

D. HUME - Trattato della natura
umana - in OPERE -
Laterza, Bari, 1971

Libro III Parte prima

VIRTÙ E VIZIO IN GENERALE

SEZIONE PRIMA

LE DISTINZIONI MORALI NON DERIVANO DALLA RAGIONE

Un inconveniente accompagna ogni ragionamento astruso, e cioè che può ridurre al silenzio un avversario senza convincerlo, e che per farci accorgere della sua forza richiede la stessa intensa applicazione inizialmente necessaria per inventarlo. Quando abbandoniamo il nostro studio e ci impegnamo nelle faccende della vita comune, le conclusioni di simili ragionamenti sembrano svanire, come i fantasmi della notte all'apparire del mattino, e ci è difficile conservare perfino quella convinzione che avevamo raggiunto con difficoltà. Ciò salta maggiormente agli occhi in una lunga catena di ragionamenti, in cui dobbiamo conservare sino alla fine l'evidenza delle proposizioni iniziali, e in cui spesso perdiamo di vista le massime tradizionalmente più accettate tanto in filosofia quanto nella vita comune. Tuttavia non dispero che questo mio sistema di filosofia acquisterà nuova forza a mano a mano che procede; e che i nostri ragionamenti sulla *morale* confermeranno tutto ciò che è stato detto sull'*intelletto* e sulle *passioni*. La morale costituisce un argomento che ci interessa più di tutti gli altri; ogni decisione che la riguarda immaginiamo che metta in gioco la concordia sociale; ed è evidente che questo interesse dovrà far appa-

rire le nostre speculazioni più reali e solide di quelle relative ad argomenti che ci sono in larga misura indifferenti. Se qualcosa ci tocca da vicino, concludiamo che non può mai essere una chimera; e dal momento che la nostra passione è impegnata o da una parte o dall'altra, ci viene spontaneo pensare che la questione rientri nella sfera della comprensione umana; cosa di cui talvolta dubitiamo a proposito di altri casi del genere. Mancando questo privilegio non mi sarei mai avventurato in un terzo volume di questa astrusa filosofia in un'età in cui la maggior parte degli uomini sembra concordemente trasformare la lettura in un divertimento e rifiutare qualsiasi cosa richieda un considerevole grado di attenzione per essere compresa.

Si è già osservato¹ che non c'è mai nulla presente alla mente se non le sue percezioni, e che tutte le azioni del vedere, dell'udire, del giudicare, dell'amare, dell'odiare e del pensare ricadono sotto questa denominazione. La mente non si può mai impegnare in un atto che non si possa far rientrare sotto il nome di *percezione*; e di conseguenza questo termine non è meno applicabile a quei giudizi con cui noi distinguiamo il bene e il male morale, che a tutte le altre operazioni della mente. Approvare un carattere, condannarne un altro non sono che altrettante percezioni differenti.

Ora, dato che le percezioni si dividono in due tipi, e cioè le *impressioni* e le *idee*, questa distinzione suscita un problema, con cui inizieremo questa nostra indagine sulla morale: *è mediante le nostre idee o mediante le nostre impressioni che noi distinguiamo tra il vizio e la virtù e dichiariamo che un'azione è biasimevole o lodevole?* Questo taglierà corto immediatamente a qualsiasi discorso vago e a qualsiasi declamazione e ci ricondurrà a qualcosa di preciso e di esatto sul nostro argomento.

Quei sistemi che affermano che la virtù non è niente altro che il conformarsi alla ragione; che ci sono, tra le cose, un'armonia e una disarmonia eterne, uguali per ogni essere razionale che le considera; che le misure immutabili del

¹ [Libro I, parte II, sez. 6.]

giusto e dell'ingiusto impongono un obbligo non solo alle creature umane, ma anche alla stessa Divinità: tutti questi sistemi condividono l'opinione che la moralità, come la verità, venga colta semplicemente mediante idee e mediante la loro giustapposizione e il loro confronto. Perciò, per giudicare questi sistemi, non dobbiamo far altro che considerare se con la sola ragione sia possibile distinguere tra il bene e il male morale, o se per metterci in condizione di fare questa distinzione si debba avere il concorso di qualche altro principio.

Se la morale non avesse naturalmente alcuna influenza sulle passioni e sulle azioni umane, sarebbe vano darsi tanta pena per inculcarla; e non vi sarebbe nulla di più sterile della molteplicità di regole e di precetti di cui abbondano tutti i moralisti. Di solito si suddivide la filosofia in *speculativa* e *pratica*; e dato che la morale viene sempre fatta rientrare nella seconda, si ritiene che essa abbia un'influenza sulle nostre passioni e sulle nostre azioni, e che vada al di là dei giudizi calmi e indolenti dell'intelletto. Ciò viene confermato dall'esperienza comune che ci dice come gli uomini siano spesso guidati dai loro doveri e siano distolti dal compiere certe azioni dal pensiero che sono ingiuste, e spinti verso altre dal pensiero che sono obbligatorie.

Quindi, poiché la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle affezioni, ne consegue che essa non può derivare dalla ragione, e ciò in quanto la sola ragione, come si è già dimostrato² non può mai avere un'influenza del genere. La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo. Le regole della morale, perciò, non sono delle conclusioni della nostra ragione.

Credo che nessuno negherà l'esattezza di questa inferenza, e non c'è nessun altro modo per eluderla che quello di negare il principio su cui si fonda. Finché si ammette che la ragione non ha alcuna influenza sulle nostre passioni e sulle nostre azioni, sarà vano sostenere che la morale si

² [Cfr. la nota seguente dell'A.]

scopre solamente in virtù di una deduzione della ragione. Un principio attivo non può mai fondarsi su un principio inattivo, e se la ragione è di per se stessa inattiva, tale deve rimanere in tutte le sue forme e in tutti i suoi aspetti, sia che essa si impegni in questioni naturali o morali, sia che consideri i poteri dei corpi esterni o le azioni degli esseri razionali.

Sarebbe noioso ripetere tutti gli argomenti con cui ho già dimostrato³ che la ragione è del tutto inerte, e che non può mai né produrre né impedire un'azione o un'affezione. Sarà facile ricordare quanto è stato detto a questo proposito. Mi limiterò qui a riprendere uno solo di questi argomenti, che cercherò di rendere ancora più risolutivo e maggiormente applicabile al nostro tema.

La ragione è la scoperta della verità o della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*. Perciò qualsiasi cosa non sia suscettibile di questo accordo o disaccordo non può essere né vera né falsa, e non può mai essere oggetto della nostra ragione. È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo, poiché sono dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi, e che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione.

Questo argomento ha una duplice utilità per il nostro scopo attuale. Infatti, dimostra *direttamente* che le azioni non derivano il loro merito da una conformità alla ragione, così come non derivano il loro demerito da una opposizione a essa; e dimostra inoltre questa stessa verità più *indirettamente*, mostrandoci che, poiché la ragione non può mai produrre o impedire immediatamente un'azione contraddicendola o approvandola, non può essere la fonte del bene e del male morale che invece hanno proprio questa influenza. Le azioni possono essere lodevoli o biasimevoli, ma non pos-

³ Libro II, parte III, sez. 3.

sono essere ragionevoli o irragionevoli: lodevole e biasimevole, perciò, non coincidono con ragionevole o irragionevole. Il merito e il demerito delle azioni sono spesso in contrasto con le nostre tendenze naturali, e alcune volte le guidano. Ma la ragione non ha una influenza del genere; quindi le distinzioni morali non sono il prodotto della ragione. La ragione è completamente inattiva e non può mai essere l'origine di un principio così attivo come la coscienza ossia il senso della morale.

Ma forse si può sostenere che, per quanto nessuna volizione o azione possa mai essere immediatamente in contraddizione con la ragione, tuttavia possiamo scoprire una contraddizione del genere in certi fatti che accompagnano l'azione, e cioè nelle sue cause o effetti. L'azione può causare un giudizio, o ne può essere *indirettamente* causata, quando a questo giudizio si affianca una passione; e in virtù di un abuso del linguaggio, che la filosofia permetterà raramente, si può, su questa base, attribuire all'azione questa stessa contrarietà. Sarà ora opportuno esaminare fino a che punto questa verità o falsità possa essere la fonte della morale.

Si è già osservato⁴ che la ragione, concepita in senso stretto e filosofico, può avere un'influenza sulla nostra condotta solo in due modi: o quando suscita una passione con l'informarci dell'esistenza di qualcosa che rappresenta un oggetto proprio della passione; o quando scopre la connessione tra le cause e gli effetti in modo tale da offrirci dei mezzi per soddisfare una passione. Questi sono gli unici tipi di giudizio che possono accompagnare le nostre azioni, o dei quali si possa dire che in qualche modo le producono; e si deve ammettere che questi giudizi possono spesso essere falsi o erronei. Una persona può provare una passione se suppone che un oggetto produca dolore o piacere, mentre invece esso non ha alcuna tendenza a produrre né l'uno né l'altro, o produce addirittura la sensazione contraria a quella che si era immaginata. Una persona può anche prendere delle false misure per raggiungere il suo fine, e con la sua

⁴ [Libro II, parte III, sez. 3.]

assurda condotta può ritardare, invece di favorire, l'esecuzione di un progetto. Si può pensare che questi falsi giudizi influenzino le passioni e le azioni che sono loro connesse, e si può sostenere, impropriamente e metaforicamente parlando, che le rendono irragionevoli. Ma, anche ammettendo questo, è facile osservare che questi errori sono ben lungi dall'essere fonte di immoralità, tanto da essere di solito completamente innocenti, e da non ascrivere nessun tipo di colpa alla persona che è tanto sfortunata da cadere in essi. Questi errori non vanno al di là di un errore di *fatto*, che i moralisti in genere non hanno giudicato criminoso, in quanto del tutto involontario. Sono più da compiangere che da biasimare se cado in errore riguardo all'influenza che gli oggetti hanno nel produrre dolore o piacere, o se non conosco i mezzi adeguati per soddisfare i miei desideri. Nessuno potrà mai considerare degli errori del genere come un difetto del mio carattere morale. Poniamo, ad esempio, che mi appaia da lontano un frutto che è in realtà sgradevole e che per errore immagino sia piacevole e delizioso: ecco un primo errore. Scelgo certi mezzi per raggiungere questo frutto inadeguati al mio scopo: ecco un secondo errore; e non ce n'è mai un terzo che possa introdursi nei nostri ragionamenti sulle azioni. Perciò chiedo: un uomo che si trovi in questa situazione e sia colpevole di questi due errori deve essere considerato come vizioso o reo, per quanto inevitabili possano essere stati questi errori? Oppure, è possibile immaginare che tali errori siano la fonte di ogni immoralità?

A questo punto può essere opportuno osservare che se le distinzioni morali derivassero dalla verità o falsità di questi giudizi, esse dovrebbero intervenire ogni volta che noi formuliamo tali giudizi, e non farebbe nessuna differenza se la questione riguardasse una mela o un regno, o se l'errore fosse evitabile o inevitabile. Infatti, supponendo che la stessa essenza della morale consista in un accordo o in un disaccordo con la ragione, tutte le altre circostanze sarebbero completamente indifferenti, e non potrebbero né attribuire a un'azione il carattere di essere virtuosa o viziosa, né pri-

varla di questo carattere. A ciò possiamo aggiungere che, poiché questo accordo o disaccordo non ammette dei gradi, tutte le virtù e tutti i vizi sarebbero naturalmente uguali.

Si potrebbe sostenere che per quanto un errore di *fatto* non sia una colpa, lo è invece spesso un errore di *diritto*, e che questa potrebbe essere la fonte dell'immoralità; a ciò rispondo che è impossibile che un errore del genere possa mai essere la fonte originaria dell'immoralità, perché esso presuppone una giustizia e una ingiustizia reali, vale a dire una reale distinzione in morale, indipendente da questi giudizi. Perciò un errore di diritto può divenire una sorta di immoralità, ma si tratta solo di una immoralità secondaria fondata su un'altra che la precede.

Quanto a quei giudizi che sono gli *effetti* delle nostre azioni, e che, se falsi, permettono di dichiarare che certe azioni sono contrarie alla verità e alla ragione, possiamo osservare che le nostre azioni non causano mai in noi un giudizio, vero o falso che sia, e che esse hanno una tale influenza solo sugli altri. È certo che un'azione, in molte occasioni, può far sorgere in altri delle false conclusioni, e una persona che dalla finestra vede che mi comporto in modo lascivo con la moglie del mio vicino può essere così ingenua da immaginare che si tratti certamente di mia moglie. Per questo aspetto la mia azione rassomiglia in qualche modo a una bugia o a una falsità, con questa sola importante differenza: che non compio l'azione con l'intenzione di far sorgere in un altro un giudizio falso, ma semplicemente con l'intenzione di soddisfare la mia lussuria e la mia passione. Essa provoca però casualmente un errore e un giudizio falso; e, usando un linguaggio stranamente metaforico, si può attribuire la falsità degli effetti alla stessa azione. Ma non posso tuttavia scorgere nessun motivo razionale per affermare che la tendenza a causare un errore del genere rappresenta la fonte prima e la sorgente originaria di ogni immoralità⁵.

⁵ Si potrebbe considerare del tutto superfluo dare una prova di ciò se un autore recente [WOLLASTON, *Religion of Nature Delineated*,

Quindi, insomma, è impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere stabilita dalla ragione, in quanto questa distinzione ha sulle nostre azioni un'influenza della quale la ragione da sola è del tutto incapace. In verità la

sez. 1], che ha avuto la fortuna di raggiungere una certa reputazione, non avesse seriamente affermato che una falsità del genere costituisce la base di ogni colpa e di ogni bruttezza morale. Per scoprire quanto la sua ipotesi sia fallace basta considerare che da un'azione si deriva una falsa conclusione solo in virtù di una oscurità dei principi naturali, che fa sì che una causa venga segretamente interrotta nella sua azione da cause contrarie, e che rende incerta e variabile la connessione tra due oggetti. Ora, poiché una simile incertezza e varietà delle cause si presenta anche negli oggetti naturali, e produce un analogo errore nel nostro giudizio, se questa tendenza a produrre errori costituisce l'essenza stessa del vizio e dell'immoralità ne seguirebbe che anche gli oggetti inanimati potrebbero essere viziosi e immorali.

E vano replicare che gli oggetti inanimati agiscono senza libertà e scelta. Infatti, poiché la libertà e la scelta non sono necessarie per far sì che un'azione produca in noi una conclusione erronea, da nessun punto di vista esse possono essere essenziali alla morale, e non mi è facile capire come, in base a questo sistema, si sia mai potuti giungere a prenderle in considerazione. Se la tendenza a causare errori fosse l'origine dell'immoralità, allora questa tendenza e l'immoralità sarebbero sempre inseparabili.

A ciò si aggiunga che se io avessi avuto l'accortezza di chiudere le finestre, mentre mi concedevo delle libertà con la moglie del mio vicino, allora non sarei stato colpevole di nessuna immoralità, in quanto la mia azione, essendo perfettamente nascosta, non avrebbe avuto alcuna tendenza a produrre false conclusioni.

Per la stessa ragione, un ladro che con l'aiuto di una scala si introducesse attraverso una finestra per rubare e che prendesse tutte le precauzioni immaginabili per evitare qualsiasi rumore non sarebbe affatto un criminale. Infatti o nessuno lo scoprirà o, se qualcuno lo vedrà, è impossibile che egli possa produrre un errore, né vi sarà nessuno che in base a queste circostanze potrà prenderlo per qualcosa di diverso da quello che realmente è.

È ben noto che gli strabici inducono molto facilmente gli altri in errore, e che noi immaginiamo che salutino qualcuno o gli parlino, mentre in realtà si rivolgono a un altro. Sono dunque immorali per questa ragione?

Inoltre possiamo facilmente osservare che in tutti questi argomenti c'è un evidente ragionamento circolare. Una persona che si impossessa di beni altrui e che li usa come se fossero propri, in un certo

ragione e il giudizio possono essere la causa mediata di un'azione, risvegliando od orientando una passione: ma non dobbiamo pretendere che un giudizio di questo tipo, con la sua verità o falsità, sia accompagnato dalla virtù o dal vizio. E per quanto riguarda i giudizi causati dai nostri giudizi, essi possono ancor meno conferire queste qualità morali alle azioni che sono le loro cause.

Ma per essere più precisi e per dimostrare che una filosofia solida non può mai difendere questa eterna e immutabile armonia o disarmonia delle cose, possiamo soppesare le considerazioni seguenti.

Se il pensiero e l'intelletto fossero da soli in grado di fissare i confini del giusto e dell'ingiusto, il carattere del

modo dichiara che gli appartengono veramente, e questa falsità è la fonte dell'immoralità propria dell'ingiustizia. Ma la proprietà, o il diritto, o l'obbligo sono intelligibili senza una morale che li preceda?

Un uomo che si dimostri ingrato verso il suo benefattore afferma, in certo modo, di non avere mai ricevuto da lui alcun favore. Ma in quale modo? E forse perché è un suo dovere dimostrarsi grato? Ma questo presuppone che ci sia una qualche antecedente regola del dovere e della morale. E forse perché la natura umana è in generale grata e tale da farci concludere che chi fa del male non riceve mai un favore dalla persona che ha danneggiato? Ma la natura umana non è così generalmente grata da giustificare una simile conclusione. O, se anche lo fosse, un'eccezione a una regola generale è forse sempre criminale, solo per il fatto di essere un'eccezione?

Ma ciò che potrà bastare per distruggere completamente questo bizzarro sistema è il fatto che esso ci lascia sempre nella difficoltà sia di dare una ragione che spieghi perché la verità è virtuosa e la falsità viziosa, sia di spiegare il merito o la bassezza di una qualsiasi altra azione. Se volete potrò anche ammettere che qualsiasi immoralità discenda da questa pretesa falsità nelle azioni, purché possiate darmi una ragione plausibile per concludere che questa falsità è immorale. Se esaminerete correttamente la questione vi imbatterete nella stessa difficoltà che abbiamo incontrato in partenza.

Quest'ultimo argomento è davvero decisivo, poiché se non ci sono un merito o una bassezza evidenti collegate con questo tipo di verità o falsità, esso non può mai avere alcuna influenza sulle nostre azioni. Infatti chi mai penserebbe di proibire un'azione per timore che altri possano trarne delle conclusioni false? O chi mai compirebbe un'azione solo perché essa potrebbe suggerire delle conclusioni vere?

vizio e della virtù o dovrebbe risiedere in certe relazioni degli oggetti, o essere un dato di fatto che il nostro ragionamento dovrebbe scoprire. Questa conclusione è evidente. Poiché le operazioni dell'intelletto umano si dividono in due specie, il confronto di idee e l'inferenza di dati di fatto, se la virtù fosse scoperta dall'intelletto, dovrebbe essere oggetto di una di queste operazioni, né esiste una terza operazione dell'intelletto che potrebbe scoprirla. Alcuni filosofi si sono laboriosamente impegnati a diffondere l'opinione che la morale sia suscettibile di dimostrazione, e per quanto nessuno di essi sia mai stato capace di progredire di un solo passo in queste dimostrazioni, pur tuttavia danno per scontato che questa scienza possa essere portata a una certezza eguale a quella della geometria e dell'algebra. Secondo questa ipotesi il vizio e la virtù devono consistere in certe relazioni, in quanto da ogni parte si conviene che nessun dato di fatto è suscettibile di dimostrazione. Perciò cominciamo con l'esaminare questa ipotesi e cerchiamo, se è possibile, di determinare queste qualità morali che sono state tanto a lungo oggetto delle nostre sterili ricerche; indicate chiaramente le relazioni che costituiscono la morale o l'obbligo, affinché si possa sapere in che cosa consistono e in che modo dobbiamo giudicarle.

Se voi affermate che il vizio e la virtù consistono in relazioni suscettibili di una dimostrazione certa, dovrete limitarvi a quelle *quattro* relazioni che sole ammettono questo grado di evidenza, e in tal caso cadrete in absurdità da cui non riuscirete mai a liberarvi. Infatti, se riponete l'essenza stessa della morale nelle relazioni, dato che non ce n'è neanche una che non sia applicabile non solo agli esseri privi di ragione, ma anche agli oggetti inanimati ne segue che anche questi oggetti dovrebbero essere suscettibili di merito o demerito. *Rassomiglianza, contrarietà, gradi di qualità, e rapporti di quantità e di numero*: tutte queste relazioni appartengono tanto propriamente alla materia quanto alle nostre azioni, passioni e volizioni. È perciò fuori di discussione

che la morale non consiste in nessuna di queste relazioni, e che il senso morale non consiste nella loro scoperta⁶.

Si potrebbe affermare che il senso morale consiste nella scoperta di una relazione diversa da queste e che la nostra enumerazione non era completa quando abbiamo classificato tutte le relazioni dimostrabili in quattro gruppi generali; a questa obiezione non so che cosa rispondere fino a quando qualcuno non abbia la compiacenza di indicarmi questa nuova relazione. È impossibile confutare un sistema che ancora non sia stato esposto. A combattere nel buio si rischia di dare colpi in aria e spesso di farli cadere dove il nemico non c'è.

Perciò, a questo punto, debbo contentarmi di chiedere a chiunque volesse mettersi a chiarire questo sistema le due condizioni seguenti. In *primo* luogo, poiché il bene e il male morali appartengono solo alle azioni della mente e derivano dalla nostra situazione in rapporto agli oggetti esterni, le relazioni da cui sorgono queste distinzioni morali debbono risiedere esclusivamente tra le azioni interne e gli oggetti esterni, e non debbono potersi applicare né alle azioni interne confrontate tra di loro, né agli oggetti esterni

⁶ Quale prova di come sia di solito confuso il nostro modo di pensare a questo proposito, possiamo osservare che chi asserisce che la morale è dimostrabile non sostiene che la morale risieda nelle relazioni e che le relazioni possano essere individuate mediante la ragione. Costoro sostengono solo che la ragione può scoprire che una certa azione, con certe relazioni, è virtuosa, e che una certa altra è viziosa. A quanto pare ritengono che basti introdurre la parola *relazione* nella proposizione, senza preoccuparsi se essa serva o no allo scopo. Ma, ecco, credo, un argomento evidente: la ragione dimostrativa scopre solo delle relazioni, ma dato che questa ragione, secondo l'ipotesi in questione, scopre anche il vizio e la virtù, allora queste qualità morali debbono essere delle relazioni. Quando noi biasimiamo una certa azione in una certa situazione, l'oggetto nella sua totalità, composto di azione e di situazione, deve formare certe relazioni in cui consiste l'essenza del vizio. Questa ipotesi non può essere compresa altrimenti. Infatti che cosa scopre la ragione quando dichiara che una certa azione è viziosa? Scopre una relazione o un dato di fatto? Sono interrogativi decisivi che non debbono essere elusi.

contrapposti ad altri oggetti esterni. Infatti, poiché si suppone che la morale accompagni certe relazioni, se queste relazioni potessero appartenere alle azioni interne considerate in se stesse, ne seguirebbe che potremmo essere in noi stessi colpevoli di azioni delittuose, o indipendentemente dalla nostra situazione in rapporto con l'universo. Analogamente, se queste relazioni morali si potessero applicare agli oggetti esterni, ne seguirebbe che anche gli esseri inanimati sarebbero suscettibili di bellezza e di bruttezza morali. Sembra ora difficile immaginare che si possa scoprire una relazione tra le nostre passioni, volizioni e azioni da una parte e gli oggetti esterni dall'altra, che non appartenga o a queste passioni e volizioni confrontate tra loro stesse, o a questi oggetti esterni confrontati fra loro stessi.

Ma sarà ancora più difficile soddisfare alla *seconda* condizione necessaria per giustificare questo sistema. Secondo i principi di coloro che affermano l'esistenza di un'astratta differenza razionale tra bene e male morali e di una naturale armonia e disarmonia tra le cose, non solo si suppone che queste relazioni, poiché sono eterne e immutabili, siano le stesse agli occhi di ogni creatura razionale, ma si suppone anche che i loro *effetti* siano necessariamente gli stessi. Infine si conclude che queste relazioni non hanno, nell'orientare la volontà della divinità, un'influenza minore, ma anzi maggiore di quella che hanno nel governare gli uomini razionali e virtuosi. Si tratta di due punti evidentemente distinti. Una cosa è conoscere la virtù, e un'altra cosa è conformare ad essa la volontà. Perciò, al fine di dimostrare che le misure del giusto e dell'ingiusto costituiscono leggi eterne, *obbligatorie* per ogni essere razionale, non basta mostrare su quali relazioni queste misure si fondano, ma dobbiamo anche indicare la connessione tra la relazione e la volontà, e dobbiamo dimostrare che questa connessione è tanto necessaria che deve aver luogo in ogni mente ben disposta, sulla quale deve avere la sua influenza, sebbene sotto altri aspetti la differenza tra queste menti sia immensa e infinita. Ora, oltre al fatto già dimostrato che perfino nella natura umana nessuna relazione può mai da sola produrre

un'azione: oltre a questo, dico, si è già fatto vedere, parlando dell'intelletto, come non ci sia alcuna connessione di causa ed effetto che, al contrario di quanto si suppone, possa essere scoperta altrimenti che per esperienza e per la quale si possa pretendere di avere una qualche garanzia mediante la sola considerazione degli oggetti. Tutte le creature dell'universo, considerate in se stesse, risultano completamente prive di legami e indipendenti l'una dall'altra. Solo mediante l'esperienza cogliamo la loro influenza e la loro connessione, e non dobbiamo mai estendere questa influenza al di là dell'esperienza.

Così, sarà impossibile soddisfare alla *prima* condizione richiesta per il sistema delle misure eterne e razionali del giusto e dell'ingiusto, perché è impossibile mostrare quelle relazioni su cui si può basare una distinzione del genere. Ed è egualmente impossibile soddisfare alla *seconda* condizione, perché non possiamo dimostrare *a priori* che queste relazioni, se esistessero effettivamente e se fossero percepite, avrebbero una forza universale e sarebbero universalmente obbligatorie.

Ma per rendere più chiare e più convincenti queste considerazioni generali, possiamo delucidarle con alcuni esempi particolari, nei quali questa qualità del bene e del male morale è riconosciuta con la massima universalità. Di tutti i delitti che le creature umane sono capaci di commettere, l'ingratitude è il più orrendo e innaturale, specialmente quando è rivolta contro i genitori, e si rivela soprattutto nei casi di ferite e di morte. Tutti gli uomini lo riconoscono, gente comune e filosofi; ma solo tra i filosofi nasce il problema se la colpevolezza o la bruttezza morale di questa azione venga scoperta in virtù di un ragionamento dimostrativo o venga invece percepita mediante un senso interno e con un certo sentimento che nasca naturalmente quando si riflette su questa azione. Questo problema sarà rapidamente risolto in senso contrario alla prima di queste due tesi, se riusciremo a dimostrare che le stesse relazioni sono presenti in altri oggetti senza che siano accompagnati dalle nozioni di colpa o di iniquità. La ragione o la scienza non sono niente

altro che il confronto delle idee e la scoperta delle loro relazioni, e se le medesime relazioni possiedono qualità differenti, ne deve evidentemente seguire che queste qualità non sono scoperte per mezzo della sola ragione. Quindi, per sottoporre tutta la questione a tale prova, scegliamo un oggetto inanimato, come una quercia o un olmo; supponiamo che con la caduta dei suoi semi esso faccia germogliare ai suoi piedi un alberello che, crescendo progressivamente, alla fine sorpassi e distrugga l'albero genitore; mi domando: in questo caso risulterebbe mancante una qualche relazione, rintracciabile invece nel parricidio o nell'ingratitude? L'uno non è forse la causa dell'esistenza dell'altro? E il secondo non è forse la causa della distruzione del primo, allo stesso modo di quando un figlio uccide suo padre? Non basta replicare che manca una scelta o una volontà. Infatti nel caso del parricidio la volontà non genera delle relazioni *differenti*, ma rappresenta solo la causa da cui procede l'azione, e di conseguenza la volontà produce le *stesse* relazioni che, per la quercia o l'olmo, sorgono da altri principi. Sono la volontà o la scelta che determinano un uomo a uccidere suo padre, e sono le leggi della materia e del moto che determinano un alberello a distruggere la quercia da cui è nato. Quindi le medesime relazioni hanno qui cause differenti, ma pur tuttavia le relazioni sono sempre le stesse: e poiché la loro scoperta non si accompagna in nessuno dei due casi con una nozione di immoralità, ne deriva che questa nozione non nasce da tale scoperta.

Ma per scegliere un caso in cui la rassomiglianza sia ancora maggiore, sarei ansioso di sapere: perché l'incesto nella specie umana è un delitto, e perché la stessa azione e le stesse relazioni tra gli animali non hanno la minima turpitudine e bruttezza morale? Se si risponde che questa azione è innocente tra gli animali poiché essi non possiedono una ragione in grado di scoprire la sua turpitudine, mentre per l'uomo, essendo egli dotato di questa facoltà che *dovrebbe* farlo attenere al suo dovere, la medesima azione diviene immediatamente criminosa; a chi sostenesse ciò replicherei che evidentemente il ragionamento è circolare. Infatti, prima che

la ragione possa percepire questa turpitudine, la turpitudine deve esistere: di conseguenza essa è indipendente dalle decisioni della nostra ragione, ed è più propriamente il loro oggetto che il loro effetto. Secondo questo sistema, quindi, ogni animale che possiede senso, appetiti e volontà, cioè a dire tutti gli animali, deve essere capace di tutte le stesse virtù e gli stessi vizi in base ai quali lodiamo e biasimiamo le creature umane. L'unica differenza sta nel fatto che la superiorità della nostra ragione può servire a scoprire il vizio o la virtù, e in questo modo può accrescere il biasimo o la lode. Ma tuttavia questa scoperta presuppone un'esistenza autonoma di queste distinzioni morali, un'esistenza che dipende esclusivamente dalla volontà e dagli appetiti, e che tanto nel pensiero quanto nella realtà può essere distinta dalla ragione. Gli animali possono avere tra di loro le stesse relazioni che troviamo nella specie umana, e perciò dovrebbero essere capaci della stessa morale, se l'essenza della morale consistesse in queste relazioni. L'essere privi di un grado sufficiente di ragione può impedire a essi di percepire i doveri e gli obblighi della morale, ma non può mai impedire a questi doveri di esistere, in quanto per essere percepiti debbono esistere anticipatamente. La ragione deve scoprirli, ma non può mai produrli. Dato che a mio parere questo argomento è del tutto decisivo merita di essere soppesato.

Questo ragionamento non solo dimostra che la morale non consiste in certe relazioni, che sono invece gli oggetti della scienza; ma se l'andremo a esaminare ci dimostrerà con eguale certezza che la moralità non consiste in nessun *dato di fatto* che si possa scoprire con l'intelletto. Questa è la *seconda* parte della nostra argomentazione, e se riusciremo a renderla evidente, potremo concludere che la morale non è un oggetto di ragione. Ma può mai esserci difficoltà a dimostrare che il vizio e la virtù non costituiscono dei dati di fatto la cui esistenza possiamo inferire con la ragione? Prendiamo un'azione ritenuta viziosa, ad esempio un omicidio premeditato; esaminiamola da tutti i punti di vista e vediamo se riusciamo a scoprire il dato di fatto, o esistenza reale, che chiamiamo *vizio*. In qualsiasi maniera

la prendiate troverete solo certe passioni, motivi, volizioni e pensieri; non vi sono altri dati di fatto. Il vizio sfuggirà completamente fino a quando considerate l'oggetto. Non potrete mai scoprirlo fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi provate un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli. Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente; questa scoperta in morale, così come l'altra in fisica, deve essere considerata come un rilevante progresso delle scienze speculative, sebbene anch'essa come l'altra abbia in pratica un'influenza minima o nulla. Niente può essere più reale o interessarci di più che i nostri sentimenti di piacere e dolore, e se questi sentimenti sono favorevoli alla virtù e sfavorevoli al vizio, non occorre certo niente altro per regolare la nostra condotta e il nostro comportamento.

Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che può forse risultare di una certa importanza. In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una dedu-

zione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione.

SEZIONE SECONDA

LE DISTINZIONI MORALI
DERIVANO DA UN SENSO MORALE

Così il corso dell'argomentazione ci porta a concludere che, siccome il vizio e la virtù non si possono scoprire semplicemente mediante la ragione o il confronto di idee, deve essere grazie a qualche impressione o sentimento suscitato da tali qualità che noi siamo in grado di stabilire una differenza tra di loro. Le nostre decisioni riguardo alla rettitudine e alla depravazione morale sono evidentemente delle percezioni, e poiché tutte le percezioni sono o impressioni o idee, escludere una delle due costituisce un convincente argomento a favore dell'altra. La morale, perciò, è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio, per quanto questo senso o sentimento sia di solito tanto dolce e lieve che siamo portati a confonderlo con una idea, secondo la nostra solita abitudine di prendere per identiche le cose che hanno una forte rassomiglianza reciproca.

Il problema, ora, è quello di vedere quale sia la natura di queste impressioni e in che modo esse agiscano su di noi. È impossibile qui nutrire molte esitazioni, ma dovremo affermare che l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole e che quella che deriva dal vizio è sgradevole; in qualsiasi momento l'esperienza può convincerci di questo. Non c'è spettacolo tanto amabile e bello quanto quello di un'azione nobile e generosa, né uno che suscita in noi più avversione

l'intero carattere. Inoltre il pentimento cancella ogni delitto, specialmente se è accompagnato da un evidente mutamento nella vita e nella condotta. Come si spiega questo fatto? Solo sostenendo che le azioni rendono una persona colpevole, semplicemente in quanto sono prove dell'esistenza nella sua mente di passioni o principi criminosi; e quando a causa di un cambiamento di questi principi le azioni cessano di essere delle prove valide, cessano anche di essere criminose. Ma secondo la dottrina della *libertà* e del *caso*, esse non sarebbero mai delle prove valide, e conseguentemente non sarebbero mai criminose.

A questo punto mi rivolgo al mio avversario desiderando che liberi il suo sistema da queste odiose conseguenze prima di imputarle agli altri sistemi. O se egli preferisce invece che questo problema venga deciso con imparziali argomenti dinanzi ai filosofi, piuttosto che con declamazioni dinanzi al popolo, ritorni agli argomenti che ho presentato per dimostrare che *libertà* e *caso* sono termini sinonimi e a quelli riguardanti la natura della evidenza morale e la regolarità delle azioni umane. Se egli riesaminerà questi ragionamenti, non dubito di riportarne una completa vittoria; e perciò, avendo oramai dimostrato che tutte le azioni della volontà possiedono delle cause specifiche, procederò ora a spiegare quali siano queste cause e come agiscano.

Treatise - sezione III - parte III libro II

SEZIONE TERZA

MOTIVI CHE INFLUENZANO LA VOLONTÀ

Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. Si sostiene che ogni creatura razionale ha l'obbligo di regolare le proprie azioni secondo i dettami della ragione; e che nel caso in cui ci sia qualche

altro motivo o principio che pretenda di determinare la sua condotta, deve opporsi a esso finché non sia completamente domato o almeno conciliato con quel principio superiore. La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra maggior spazio sia alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione. Si sono poste nella miglior luce l'eternità, l'invariabilità e l'origine divina della prima; mentre si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda. Per dimostrare come tutta questa filosofia sia erronea, cercherò di dimostrare in *primo* luogo che la ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà; e in *secondo* luogo che la ragione non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà.

L'intelletto si esplica in due modi differenti a seconda che esso giudichi per dimostrazione o per probabilità, e cioè a seconda che esso consideri le relazioni astratte delle nostre idee, o quelle relazioni tra gli oggetti su cui è solo l'esperienza a informarci. Ritengo che molto difficilmente si possa affermare che il ragionamento del primo tipo, da solo, sia mai causa di un'azione. Poiché il suo campo più proprio è il mondo delle idee, e poiché la volontà ci colloca sempre nel mondo delle cose reali, la dimostrazione e la volizione sembrano perciò completamente separate l'una dall'altra. La matematica, è vero, è utile in tutte le operazioni meccaniche e l'aritmetica in quasi tutte le arti e professioni, ma di per se stesse non hanno alcuna influenza. La meccanica è l'arte di regolare i movimenti dei corpi per ottenere *qualche fine o scopo prefisso*, e ci serviamo dell'aritmetica nel determinare le proporzioni dei numeri, solo per poter scoprire l'intensità della loro influenza e della loro azione. Un mercante desidera sapere il totale dei suoi conti con una persona. Perché, se non per sapere quale somma avrà gli stessi *effetti* nel pagare i suoi debiti e fare acquisti al mercato, di tutte le singole voci prese insieme? Perciò il ragionamento astratto o dimostrativo non influenza mai nessuna delle nostre azioni

se non in quanto guida il nostro giudizio riguardo alle cause e agli effetti, cosa che ci porta alla seconda operazione dell'intelletto.

È ovvio che quando prevediamo che un certo oggetto ci darà dolore o piacere, noi avvertiamo una conseguente emozione di avversione o propensione e siamo portati a evitare o a ricercare ciò che ci dà questo dolore o questa soddisfazione. È anche ovvio che questa emozione non si ferma qui, ma facendo volgere il nostro sguardo in tutte le direzioni, si estende a tutti quegli oggetti che sono collegati con quello mediante la relazione di causa ed effetto. Proprio qui interviene il ragionamento per scoprire tale relazione, e, a seconda del variare del nostro ragionamento, varieranno anche le nostre azioni. In questo caso, però, risulta evidente che l'impulso non nasce dalla ragione ma è solo guidato da essa. È appunto dalla prospettiva del dolore o del piacere che deriva l'avversione o la propensione verso un oggetto; e queste emozioni si estendono alle cause e agli effetti di quell'oggetto non appena questi ci vengono indicati dalla ragione e dall'esperienza. Non ci preoccuperemmo affatto di sapere che questi oggetti sono cause e questi altri effetti, se tanto le une quanto gli altri ci fossero indifferenti. Quando gli oggetti stessi non ci toccano affatto, la loro connessione non può dare a essi alcuna influenza su di noi; ed è chiaro che, poiché la ragione non è altro che la scoperta di questa connessione, non è di certo per mezzo della ragione che gli oggetti divengono capaci di influenzarci.

Poiché la ragione da sola non può mai produrre un'azione o suscitare una volizione, ne inferisco che la stessa facoltà è ugualmente incapace di ostacolare una volizione, o di contendere la preferenza a qualche passione o emozione. Tale conseguenza è necessaria; è impossibile che la ragione possa avere questo secondo effetto di ostacolare una volizione, senza dare un impulso in una direzione contraria alla nostra passione: questo impulso, se avesse agito da solo, sarebbe stato in grado di produrre una volizione. Nulla può ostacolare o rallentare l'impulso di una passione se non un impulso contrario; se questo impulso contrario sorgesse dalla ragione,

ciò significherebbe che quest'ultima facoltà dovrebbe avere un'influenza originaria sulla volontà, e dovrebbe essere in grado non solo di impedire, ma anche di causare qualunque atto di volizione. Ma se la ragione non ha questa influenza originaria è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede tale capacità, o che riesca a fare esitare la nostra mente sia pure per un attimo. Risulta quindi chiaro che il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse. Poiché questa opinione può sembrare alquanto strana, non sarà inopportuno confermarla con qualche altra considerazione.

Una passione è una esistenza originaria, o, se preferite, una modificazione originaria, e non contiene nessuna qualità rappresentativa che ne faccia una copia di una qualunque altra esistenza o modificazione. Quando sono in collera, sono effettivamente in preda a questa passione, e in tale emozione non vi è maggior riferimento a qualche altro oggetto che quando ho sete o sono ammalato o alto più di cinque piedi. Perciò è impossibile che questa passione possa essere ostacolata dalla verità e dalla ragione o possa contraddirle, poiché la contraddizione consiste nel disaccordo fra le idee, considerate come delle copie, e gli oggetti che esse rappresentano.

A questo proposito si potrebbe subito osservare che poiché nulla può essere contrario alla verità o alla ragione se non ciò che ha un riferimento a esse, e poiché i giudizi del nostro intelletto sono i soli a possedere questo riferimento, ne deriva che le passioni possono essere contrarie alla ragione solo nella misura in cui siano *accompagnate* da un giudizio o da una opinione. Secondo questo principio, così ovvio e naturale, una qualunque affezione può essere giudicata irragionevole in due soli sensi. Primo, quando una passione quale la speranza o la paura, il dolore o la

gioia, la disperazione o il senso di sicurezza, si basa sulla supposizione dell'esistenza di oggetti che in realtà non esistono. Secondo, quando per risvegliare una passione scegliamo dei mezzi insufficienti, e ci inganniamo nel nostro giudizio sulle cause e gli effetti. Nel caso in cui si abbia una passione che non sia fondata su supposizioni false e non scelga dei mezzi insufficienti allo scopo, l'intelletto non può né giustificarla né condannarla. Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito; né è contrario alla ragione che io scelga la mia completa rovina per risparmiare il più piccolo dolore a un indiano o a una persona che mi è del tutto sconosciuta. Allo stesso modo, non è per nulla contrario alla ragione preferire il bene che so essere più piccolo a quello più grande e provare un desiderio più ardente per il primo piuttosto che per il secondo. Un bene insignificante può, in certe circostanze, produrre un desiderio superiore a quello che nasce dal godimento più intenso e prezioso; e in tutto ciò non c'è nulla di strano, non più di quanto ve ne sia quando, in meccanica, vediamo che una libbra riesce a sollevarne cento grazie al vantaggio della sua posizione. Riassumendo, una passione deve essere accompagnata da qualche giudizio falso per poter risultare irragionevole; e anche allora non è la passione che, propriamente parlando, risulta irragionevole, ma il giudizio.

Le conseguenze appaiono chiare. Poiché una passione non può mai dirsi, in alcun senso, irragionevole se non quando è basata su di una supposizione falsa, o quando sceglie dei mezzi insufficienti allo scopo prefisso, allora è impossibile che ragione e passione possano mai essere in contrasto reciproco, o contendersi il governo della volontà e delle azioni. Nel momento in cui percepiamo la falsità di una supposizione o la insufficienza di un mezzo, le nostre passioni cedono alla nostra ragione senza alcuna opposizione. Posso desiderare un frutto perché immagino che abbia un sapore eccellente, ma se mi convincete del mio errore, il mio vivo desiderio scomparirà. Posso volere il compimento di certe azioni quali mezzo per ottenere un bene desiderato;

ma poiché il mio volere queste azioni è solo secondario ed è fondato sulla supposizione che esse siano cause dell'effetto che mi propongo, non appena scoprirò la falsità di questa supposizione tali azioni mi diverranno certo indifferenti.

Per chi non guarda gli oggetti in una luce decisamente filosofica, è naturale immaginare che quelle azioni della mente che non producono sensazioni differenti, e non possono essere distinte immediatamente per mezzo del senso e della percezione, siano esattamente identiche. Ad esempio la ragione si esplica senza produrre alcuna emozione sensibile, e tranne che nelle più sublimi riflessioni della filosofia, o nelle frivole sottigliezze delle scuole, è raro che essa trasmetta mai piacere o dolore. Proprio da ciò deriva che qualunque azione della mente agisca con la medesima calma e tranquillità viene confusa con la ragione da tutti coloro che giudicano le cose superficialmente e fermandosi alle apparenze. 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.

Oltre queste passioni calme, che spesso determinano la volontà, ci sono alcune violente emozioni dello stesso genere, che hanno anch'esse una notevole influenza su questa facoltà. Quando ricevo un'offesa da un altro, sento spesso una violenta passione di rancore, che mi fa desiderare il suo male e la sua punizione, indipendentemente da tutte le

considerazioni sul mio piacere e il mio vantaggio personale. Quando sono direttamente minacciato da qualche dolorosa malattia, le mie paure, apprensioni e avversioni raggiungono una notevole intensità e provocano una forte emozione.

L'errore comune dei metafisici è stato quello di attribuire la guida della volontà esclusivamente a uno di questi principi e di supporre che l'altro fosse privo di influenza. Gli uomini agiscono spesso consapevolmente contro il loro interesse; proprio perciò la prospettiva del più grande bene possibile non sempre ha una qualche influenza su di essi. Nel perseguire i loro interessi e i loro fini gli uomini lottano spesso contro delle passioni violente, e perciò non sono mossi solo dal dolore presente. In generale, possiamo osservare che entrambi questi principi agiscono sulla volontà, e che nel caso in cui essi siano in contrasto, è solo uno a prevalere, a seconda del carattere *generale* o della disposizione *attuale* della persona. Quella che chiamiamo forza di carattere comporta il prevalere delle passioni calme su quelle violente, per quanto si possa facilmente osservare che non esiste un uomo così costantemente padrone di questa virtù, da non cedere mai alle sollecitazioni della passione e del desiderio. Proprio per questi cambiamenti di umore è estremamente difficile prendere una decisione riguardo alle azioni e alle deliberazioni degli uomini lì dove si presentino motivi e passioni contrastanti.

SEZIONE QUARTA

CAUSE DELLE PASSIONI VIOLENTE

In filosofia non esiste argomento che richieda speculazioni più sottili di quello delle diverse *cause* e *effetti* delle passioni calme e violente. È evidente che le passioni non influenzano la volontà in proporzione alla loro violenza o al disordine che provocano nell'animo; ma, al contrario, una

SEZIONE SETTIMA

NATURA DI TALE IDEA O CREDENZA

L'idea d'un oggetto è parte essenziale della credenza di esso, ma non è tutto. Molte cose noi concepiamo alle quali non crediamo. Per chiarire meglio, dunque, la natura della credenza, o le qualità di quelle idee alle quali assentiamo, faremo le seguenti considerazioni.

È evidente che tutti i ragionamenti sulle cause e gli effetti arrivano a conclusioni che riguardano dei fatti, e cioè, l'esistenza di oggetti o delle loro qualità. Ed è anche evidente che l'idea dell'esistenza non è affatto differente dall'idea di un oggetto, sì che, se dopo aver concepita una cosa, la vogliamo concepire anche come esistente, non facciamo in realtà nessun'aggiunta o alterazione alla nostra prima idea. Così, quando affermiamo che Dio è esistente, noi formiamo semplicemente l'idea di un tale essere quale ci si rappresenta; né l'esistenza che noi gli attribuiamo è concepita per mezzo di un'idea particolare da congiungere all'idea delle altre sue qualità, sì da poterla poi di nuovo separare e distinguere da queste. Dirò di più: non contento di affermare che il pensiero dell'esistenza di un oggetto non aggiunge nulla alla semplice rappresentazione di esso, sostengo che anche la credenza nell'esistenza non aggiunge nessuna nuova idea a quelle che compongono l'idea dell'oggetto. Quando penso Dio, quando lo penso come esistente, e quando credo alla sua esistenza, la mia idea di lui non si accresce né diminuisce. Ma, siccome v'è certamente una grande differenza fra il semplice concepire l'esistenza d'un oggetto e la credenza in essa, e poiché questa differenza

106
Trattato della natura umana di David Hume
X non risiede nelle parti o nel complesso dell'idea che concepiamo, ne segue ch'essa debba risiedere nel modo con cui la concepiamo.

Supponete che uno mi metta innanzi proposizioni alle quali non posso assentire: che *Cesare morì nel suo letto*, che *l'argento è più facile a fondersi del piombo*, o che *il mercurio è più pesante dell'oro*; è evidente che, nonostante la mia incredulità, capisco benissimo ciò che vuol dire, e formo tutte le idee ch'egli forma. La mia immaginazione è dotata della stessa forza della sua, né egli può concepire un'idea ch'io non possa concepire, né congiungere idee ch'io non possa congiungere. Domando, allora: in che cosa consiste la differenza tra credere una proposizione e non crederla? La risposta è facile per le proposizioni che son oggetto d'intuizione o di dimostrazione. In questi casi, chi assente, non soltanto concepisce le idee contenute nella proposizione, ma è costretto a concepirle in quel modo o immediatamente o per interposizione di altre idee. Tutto ciò ch'è assurdo, è inintelligibile; né l'immaginazione può concepire cosa contraria a una dimostrazione. Ma poiché nei ragionamenti di causalità e che concernono una questione di fatto questa assoluta necessità non ha luogo, e l'immaginazione è libera di concepire i due lati della questione, io domando ancora: In che consiste la differenza fra l'incredulità e la credenza?: la concezione dell'idea è infatti possibile e necessaria per ambedue i casi ugualmente.

Né sarebbe una risposta soddisfacente quella di dire che, chi non assente a una nostra proposizione, prima ha concepito l'oggetto nello stesso modo di noi, e poi in modo diverso, sì che se ne fa un'altra idea. Questa risposta non è soddisfacente, non perché sia falsa, ma perché non coglie tutta la verità. È chiaro che non si può dissentire da uno senza concepire i due lati della questione; ma, poiché non si può crederne che uno solo, questa credenza deve porre qualche differenza tra la concezione alla quale si assente e quella dalla quale si dissente. Noi possiamo, infatti, mescolare, unire, separare, confondere e variare le nostre idee in cento modi; ma, finché non sorga un principio che fissi

una di queste situazioni, in realtà non abbiamo nessun'opinione. E questo principio manifestamente non aggiunge niente alle precedenti idee, ma può soltanto cambiare la nostra maniera di concepirle.

Tutte le percezioni della mente sono di due specie: cioè, impressioni e idee, e queste differiscono tra loro soltanto per il diverso grado di forza e vivacità⁶. Le nostre idee son copie delle nostre impressioni e le rappresentano in tutte le loro parti. Se volete variare in qualche modo l'idea di un particolare oggetto, non avete da far altro che accrescerne o diminuirne la forza e vivacità. Se le apportate un mutamento diverso, essa rappresenterà una cosa o impressione diversa. Avviene come per i colori: una particolare sfumatura può dare a un colore un grado maggiore o minore di vivacità e chiarezza, senza alcun'altra variazione; ma, se apportate una variazione diversa, non sarà più lo stesso colore. Similmente, non facendo altro la credenza che variare la maniera di concepire un oggetto, può dare alle nostre idee soltanto ulteriore forza e vivacità. Un'opinione, quindi, o la credenza, può esser definita esattamente come UN'IDEA VIVACE, RELATIVA, O ASSOCIATA, A UN'IMPRESSIONE PRESENTE⁷.

⁶ [Quest'affermazione è modificata nell'Appendice, pp. 664-5.]

⁷ Cogliamo qui l'occasione per additare un grave errore, il quale, ammesso generalmente dai trattatisti di logica, ha finito, con la ripetizione che se ne fa nelle scuole, con esser considerato come una massima evidente. Esso consiste nella divisione, che si fa volgarmente, degli atti dell'intelletto in *concetto*, *giudizio* e *ragionamento*, con annesso definizioni: per cui il concetto sarebbe la semplice rappresentazione d'una o più idee; il giudizio, il separare o unire idee differenti; il ragionamento, il separare o l'unire differenti idee per interposizione di altre che ne mostrerebbero la relazione. Queste distinzioni e definizioni sono false per molti rispetti. In *primo* luogo non è affatto vero che in ogni giudizio ci debbano essere due idee differenti: nella proposizione *Dio è*, e in ogni altra che riguardi l'esistenza, questa non è un'idea distinta che noi uniamo a quella dell'oggetto, sì che dall'unione venga fuori un'idea composta. In *secondo* luogo, come possiamo formare una proposizione che contenga una sola idea, così possiamo esercitare la nostra ragione intorno a due idee soltanto, senza ricor-

Gli argomenti principali che portano a questa conclusione sono i seguenti. Quando inferiamo l'esistenza di un oggetto da quella di altri, qualche oggetto dev'essere presente, o alla memoria o ai sensi, che serva di base al ragionamento: la mente non può infatti retrocedere all'infinito nelle sue inferenze. La ragione non potrà mai convincerci che l'esistenza di un oggetto implichi quella di un altro: per cui, quando passiamo dall'impressione di un oggetto all'idea o credenza d'un altro, non siamo spinti a ciò dalla ragione, ma dall'abitudine, ossia da un principio di associazione. Ma il credere è qualche cosa più di una semplice idea: è un modo particolare di formare un'idea. E poiché una stessa idea può variare soltanto per una variazione nel grado della sua forza e vivacità, la conclusione finale è che il credere è un'idea vivace prodotta dalla relazione con un'impressione presente, secondo quanto si è definito prima.

[Quest'operazione della mente, che forma la credenza nelle questioni di fatto, è stata finora uno dei più grandi misteri della filosofia, benché nessuno abbia neanche sospettato che ci fosse qualche difficoltà a spiegarla. Per parte mia debbo confessare che ce ne trovo, e non piccola; e

rere a una terza che faccia da medio tra loro. Noi inferiamo una causa dal suo effetto immediatamente, e questa inferenza non soltanto è una vera specie di ragionamento, ma è più forte delle altre e convince di più, proprio perché tra le due idee estreme non ne interpone un'altra per connetterle. Ciò che di questi tre atti dell'intelletto si può dire in generale, è che, guardati in fondo, si riducono tutti al primo, perché non sono altro che forme particolari di concepire un oggetto. Sia che si prenda in considerazione un solo oggetto, o più; sia che ci fermiamo su questi, o da questi passiamo ad altri; e in qualunque forma o ordine li prendiamo in esame, l'atto della mente non va al di là della semplice rappresentazione, e l'unica differenza, che qui bisogna rilevare, è quando noi uniamo la credenza al concetto, perché siamo persuasi della verità di ciò che concepiamo. Quest'atto della mente non è stato ancora spiegato da nessun filosofo, e quindi sono libero di avanzare la mia ipotesi intorno a esso: cioè, che esso altro non sia che una forte e ferma rappresentazione di un'idea, tanto che si avvicina in qualche modo all'impressione immediata.

che, anche quando sento di comprendere perfettamente la questione, non so come fare a trovar i termini per esprimermi. Concludo, con un'induzione che mi sembra del tutto evidente, che un'opinione o credenza non è altro che una idea, diversa dalla finzione non per natura o per l'ordine delle sue parti, ma per la maniera con cui è concepita. Ma per spiegare questa maniera non trovo una parola che faccia pienamente al caso, e sono costretto a rimandare ognuno al suo proprio sentimento per una nozione perfetta di questa operazione della mente. Un'idea a cui si assente si sente diversamente da quella ch'è una mera finzione della fantasia; ed è proprio questa differenza del sentire ch'io mi sforzo di spiegare con le espressioni di forza o vivacità superiore, di maggiore solidità o fermezza o stabilità. Questa varietà di termini, che possono sembrare così poco filosofici, mira soltanto ad esprimere quell'atto della mente per il quale ogni cosa reale è a noi più presente delle finzioni, e conferisce a essa una maggiore importanza per il pensiero, sì che maggiore è anche la sua influenza sulle passioni e sull'immaginazione. Purché ci troviamo d'accordo sulla cosa è inutile discutere sulle parole. L'immaginazione ha il governo di tutte le sue idee: può unirle, mischiarle, variarle in tutti i modi: può concepire gli oggetti in tutte le circostanze di luogo e di tempo: e può porli, per così dire, innanzi ai nostri occhi con i loro veri colori, come se fossero esistiti realmente. Ma, poiché è impossibile che questa facoltà possa da se stessa arrivare alla credenza, è evidente che la credenza non consiste nella natura o nell'ordine delle idee, ma nel modo di concepirle e di renderle sensibili alla mente. Confesso ch'è impossibile spiegare perfettamente questo sentimento o maniera di concepire. Ci sono parole che si avvicinano per il significato; ma il suo vero e proprio nome è quello di credenza, termine comune che ognuno capisce a sufficienza. In sede filosofica, poi, dobbiamo contentarci di affermare ch'essa è qualcosa di sentito dalla mente, la quale distingue, così, le idee del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. Essa dà a loro maggior forza e in-

problema della distinzione tra realtà
solo pensata (ogg?) e realtà esteriore (ai di fuori)
(ogg?)

fluenza, le fa apparire più importanti, le fissa nella mente, e ne fa principi che governano tutte le nostre azioni.]

Questa definizione ognuno può trovarla conforme al proprio sentimento e alla propria esperienza. Come mettere in dubbio che le idee alle quali assentiamo sono più forti, più ferme, più vive di quelle dei castelli in aria? Se uno si mette a leggere un libro come fosse un romanzo, e un altro come fosse una storia vera, manifestamente essi ricevono le medesime idee e nello stesso ordine; né l'incredulità del primo né la credenza del secondo impediranno loro di dare al testo lo stesso significato. Quelle parole producono le stesse idee in entrambi, benché quanto affermano non abbia la stessa influenza su di loro. Il secondo ha una concezione più viva di tutti i particolari: egli penetra più addentro in quel che riguarda i personaggi del racconto; si rappresenta le loro azioni, i caratteri, le amicizie e inimicizie; e arriva sino a rappresentarsi i loro lineamenti, l'aspetto, la figura tutta quanta. Invece, il primo, che non dà nessun credito alla testimonianza dell'autore, ha una concezione più debole, più languida, di tutti questi particolari; e se non fosse per lo stile e per l'ingegnosità della composizione, la lettura non gli offrirebbe un grande svago.

D. Hume - "Trattato sulla natura umana", edizione Laterza , 1987

1. Per la natura sentimentale e istintiva della credenza nella causalità la sezione **"Natura di tale idea o credenza"**, sezione settima della parte III del libro I del "Trattato" , pagine **107-112**
2. Per il ruolo decisivo delle passioni e dei sentimenti nella condotta umana la sezione **"Motivi che influenzano la volontà "** sezione terza della parte terza del libro II del "Trattato" , pagine **433-439**
3. Per il ruolo essenziale dei sentimenti e non della ragione nei giudizi morali la sezione **"Le distinzioni morali non derivano dalla ragione "** sezione prima della parte prima del libro terzo del "Trattato" , pagine **481-497**
4. E. Lecaldano - **"Ragione e passioni secondo David Hume : una concezione Illuministica ? "** in "Rivista di Filosofia " , LXXVI , 1985 , pp. **655-690**
5. E. Lecaldano - **"Hume e la nascita dell'etica contemporanea "**, Laterza , 1991 o 2003, **capitolo IV**
6. Federico Laudisa - **"Hume "**, Carocci Editore , 2009.