appendice. Quella versione rinnovata delle stesse posizioni, malgrado alcuni rifacimenti importanti, mantiene tutto sommato la tesi del *Trattato* e colpisce quanto sia diversa nel tono da questa pacata Sezione introduttiva.

<sup>5</sup> Cfr. sempre *Ricerca* 1, 10/11, p. 173 (11). Si veda più avanti "3.1. L'utilità nel *Trattato*", sul ruolo dell'apprendimento e l'esperienza, e anche la nota 86 *infra*.

<sup>6</sup> I problemi sollevati in "Un dialogo" richiederebbero una trattazione a parte perché portano la discussione a questioni storiche e sociologiche che nel corpo della *Ricerca* non sono affrontate. "Un dialogo", che fa seguito alle quattro Appendici, fa parte dell'opera dalla prima edizione (1751). Sulle similitudini con gli scritti di Montesquieu e altri dati utili all'inquadramento del testo, si vedano le osservazioni di T. L. BEAUCHAMP, *The Clarendon edition of the works of David Hume. An Enquiry concerning the principles of morals*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 186-187. Cfr. nota 59 *infra*.

## 2. LA BENEVOLENZA

2. 1. *La benevolenza nel Trattato*

Nel *Trattato*, come è ben noto, Hume è molto condizionato dalle sue premesse sulle impressioni e le idee, e le forze “naturali” che determinano la loro connessione nella mente. Nel libro 2 la vita passionale viene descritta in questi termini, dove le relazioni delle impressioni mostrano una certa complessità in quanto stanno alla base dei rapporti fra i diversi soggetti e oggetti.<sup>7</sup>

Comunque, a differenza dell’opera della maturità, il *Trattato* offre alcuni testi abbastanza chiari per quanto riguarda la natura della benevolenza:

«La benevolenza, appetito che accompagna l’amore, è un desiderio di felicità della persona amata e un’avversione per la sua infelicità; così come la collera, appetito che accompagna l’odio, è un desiderio di infelicità della persona odiata e un’avversione per la sua felicità», 2.2.9, 3/20, p. 382 (400).<sup>8</sup>

In un altro brano indica che

«per sapere quali siano le passioni collegate con questi differenti tipi di simpatia [forte o debole], dobbiamo tenere presente che la benevolenza è un piacere originario suscitato dal piacere della persona cara, e un dolore che deriva da un suo dolore: proprio da questa corrispondenza di impressioni nasce un successivo desiderio del suo piacere e un’avversione per il suo dolore», 2.2.9, 15/20, p. 387 (405).

In questo brano Hume vuole spiegare “la mescolanza di alcune passioni”, come indica il titolo della Sezione 9, quindi la benevolenza è presentata come uno dei prodotti delle diverse relazioni, più precisamente, quello suscitato dall’infelicità di un altro nei confronti del quale proviamo una forte simpatia che risuona nel nostro animo.<sup>9</sup> Si evince anche un’ambiguità nel confrontare quest’ultimo passaggio con il precedente (3/20): le passioni sono sia gli appetiti o tendenze di base, che le risposte dello spirito o affezioni.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> I capoversi del *Trattato* che affrontano direttamente la *benevolence* sono: 2.2.6; 2.2.9 e 3.3.3.

<sup>8</sup> E il parallelo di 3.3.1, 31/31, p. 591 (625): «Quanto al merito della virtù o del vizio, essi sono una evidente conseguenza dei sentimenti di piacere o di dolore. Questi sentimenti producono amore o odio; e l’amore o l’odio, per la costituzione originaria della passione umana, sono accompagnati da benevolenza o da collera; cioè, da un desiderio di rendere felice chi amiamo e infelice chi odiamo». Sul rapporto fra amore, odio e benevolenza, cfr. 2.2.6, “Benevolenza e collera”.

<sup>9</sup> Cfr. 2.2.9, 15/20, p. 387 (406). L’odio sarà derivato da una infelicità limitata o per la quale si prova una simpatia debole. In 17/20 si fa l’esempio della città in disgrazia: una città brutta per la quale si sente una simpatia limitata, genera in noi disprezzo in quanto la sensazione immediata è sgradevole. Una città ridotta a ceneri invece ci provoca necessariamente pietà o benevolenza.

<sup>10</sup> La disciplina che si impone Aristotele nello sviluppo della sua etica implica un arduo lavoro di distinzione fra gli appetiti e i sentimenti ad essi collegati, e gli serve anche per

Più avanti, nella celebre Sezione 2.3.3, sul rapporto fra la volontà e le passioni dirette, in cui si contesta la posizione classica della superiorità dell'intelletto sulle passioni nella determinazione dell'agire, la benevolenza è annoverata fra le passioni fondamentali:

«è certo che ci sono alcune tendenze e desideri del tutto calmi, che sebbene siano in realtà delle passioni, provocano nella mente una ben scarsa emozione e sono noti più per i loro effetti che per un sentimento o sensazione immediata. Questi desideri sono di due tipi: o sono degli istinti originariamente connaturati alla nostra natura, come la benevolenza e il rancore, l'amore della vita e la tenerezza verso i bambini; oppure sono il generale desiderio del bene e l'avversione per il male, considerati in se stessi. Quando una di queste passioni è calma e non causa alcun disordine nell'animo, viene molto facilmente scambiata per una determinazione della ragione e si suppone che essa proceda dalla stessa facoltà che giudica del vero e del falso. Si suppone che i loro principi e la loro natura siano gli stessi perché le loro sensazioni non risultano chiaramente diverse», 2.3.3, 8/10, p. 417 (438).<sup>11</sup>

La benevolenza è, quindi, uno di quei sentimenti basilari che fanno da sfondo a tutta la vita affettiva e rendono possibili gli altri sentimenti più complessi. In certe occasioni però questi sentimenti acquistano protagonismo e possono provocare disordine, come si è visto negli esempi dei paragrafi precedenti, e come segnalato nel brano appena citato.

Verso la fine del *Trattato* si attribuisce al carattere benevolente un valore eccezionale, al di sopra di tutti gli altri criteri:

«il merito che si attribuisce di solito a *generosità, umanità, compassione, gratitudine, amicizia, fedeltà, zelo, disinteresse, liberalità* e a tutte le altre qualità che formano il carattere delle persone buone e benevole», 3.3.3, 4/10, p. 603 (637)

è dovuto al fatto che queste caratteristiche non soltanto piacciono immediatamente, ma costituiscono come il presupposto di tutti i rapporti interpersonali della vita sociale.<sup>12</sup>

Fra le descrizioni fondamentali del Libro secondo citate poc'anzi e i significativi brani che preparano la conclusione del terzo, ve ne sono altri in cui il filosofo classifica la benevolenza nel tentativo di spiegare la sua effettiva portata nella costituzione della vita sociale. Tutto ciò ci conduce alle questioni riguardanti la giustizia. Le Sezioni implicate sono 3.2.1 "La giustizia è una virtù naturale o artificiale?" e 3.2.2 "Origine della giustizia e della proprietà".

Hume si rende conto che il discorso sui sentimenti deve fare i conti con la realtà sociale, nella quale la loro originalità e autonomia va confrontata con i limiti

stabilire differenze fra le passioni e le disposizioni acquisite. In questo sforzo si serve, come Hume, del linguaggio e dei luoghi comuni, ma offre una prospettiva diversa e più ampia grazie alle distinzioni qui riferite e ad altre. Cfr. ad es. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* 2, 1, 1104b3-1105a16 sulle relazioni fra virtù, piacere e dolore, azioni belle, ecc.

<sup>11</sup> Sull'assimilazione delle attività intellettuali alle passioni, cfr. nota 85 *infra*.

<sup>12</sup> Cfr. 3.3.2, 2-3/17, pp. 592-593 (626-627); 3.3.3, 3/10 (637) e ss.

imposti dai meccanismi della convivenza e dall'egoismo.<sup>13</sup> Il filosofo asserisce che, se avessimo una benevolenza indiscriminata o sconfinata, non ci sarebbe bisogno della giustizia, perché tutti sarebbero molto al di sopra delle esigenze di questa virtù. I poeti si sono accorti molto meglio dei filosofi del fatto che

«se ogni uomo avesse un tenero atteggiamento per gli altri, o se la natura potesse abbondantemente supplire a tutti i nostri bisogni e desideri, allora non potrebbe esistere quella gelosia di interessi che la giustizia presuppone; né si presenterebbe nessuna occasione per quelle distinzioni e quei limiti della proprietà e del possesso che attualmente troviamo tra gli esseri umani. Aumentate sufficientemente la benevolenza degli uomini, o la bontà della natura, e renderete del tutto inutile la giustizia, che sarà sostituita da virtù molto più nobili e da fortune molto più apprezzabili», *Trattato 3.2.2*, pp. 494-495 (522).<sup>14</sup>

Ci si accorge che la benevolenza nei confronti degli estranei è abbastanza debole, e che non riesce a controbattere la forza dell'interesse personale quando vi sono delle situazioni di conflitto.<sup>15</sup> Man mano che si riflette su questi fatti si deve riconoscere che il rispetto per le regole della giustizia non può provenire dalla nostra limitata generosità, e che

«la giustizia deriva la sua origine solo dall'egoismo e dalla limitata generosità degli uomini oltre che dalle insufficienti risorse che la natura ha predisposto per la soddisfazione dei loro bisogni», *Trattato 3.2.2*, 18/28, p. 495 (523).<sup>16</sup>

Neanche il riguardo per l'interesse pubblico e una eventuale «forte ed estesa benevolenza»<sup>17</sup> bastano a spiegare la nostra difesa della giustizia. Soltanto

«dopo che gli uomini hanno appreso per esperienza che il loro egoismo e la loro generosità limitata, lasciati del tutto in libertà, li rende totalmente inadatti alla società,

<sup>13</sup> Il confronto fra egoismo e benevolenza sarà più diretto nella *Ricerca*.

<sup>14</sup> Le affermazioni di Hume sono da intendersi nel contesto della discussione contro la teoria dell'epoca ideale (*golden age*) in cui gli uomini vivevano "naturalmente" bene. Hume ritiene insostenibile quella tesi, perciò pur considerando la giustizia un artificio umano, afferma la sua consonanza con i bisogni degli uomini. Cfr. anche *Ricerca 3.1*, 14-16/21, pp. 183-185 (37-39) in cui Hume attribuisce la teoria a Platone contro l'opinione generale sulla paternità hobbesiana. Sui parallelismi nella letteratura classica, cfr. T. L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., pp. 135-136.

<sup>15</sup> Cfr. 3.2.2, 13/28, p. 492 (520).

<sup>16</sup> Più avanti ribadirà che «l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che fa sorgere la giustizia; mentre una simpatia con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù», 24/28, p. 499 (528). I corsivi sono in entrambi i casi dell'originale. Di nuovo sulla generosità limitata, cfr. 3.3.3, 2/10, p. 602 (636-637).

<sup>17</sup> 3.2.2, 19/28, p. 495 (523). Nel paragrafo successivo si fa riferimento a una «extensive generosity», come ipotetica forma di benevolenza, e anche lì si afferma il carattere limitato di questa qualità: «confined benevolence». Si può stabilire un parallelismo con 3.3.1, 23/31, p. 586 (619), in cui si afferma che una «extensive sympathy» che serve a percepire le azioni virtuose e viziose è compatibile con una «limited generosity», presupposto della vita sociale: la simpatia non si sostituisce alla generosità o benevolenza e non si contraddice quanto affermato nella Parte seconda: il suo livello di azione è diverso.

e dopo che essi hanno nello stesso tempo osservato che la società è necessaria per la soddisfazione di queste stesse passioni, vengono naturalmente spinti a sottoporsi al freno di regole che possano rendere i loro rapporti più sicuri e vantaggiosi», *Trattato* 3.2.2, 24/28, p. 498 (527).

Tutto sommato si può affermare che nel *Trattato* la benevolenza genera le virtù più gradite e i sentimenti di approvazione morale, mentre è da attribuirsi all'egoismo e all'esperienza la genesi della società, tramite la fondazione delle regole di giustizia. La benevolenza, comunque, è sempre un contrappeso naturale dell'egoismo e rende piacevoli e utili certe qualità che altrimenti danneggiano la vita sociale.<sup>18</sup>

Anche se Hume, com'è stato indicato sopra, non distingue con precisione fra passione e tendenza, si può dire che nel *Trattato* la simpatia sarebbe una tendenza generale che rende possibile il sentimento (passione) benevolente, quindi questo sentimento si presenta in una relazione di dipendenza nei confronti della prima, e anche la giustizia pur non essendo naturale si fonda sulle tendenze naturali fondamentali.<sup>19</sup>

A seconda del contesto, gli apprezzamenti del filosofo saranno più o meno sobri nei confronti della benevolenza. Se si tratta di lodare le virtù e i sentimenti positivi, il tono è decisamente favorevole, mentre se si tratta di spiegare l'intreccio fra le passioni e la vita sociale, i sentimenti ad essa associati sono notevolmente ridimensionati.

## 2. 2. *La benevolenza nella Ricerca sui principi della morale*

Nella *Ricerca* Hume dimostra un interesse particolare per dissociarsi dalla tradizione "egoistica" di Hobbes e di Mandeville,<sup>20</sup> e in questo sforzo spicca la sua amabile presentazione di questo principio della nostra costituzione, del quale però offre pochi tratti precisi. Con uno stile impeccabile, lo scozzese struttura un pezzo molto convincente sulla bontà dei sentimenti legati alla benevolenza, simili a quelli di *Trattato* 3.3.3.

Mitezza, socievolezza, godere di buon carattere, essere amichevoli e indulgenti sono qualità più preziose di tutte le capacità o abilità di cui ci possa fornire la natura.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Cfr. 3.3.3, 4-5/10, pp. 603-604 (637-638) dove si afferma che senza la benevolenza, il coraggio e l'ambizione portano alla tirannia e al latrocinio pubblico.

<sup>19</sup> Cfr. i paragrafi conclusivi del Libro terzo, 3.3.6, 1-4/6, pp. 618-620 (652-654).

<sup>20</sup> In diverse edizioni, 2.1, era composta anche dai paragrafi sull'amore di sé, i quali finirono per costituire l'Appendice 2. Sull'influenza di Hobbes e Mandeville su Hume e i tentativi di quest'ultimo di dissociarsene, cfr. L. TURCO, "Moral sense and the foundations of morals", in *Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2003, pp. 136-137; G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, pp. 129-141; Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, c. 15, pp. 248-266. Sugli autori citati da Hume, parallelismi, ecc., cfr. T. L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., pp. 176-177.

<sup>21</sup> Cfr. *Ricerca* 2, 1, 1-2/5, pp. 174-175 (15).

Così, con una presentazione che senza dubbio suscita nel lettore tante intuizioni favorevoli sulla validità dell'argomentazione, Hume si scusa di essere passato a un tono esortativo, senza aver definito il concetto chiave, per concludere che

«nessuna qualità ha maggiori titoli per essere in generale accolta ed approvata dall'umanità quanto lo spirito di benevolenza e di umanità, di amicizia e di gratitudine,<sup>22</sup> l'affezione naturale ed il desiderio del pubblico bene, o qualunque altra qualità che derivi da una tenera simpatia per gli altri e da un generoso interesse per il genere umano. Sembra che queste qualità, dovunque si mostrino, si trasfondano, in qualche modo, in tutti coloro che le osservano e suscitino a loro favore gli stessi sentimenti di simpatia e di affetto, che diffondono tutt'intorno», *Ricerca* 2.1, 5/5, p. 175 (17).<sup>23</sup>

Anche nella Parte seconda, molto più lunga della prima, manca una descrizione di questo sentimento fondamentale. Si mette in mostra invece un elemento che d'ora in poi sarà protagonista nella *Ricerca*, cioè l'utilità. Lo stesso Hume lo riassume così:

«Tutto considerato, allora, pare che non si possa negare che nulla può conferire maggior merito ad un uomo, del sentimento di benevolenza esplicito in grado eminente; e che una parte, quanto meno, di tale merito deriva dalla tendenza che la benevolenza ha a promuovere gli interessi umani ed a recare felicità alla società [...] La felicità degli uomini, l'ordine della società, l'armonia delle famiglie, l'aiuto reciproco fra amici, si considerano sempre come il risultato del benigno dominio delle virtù sociali sul cuore dell'uomo», 2.2, 17/18 p. 179 (25).<sup>24</sup>

La svolta "utilitarista" sembra redimere addirittura una versione dell'egoismo, cioè il cinismo di Mandeville, quando si accetta che lo sviluppo della vita produttiva è positivo per la società e che modifica seriamente i nostri sentimenti in materia morale e politica.<sup>25</sup>

Bisogna arrivare all'Appendice 2, sull'amore di sé, per avere indicazioni più precise sulla natura della benevolenza, ma anche queste vanno poco oltre i testi laudativi della Sezione seconda. Detta Appendice, che come è stato già ricordato, faceva parte della stessa Sezione seconda, allarga la prospettiva della benevolenza in polemica con il sistema egoistico:<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Il valore negativo dell'ingratitudine è plasmato icasticamente nell'argomentazione sul parricidio di *Trattato* 3.1.1, 25/28, pp. 466-467 (493-494) e *Ricerca*, Ap. 1, 12-17/21, pp. 262-264 (199-203).

<sup>23</sup> In 5.2, 1/32, p. 206 (81) si spiega perché mai sia possibile dare all'egoismo un posto così rilevante.

<sup>24</sup> Cfr. nota 64, *infra*.

<sup>25</sup> Cfr. 2.2, 16/18, p. 178 (23). L'accostamento a Mandeville è implicito, ma l'attacco agli scrittori classici e ai "severi moralisti" che condannano l'amore di sé è netto. Più avanti segnalo alcune delle osservazioni di Hume sulla relatività dei sentimenti morali a seconda del grado di sviluppo dei popoli: cfr. note 59, 66 e 68 *infra*.

<sup>26</sup> Cfr. Appendice 2 *passim*. Fra i diversi sostenitori del «selfish system in morals» sono citati Locke (assimilato alla posizione di Hobbes), 3/13; l'epicureismo, cfr. 3-4/13. Di «selfish theory» assegnata a Polibio si parla in 5.1, 6/15, p. 204 (75). Cfr. T. L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., p. xxi.

«Ora, dov'è la difficoltà nel concepire che questo [appetito antecedente all'amore di sé] potrebbe essere del pari il caso della benevolenza e dell'amicizia e nel concepire che, per l'originaria struttura del nostro temperamento, potremmo sentire un desiderio di felicità o bene degli altri, il quale, per mezzo di questa passione, diventerebbe il nostro stesso bene e verrebbe in seguito ricercato, in base ai moventi combinati della benevolenza e del piacere personale?», *Ricerca*, Ap. 2, 13/13, p. 271 (217).<sup>27</sup>

Questo brano rispetta i "parametri" stabiliti in una nota al paragrafo 5 dell'Appendice. Lì si trova la distinzione fra benevolenza *generale* e *particolare*:

«La prima si ha quando non abbiamo alcuna amicizia o relazione o stima per la persona, ma proviamo soltanto una simpatia generale per lei o compassione per i suoi dolori e compiacimento per le sue gioie. L'altra specie di benevolenza si fonda sopra un'opinione circa la virtù della persona, su dei servizi resi o su alcune particolari relazioni», *Ricerca*, Ap. 2, 5/13, nota 1, p. 268 (307).<sup>28</sup>

Poco più avanti si afferma che nello scritto si tratterà soprattutto del primo sentimento di benevolenza o «senso di umanità o simpatia», il quale è assunto «come reale, in base all'esperienza generale, senza alcun'altra prova». L'Appendice però sembra essere condizionata dalla necessità di sottolineare gli aspetti positivi della benevolenza con esempi in cui il soggetto è sin troppo «coinvolto»: <sup>29</sup> si passa dalla benevolenza (*kindness*) osservabile negli animali (8/13) all'amore fra i sessi e la dedizione della madre per il figlio malato (9/13), al godimento per il bene dell'amico e delle compagnie piacevoli (10/13) per concludere che

«Questi e mille altri casi sono segni d'una generale benevolenza nella natura umana, quando nessun interesse *reale* ci lega all'oggetto. Pare poi difficile spiegare come un interesse *immaginario*, conosciuto e confessato per tale, possa esser l'origine di qualche passione od emozione. Nessuna ipotesi soddisfacente di questo genere è stata finora trovata, né c'è la minima probabilità che la futura operosità umana possa esser accompagnata da risultati più favorevoli», *Ricerca*, Ap. 2, 11/13, p. 270 (215).<sup>30</sup>

Le «selfish virtues» sono trattate nella Sezione Sesta, e nella conclusione (Sez. 9) sono richiamate soltanto per sottolineare che non possono prevalere sulla benevolenza (*benevolent concern*): cfr. 9.1, 9/13, p. 250 (171-173).

<sup>27</sup> Cfr. 9.2, 8/12, p. 256 (183-185) sul binomio benevolenza-amicizia, con il loro corredo di altre virtù.

<sup>28</sup> La distinzione, che come si è visto si trovava già nel *Trattato*, ha una importanza minima nell'insieme dei due scritti: cfr. note 16 e 17 *supra*.

<sup>29</sup> Cfr. Appendice 2, 7/13, pp. 269-270 (213).

<sup>30</sup> Il paragrafo successivo spiega come questa teoria della *benevolenza disinteressata* renda le spiegazioni molto più semplici di quanto non lo si possa fare con le teorie egoistiche.

In Appendice 3, 2/11, p. 272 (221) c'è un parallelo importante: «Le virtù sociali dell'umanità e della benevolenza esplicano il loro influsso immediatamente per mezzo di una tendenza diretta o istinto, la quale mira principalmente al semplice oggetto che muove le passioni e non comprende progetto o sistema di sorta, né le conseguenze che risultano dall'unione, dall'imitazione o dall'esempio di altri. Un genitore corre in aiuto di suo figlio, trasportato

Bisogna arrivare alle Sezioni settima e ottava per trovare affermazioni sul valore operativo della benevolenza nella società, senza richiami a situazioni affettivamente impegnative.<sup>31</sup>

Le conclusioni riportate nella Sezione nona sono un riassunto che va al di là delle esplorazioni delle Sezioni precedenti. Nella Parte prima si ribadiscono gli elogi alla benevolenza, con un richiamo continuo all'esperienza comune, e nella seconda si fa una raffinata riduzione delle tendenze egoistiche a quelle benevolenti. Alla fine, l'opposizione non è tanto fra virtù o sentimenti egoistici e benevolenti, bensì riguarda l'ordine profondo che regna fra i piaceri derivati dalle azioni giuste, guidate dalle virtù sociali. Nel contemplare simultaneamente la soddisfazione delle passioni a breve termine di chi non segue le norme della convivenza sociale e la serenità dell'uomo onesto – malgrado derivi anch'essa dalle passioni soddisfatte o sentimenti di soddisfazione –, si capisce subito la superiorità dell'ultima.<sup>32</sup>

In fondo c'è un ordine misterioso fra i piaceri derivati dalle azioni oneste e l'ordine della società. I moti della benevolenza coincidono provvidenzialmente con quelli della pubblica utilità.<sup>33</sup> E così, anziché spiegare le virtù sociali e benevole come prodotti dell'egoismo, quest'ultimo si spiega come una sorta di miopia sia nei confronti della società (il caso dello scaltro profittatore descritto in 9.2, 9/12) che della stessa tranquillità di coscienza (10-12/12).<sup>34</sup>

Una certa comprensione di quest'ordine e l'esperienza ci dimostrano che

«la felicità e prosperità degli uomini, che deriva dalla virtù sociale della benevolenza e dalle sue varie componenti, si può paragonare ad un muro, costruito da più mani, il quale cresce sempre ad ogni pietra che vi si ammucchia sopra e aumenta proporzionalmente alla diligenza ed alla cura impiegate da ognuno che vi lavora. La stessa felicità che deriva dalla virtù sociale della giustizia e dalle sue varie componenti, si può paragonare alla costruzione d'una volta, in cui ogni singola pietra, da sola, cadrebbe, se l'intera struttura non fosse tenuta in piedi dal reciproco appoggio e dalla combinazione delle sue parti corrispondenti», *Ricerca*, Ap. 3, 5/11 p. 273 (223).

Non sembra chiara, alla fine, la distinzione fra la benevolenza generale e quella particolare. Per arrivare a queste riflessioni conclusive in cui si fondono

da quell'affetto naturale che lo muove e non gli consente di riflettere sui sentimenti o sulla condotta del resto degli uomini in circostanze simili».

<sup>31</sup> Cfr. ad es. 7, 19/29, p. 236 (141). Qualche accenno lo si trova anche in 5.2, 30-31/32, pp. 216-217 (101).

<sup>32</sup> Cfr. 9.2, 4-12/12, pp. 254-257 (181-187).

<sup>33</sup> Il nesso utilità-piacere sarà analizzato più avanti.

Comunque in Appendice 3, 7/11, p. 274 (225) si fa una riduzione della giustizia a convenzione, concesso che questa sia «un senso del comune interesse, senso che ogni uomo prova nel suo cuore, che osserva nei suoi simili e che lo spinge, insieme cogli altri, ad un piano o sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità». Hume adopera frequentemente senza distinzioni precise i termini *public good*, *public utility*, *public interest*, *common interest* sia nel *Trattato* che nella *Ricerca*.

<sup>34</sup> Questa miopia o degenerazione è tipificata come «cuore corrotto» in Ap. 2, 1/13, p. 266 (207).

l'interesse del bene pubblico e i sentimenti benevoli, ci si è avvalsi di casi in cui il soggetto è fortemente condizionato dalle relazioni: amicizia, paternità... Quel che conta veramente per Hume non è la catalogazione della benevolenza quanto la distinzione fra due virtù sociali, cioè la stessa benevolenza e la giustizia.

Quindi, senza fare una disdetta esplicita dei principi del *Trattato*, si è passati da una posizione alquanto vicina all'egoismo presentato nell'opera di gioventù, a un ottimismo generico che almeno in linea di principio ammette un collegamento profondo fra i sentimenti di benevolenza e la stabilità della vita sociale.

È vero, secondo quanto sosteneva Selby-Bigge, che c'è un cambiamento importante nella concezione della benevolenza e della simpatia nelle opere del filosofo scozzese. Nel *Trattato* la simpatia era una sorta di lubrificante che attenuava una presentazione troppo meccanica della vita affettiva, soprattutto come presentata dal libro 2.<sup>35</sup> Nella *Ricerca*, l'enfasi sull'importanza della benevolenza si svilupperebbe di pari passo con una sorta di regressione alle posizioni hutchesoniane del buon senso, e la simpatia resterebbe in un piano secondario.<sup>36</sup>

Volendo capire le distinzioni di Hume si potrebbero riassumere queste idee così: i sentimenti (o virtù) benevolenti si trovano alla base della vita affettiva e sono quelli più gradevoli sia da esperire che da osservare. Sorgono senza interesse, ma contengono anche una "simpatia" per il bene pubblico (previsione) che Hume si rifiuta di attribuire alla ragione.

Si potrebbe discutere a lungo sul significato di questa evoluzione negli scritti di Hume, ma a quanto pare i testi sulla fondazione e le conseguenze delle passioni sono secondari se paragonati al ruolo, in entrambe le opere, della giustizia.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Considero 2.2.6, 6/6, p. 368 (385) un caso paradigmatico della riduzione dei sentimenti a una chimica corporea, molto legata alla concezione di Hobbes: «Come la natura ha dato al corpo certi appetiti e certe inclinazioni che accresce, attenua o modifica a seconda dello stato dei fluidi o dei solidi, nello stesso modo ha operato con la mente». Affermazioni del genere mancano nella *Ricerca*. Ciononostante, anche nel *Trattato* si trovano brani di uno stile abbastanza simile a quello della *Ricerca*, ad es. in 3.3.1, 10/31, p. 577 (611) e 3.3.6, 1/6, p. 618 (652), entrambi sulla simpatia come «a very powerful principle» per determinare il nostro senso della bellezza e della morale.

<sup>36</sup> Cfr. L. A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, cit., p. xxvi. La presenza dei termini legati alla radice *sympath-* è molto frequente nei Libri secondo e terzo del *Trattato*. Nella *Dissertazione sulle passioni* se ne trovano pochissimi, e nella *Ricerca*, malgrado la perdita di protagonismo di questa passione, compaiono una trentina di volte. Secondo le mie indagini, i termini che presentano la radice *symp-* sono: 46 nel libro 2 e 40 nel libro 3 del *Trattato*. Beauchamp ne assegna 89 e 83 rispettivamente: cfr. T. L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., p. lxiii. Per quanto riguarda la *Ricerca*, i risultati sono molto simili: 30 secondo Beauchamp, 25 stando alle mie ricerche.

<sup>37</sup> Secondo Lecalano, il «principio di simpatia» scompare nel passaggio alla *Ricerca*: cfr. la sua "Introduzione" a quest'opera, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. xi-xii. Cfr. anche E. C.

Se si guardano le cose dal di fuori del sistema humeano, è importante tornare a riflettere sul livellamento di tutti i moti dell'anima a sentimenti e le confusioni da esso derivate. È molto vicina alla composizione delle opere di Hume la critica che ne fa Thomas Reid. L'autore, che cita esplicitamente la Sezione prima della *Ricerca* humeana sulla polemica «avviata di recente»<sup>38</sup> si oppone all'assimilazione dell'approvazione morale a mero sentimento. Per lui, a differenza di Hume, la valutazione morale ha a che fare con il ragionamento:

«*Che provo questo sentimento*, è infatti una proposizione affermativa, ed esprime una testimonianza fondata su di un giudizio intuitivo. Ma il sentimento è soltanto uno dei termini di questa proposizione; e può soltanto costituire una proposizione se associato ad un altro termine, tramite un verbo che afferma o nega».<sup>39</sup>

Così la morale dovrebbe inserirsi nel discorso sulla verità e la falsità, in netto contrasto con Hume.<sup>40</sup>

Sempre dal punto di vista della costruzione delle proposizioni, Reid sottolinea un'altra evidenza: in tutti i linguaggi esistono differenze fra le sentenze giudicative e quelle sui sentimenti, e Hume forza l'uso normale del linguaggio con le sue riduzioni.<sup>41</sup>

Resta anche una confusione fra «sentimento e previsioni», coperta dalla retorica del filosofo: la spontaneità della gioia nel lavorare assieme agli altri o il disinteresse della madre nell'accudire il figlio, dovrebbero dipendere sempre da una simultanea valutazione delle conseguenze generali della propria attività, il che sembra contraddittorio con l'immediatezza degli affetti benevolenti.<sup>42</sup>

MOSSNER, *The life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1980<sup>2</sup>, p. 608. Presento alcuni testi significativi al riguardo in *David Hume: las bases de la moral*, pp. 29-32. La simpatia, comunque, resta sempre nello sfondo e viene citata in momenti della discussione ove serve un principio poco determinato.

<sup>38</sup> Cfr. nota 2 *supra* e T. REID, *Essays on the active powers of the human mind*, in *The works of Thomas Reid*, a cura di W. Hamilton, Edimburgo, Maclachland and Stewart 1863<sup>6</sup>, 2, p. 670 (*Essay* 5, c. 7, "That moral approbation implies a real judgment").

<sup>39</sup> T. REID, *Essays*, p. 671. Cfr. J. FIESER, *Early responses to Hume's moral, literary and political writings*, 1, p. 187; T. L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., p. lxxvi, e M. ELTON, *La is-ought question*, SPUN, Pamplona 2000, pp. 51, 70. Nella raccolta *Early responses* curata da Fieser si riportano integralmente i capitoli 4-7 del quinto *Essay*.

<sup>40</sup> Cfr. *Trattato* 3.1.1, 9/28, p. 458 (484), e tutto il resto della sezione.

<sup>41</sup> *Essays*, p. 675. Reid basa la critica nella confusione di ragione e passione e poi su *sentimento* (*sentiment*), decisione, determinazione, approvazione, biasimo, plauso, censura, ecc. Cfr. M. ELTON, *La is-ought question*, cit., p. 51. Nei testi citati in questo studio compaiono anche alcuni altri termini come *desiderio*, *appetito*, *convenienza*, *consapevolezza*, *considerazione*, *pensiero*, *apprendere*, ecc. a partire dai quali si potrebbe allargare la critica di Reid. Cfr. il commento di J. FIESER, *Early responses*, cit., p. 188.

<sup>42</sup> Cfr. note 26 a 28 *supra*. Sulla insufficienza della nozione di sentimento nei confronti dell'orizzonte della moralità, cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, cit., pp. 13, 133, 253-256.

### 3. L'UTILITÀ E LO SVILUPPO SOCIALE

#### 3.1. L'utilità nel Trattato

L'ordine delle questioni legate alla giustizia nello schema del *Trattato* è condizionato da interessi molto particolari dell'opera di gioventù.

Se non si tiene conto della Parte prima del Libro terzo, nella quale si discute il ruolo della ragione,<sup>43</sup> si scoprono subito i titoli che riguardano la natura della giustizia, con la celebre distinzione, ignorata nella *Ricerca*, fra virtù naturali e artificiali.

La terminologia del Libro terzo colpisce, soprattutto dopo le critiche e le provocazioni della Parte prima contro la ragione. La negazione del carattere naturale della giustizia può trarre in inganno e far pensare a un approccio cinico per spiegare la condizione della giustizia e delle leggi. Si potrebbe pensare a una sorta di funzionalismo nella costituzione della vita sociale, ad una strutturazione delle leggi per mero consenso.

Le cose stanno diversamente perché la separazione delle virtù artificiali da quelle naturali non è poi così rilevante, e forse anche per questo non compare nella *Ricerca*, dove la distinzione gira intorno all'utilità delle virtù a differenti livelli.

Secondo Hume, le affezioni naturali originano degli obblighi: il padre ama il figlio per un affetto naturale,<sup>44</sup> e poco più avanti si riassume che

«nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona a meno che, a produrla, non vi sia nella natura umana qualche motivo diverso dal senso della sua moralità» *Trattato*, 3.2.1, 7/19, p. 479 (506).

Hume inizia una lunga discussione sui motivi che integrano l'attività morale, per segnalare che non si possono ridurre all'amore di sé, ma neanche alla sollecitudine per l'interesse pubblico, perché l'esperienza ci dimostra che questo non si sviluppa immediatamente, e che siamo abbastanza egoisti e condizionati dalle impressioni presenti per superare questa "miopia" (11-12/19). La conclusione di questa Sezione è che la giustizia non può essere naturale, ma che questo non implica arbitrarietà (19/19).<sup>45</sup>

Nella Sezione successiva si tessono degli argomenti per inserire questa "artificialità" nelle necessità naturali dello sviluppo umano.<sup>46</sup> Quindi la vita in

<sup>43</sup> L. TURCO, "Moral sense and the foundations of morals", pp. 143-145 sostiene che quei celebri testi humeani siano il frutto dello scambio epistolare con Hutcheson fra la pubblicazione dei due primi libri del *Trattato* (marzo 1739) e il terzo (novembre 1740). Lo scopo di Hume sarebbe stato quello di presentarsi come sostenitore di principi simili a quelli dell'ormai consacrato professore di morale, che basava la sua proposta appunto sul sentimento morale.

<sup>44</sup> 3.2.1, 5/19, p. 478 (505).

<sup>45</sup> 3.2.1, 19/19, p. 484 (511-512). Cfr. il parallelo sulla non arbitrarietà della giustizia nella nota 19 *supra*.

<sup>46</sup> Il principio fondamentale del carattere limitato dell'essere umano e dell'assoluta necessità della giustizia è ribadito ad es. in 3.2.2, 2 e 18/28, pp. 484 e 495 (512 e 523).

società è necessaria: forza, capacità e sicurezza sono i pilastri che consentono la vita in comune (4/28), e

«in breve tempo l'abitudine e il costume, agendo sulle tenere menti dei giovani, li rendono consapevoli dei vantaggi che possono ricavare dalla società, e contemporaneamente li rendono pian piano adatti a essa, smussando i duri spigoli e le affezioni indocili che impediscono il loro associarsi», *Trattato* 3.2.2, 4/28, p. 486 (514).<sup>47</sup>

Ecco i frutti, ma qual è la loro origine? Più avanti si spiega che questo impegno non può provenire da semplici promesse, che alla fine derivano anch'esse da convenzioni.<sup>48</sup> La possibilità che resta è attribuirlo a

«una consapevolezza generale per l'interesse comune [*general sense of common interest*], consapevolezza che tutti i membri della società esprimono l'un l'altro, e che li induce a regolare la loro condotta in base a certe regole», *Trattato* 3.2.2, 10/28, p. 490 (517).

Le relazioni che danno origine alla proprietà, il diritto e l'obbligo sono come quelle stabilite fra due uomini che sospingono una barca a forza di remi, in virtù d'un accordo o convenzione. È da situazioni così che nascono le relazioni morali basate sulla giustizia, e non "naturalmente".<sup>49</sup>

In seguito viene affrontata di nuovo la critica a una morale di stampo metafisico. I fatti mostrano come le qualificazioni morali provengano dall'esperienza e dai sentimenti (impressioni) e non da idee:

«il senso della giustizia non è fondato sulla ragione o sulla scoperta di certe connessioni o relazioni di idee eterne, immutabili e universalmente obbligatorie», 20/28, p. 496 (524).<sup>50</sup>

Secondo Hume, manca ancora un elemento per spiegare – senza la ragione – come mai queste esperienze e sentimenti di breve durata si rendano estensivi ad altre situazioni del soggetto e oltre:

«La regola generale si estende al di là di quei casi da cui era sorta, mentre allo stesso tempo *simpatizziamo* naturalmente con i sentimenti che altri hanno verso di noi. Così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che fa sorgere la giustizia; mentre una simpatia con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù», *Trattato* 3.2.2, 24/28, p. 499 (528).

Più avanti riprenderà tutti questi elementi per parlare dell'equilibrio che si raggiunge fra tante forze concorrenti, quando i legami di affetto sono deboli

<sup>47</sup> Cfr. parallelo in 9/28, p. 489 (516-517).

<sup>48</sup> 3.2.2, 10/28, p. 490 (517). Cfr. 3.2.5, 1/15, p. 516 (547), con cui si apre la discussione sull'obbligo delle promesse, e anche 6-7/15, pp. 518-519 (549-550).

<sup>49</sup> Cfr. 11/28, pp. 490-491 (517-518). In 3.2.5, 8/15, p. 520 (552) si fa l'esempio della collaborazione nell'epoca dei raccolti. Cfr. *supra* sui limiti della benevolenza in questo contesto.

<sup>50</sup> Sul valore determinante della simpatia per convertire le idee in impressioni, cfr. 3.3.2, 5/17, p. 594 (627); 3.3.3, 2/10, pp. 602-603 (636-637).

o inesistenti. I membri della società possono modificare la direzione dei loro sentimenti grazie a un lavoro che influisce indirettamente sulle loro passioni, tramite l'apprendimento dei vantaggi di moderare le spinte dell'egoismo:

«È così che imparo a prestare un servizio a un altro senza provare per lui una vera benevolenza; infatti io prevedo che egli mi renderà il servizio attendendosene un altro dello stesso tipo, per conservare la medesima reciprocità di buoni uffici con me o con altri. Di conseguenza, dopo che gli ho prestato i miei servizi e che egli è in possesso del vantaggio che nasce dalla mia azione, è spinto a fare la sua parte prevedendo le conseguenze di un suo rifiuto», *Trattato* 3.2.5, 9/15, p. 521 (552-553).<sup>51</sup>

Una volta chiusi questi discorsi fondativi, Hume passa in rassegna le regole che determinano la proprietà e la loro convenienza (Sezioni terza e quarta), e dopo aver fatto altrettanto con l'obbligo delle promesse (Sezione quinta) riflette con gli stessi principi sull'origine del governo.

Il custodire la stabilità della proprietà e rispettare le leggi da essa derivate (occupazione, prescrizione, successione e accessione) è inteso non soltanto come necessario ma come conveniente, e la lunga esperienza dell'umanità ci spinge a modellare i nostri sentimenti:

«Tutta la morale dipende dai nostri sentimenti, e quando un'azione, o anche una qualità della mente, ci piace *in un certo modo*, diciamo che è virtuosa; mentre quando proviamo un dispiacere *di tipo analogo*, allorché la trascuriamo o non la compiamo, diciamo che abbiamo l'obbligo di compierla».

Alla fine, questa organizzazione rende i suoi frutti:

«È così che si costruiscono ponti, si aprono porti, si alzano bastioni, si formano canali, si allestiscono flotte e si addestrano eserciti», *Trattato* 3.2.5, 4/15, p. 517 (548).

E si assegna al governo un carattere superiore a quello dell'individuo:

«e questo, sempre grazie a quel governo che, sebbene costituito di uomini soggetti a tutte le debolezze umane, diventa un composto che, per una delle più belle e sottili invenzioni che si possono immaginare, è in qualche misura esente da tutte queste debolezze», *Trattato* 3.2.8, 8/8, p. 538 (571).<sup>52</sup>

Quest'affermazione contrasta però con il relativismo che Hume dimostra nelle sue spiegazioni sull'origine e la convenienza della lealtà ai governi. Il filosofo è molto possibilista per quanto riguarda la convenienza di rovesciare un governante ingiusto o tirannico.<sup>53</sup>

Nei titoli del Libro terzo del *Trattato* non ci sono riferimenti espliciti all'utili-

<sup>51</sup> 3.2.6, 1/11, p. 526 (557) riassume di nuovo questa posizione. Le conseguenze nell'ordinamento civile si spiegano in 3.2.7, specie 6/8, p. 537 (569).

<sup>52</sup> Sulle forme di governo, la loro evoluzione e quindi il loro valore relativo, cfr. 3.2.8, 2/9, p. 540 (572-573).

<sup>53</sup> Cfr. 3.2.9, 4/4, p. 552 (585); 3.2.10, 16/19, p. 563-564 (596-597). Un principio da custodire da parte del governante, e da difendere da parte di tutti, è la libertà pubblica.

tà, la cui spiegazione viene assunta nei capoversi sull'origine delle virtù e i vizi naturali, i quali causano piacere in quanto ordinati all'interesse della società.<sup>54</sup>

Qualche accenno lo si trova nella spiegazione dei "vantaggi" di alcune nostre tendenze, che sono contemporaneamente piacevoli e utili,<sup>55</sup> e correggono eventuali eccessi di altre qualità che in se stesse sono indifferenti.<sup>56</sup>

L'affezione immediata (piacere) che percepisce l'utilità è condizionata da una sensazione del bello, senza ricorrere a istanze conoscitive al di là dell'esperire.<sup>57</sup>

### 3. 2. *L'utilità nella Ricerca*

Ho già accennato al valore dell'utilità nella *Ricerca sui principi della morale*.<sup>58</sup> Infatti, nell'opera della maturità, Hume inserisce il discorso sull'utile con una frequenza e incisività che non si trova nel *Trattato*. Nella *Ricerca*, invece, la sua importanza è palese anche dai titoli delle Sezioni dalla quinta all'ottava: subito dopo il discorso sulla società politica (Sezione quarta), ci si imbatte nel titolo "Perché l'utilità piace", seguito da "Qualità utili a noi stessi".<sup>59</sup> Nelle due Sezioni successive si fa riferimento all'immediatezza del piacere suscitato da certe qualità – per noi e per gli altri –, ma dopo la riduzione del piacere all'utilità, l'utile e il piacevole diventano quasi sinonimi. Ma anche nelle prime Sezioni l'utilità ha un posto di tutto rilievo.

Già nella Sezione seconda invita il lettore a includere, fra i motivi di lode oltre alla piacevolezza, l'utilità<sup>60</sup> e spiega come ci sia una immediata risposta dei nostri sensi a godere contemporaneamente della bellezza e dell'utilità nelle cose naturali come in quelle artificiali, per poi dire lo stesso delle professioni umane<sup>61</sup> e fare alcuni esempi storici. La conclusione è che

«In tutte le determinazioni della moralità, questa circostanza della pubblica utilità è sempre quella che si considera come principale; e dovunque sorga una controversia, sia in filosofia che nella vita di ogni giorno, riguardo ai confini del dovere, non si può

<sup>54</sup> Cfr. il lungo discorso di 3.3.1, pp. 574-591 (607-625).

<sup>55</sup> Cfr. 3.3.1, 25/31, pp. 588-589 (621-622), 3.3.2, 8/17, p. 596 (630), e 14/17, p. 600 (634).

<sup>56</sup> Cfr. nota 18 *supra*.

<sup>57</sup> Cfr. 3.3.1, 27/31, p. 589 (623), 3.3.5, 4/6, p. 615 (649-650). L'interesse da parte del soggetto può modificare in modo notevole questi sentimenti, perché implica una moltiplicazione delle relazioni.

<sup>58</sup> Cfr. nota 25, *supra*.

<sup>59</sup> Il principio che vi sono quattro fonti del sentimento morale che sussistono sempre, cioè utilità e piacevolezza delle qualità e il fatto che riguardino noi stessi o gli altri, sono usati da Hume lungo tutto il suo discorso. Lo ribadisce in apertura della Sezione nona o Conclusione [1/13, p. 245 (161)] e in "Un Dialogo" con cui si chiude la *Ricerca*, testo in cui il filosofo mette in discussione tutte le qualità e virtù spiegate nel resto dell'opera. In quel contesto Hume torna sui suoi principi metodologici della piacevolezza e il soggetto che la sperimenta (noi, gli altri). In questo caso discute sull'enorme elasticità di queste qualità a seconda del tipo di società in cui si sviluppano: cfr. Dialogo, 42/57, p. 300 (271).

<sup>60</sup> *Ricerca* 2.2, 2/18, p. 176 (20).

<sup>61</sup> Cfr. 2.2, 3-7/18, pp. 176-177 (19-21).

in alcun modo risolvere la questione con sicurezza maggiore che accertandosi da quale parte siano i veri interessi dell'umanità», *Ricerca* 2.2, 12/18, p. 177 (21).

In un altro contesto si trova una importante osservazione sui giudizi che possono emettere sia un individuo antisociale che una persona normale.<sup>62</sup> Per l'uomo equilibrato

«c'è un modo ovvio di fondare una preferenza, a parità delle altre condizioni; e per quanto la sua scelta possa essere fredda, se il suo cuore è egoista, o se le persone interessate sono a lui estranee, ci deve pur essere una scelta o distinzione fra ciò che è utile e ciò che è dannoso. Ora questa distinzione è identica in tutte le sue parti con la *distinzione morale*, del cui fondamento si è cercato così spesso, e tanto vanamente, di venire a capo», *Ricerca* 6.1, 5/22, p. 219 (107).<sup>63</sup>

In questo modo, i precedenti principi della benevolenza vengono integrati da una peculiare utilità diversa da quell'egoismo che nel *Trattato* aveva un ruolo così importante:

«pare che non si possa negare che nulla può conferire maggior merito ad un uomo, del sentimento di benevolenza esplicito in grado eminente; e *che una parte*, quanto meno, di tale merito deriva dalla tendenza che la benevolenza ha a promuovere gli interessi umani ed a recare felicità alla società», *Ricerca* 2.2, 17/18, p. 179 (25).<sup>64</sup>

Hume apre la discussione sulla giustizia della Sezione terza con la proposta che l'utilità pubblica sia la sola origine di quella virtù.<sup>65</sup> Anzi,

«l'uso e la tendenza di questa virtù sono quelle di procurare felicità e sicurezza conservando l'ordine nella società», *Ricerca* 3.1, 8/21, p. 181 (33).<sup>66</sup>

Affermazioni del genere non mancano nelle Sezioni successive.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Hume si riferisce a quest'ultimo semplicemente come *uomo*, per sottolineare il suo carattere di normalità nei confronti di quel "mostro immaginario" determinato da un egoismo totale: cfr. 6.1, 4-5/22, p. 219 (105-107).

<sup>63</sup> I corsivi sono dell'originale. Il grassetto è aggiunto. Se paragonati ai ragionamenti della Sezione prima citati all'inizio di questo studio, questi principi risolverebbero il grande scontro fra posizioni razionaliste e sentimentaliste: è l'utilità a fare da giudice supremo.

<sup>64</sup> Ho citato questo brano anche nel paragrafo "La benevolenza nella *Ricerca sui principi della morale*", cfr. nota 24, *supra*.

<sup>65</sup> Cfr. 3.1, 1/21, p. 179 (27).

<sup>66</sup> Nella Parte seconda della Sezione terza ci sono molti spunti sull'adattamento delle leggi della giustizia a seconda del popolo, delle situazioni più o meno urgenti, ecc. Hume mette a fuoco alcuni principi metodologici che riassume come *analogia* e *convenienza*, che servono ad adeguare le leggi alle circostanze cangianti, e integrano i criteri di *utilità*, *beneficio* e *praticabilità*: cfr. 3.2, 6-13/27, pp. 189-190 (47-49). Con queste nozioni Hume si adopera per squalificare le posizioni fanatiche dei *livellatori* [*levellers* in 3-4/27, p. 188 (45)] e una visione deforme di certe pratiche cristiane "inutili" come il digiuno [15-17/27, pp. 191-193 (53-55)]. Cfr. anche 9.1, 2-3/13, pp. 245-246 (163-165) e 9.2, 2/12, p. 254 (179) sulle virtù umane di Cleanthe, contro le superflue e negative "virtù" monacali.

<sup>67</sup> Cfr. ad es. 5.2, 24/32, p. 212 (91): i motivi di umanità influiscono in tutti i casi; 25/32

La Sezione quarta, su “La società politica” riprende gli argomenti di *Trattato* 3.2.11, su “le leggi delle nazioni”, e in essa si discute il ruolo dell’obbedienza o lealismo, sempre determinato dal mantenimento e promozione della pubblica utilità.<sup>68</sup>

“Perché l’utilità piace” è il titolo della Sezione quinta. Si tratta di un testo molto riuscito dal punto di vista letterario, nel quale si offrono al lettore tanti esempi di come la bellezza percepita sensibilmente sia in un’armonia perfetta con l’utilità delle cose osservate: equilibrio, eleganza e proporzione accompagnano sempre l’utilità, e guarda caso, la deformità coincide sempre con una disfunzione o inutilità, sia nei corpi naturali che in quelli artificiali.<sup>69</sup> Nella Sezione ottava osserva che

«La sproporzione offende gli occhi e suggerisce un sentimento di dispiacere in chi la considera; questa appunto è la fonte del biasimo e della disapprovazione. Questo è quell’*indecorum* che Cicerone spiega così ampiamente ne suo *De officiis*», *Ricerca* 8, 12/15, p. 243 (159).

La mancata attenzione all’esperienza comune e certi pregiudizi hanno fatto pensare ai filosofi che l’apprezzamento della bellezza-utilità dipendesse soprattutto dell’educazione o che derivasse dall’egoismo.<sup>70</sup> Il circolo si chiude esplicitamente più avanti:

«L’utilità è gradevole e si impone alla nostra approvazione. Questa è una questione di fatto, confermata dall’osservazione quotidiana. *Utile?* Ma per chi? Per l’interesse di qualcuno, certamente. Per l’interesse di chi, dunque? Non soltanto per il nostro; infatti la nostra approvazione spesso si estende oltre l’ambito del nostro interesse», *Ricerca* 5.1, 15/15, p. 244 (79).

Così si può concludere nella Sezione sulle qualità utili a noi stessi, che la stima per le virtù è determinata dal suo carattere “redditizio”: le virtù migliori sono quelle che mettono l’individuo nelle condizioni migliori per la sua vita nel mondo e che gli consentono di portare avanti una qualsiasi iniziativa.<sup>71</sup>

p. 213 (93): per una filantropia naturale siamo portati a preferire la felicità della società e la virtù: 30-31/32, pp. 216-217 (101) ecc.

<sup>68</sup> La lealtà e la fedeltà sono importanti anche nella vita matrimoniale. Hume riduce la fedeltà coniugale ai suoi effetti sull’equilibrio sociale: cfr. *Trattato* 3.2.12 (sulla castità e la modestia) e *Ricerca* 4, 5-9/20, pp. 198-199 (63-67) e 6.1, 14/22, p. 222 (110). Sull’evoluzione dei rapporti familiari e la loro relatività, cfr. anche “Un Dialogo”, 19/57, p. 294 (259) e 46-52/57, pp. 301-303 (271-277). Questo relativismo non è facile da conciliare con il carattere spontaneo e naturale che si assegna al rifiuto del parricidio e dell’incesto in *Trattato* 3.1.1, 25-26/28, pp. 466-468 (493-495) e *Ricerca* Ap. 1, 12-17/21, pp. 262-264 (199-203).

<sup>69</sup> Cfr. 5.1, 1/15, p. 202 (71), 5.2, 23/32, p. 211 (91). In 6.2, 1-6/13, pp. 226-228 (121-123) sulle qualità utili a noi stessi, Hume presenta altri esempi del binomio utilità-bellezza dei corpi naturali. Nell’Appendice 1, 15-16/21, pp. 263-264 (201) ci sono delle osservazioni sull’armonia in architettura e nella retorica che non c’erano nel testo parallelo di *Trattato* 3.3.1.

<sup>70</sup> Cfr. 5.1, 2-6/15, pp. 203-204 (73-75). Come si è già spiegato, la discussione contro l’egoismo si sviluppa soprattutto in 5.2.

<sup>71</sup> Cfr. 6.1, 17/22, p. 223 (115).

Ciononostante Hume si sofferma ogni tanto a considerare come certe qualità siano talmente piacevoli da sembrare indipendenti dalla loro utilità: la prudenza, il tatto abbinato alla fermezza per il buon governo sono paragonabili alla sensibilità per la bellezza poetica e la delicatezza di gusto.<sup>72</sup>

Ma alla fine afferma che

«vi sono alcuni casi delle varie specie di merito che sono considerati per l'immediato piacere che comunicano alla persona che li possiede. Nessuna prospettiva di utilità o di benefiche conseguenze future ha luogo in questo sentimento di approvazione; tuttavia esso è di un genere simile a quell'altro sentimento che sorge da qualche prospettiva di una utilità pubblica o privata. La stessa simpatia sociale, possiamo osservare, o sentimento di comunione colla felicità degli uomini, li fa nascere entrambi; e tale analogia, in tutte le parti della presente teoria, si può giustamente considerare come una sua conferma», *Ricerca 7*, 29/29, p. 239 (147).

In questo modo, nelle osservazioni conclusive della Sezione nona si riassume di nuovo la posizione:

«si deve ancora ammettere che ogni qualità della mente, che sia *utile o piacevole alla persona stessa* che la possiede o agli *altri*, comunica un piacere a chi la considera, si guadagna la sua stima e viene accolta con l'onorevole denominazione di virtù o merito. Forse che la giustizia, la fedeltà, l'onore, la veracità, l'obbedienza, la castità non sono stimate solo a ragione della loro disposizione a promuovere il bene della società? E questa disposizione non è forse inseparabile dal senso di umanità, dalla benevolenza, dalla dolcezza, dalla generosità, dalla gratitudine, dalla moderazione, dalla tenerezza, dall'amicizia e da tutte le altre virtù sociali?», *Ricerca 9*, 12/13, p. 251-252 (175).

Hume offre in questo modo un criterio ultimo di valutazione morale, una teleologia dell'agire umano.

Sarebbe troppo lungo ripercorrere la celebre critica di MacIntyre sulla "is-ought question", ma serve ricordare almeno una segnalazione importante: qualsiasi moralista deve alla fine stabilire certi criteri per fare il passaggio dall'essere al dover essere, siano essi espliciti o impliciti. Hume getta questo ponte sulle arcate dell'utilità avvalendosi dei mattoni dei sentimenti, con un lavoro non indifferente da parte della ragione.<sup>73</sup> In realtà non si rinuncia

<sup>72</sup> «Poiché danno la più pura, la più durevole e la più ingenua di tutte le gioie», 7, 29-30/30, p. 239 (145-147). Così, nella Sezione ottava, sulle qualità immediatamente piacevoli agli altri, si osserva che alcune abilità sono talmente piacevoli quando si trovano in un certo grado e armonia, che sembrano avere un merito distinto dall'utilità che possono recare. Si riferisce all'eloquenza, all'ingegno (*genius*), al buon senso e al ragionamento (*good sense and sound reasoning*): cfr. 8, 7/15, p. 241 (151).

<sup>73</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Hume on "is" and "ought"*, in *David Hume critical assessments*, a cura di S. Tweyman, Routledge, Oxford 1995, 4, pp. 492 ss. L'originale è di «The philosophical review», del 1959. Cfr. anche A. FLEW, *Hume's philosophy of belief. A study of his first Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1961, p. 158. A. BAIER, *A progress of sentiments*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 176-177; 180; 203.

a fare il passaggio dall'“is” all'“ought”, ma a elaborare una definizione del bene.<sup>74</sup>

In altre opere, MacIntyre osserva come, nelle teorie morali in cui si fa a meno di una definizione del bene e non si accetta il discorso razionale, il risultato finale è una proposta di “regole per l'uso” o di consigli pratici senza un solido ancoraggio razionale.<sup>75</sup>

#### 4. IL RUOLO DELL'OSSERVATORE

##### 4. 1. *Lo spettatore nel Trattato*

Abbiamo visto come, dopo la giustizia, protagonista del Libro secondo, la discussione si apre nel terzo ad altre virtù e altri vizi, e si riallaccia ai discorsi del Libro primo.

Hume avvia la discussione con lo stabilire il piacere e il dolore come «le fonti principali o principi attivi della mente umana»<sup>76</sup> e si ricorda come precedentemente «abbiamo già osservato che le distinzioni morali dipendono completamente da certi particolari sentimenti di dolore e di piacere», e così dobbiamo considerare come equivalenti la virtù e il potere di produrre amore (e orgoglio), e vizio e il potere di produrre odio (o umiltà).<sup>77</sup>

Per capire fino a che punto si dà un contrasto fra testi diversi del filosofo, è utile ricordare come si spiega la genesi dei sentimenti morali nei provocatori testi dell'inizio del Libro terzo:<sup>78</sup> quando si contempla o si viene a sapere la storia dell'albero che finisce per soffocare la pianta che lo ha generato, non si dà nell'ascoltatore una reazione di tipo morale perché appunto non c'è un fatto morale. Quando la storia riguarda invece un essere umano che uccide suo padre, la reazione di disgusto si identifica con il biasimo. Se si tratta del caso di Edipo, non si prova più il dispiacere, perché la sua ignoranza della relazione paterna lo rende innocente (quindi l'innocenza è in qualche modo “sentita”).

I fatti, afferma Hume, sono gli stessi in entrambi i casi: il generato sopprime il genitore, ma nei due differenti casi il sentimento che si prova è diverso. La relazione morale è imposta quindi dalla nostra sensibilità.<sup>79</sup>

In qualche caso, conoscere la cattiveria del padre o della madre uccisi – nell'Appendice 1 della *Ricerca* si userà come prototipo Nerone – può alleviare il sentimento di rifiuto, ma la considerazione dei vantaggi per la società porterà a punirlo nella stragrande maggioranza dei casi, perché l'ordine e la permanenza della famiglia giovano alla stabilità sociale.

<sup>74</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, Londra 1988, pp. 301 e 304.

<sup>75</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *After virtue*, Duckworth, Londra 1985, pp. 8-15; 68; 246. *Whose justice?*, pp. 1-11. Su Hume in particolare, cfr. *Whose justice?*, cit., pp. 301-305.

<sup>76</sup> 3.3.1, 1/31, p. 574 (607).

<sup>77</sup> 3.3.1, 3/31, pp. 574-575 (608).

<sup>78</sup> 3.1.1 “Le distinzioni morali non derivano dalla ragione” e 3.1.2 “Le distinzioni morali derivano da un senso morale”.

<sup>79</sup> 3.3.1, 25/28, pp. 466-467 (493-494).

Nei discorsi della Parte terza dello stesso Libro terzo si spiegheranno i correttivi che integrano questi sentimenti. Tali correttivi sono, da una parte, la considerazione del fatto che un'azione esterna è isolata, ma che dipende da un carattere (*character*), cioè da una disposizione stabile, che è quello a cui rimanda e che è suscettibile di giudizio [4-5/31, p. 575 (608); dall'altra parte, c'è la forza diffusiva della simpatia, suscitata dalla percezione degli effetti esterni che ci conducono spontaneamente a penetrare nel carattere dell'altro [7/31, p. 576 (609)].<sup>80</sup> Questa connessione di affetti produce altre passioni ovvero amore-odio, ecc. senza intervenire direttamente nell'organizzazione sociale<sup>81</sup> e completa l'opera del sentimento morale.<sup>82</sup> Poi c'è una breve considerazione dell'utilità di certe virtù, ma senza ulteriori sviluppi.

Hume introduce, parallelamente ai discorsi sul lealismo e sull'origine del governo, la teoria dell'*osservatore*, cioè dell'uomo capace di valutare la moralità delle azioni. Alla luce di molti testi del filosofo si potrebbe dire che chiunque può essere giudice, viste le determinazioni della nostra natura e gli automatismi da essa derivati. Ciononostante, nel *Trattato* ci sono diversi brani in cui si profila la figura del giudice delle azioni morali come un uomo molto particolare.

In alcuni paragrafi di 3.2.7 si fa riferimento al bisogno di prendere le distanze dalle situazioni presenti, in cui si è condizionati dalle passioni, per fare delle scelte giuste. Hume sostiene che questo sforzo per distaccarsi è ciò che impropriamente si chiama *ragione*, e che ci porta semplicemente ad aderire alle leggi.<sup>83</sup> Hume non parla di una "soluzione" a questa limitazione, ma del fatto che i magistrati e i governanti sono i soli capaci di trovare il modo di incanalare le tendenze in maniera indiretta e garantire la stabilità della vita sociale, che è il bene maggiore da custodire, in linea con tutto quanto visto sopra.<sup>84</sup>

A un tratto Hume si sente nell'obbligo di separare la stima (*esteem*) dalla simpatia, perché riconosce che

«si dà alle stesse qualità morali la stessa approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra; esse appaiono egualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore giudizioso [*judicioius spectator*]. La simpatia muta senza che muti la nostra stima», *Trattato* 3.3.1, 14/31, p. 581 (614).

<sup>80</sup> Sull'importanza della simpatia, cfr. 10/31, 577 (611). Sui parallelismi nella *Ricerca*, cfr. nota 92 *infra*.

<sup>81</sup> Cfr. nota 17 *supra*.

<sup>82</sup> Cfr. i complessi esempi di 3.3.1, 25-26/31, pp. 588-589 (621-623).

<sup>83</sup> 3.2.7, 5/8, p. 537 (568). Lì si afferma pure che scervellarsi (*recourse to study and reflection*), chiedere consiglio, ecc. non basta a farci agire giustamente, perché la debolezza della nostra natura ci induce a trovare sempre espedienti di comodo.

<sup>84</sup> Cfr. 3.2.7, 6/8, p. 537 (569). Si pensa che la situazione di questi personaggi pubblici li renda neutrali e senza interessi per compiere atti contro la giustizia. Malgrado la negazione dell'intervento della ragione, Hume usa i verbi *pensare*, *considerare* quando si riferisce a queste prese di posizione che implicano un allontanamento dagli interessi immediati: cfr. anche 3.2.8, 7/9, p. 545 (577-578).

E poco più avanti, dopo aver ribadito che l'approvazione morale non dipende dalla ragione, afferma che

«La nostra situazione, sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante [...] ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come ci appaiono al 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», *Trattato* 3.3.1, 15/31, p. 581 (615).

Per armonizzare tutte le variabili del piacere nella vita sociale è indispensabile acquistare

«un certo punto di vista comune [*common point of view*] da cui poter guardare il loro oggetto in modo tale che esso appaia identico a tutti», *Trattato* 3.3.1, 30/31, p. 591 (624).

L'imparzialità acquisita permette allo spettatore-giudice di valutare moralmente (*sentire*) l'interesse o il piacere della persona il cui carattere è oggetto di osservazione o di quelle altre che sono in rapporto con lei, e malgrado la debolezza di questi sentimenti,<sup>85</sup> essendo più costanti e universali

«sono i soli a essere ammessi nelle nostre speculazioni come criteri della virtù e della morale. Sono proprio loro a produrre quel particolare modo di sentire o sentimento [*that particular feeling or sentiment*] da cui dipendono le distinzioni morali», *Trattato* 3.3.1, 30/31, p. 591 (624).

Si deve arrivare, quindi, a una sorta di *standard* nel giudizio morale, simile a quello della percezione artistica<sup>86</sup> e a una condotta morale imparziale (*im-*

<sup>85</sup> 3.3.1, 18/31, p. 583 (616-617). Cfr. nota 11 *supra*. Che la ragione sia una sorta di passione calma è stato affermato prima:

«Di solito intendiamo con *passione* una violenta e intensa emozione della mente di fronte a un bene o a un male o, in ogni caso, a un oggetto che, per la conformazione originaria delle nostre facoltà, sia in grado di suscitare un appetito. Con *ragione* intendiamo affezioni esattamente dello stesso tipo della precedente, ma tali da agire con maggiore calma e da non provocare alcun disordine nel nostro stato di animo; proprio questa tranquillità ci induce in errore, spingendoci a considerarle esclusivamente come un risultato delle nostre facoltà intellettuali», 2.3.8, 13/13, pp. 437-438 (459). Cfr. parallelo 2.3.3, 8/10 citato nel paragrafo «La benevolenza nel *Trattato*». Cfr. D. F. NORTON, *David Hume. Common-sense moralist. Sceptical metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, p. 98; J. A. MERCADO, *David Hume: las bases de la moral*, SPUN, Pamplona 2004, pp. 13-16. Sull'intelletto come la facoltà che percepisce il vero e il falso, cfr. *Trattato* 3.1.1, 9/28 p. 458 (484) e *Ricerca* Ap. 1, 21/21, p. 265 (205).

<sup>86</sup> Cfr. nota 5 *supra*, e anche il testo parallelo della *Ricerca* nel paragrafo prossimo. Il paragrafo finisce con il parallelismo fra la correzione del giudizio morale e la correzione nell'apprezzamento della bellezza, in cui i problemi causati dalla distanza si correggono con la riflessione (*reflection*). Nei due paragrafi successivi si mostrano esempi storici. In 3.3.3, 2/10, pp. 602-603 (636-637) si riconosce una correzione delle apparenze per la riflessione tramite la quale «arriviamo a un giudizio più costante e più stabile»: in tal modo ci si abitua a «correg-

*partial conduct*) dovuta alla ragione intesa come una «pacata determinazione generale delle passioni, fondata su una considerazione distaccata o sulla riflessione». <sup>87</sup> Quindi, la ragione che può modificare le passioni è semplicemente un altro movimento passionale, e la si può trovare nell'esperienza quotidiana quando simpatizziamo con gli altri: questa tendenza fondamentale «conserva un'identica autorità sulla nostra ragione e guida il nostro giudizio e le nostre opinioni». <sup>88</sup>

E il mezzo per giungere a questo stato di autocorrezione automatica (*some general inalterable standard*) per approvare o biasimare i caratteri e i costumi è la normale «reciproca comunicazione dei sentimenti». <sup>89</sup>

Quindi lo spettatore imparziale è qualcosa di simile al magistrato, un giudice che osserva e valuta, ma che non è coinvolto o impegnato nelle azioni da lui stesso valutate.

#### 4. 2. *Lo spettatore nella Ricerca*

Nella *Ricerca sui principi della morale* sono frequenti le indicazioni sulla necessità e la naturalezza del distacco nella vita sociale, al di là dei moti passionali positivi della benevolenza. <sup>90</sup>

In altre occasioni l'autore fa riferimento agli interventi della ragione nella conduzione delle passioni che pur essendo limitata, è importante. Nel lungo discorso sulla piacevolezza dell'utilità, studiato nel paragrafo 3, Hume spiega come vengono equilibrati i nostri giudizi riguardo a situazioni analoghe ma molto distanti nel tempo e nello spazio. Il seguente brano mostra una serie di sfumature non frequenti nei testi del filosofo:

«Possiamo riconoscere che il merito è egualmente grande in entrambi i casi, sebbene i nostri sentimenti non arrivino, in entrambi i casi, alla stessa altezza di espressione. Il giudizio corregge qui le disuguaglianze delle percezioni ed emozioni interne, allo stesso modo che ci impedisce dal cadere in errore quando parecchie variazioni di immagini ci vengono presentate dai sensi esterni».

E continua con l'assimilazione della correzione razionale a quella effettuata dall'immaginazione con le percezioni:

«Lo stesso oggetto, ad una distanza doppia, presenta realmente alla vista un'immagine che è grande soltanto la metà; <sup>91</sup> tuttavia noi immaginiamo che appaia della

gere" le apparenze del senso della vista, in linea con quanto affermato anche in 1.3.10, 12/13, p. 632 (139), per la correzione delle apparenze propriamente visive. Si tratta comunque di un paragrafo pubblicato con il libro 3, da inserire nel Libro primo.

<sup>87</sup> 18/21, p. 583 (616-617).

<sup>88</sup> 18/21, p. 583 (616-617).

<sup>89</sup> 3.3.3, 3/10, p. 603 (637). Qualche volta si fa riferimento anche a una «condotta imparziale» e non solo al giudizio, come in 3.3.1, 18/31.

<sup>90</sup> 3.1, 13/21, p. 183 (35): «Noi siamo naturalmente parziali verso noi stessi e verso i nostri amici; ma siamo in grado di avvertire il vantaggio che deriva da una condotta più equa».

<sup>91</sup> Cfr. il parallelo del *Trattato* nella nota 86 *supra*. Si può suscitare l'effetto contrario ("in-

stessa grandezza in entrambi i casi, perché sappiamo che, se ci avvicinassimo all'oggetto, la sua immagine si presenterebbe ingrandita alla vista e che la differenza non consiste nell'oggetto per se stesso, ma nella nostra posizione rispetto ad esso. E, in verità, senza una simile correzione delle apparenze, sia che essa avvenga in relazione al senso interno che in relazione al senso esterno, gli uomini non potrebbero mai pensare o parlare in modo stabile di alcun oggetto, dal momento che le situazioni in continuo flusso produrrebbero una continua variazione degli oggetti e li mostrerebbero in luci aspetti e posizioni differenti e contrarie», *Ricerca* 5.2, 24/32, pp. 212-213 (95).

C'è inoltre una nota non breve in cui Hume fa riferimento a come i giudizi che formiamo debbono riguardare «soltanto gli scopi delle azioni e delle qualità, non delle loro conseguenze realmente accidentali». E così

«Separando il carattere dalla fortuna,<sup>92</sup> con un facile e necessario sforzo di pensiero, ci pronunciamo per la somiglianza di queste persone e tributiamo loro la stessa lode generale. Il giudizio corregge o si sforza di correggere l'apparenza; ma non riesce del tutto a prevalere sul sentimento», nota 12 a 5.2, 24/32, p. 214 (297).<sup>93</sup>

Di nuovo, come nel *Trattato*, lo scambio e le relazioni sviluppano in noi un senso generale delle preferenze e delle distinzioni e ci rendono capaci di discutere con gli altri. I limiti della simpatia e l'influenza degli interessi esigono

«che nei giudizi e nei discorsi ponderati intorno alle qualità degli uomini noi trascuriamo tutte queste differenze e diamo ai nostri sentimenti un'impronta più pubblica e sociale [...] ci imbattiamo ogni giorno in persone che si trovano in una situazione differente dalla nostra e che non potrebbero mai mettersi in rapporto con noi se noi restassimo costantemente nella posizione e nella prospettiva che ci è peculiare. Perciò l'intreccio di sentimenti che ha luogo nella società e nella conversazione ci fa formare delle regole generali inalterabili con cui possiamo approvare e riprovare le qualità e le azioni», 5.2, 27/32, p. 214 (97).

Nel trattare delle qualità utili a noi stessi, dopo aver mostrato che i difetti e le imperfezioni sono stati sempre considerati come dannosi e quindi negativi sia dal punto di vista affettivo che utilitario, Hume afferma i vantaggi delle virtù contrarie. Il filosofo presenta un profilo della persona normale, che valuta le cose dalla prospettiva dell'utilità e del bene sociale.<sup>94</sup> Quantunque il discorso si riferisca sempre al singolo che giudica, Hume lo erige a una sorta di ideale, o meglio, di modello impersonale nel momento di valutare.

grandimento", aumento dell'intensità) per uno sforzo retorico di chi propone un esempio a noi lontano o frutto della nostra immaginazione, o di entrambi assieme, il che può essere importante per valutare il merito di azioni passate: cfr. 5.2, 28/32, pp. 215-216 (99).

<sup>92</sup> Cfr. nota 80 sulla stessa questione nel *Trattato*.

<sup>93</sup> Hume offre un buon esempio di "liberazione dai pregiudizi" per arrivare al carattere interno delle persone e quindi essere capaci di valutarle nei loro veri meriti – in quel caso, le apparenze esterne di agiatezza – in 6.2, 12/13, p. 230 (127). Sull'impotenza finale della ragione si veda anche Appendice 1, 21/21, p. 265 (205).

<sup>94</sup> Cfr. nota 63 *supra*.

Questa oggettività però deve arrendersi di fronte ad altre evidenze, sottolineate nella Sezione ottava sulle qualità immediatamente piacevoli agli altri:

«C'è un modo di fare, una grazia, una disinvoltura, una gentilezza, un non so che, che alcuni uomini posseggono più di altri, e che essendo molto diverso dalla bellezza esterna e dalla gentilezza, conquista tuttavia il nostro affetto quasi improvvisamente e con molta efficacia [...]. Questa classe di perfezioni deve, perciò, essere affidata interamente alla cieca, ma sicura, testimonianza del gusto e del sentimento (*taste and sentiment*); e si deve considerare come una parte dell'etica, che la natura ha lasciato a confusione dell'orgoglio filosofico, il quale può avvertire così quanto ristretti sono i confini del suo dominio e quanto piccole le conquiste della sua indagine» 8, 14/15, p. 244 (159).<sup>95</sup>

Hume non lo dice, ma si dovrebbe desumere dalla sua posizione generale, che nel ruolo di osservatore o giudice, chiunque dovrebbe lottare anche contro questo sentimento e tornare sulle posizioni di valutazione utilitaria per giudicare le azioni di queste persone. Il loro carattere sarebbe sì gradevole, ma non veramente morale, a meno che da questa particolare aria piacevole derivassero delle conseguenze giovevoli alla società.

Nella Sezione nona si stabilisce che per passare dalla posizione soggettiva – parlare in termini di *antagonista o avversario* – a quella oggettiva – *vizioso, depravato* – in materie morali, una persona deve

«staccarsi dalla sua situazione privata e particolare, e scegliere un punto di vista comune a lui ed agli altri; deve muovere qualche principio universale della natura umana e toccare una corda colla quale tutti gli uomini abbiano un accordo armonico. Se intende, perciò, indicare che questo uomo possiede qualità che possono recare danno alla società, egli ha scelto questo punto di vista comune ed ha toccato quel principio di umanità in cui ogni uomo, in grado maggiore o minore, concorda» 9.1, 6/13, p. 248 (169).<sup>96</sup>

I sentimenti e la comprensione del bene per la società coincidono nuovamente alla radice delle valutazioni morali.

Per arrivare a questa situazione, nell'uomo giudicante la ragione passa in rassegna le circostanze per “presentarle” al sentimento, il quale si esprime immediatamente in un senso o nell'altro.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> È notevole il parallelismo di questa Sezione con *Trattato* 3.3.4 sulle abilità naturali, in maniera particolare con 11/14, p. 611 (646), riguardante quel “non so che” di immediatamente piacevole.

<sup>96</sup> Il principio di umanità si estende non solo ai sentimenti che produce, ma anche ai giudizi di approvazione e biasimo. La questione è importante per Hume, perché secondo lui, malgrado la uniformità del genere umano, le posizioni e i sentimenti viziosi non si presentano con la stessa uniformità nel genere umano. Cfr. 7/13, p. 249 (169). In 12/13, pp. 251-252 (175-177) si riassume la stessa idea.

<sup>97</sup> Cfr. Appendice 1, 3 e 21/21, pp. 259 e 265 (191 e 205). Il caso presentato è quello dell'albero “parricida”: cfr. nota 79 *supra* e commenti successivi.

In uno dei pochi testi in cui si riferisce a qualcosa di simile alla coscienza morale classica, Hume spiega come la persona può sottoporre allo stesso giudizio oggettivo i suoi misfatti, e in quel caso i sentimenti negativi sono fortissimi.<sup>98</sup>

La costituzione del punto di vista neutrale, sia nel *Trattato* che nella *Ricerca* sembra determinata da una esigenza di universalità per la teoria, ma soprattutto per il mantenimento della società. L'utilità globale si dimostra sempre, per Hume, il criterio fondamentale per stabilire i giudizi morali.<sup>99</sup>

La nozione dell'osservatore o giudice imparziale, pur essendo vicina per certi versi al modello dell'uomo di valore aristotelico,<sup>100</sup> manca del carattere "personalista" della proposta aristotelica, e colui che dovrebbe essere protagonista della morale, vede le cose "in terza persona": la morale resta una pedana per valutare più che per agire. Infatti, per lo Stagirita pare che vi sia

«una certa disposizione per fare ciascun tipo di azioni in modo da essere buoni, intendendo dire, cioè, per compierle in base ad una scelta ed avendo come scopo ciò stesso che si fa».<sup>101</sup>

Quindi le scelte mirano a procurare un effetto nell'agente, ma ciò è poco rilevante per Hume. L'accettazione del ruolo della razionalità e della posizione della "prima persona", d'origine aristotelica, costituiscono una base più ampia per la discussione morale, che non la riduzione operata da Hume.<sup>102</sup>

## 5. CONCLUSIONI E SPUNTI CRITICI

1. Hume intendeva spiegare un sistema di morale basato sulla mera ragione,<sup>103</sup> anche se in opposizione netta alle versioni razionalistiche delle facoltà mentali. Il filosofo associa i trattati di teologia alla filosofia razionalista, e quindi le

<sup>98</sup> Appendice 4, 3/22, p. 280 (237). Sulla posizione di Hume riguardante la visione della coscienza morale del vescovo Butler, cfr. L. TURCO, "Moral sense and the foundations of morals", p. 143.

<sup>99</sup> Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, cit., p. 331, ritiene che la teoria dell'osservatore imparziale sia una conseguenza della presunta neutralità e oggettività della razionalità scientifica, così diffusa all'epoca. A. MACINTYRE, *Whose justice?*, cit., p. 335 critica la "tradition-independent rational universality" della modernità, all'interno della quale si sviluppa la teoria humeana. In *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*, Duckworth, Londres 1990, p. 45 offre spunti analoghi.

Specificamente su Hume, cfr. A. BROADIE, "The human mind and its powers", in *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, p. 64. Sui rapporti fra Hume e Adam Smith, cfr. T.L. BEAUCHAMP (a cura di), *An Enquiry concerning the principles of morals*, cit., pp. lxxviii-lxxix.

<sup>100</sup> Sullo *σπαιδας* o uomo di valore o saggio, cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1099<sup>a</sup>4-22, 1106<sup>b</sup>32-1107<sup>a</sup>2, 1113<sup>a</sup>25<sup>b</sup>1, 1170<sup>a</sup>8-11. <sup>101</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea* 6.12, 1144a14-20.

<sup>102</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989, *passim*; *Quale impostazione*, cit., pp. 50-53, 209-211.

<sup>103</sup> Cfr. *Trattato* 3.2.8, 8/9, p. 546 e il commento di A. BAIER, *A progress of sentiments*, cit., pp. 277-278.

sue critiche sia metafisiche che morali giungono, tramite la teologia, alle proposte morali legate alle credenze religiose.

Si può parlare così di un naturalismo, cioè del fatto che Hume vuole stabilire i parametri di una morale estranea sia alle riflessioni metafisiche che alle basi religiose, e in questo senso una proposta basata sui sentimenti si presenta in maniera prepotente.<sup>104</sup>

2. La via dei sentimenti però si dimostra poco confacente a una giustificazione dei motivi e della finalità della vita passionale. Hume ricorre all'utilità, un'altra costante della teoria morale per integrare la sua prospettiva.

L'utilità comunque è spiegata da Hume con diverse sfumature. Il filosofo arricchisce la tradizione del senso morale con le sue osservazioni di tipo estetico, offrendo i lineamenti di una psicologia della percezione del bello, che naturalmente si congiunge alla percezione del bene, tramite il piacere immediato che esso produce. Così, l'utilità non è più frutto dell'egoismo (Hobbes) né del cinismo (Mandeville) bensì è una conseguenza del nostro modo di essere, che non trova controindicazioni nell'esperienza, e che in fondo deve essere collegata con l'insieme della natura, perché funziona armonicamente nel nostro scambio con essa e con i nostri consimili. Questa sorta di fede nell'andamento della natura permea tutta la filosofia di Hume.

3. Se da una parte la psicologia della bellezza senza il ricorso all'insieme della natura non può andare oltre la descrizione dei bei sentimenti e del loro effetto nel nostro animo, il discorso dell'utilità esige tutta una trattazione e un vocabolario sulle previsioni e il nostro apprendimento dei vantaggi delle azioni.

Si è visto come, nelle molteplici spiegazioni di Hume riguardanti le conseguenze dell'agire, si introduce il senso della finalità. Questa teleologia mira a mantenere e fomentare certe condizioni di vita, necessarie agli uomini, che danno origine alla giustizia. La giustizia è così il prodotto più "utile" di tutto il sistema sociale humeano.

Thomas Reid aveva già rilevato come sia necessario accettare che tutte le operazioni mentali che facciamo per valutare e proiettare la nostra attività implicano conoscenza, comprensione, ecc., e che il linguaggio ordinario è una manifestazione delle differenze fra il semplice sentire e il valutare morale, che suppone un livello diverso di rapportarsi ai fatti. Ho sottolineato in diversi

<sup>104</sup> Malgrado le affinità con Hutcheson, Hume è estraneo al teismo del professore di Glasgow. Cfr. *Tratado sobre la naturaleza humana*, C. MELLIZO (trad. e com.), Tecnos, Madrid 1988, in 3.3.6, 3/6, p. 619, nota 99. Sul senso del "naturalismo" humeano, cfr. G. TANZELLANITTI e A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana Univ. Press-Città Nuova, Roma 2002, Vol. 2, pp. 1860-1863, e il mio *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, EUNSA, Pamplona 2002, pp. 38-42. Condivido in buona parte l'interpretazione di E. Lecaldano (E. LECALDANO, *David Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991) su questo particolare.

momenti come lo stesso Hume è costretto ad adoperare un linguaggio che va ben oltre le possibilità del mero sentire.

Postulare una percezione immediata delle conseguenze e dell'utilità individuale e sociale dei nostri atti tramite i sentimenti è a dir poco inconsistente. I testi di Hume in cui si accetta il ruolo dell'apprendimento, ecc. sono alquanto sbrigativi nello spiegare il processo di assimilazione dell'esperienza personale e storica. Sembra troppo spontaneo e lineare lo sviluppo delle capacità conoscitive umane in un ambito così ampio.

4. Non è più una novità interpretare l'antirazionalismo di Hume come una critica agli eccessi del razionalismo, che in fondo recupera molti elementi della razionalità pratica dei classici. La sua proposta rimane però ad un livello decisionale di tipo gestionale: la ragione recepisce informazioni che presenta al sentimento, il quale "decide". In realtà, come indicato nei due paragrafi precedenti, l'ottimismo nelle capacità del "giudizio" operato dal sentimento, non è proponibile.

D'altra parte, questa semplificazione non si confronta con i limiti della nostra capacità di valutazione. Se si studiano le decisioni concrete, si vedrà che il singolo è molto lontano da una percezione dell'insieme al quale pretende di servire, e conseguentemente anche la sua attività sarà molto limitata negli effetti. Con i presupposti di Hume riesce difficile spiegare perché ci si sbaglia se non si è dei viziosi o crudeli, o semplicemente perché alcuni sono più capaci di altri nel calcolare le conseguenze delle proprie e altrui imprese.

5. Hume rinuncia a spiegare il ruolo della coscienza, dell'intenzione e della volontà. A quanto pare, considera le prime due come un relitto dei sistemi religiosi da evitare in ogni caso.

Questa rinuncia fa sì che il collegamento fra l'interiorità del singolo e le sue azioni sia molto debole o addirittura indifferente. Anche se Hume descrive qualche volta gli effetti del rimorso, è lontano dall'ascrivere a questi sentimenti un vero valore: quel che conta è la coerenza con l'ipotetico interesse pubblico o il giudizio sulle azioni degli altri (osservatore imparziale).

L'individuo non si trova in una posizione che gli permetta di chiedersi se quell'azione lo rende migliore o peggiore. Il filosofo scozzese si trova all'interno di una tradizione nella quale non c'è più spazio per la questione morale in termini di che tipo di persona si vuole essere o diventare con le proprie azioni.

È per questo che nelle proposte classiche la domanda si pone in ben altri termini. Non si tratta di conoscere la regola da applicare né del calcolo di conseguenze positive o negative sia per l'agente che per gli altri. La questione fondamentale è se questa decisione o questa "gestione" dei propri desideri giova al soggetto nel senso di condurlo o mantenerlo sulla strada di una vita buona.

Hume fa poca attenzione alle azioni negative o alle omissioni, ma tante volte è proprio lì che si fa più evidente che il danno o lo spreco di una occasione di fare del bene va contro noi stessi: accudire una persona in difficoltà – il caso dei genitori nei confronti dei figli è ridotto a leggi di natura –, contemplare con minore o maggiore indifferenza i bisognosi. Se far soffrire gli altri non mi fa male in quanto deforma i miei sentimenti originali, se uccidere mi rende cattivo e non semplicemente poco utile a me stesso.

Anche l'autocontrollo resta senza una solida giustificazione: all'interno della proposta humeana, l'amico di Agostino che accetta di tornare al circo perché si sente ormai resistente, dovrebbe smettere di andarci per non sentirsi peggio dopo lo spettacolo? Qual è la differenza fra il piacere ritrovato nella carneficina e il piacere di altri sentimenti più nobili che aveva ormai assimilato? Qual è l'utilità di smettere o di continuare ad andare agli spettacoli circensi? Dal punto di vista dell'utilità pubblica il soggetto dovrebbe continuare a recarsi agli spettacoli ma ciò entrerebbe in conflitto con i suoi sentimenti morali più profondi. Non è dunque più valido decidere per se stessi?<sup>105</sup>

Forse sono questi alcuni dei limiti fondamentali delle cosiddette "etiche della terza persona", in cui i giudizi non coinvolgono il soggetto agente. Come segnala Taylor, la rinuncia all'intervento della razionalità rende le proposte etiche incapaci di incidere nella persona perché non possono essere articolate: è grazie allo sforzo razionale che a poco a poco, sia a livello individuale che sociale, si può dare forma alla vita morale.<sup>106</sup>

*ABSTRACT: Hume's ideas about the foundations of morals are usually explained one-sidedly. Benevolence, utilitarianism and the "judicious expectator" are presented in this work as focal concepts of the philosopher's proposal. Hume's most renowned provocations about reason as "the slave of passions" and morality as the outcome of the so called moral sentiment are seriously understated by the strength of a certain and permanent utilitarian way of understanding reason. Hume remains close to Hobbes because of his general determinist view of human nature and the consideration of reason as a calculator of pain and pleasure. His utilitarianism is softened by his conception of benevolence but hardly keeps him away from Mandeville's cynicism. He is undoubtedly counted in the tradition of the moral sentiment with Shaftesbury and Hutcheson and is a trail blazer of Adam Smith's idea of the disengaged moral observer. All these elements constitute a "third person" morality system. "First person" theories are more comprehensive to face up to moral basic questions such as the nature of will and moral conscience, as MacIntyre and Giuseppe Abbà among others have insisted in the last decades.*

<sup>105</sup> Le pagine di Sant'Agostino sulle abitudini e le successive crisi dell'amico Alipio sono sempre un magnifico specchio di evoluzione e valutazione delle passioni in rapporto alle abitudini e alle virtù. Cfr. AGOSTINO, *Confessioni* 6, 7, 11-12; 6, 8, 13, Città Nuova, Roma 1982<sup>4</sup>, pp. 159-163. In questa prospettiva anche "il caso Socrate" sarebbe difficile da inquadrare soltanto con elementi sentimentali e utilitaristici.

<sup>106</sup> Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, cit., pp. 371-373.