LUISS

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN SCIENZE POLITICHE

TEORIA DELLA GIUSTIZIA ED ESCLUSIONE DELLE PERSONE DISABILI: IL LIMITE DELLA SIMPATIA IN DAVID HUME

Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

Prof. Sebastiano Maffettone *Relatore*

Leo Di Terlizzi *Candidato*

Anno Accademico: 2023/2024

TEORIA DELLA GIUSTIZIA ED ESCLUSIONE DELLE PERSONE DISABILI: IL LIMITE DELLA SIMPATIA IN DAVID HUME

INDICE

INTRODUZIONE 1

CAPITOLO I: CONTESTUALIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA HUMEANA 2

1.1.1 LA TRADIZIONE ILLUMINISTA 2

1.1.2 I PRECURSORI DI HUME E IL CONTRATTUALISMO 4

1.1.3 LA CONVENZIONE 11

1.2.1 LA SIMPATIA E LE DIVERSE ACCEZIONI 16

1.2.2 SIMPATIA NON É MORALITÀ 22

1.2.3 LA RILEVANZA ETICA DELLA SIMPATIA: IL SUPERAMENTO ARTIFICIALE DEI LIMITI NATURALI 23

CAPITOLO II: LA TEORIA DELLA GIUSTIZIA DI DAVID HUME 26

2.1.1 LA MORALITÀ PSICOLOGIZZATA 26

2.1.2 FILOSOFIA MORALE E FONTI DELLA NORMATIVITÀ 28

2.1.3 GIUSTIZIA COME VIRTÙ ARTIFICIALE E CIRCOSTANZE DI GIUSTIZIA 31

2.2.1 I GIOCHI DI COORDINAMENTO E LA CONCEZIONE EVOLUTIVA DELLE ISTITUZIONI 35

2.2.2 ORDINE SPONTANEO E ORDINE ARTIFICIALE: L'IMPORTANZA DELLE VARIAZIONI DI SCALA 39

2.2.3 IL DIRITTO DI RIBELLIONE 41

CAPITOLO III: CONTRATTO DI CAPACITÀ E VISIONE DI FAVORE: IMPLICAZIONI PRATICHE SUL TRATTAMENTO DELLE PERSONE CON DISABILITÀ INTELLETTIVA 42

3.1 DISABILITÀ E PARADIGMI INTERPRETATIVI 42

3.2 LIMITI STRUTTURALI ALL'INCLUSIVITÀ 43

3.3 PER UN NUOVO TIPO DI CONSIDERAZIONE MORALE 45

CONCLUSIONE 48

BIBLIOGRAFIA 49

SITOGRAFIA 49

INTRODUZIONE

La riflessione di David Hume è una pietra miliare nella storia della filosofia moderna. Accogliendo l'eredità del contrattualismo e in maniera significativa di Hobbes e Locke, nella teoria della giustizia presagisce anche i successivi sviluppi del filone utilitarista. Al fine di comprendere la spiegazione riguardante la formazione dell'ordine politico e sociale che Hume elabora, non si può trascurare il rapporto con gli intellettuali che lo precedono storicamente, così come con i suoi contemporanei. Il carattere poliedrico del suo profilo riflette un desiderio di conoscenza considerevole, che si rivela in un'indagine meticolosa sulla natura umana a partire dalla psicologia e dal sentimento della simpatia. Le passioni umane rientrano tra le circostanze[1] soggettive che, assieme alle circostanze oggettive, in specie la scarsità delle risorse, caratterizzano lo stato propedeutico per l'evoluzione della società umana verso la definizione del sistema di giustizia. A tal fine, assoluta importanza acquisisce l'analisi strategica a cui Hume si dedica, che traccia il percorso che porta all'elaborazione teorica della convenzione[2]. Focalizzandosi preminentemente sulle interazioni di coordinamento,coglie aspetti sociologici e psicologici essenziali per far luce sul processo attraverso cui si struttura la società e l'autorità di governo che ne rinsalda i legami. Fatta luce sui tratti fondamentali della concezione di giustizia in Hume, ci si chiede se possa garantire una considerazione morale adeguata a individui con disabilità al fine di riconoscergli eguale dignità all'interno della società umana. L'interrogativo sorge dalla peculiare configurazione del rapporto passione-ragione in Hume, attribuendo alla prima una forza prioritaria tale da inquadrare il comportamento individuale in un orizzonte sociale.[3] Tuttavia, si conclude che i sentimenti umani per natura non sarebbero idonei a garantire piena inclusione, che deve piuttosto ricercarsi in una critica all'approccio di favore[4]. Pertanto, riconoscere diritti soggettivi è un passaggio indispensabile per la piena realizzazione delle persone disabili in quanto umane.

---

[1]Nel lessico humeano le *circostanze* alludono a quelle condizioni, dell'essere umano e dell'ambiente in cui si muove, che costituiscono il presupposto fondamentale per sviluppare il senso di giustizia.

[2]La *convenzione* è il concetto che distingue il sistema di giustizia di Hume dai contrattualisti, individuando rispetto ad essi una fonte alternativa della normatività.

[3]Come si chiarisce in seguito, le passioni umane integrano nella scelta di condotta la sensibilità per le condizioni di vita di altre persone, mitigando la ricerca esclusiva dell'utilità individuale.

[4]Si definisce di *favore* quell'approccio che configura il trattamento da riconoscere alla persona disabile come un moto individuale di compassione, piuttosto che un diritto soggettivo che gli spetta indipendentemente da valutazioni individuali.

CAPITOLO I: CONTESTUALIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA HUMEANA

1.1.1 LA TRADIZIONE ILLUMINISTA

Il pensiero filosofico di David Hume è legato alla corrente culturale dell'Illuminismo Scozzese. Un radicamento che, tuttavia, è spesso trascurato, con l'inevitabile rischio che la sua teoria venga disgiunta dai problemi empirici del suo tempo. Comprendere tale contesto storico-culturale contribuirebbe invece a cogliere il campo di forze più ampio da cui trae origine la filosofia humeana. Innanzitutto, bisogna riconoscere all'Illuminismo scozzese un posto a sé nel quadro più ampio dell'Illuminismo[5], malgrado la Scozia del XVIII secolo fosse un paese economicamente povero e culturalmente offuscato dal dinamismo inglese. Ciononostante, le università contribuirono significativamente a stimolare l'approccio critico negli studenti. La riflessione filosofica emana da un saldo ancoraggio alla realtà concreta come elemento fondamentale per l'utilità effettiva del sapere, per cui al centro vi è sempre l'essere umano e il contesto in cui si muove e anche la dimensione storica viene indagata per individuare i motivi ricorrenti della natura umana. Tra le peculiarità dell'Illuminismo scozzese figura anche un categorico rifiuto del costruttivismo sociale, per muoversi piuttosto nel solco dell'empirismo relativista, rivisitando la tradizione lockiana. In questo senso le istituzioni umane non si basano su presupposti metafisici o ideali, bensì si strutturano nella società umana e aderiscono ai suoi bisogni,assicurando per questo utilità.[6] Hume si autorappresenta come intellettuale impegnato ad accogliere l'evoluzione del metodo empirico delle scienze naturali e della filosofia naturale per darle seguito sul piano morale[7]. Da una riflessione intrisa di scienza e che trova nell'esperienza il limite imprescindibile della sua teoria non si può non leggere un forte influsso di pensatori quali Locke, Bacon e Newton. Hume si rifà la tradizione dello sperimentalismo, le cui radici affondano proprio in Bacone, e in quanto tale riconosce

[5]Seppur occorra considerare che la riflessione di Hume si interseca in alcuni sviluppi con quella degli illuministi francesi.
[6]Lo stesso Stato è sempre giustificato in funzione del soddisfacimento dell'interesse sociale, consentendo uno sfruttamento efficiente delle facoltà umane al fine ultimo dell'utile collettivo.
[7]Stephen Buckle, *Hume in the Enlightenment Tradition,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p. 32.

che l'essere umano non ha accesso all'essenza del reale, ma è sempre vincolato da ciò che i sensi riescono a percepire. Pertanto, rinuncia alla ricerca della verità ultima dell'essere, per costruire una teoria sorretta da principi empirici, limitati, ma solidi perché fondati sull'osservazione. In questo modo la frontiera dell'esperibile permea ogni forma d'espressione del pensiero e in particolare la filosofia morale,che non si pone alla ricerca del bene in sé, ma di un bene particolaristico che attiene a passioni e sentimenti individuali. Secondo questa prospettiva bisogna leggere il "Trattato sulla natura umana", in cui si può cogliere con maggior nitidezza il respiro illuminista di Hume e il legame con il suo tempo. Il *primo* libro evidenzia il limite della ragione e l'inconsistenza dello scibile: le credenze si basano su di una trasposizione delle esperienze del passato al tempo futuro per associazione, pertanto il principio di causalità è mosso dall'istinto piuttosto che da una logica rigorosamente razionale. Bisogna notare che la ragione viene ricondotta ad un insieme di percezioni sensoriali e ne viene messa in discussione la sua centralità nella comprensione della realtà, per avvalorare, di converso, l'immaginazione. Quest'ultima è intesa come una facoltà che si situa nella dimensione cerebrale,[8] da cui si può inferire un acuto respiro materialista che accomuna Hume ai pensatori francesi più radicali. È un materialismo arido che concepisce il funzionamento della mente umana come puro processo corporeo, di fatto sottraendo alla ragione un'autonomia intrinseca, per subordinarla alla passione. Nel *secondo* libro chiarisce il rapporto tra passione e ragione, ritenendo che quest'ultima assume forma proprio a partire dalle passioni e dunque dall'esperienza. È sotto questo aspetto che Hume si contraddistingue, attribuendo ai sensi e alle passioni un ruolo preminente rispetto alla ragione. Ma comprendere Hume significa anche scorgere quegli sviluppi di pensiero che marcano un forte distacco dal materialismo[9], nel momento in cui rifiuta il predominio dell'interesse personale che deve necessariamente fare i conti con l'*identificazione simpatetica.* Il materialismo hobbesiano viene trasfigurato in chiave illuminista e letto in funzione di principi della fisica newtoniana: così come inerzia e gravitazione spiegano il movimento del mondo fisico, inerzia e gravitazione agiscono anche sul piano psicologico e contribuiscono a formare il senso di giustizia. Il

[8]Stephen Buckle, *Hume in the Enlightenment Tradition*, in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume*, Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p. 32.
[9]Certo non si può negare la forte influenza esercitata da filosofi come Malebranche, soprattutto nel relazionarsi alla teoria cartesiana.

materialismo si inserisce in un'impostazione di pensiero fondamentalmente scettica, che non si esime dal mettere in dubbio il materialismo stesso, facendo sempre fede al verdetto dell'esperienza. D'altronde Hume si rivela cauto ed equilibrato, mitigando lo scetticismo radicale di Cartesio e dei filosofi contemporanei francesi, in particolar modo nella riflessione sulle origini della giustizia e della società umana, considerando l'utilità una cifra caratterizzante delle prassi sociali, come a consacrarla a collante delle convenzioni umane.[10]

1.1.2 I PRECURSORI DI HUME E IL CONTRATTUALISMO

La teoria della giustizia di David Hume viene elaborata in un contesto storico e geografico in cui l'influsso esercitato da pensatori come Hobbes e Locke risulta acuto. In realtà Hume condivide molto più l'analisi di Hobbes piuttosto che di Locke, tanto che alcuni studiosi come Dugald Stewart, difatti, hanno ipotizzato che Hume abbia letto Hobbes.[11] La riflessione di Hobbes si orienta tra razionalismo ed empirismo, mentre Hume aderisce all'empirismo rifiutando il razionalismo e in particolare l'idea della ragione come fonte delle leggi di natura. Hobbes concepisce le relazioni sociali dello stato di natura secondo il filtro del dilemma del prigioniero[12], pur non avendo ancora in sé le categorie interpretative proprie della tradizione inerente, e approda diretto alla soluzione coercitiva del sovrano assoluto ai fini del mantenimento dell'ordine.[13] Hume riesce a risanare il punto critico della spiegazione di Hobbes, ossia l'effettivo processo consensuale attraverso cui i cittadini hanno devoluto i propri diritti e il potere assoluto al leviatano. Tale questione indebolisce la teoria di Hobbes in poiché egli stesso assume consapevolezza del fatto che storicamente sarebbe irragionevole ipotizzare la mera attribuzione al sovrano del potere, in quanto il suo esercizio dipende dalla sua attitudine personale a imporsi. La soluzione di Hume consiste in un coordinamento idoneo a creare una convenzione, che non è riconducibile ad un'imposizione meramente coattiva, bensì matura dalle forze evolutive della società stessa e si consolida perché utile. Si può supporre che la visione del contratto sia superata dalla convenzione, la quale si pone

[10]Stephen Buckle,*Hume in the Enlightenment Tradition,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p. 42.
[11]Russel Hardin, *David Hume:Moral e Political Theorist,* Oxford, Stati Uniti, 2007, p.226.
[12]Il *dilemma del prigioniero* è un problema di cooperazione in cui i due giocatori hanno incentivi individuali a scegliere una strategia non cooperativa, ostacolando la massimizzazione dell'utilità sociale.
[13]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* cit., p.226.

come lo snodo concettuale che risolve il dilemma hobbesiano sulle origini della autorità, grazie all'importanza delle interazioni reiterate[14] e alla cristallizzazione delle strategie per impulso delle dinamiche evolutive. Hume studia le relazioni sociali e le condotte degli individui assumendo in prospettiva l'influenza del futuro, ossia di un incentivo per gli individui che opera anche da regolatore dei loro comportamenti e contribuisce a promuovere la collaborazione sociale, a cui si tende in virtù dei benefici futuri che tale relazione garantisce. Semplificando è l'utilitarismo[15] che sviluppa una prospettiva alternativa al contrattualismo e Hume si inserisce esattamente in questa tradizione del pensiero filosofico, che rileva soprattutto sul piano morale. In *Storia d'Inghilterra*[16] si coglie la distanza che Hume marca da Hobbes, sostenendo che la sua idea di potere si risolve in un mero esercizio di tirannia.[17] La linea di confine che separa Hume da Hobbes è marcata soprattutto in merito all'origine dell'autorità politica e alle fondamenta della sua legittimità. Il potere assoluto del sovrano non è richiesto parimenti nelle istituzioni humeane perché sorrette dall'utilità che la società ricava dalla collaborazione. L'interesse generale che l'autorità politica permette di perseguire legittima il consenso nei suoi confronti. Nel più ampio universo del filone utilitarista a mutare è anzitutto la visione antropologica: la natura umana non si risolve univocamente nel perseguimento dell'interesse individuale, piuttosto le passioni umane allargano il raggio della sfera d'interesse della persona. È una peculiarità dell'intellettuale utilitarista che per definizione è poliedrico, dimodoché è solito espandere il suo perimetro d'indagine anche al sistema economico e alla psicologia umana.[18] Hume e Adam Smith, tra i più celebri filosofi utilitaristi del panorama scozzese, alla riflessione filosofica abbinano uno spiccato interesse per l'economia, ma nel Novecento proprio a partire da questa duplice spinta la scuola utilitarista si divide al suo interno e l'intellettuale si dedica in maniera esclusiva alla riflessione morale o all'analisi dell'economia politica.[19] Hume legge il processo che conduce a una forma di

[14]Come si dirà successivamente Hume attribuisce un ruolo cruciale alla *ripetizione*, in quanto fattore che può reindirizzare la scelta razionale verso la cooperazione.
[15]Corrente di filosofia morale che individua l'azione giusta in funzione dell'utilità che arreca.
[16]Saggio di Hume incentrato sull'evoluzione nel tempo della società britannica e sulla dialettica Corona-Parlamento.
[17]Stephen Buckle, *Hume nella tradizione illuminista,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *Un compagno di Hume*, Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p. 32.
[18]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, p.174.
[19]ibid.

governo alla stregua di un problema di coordinamento tale per cui gli interessi di ogni essere umano sono allineati e il sistema istituzionale, fissando le modalità con cui i cittadini dovrebbero agire, assicura il raggiungimento di risultati che individualmente non sarebbe possibile conseguire, dunque mostrandosi vantaggioso. In questo modo emerge in Hume una concezione di natura umana che mitiga il pessimismo hobbesiano anche a seguito dei rispettivi contesti storici che fanno da sfondo ai due punti di vista. Hobbes vive la guerra civile inglese che senza dubbio gli conferisce uno sguardo antropologico disincantato, mentre Hume gode di un periodo storico relativamente pacifico, tale da consentirgli di coltivare un senso di speranza nell'umanità. Pertanto, si apre uno spiraglio fondamentale per credere nel coordinamento e abbandonare la soluzione integralmente coercitiva per il mantenimento dell'ordine. Bisogna notare che in entrambi i casi il coordinamento risulta il concetto portante, ma è il modo di declinarlo empiricamente che differenzia i due intellettuali. Se per Hobbes l'ordine sociale è l'esito del coordinamento della società, inteso come consenso della società, manifestato a priori, a trasferire il potere al sovrano, il coordinamento a cui Hume allude consiste nel convergere a posteriori sulla necessità di preservare il regime politico per assicurare il vantaggio collettivo. In questo modo il beneficio reciproco costituisce l'approdo comune a cui pervengono, indotto dalla forte motivazione ad agire per l'utilità individuale, ed è in questa nozione che si ritrova la spiegazione della stabilità dell'assetto sociale. Se il superamento del contratto, sconfessato sul piano storico, lo differenzia da Hobbes, tale aspetto indica contestualmente un discostamento dalla teoria di Locke: l'obbligo politico non emana da un contratto concordato a priori, ma deriva dalla constatazione del suo imprescindibile bisogno. Nella teoria di Hobbes ogni individuo razionalmente dovrebbe prediligere l'esistenza di un sovrano. In Locke a partire da una situazione di individui dagli eguali diritti, il regime politico sarebbe ragionevole fintantoché tuteli effettivamente taluni diritti. Invece, nella tradizione utilitarista il principio di legittimazione del governo risiede nella promozione dell'interesse generale.[20] Malgrado l'alternativa che Hume propone al contrattualismo, il rilievo di Locke e il suo lascito è fuori discussione, consacrato a modello esemplare dai filosofi scozzesi del Settecento. Essi si confrontano con colui che è considerato il

[20]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, pp.172-173.

precursore dell'empirismo, ma accolgono anche altri riferimenti culturali britannici, sviluppando una visione che è al contempo profondamente intrisa di scienza, sempre declinata allo studio dell'essere umano. A tal proposito i principi di Newton divengono gli strumenti fondamentali da cui partire per affacciarsi alla realtà ed elaborare conoscenza in tutti i suoi ambiti con il rigore del metodo empirico. L'importanza di Newton traspare nitidamente dall'apertura del *Trattato* e Hume si avvale della sua lezione per conferire basi scientifiche al suo metodo d'indagine sulla natura umana.[21] L'esperienza consente in tal modo di evidenziare la similarità delle idee nelle differenti situazioni per *associazione*[22], da cui poter riunire tali assunti particolari in proposizioni universali. La forte aderenza alla realtà che permea la teoria humeana nella sua interezza è anche figlia di tale contesto e lo porta a smontare l'ipotesi di un'autorità insediatasi sulla base di un processo consensuale a principio, piuttosto spiegandone l'avvento alla luce del ricorso alla violenza. È possibile supporre che Hume abbia risentito maggiormente dell'influsso hobbesiano, purché non si trascuri il condizionamento incisivo che Locke ha esercitato. D'altra parte, non si può non leggere nell'empirismo di Hume l'eredità di colui che è annoverato tra i padri fondatori di tale approccio filosofico. Agli antipodi del razionalismo, Locke abbraccia un'idea di epistemologia che si struttura a partire dall'esperienza ed è priva di idee innate[23], ma è la riflessione di Hume che abbatte ogni slancio metafisico fino a precipitare nello scetticismo. In questo modo rimarca l'idea di Locke secondo cui l'essenza della realtà è inaccessibile.[24]Lo scetticismo di Hume si manifesta in vari snodi della sua parabola di pensiero. Un esempio rilevante concerne la stessa concezione dell'identità umana che viene esposta nel Libro 1 del *Trattato sulla natura umana*, secondo cui l'essere umano e l'animale andrebbero classificati nello stesso insieme di sostanze materiali pensanti, presupponendo, quindi, una continuità tra realtà animale e realtà umana e mettendo in discussione che il pensiero caratterizzi le sostanze immateriali come Locke ha sostenuto. La capacità razionale è inoltre segnata da contraddizioni e si forma tramite

[21]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, pp.172-173.
[22]Principio fondamentale con cui Hume spiega il processo conoscitivo dell'essere umano. Innovativa è l'intuizione per cui anche le relazioni causa-effetto discendono dalle associazioni di idee e impressioni che s'instaurano nella mente del soggetto.
[23]https://spectrummagazine.org/views/john-lockes-hierarchy-education-values-and-democracy-contemporary-education/.
[24]https://plato.stanford.edu/entries/locke/.

idee che si accolgono dalla realtà esterna. Sul piano epistemologico ha indagato con attenzione il principio di causalità per ricondurre il processo di attribuzione di un effetto alla causa non più a un'effettiva capacità umana di identificare il meccanismo esplicativo di un evento, bensì ad una dinamica perlopiù legata all'esperienza che consente di spiegare un evento con una presunta causa per associazione, sulla base di un riscontro precedente dell'individuo. È per via consuetudinaria che si compone, dunque, il blocco causa-effetto. La visione giusnaturalista che sorregge la teoria della giustizia in Locke, S'infrange contro lo scetticismo humeano, scevro di qualsiasi fondamento religioso o morale. Per Locke l'autorità di governo acquisisce legittimità se nel patto originario avrebbe potuto essere l'esito di un libero contratto tra le parti. Un ipotetico consenso sul sistema politico vigente è tale da garantire la legittimità degli obblighi, in virtù della legge fondamentale di natura. Se l'autorità sovrana, da cui la società attualmente è vincolata, avesse ragionevolmente ottenuto espresso consenso in posizione originaria, allora essa sarebbe corretta[25] e i doveri che questa pone sarebbero giusti a prescindere dalla manifestazione effettiva del consenso. Nella teoria humeana il sistema istituzionale è asservito alle esigenze umane e proprio in funzione di queste opera, pertanto l'idea di giustizia è intrinsecamente letta in funzione del principio di utilità. Il dovere di giustizia non è giustificato da un precedente assenso, bensì dall'utilità collettiva. Inoltre, la simpatia presiede alla formazione dell'orientamento morale dell'individuo.[26] Essa sortisce un impatto significativo sull'io, contribuendo a plasmarlo in modo tale da condizionare il comportamento individuale. Di conseguenza, Hume viene sovente classificato tra i fautori dell'emotivismo etico, in forza del quale sono le passioni umane a presiedere all'orientamento del senso morale. Al contempo, la condotta individuale non può essere meramente cristallizzata in una forma fissa, perché questa può evolversi in linea con gli stimoli che l'interazione sociale genera. La riflessione morale di Hume è profondamente imperniata sull'effetto della simpatia nell'indirizzare l'agire del singolo e l'insieme della società può dissuadere il soggetto dall'intraprendere azioni che a questa nuocerebbero. L'obbligo non si deriva dall'astratta legge fondamentale di natura e svanisce la centralità del divino, che nella morale di Locke costituisce il parametro di giudizio da cui si desume a priori il giusto,

[25]Nel lessico di Hume "corretto" è da intendersi come aggettivo che indica un legittimo obbligo politico.
[26]John Rawls, lezioni di storia della filosofia politica, Feltrinelli, Milano, 2012, p.177.

mentre la sorgente della morale viene ricondotta all'essere umano. In realtà l'entità dell'operazione di Hume è ancor più grande se si pensa che, a prescindere da Locke, fino a quel momento storico la maggior parte dei pensatori riteneva che l'origine dell'assunto morale risiedesse nella volontà divina. La prospettiva di Hume ribalta tale paradigma ed eleva il principio di utilità a parametro morale dell'azione, per cui un'azione è morale fintantoché essa sortisce esiti utili per l'umanità. È un'impostazione di pensiero radicalmente laica e che conia sul piano morale il vocabolo "utilità", in maniera tale da porsi come antesignano delle riflessioni morali di Jeremy Bentham e John Stuart Mill che nel canone utilitarista trovano collocazione. Una morale che si *decentra* a livello umano prefigura anche il motivo per cui il *Trattato*si apre svelando dapprima l'intento di indagare con scrupolo scientifico la natura umana.[27] Tale intento si inquadra nel più ampio interesse che Hume nutre verso i filosofi britannici e soprattutto Anthony Ashley Cooper e Hutcheson, il quale condivide con Hume il tentativo di ridefinire la fonte della moralità, riconducendola dalla legge divina alla società umana, i cui membri, malgrado siano mossi dall'utilità individuale, hanno in sé un orientamento morale dettato dal senso di benevolenza.[28] L'interesse per la natura umana si traduce anche in un acuto senso della storia, come dimensione da approfondire per individuare le cifre ricorrenti e mutevoli che informano l'agire umano, in modo tale da innestare gli assunti teorici su solide e profonde fondamenta empiriche. La manifestazione della natura umana viene analizzata in tutte le sue forme e si pone al fulcro del pensiero di Hume, rivestendo un ruolo fondamentale nell'elaborazione della teoria delle idee così come della teoria morale, che segna il punto di massima distanza da Locke.[29] La teoria delle idee, invece, risente significativamente della riflessione di Locke, in quanto richiama un aspetto centrale di tale scuola filosofica, che riconduce qualsiasi idea ad un'impressione derivante da un contatto con la realtà esteriore.[30] Detta teoria, si edifica a partire dall'analisi dei processi che avvengono nella mente umana, concentrandosi sulle *percezioni* come componenti essenziali che si sviluppano in ragione di processi letti in un'ottica puramente fisica. Le percezioni possono dividersi in base all'intensità del loro influsso sul pensiero in *impressioni* e *idee*. Le prime richiamano la forma pura e

[27]https://philarchive.org/archive/BOELAH-3.
[28]Ibid.
[29]Ibid.
[30]https://iep.utm.edu/hume/#H2.

immediata del sentimento in funzione dell'esperienza, che si fanno idee nel momento in cui si insinuano nella riflessione razionale. Idee e impressioni si differenziano in base alla causa che le induce e al loro impatto sull'essere umano. Secondo Hume le percezioni possono anche essere classificate in base alla dicotomia semplice-complesso: semplici sono le percezioni indivisibili e integrali, mentre sono complesse quelle percezioni scomponibili. Le impressioni tendono a sorgere nella coscienza individuale in forza della capacità dell'individuo di provare una sensazione al contatto con la realtà esterna, cosiddette *impressioni di sensazione*, che in seguito si introiettano nella mente dando luce alle *impressioni di riflessione*. La fonte delle idee è la mente umana, che può operare alternativamente tramite *memoria* o *immaginazione*. La memoria è in grado di richiamare l'autentica impressione che ha presieduto alla formazione di un'idea, mentre l'immaginazione è il processo che genera nuove idee per associazione. Essa rimanda al percorso che conduce da un'idea preesistente a una nuova idea, tracciato da *somiglianza, contiguità* o *causa-effetto.*[31] Peculiare è che egli non considera l'individuo come essere pensante, piuttosto la mente è concepita come sede operativa dei tre autonomi meccanismi (sopracitati) che formano l'aggregato di impressioni e idee distinte che interagiscono come entità autonome. Il pensiero di Locke viene indagato, di converso, in chiave critica, seppur riconosca un fondamento di verità all'idea centrale del contrattualismo lockiano. Per Hume l'idea del contratto originario risulta fragile perché storicamente non c'è stato un consenso attivamente manifestato da ciascun individuo esistente. Constatando che realtà storica è caratterizzata da autorità che si sono insediate in virtù dell'uso della forza, viene svilito il ruolo del consenso, nucleo del contratto sociale. Quand'anche sia stato un atto compiuto dalle generazioni precedenti non sarebbe legittimato a vincolare la società attuale. Ciononostante, il consenso non è un elemento ai margini della teoria della giustizia di Hume, ma si lega al più ampio orizzonte del bene generale che il sistema politico ricerca. Inoltre, richiamando Hobbes, Hume approda ad una concezione di azione che non è mai morale in quanto talee probabilmente tale aspetto lo ha reso inviso al partito whig, che, rinvenendo in Locke la sua sorgente d'ispirazione morale, difendeva un'idea astratta di giustizia morale.[32] Il pensatore scozzese è fautore piuttosto di un approccio pragmatico

[31]https://iep.utm.edu/hume/#H2.
[32]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* Oxford, Stati Uniti, 2007, p.21.

che non considera i valori morali in sé, bensì in funzione dello scopo cui questi tendono. In questa luce si coglie una sostanziale distanza dal giusnaturalismo lockiano che fa fede ai principi desumibili dalla legge di natura fondamentale. Nel naturalismo di Hume invece le passioni umane creano i presupposti per il sistema di giustizia. Di conseguenza l'afflato utilitarista da cui trae forza la sua teoria morale e politica rende ancor più nitida la differenza da Locke e dalla sua formula del contrattualismo, a seguito della forte convinzione circa la necessità di separare le proposizioni descrittive da quelle prescrittive, che riecheggia nella nota formula del terzo libro del *Trattato*, secondo cui non si possa inferire dall'essere un dover essere.

1.1.3 LA CONVENZIONE

Il rapporto che lega Hume ai suoi precursori è problematico e l'eredità del passato viene filtrata per accogliere gli aspetti rilevanti delle loro analisi, ma l'atteggiamento critico, che è anche espressione dello spirito illuminista, non può che condurlo a proporre un'alternativa, che egli individua nella *convenzione*. Tale teoria viene sistematizzata in un contesto storico-filosofico in cui l'obbligo politico viene spiegato in maniera distinta a seconda delle differenti correnti di pensiero. Semplificando, sarebbe possibile accorparle in tre visioni principiali: la legge divina, la natura coercitiva del potere e l'idea contrattualista.[33] Sottoponendole al vaglio della critica, Hume delegittima ciascuna di esse e ne evidenzia i limiti empirici. La spiegazione teologica viene inevitabilmente decostruita, sul solco tracciato da Hobbes e Locke, essendo inconciliabile con il respiro materialista ed empirista del suo pensiero. Se il fondamento della conoscenza è l'esperienza, è ineluttabile che logicamente la visione teologica risulta evanescente in quanto priva di un supporto empirico. Allo stesso modo la teoria del contratto ha scarso rilievo pratico e la mera coercizione è insufficiente a giustificare l'obbligo politico. La *pars costruens* della giustizia humeana si fonda su due capisaldi: la psicologia degli esseri umani e il coordinamento nelle relazioni sociali.[34] Sicuramente la lettura delle interazioni sociali tramite le categorie dell'analisi strategica rappresenta una cifra innovativa che sicuramente non è stata adeguatamente messa in risalto dagli studiosi, almeno fino al contributo al riguardo che è stato dato da intellettuali del calibro di Thomas Schelling e David Lewis. A essi si può riconoscere il merito di aver messo in

[33]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.81.
[34]ibid.

luce l'importanza della coordinazione iterata in quanto struttura delle interazioni che si trova al nucleo della teoria dell'ordine sociale di Hume. La reiterazione porta a fissazione quella strategia comportamentale che gli individui, di concerto, adottano perché ritengono vantaggiosa, dimodoché essi avranno incentivi a riprodurre la stessa azione entro quel determinato orientamento, perseguito perlopiù all'unisono. È esattamente la consapevolezza di tale beneficio derivante dal coordinamento a consolidare la struttura della convenzione e ridimensionare l'idea della coercizione come elemento imprescindibile per garantire l'ordine. La reiterazione è un fattore rilevante, che ritornerà centrale nella teoria di Lewis per l'importanza che egli conferisce alla salienza storica, considerata come un meccanismo che incanala l'azione dell'individuo nelle interazioni sociali.[35] Il coordinamento trae forza dal successo dell'interazione passata e produce la coordinazione futura. Eventuali spinte centrifughe da tale equilibrio si rivelerebbero deleterie, comportando una disutilità per l'individuo e riportandolo all'equilibrio della convenzione, a partire dal presupposto che, a prescindere da considerazioni di carattere morale e un consenso di principio, il coordinamento altrui crea strutturalmente le condizioni perché l'individuo si conformi al comportamento della collettività in maniera pragmatica. Agli antipodi della prospettiva di Hobbes, la convenzione di Hume è un processo che precede la formazione della regola giuridica, nascendo spontaneamente per poi essere fissata per legge *ex post*. Si tratta di un'intuizione fondamentale, che anticipa anche gli studi successivi sulle norme sociali, che allo stesso modo sostengono che la forza della norma non risieda nell'imposizione coercitiva, piuttosto la regola interviene in seguito per evidenziare l'*equilibrio* su cui l'interazione deve assestarsi.[36] Essenzialmente il piano giuridico recepisce il processo che avviene sul piano puramente umano e lo cristallizza in modo tale da evidenziarlo. La spontaneità preclude la visione di un ordine sociale fondato su scelte compiute con cognizione piena ed effettiva degli esiti a cui queste tendono. Certo non si può negare che l'individuo operi una scelta consapevole, tuttavia è confinata alla ricerca di fini immediati e dettata dalla necessità, senza guardare ai risultati ultimi che si determinano. Tale posizione argomentativa riecheggia nella stessa teoria elaborata

[35]David Lewis, *La convenzione*. *Studio filosofico*, Bompiani, Milano, 2008, pp.91-92.
[36]Francesco Guala, *Pensare le istituzioni. Scienza e filosofia del vivere insieme*, Luiss University Press, Roma, 2018, pp. 45-49.

successivamente da Lewis, che mostra in maniera limpida che le istituzioni umane si formano per contingenze piuttosto che scelte sorrette da motivi razionali con l'esempio del linguaggio. Quest'ultimo è assimilabile a una convenzione che matura dalle circostanze umane e si consolida nelle relazioni sociali e non a seguito di un presunto accordo su cui ci si coordina *ex ante* in maniera astratta. Chiaramente, Lewis completa la teoria di Hume conferendole forza anche a livello teorico, focalizzandosi sull'importanza delle *aspettative*,che agiscono da collante sociale nella misura in cui si rafforzano la convinzione che il resto della collettività seguirà tale formula istituzionalizzata. Infatti, il rischio che si corre nella lettura di Hume è quello di ricadere in un ragionamento tautologico tale per cui la spiegazione del coordinamento sarebbe costituita dal coordinamento stesso, riducendo la sua teoria alla mera fede nel coordinamento per il coordinamento. Tale visione, se riesce elegantemente a spiegare la stabilità della convenzione, impedisce di scorgerne il *primum movens*.[37] Quindi, tende ad assumere i connotati tipici di una spiegazione funzionalista, che piuttosto di individuare la causa di un fatto empirico, ne spiega il motivo della sua sussistenza. Discostandosi da un'argomentazione imperniata sul principio causa-effetto, Hume accoglie un modello di spiegazione multi-causale a tal punto che sostiene che sia arduo orientarsi tra i molteplici fattori che producono un fenomeno per conferire a ciascuno l'importanza che empiricamente assume. Nel caso dell'ordine sociale sembra propendere per l'*immaginazione*[38], purché si consideri che le ragioni sono diverse. In un'ottica funzionale per Hume ogni istituzione assolve ad un bisogno specifico e svolge una funzione distinta dalle altre, ma il suo valore va letto nell'complesso delle istituzioni che contribuiscono in concerto al buon funzionamento del sistema.[39] La fonte di tali istituzioni è artificiale ed è essa stessa a spiegarne l'aderenza alle necessità umane, configurandosi queste come soluzioni a problemi di coordinamento[40] umani. Da qui deriva la tendenza delle istituzioni a consolidarsi nelle pratiche sociali, nascendo generalmente su scala minore e conferendo incentivi perché assumano un raggio

[37]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.102.
[38]Nelle relazioni sociali l'*immaginazione* è il passaggio essenziale per la compenetrazione simpatica e imprimere direzione morale all'agire.
[39]Ivi, p.104.
[40]Nei *giochi di coordinamento* i giocatori che interagiscono hanno interessi allineati, ossia hanno interesse razionale sul piano tanto individuale che collettivo a scegliere lo stesso profilo strategico per massimizzare l'utilità.

d'estensione progressivamente maggiore. Le istituzioni scaturiscono dall'interesse individuale messo a sistema con l'esigenza di considerare i bisogni altrui. Le convenzioni, in quanto soluzioni di problemi di coordinamento, possono assumere diverse forme empiriche. Nella visione di Hume il sistema politico si fonda su due soluzioni principali di altrettanti e distinti giochi di coordinamento, l'uno tra le autorità governanti in merito alla funzione del regime politico e l'altro dei governati che convergono nell'impegno al rispetto dell'obbligo politico. Anche i governanti farebbero fronte ad una situazione in cui il condizionamento degli incentivi è tale da indirizzarne i comportamenti e per questo Hume scorge un limite sostanziale all'esercizio del potere di tali autorità, derivante dalla necessità di coordinarsi per garantirsi un vantaggio più cospicuo. Entrambe le convenzioni ipotizzatesi consolidano a partire da un insieme di individui ristretto che si espande fino a inglobare la maggioranza della società, dimodoché la loro efficacia nel condizionare i cittadini si spiega alla luce della situazione svantaggiosa in cui il singolo incorrerebbe a seguito del discostamento dalla regola convenzionale. A prescindere dall'esistenza di una sanzione, la deviazione pregiudicherebbe il conseguimento del vantaggio che il coordinamento assicura.[41] In questa ottica il carattere vincolante della norma prescritta dalla convenzione non si situa nella sua trasposizione sul piano legislativo, bensì nella sua stessa diffusione che progressivamente si amplia cosicché in maniera direttamente proporzionale si restringono i margini per una condotta alternativa proficua. Pertanto, Hume sostiene che, malgrado in potenza l'avvento di una generazione sia suscettibile di imprimere un cambiamento alla convenzione e ristabilire in via consensuale una nuova configurazione del regime politico, la realtà storica smentisce tale ipotesi dato che il ricambio generazionale non avviene in maniera integrale, ma graduale, lasciando intatta la convinzione della maggioranza circa il rispetto della convenzione preesistente.[42] Tuttavia, il ragionamento humeano non rimuove la possibilità del cambiamento, che avviene nell'assetto istituzionale in maniera graduale. Tale aspetto del suo pensiero trova un punto di contatto con l'idea di Hobbes in merito alle modalità attraverso cui il cambiamento si produce. Essi convergono sul fatto che i mutamenti radicali

[41]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.113.
[42]Ivi, p. 13.

storicamente possano verificarsi, benché gran parte degli obblighi[43] si consolidano nel tempo e vengono accolti dalle generazioni future. Sebbene la matrice prima degli obblighi sia utilitarista, essi tendono ad assumere rilievo morale perché si tende a reputare giusta sul piano generale quella regola utile in un caso particolare, indipendentemente dalle esigenze a cui assolve. Da qui discende la tendenza ad etichettare Hume come *utilitarista delle regole*, ma è un'attribuzione che non fa fede al pensiero di Hume, che spiega tale generalizzazione della norma sul piano psicologico invece che morale: sono i meccanismi psicologici che assicurano il rispetto della norma a prescindere dal vantaggio che assicura in un caso specifico, anche perché il beneficio che si può trarre dalla totalità delle situazioni di coordinamento supera nettamente casi particolari di effetto inverso. Alcuni critici ritengono che, affinché le istituzioni possano perpetuarsi, necessitano di una terza convenzione rispetto a quelle che Hume identifica come capisaldi, che farebbe sì che la gestione del potere non avvenga in linea con un interesse particolare, per continuare invece a seguire il solco dell'interesse generale. Un ultimo passaggio importante da evidenziare riguarda i tipi di coordinamento, perché si distinguono casi in cui esso decreta un esito neutrale e casi in cui l'entità del vantaggio del coordinamento si distribuisce in maniera iniqua tra i membri della società. Ciononostante, quest'ultima fattispecie, che Hume pare non avere presente nella propria teoria non disinnesca l'incentivo del singolo (e gli altri individui che fronteggiano un'analoga situazione diseguale) a coordinarsi, perché pur traendo un beneficio inferiore rispetto ad altri membri della convenzione, il tentativo del cambiamento potrebbe risultare comunque controproducente.[44] La giustificazione dell'obbligo politico occupa uno spazio fondamentale nello sviluppo della teoria della giustizia. L'idea centrale del contrattualismo sostiene che la fonte legittimante del dovere politico sia il consenso degli individui. Hume assume una prospettiva differente nella misura in cui è nell'utilità dell'insieme dei cittadini che il governo agisce e pertanto è in essa che risiede la base di legittimazione dell'autorità.

[43]Vincolanti non sulla base dell'imposizione *ex lege*, ma in virtù di una situazione di fatto nella quale il singolo individuo è incentivato a coordinarsi per conseguire un risultato ottimale.
[44]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.113.

1.2.1 LA SIMPATIA E LE DIVERSE ACCEZIONI

Il termine simpatia in ambito filosofico è generalmente associato al pensiero di Hume per l'ampia importanza che in maniera inedita egli vi attribuisce soprattutto sul piano morale, ma "simpatia" è anche un vocabolo abusato nella vita quotidiana. Può essere considerata come una parola polisemica che racchiude un insieme variegato di significati, come frequentemente accade a tutti i termini che tentano di catturare un sentimento o una sensazione, la cui complessità e mutevolezza stride con la finitudine di una parola che tende a cristallizzarla all'interno di una forma fissa, in cui l'interpretazione soggettiva e transeunte scorge via via una sfumatura di significato piuttosto che un'altra. Sovrapposta ricorrentemente al termine "empatia", la sua radice etimologica svela la combinazione tra i due termini greci *syn*[45], che indica unione, connessione e contemporaneità, e *pathos*[46], che evoca passione, impeto e intensità emotiva, rimandando inevitabilmente all'omologo latino, *compassione*, che unisce i due vocaboli dal significato perlopiù simile, *cum* e *passio*.[47] Quando intesa come capacità di penetrare nella psiche altrui e captare relativamente le sensazioni delle persone che circondano un soggetto pensante, la simpatia può apparentemente coincidere con il significato di empatia, ma a separare concettualmente i due vocaboli interviene Karsten Stueber, che invece confina tale accezione, precedentemente riportata, alla sola empatia. Certamente, l'universo di significati a cui la parola simpatia può alludere risulta più vasto, tanto che Hume non esita ad allertare circa il processo di semplificazione che il linguaggio opera per evocare, lontanamente, i meccanismi che avvengono a livello intellettuale, senza riuscire a rispecchiarli con esatta aderenza. Occorre notare che alla simpatia dovrebbe attribuirsi una valenza neutra in quanto non costituisce autonomamente un sentimento, ma rappresenta il processo di compartecipazione ad una passione esperita da un essere con cui si entra in contatto, quindi un'operazione che naturalmente avviene a livello cerebrale. In questa logica si può meglio comprendere la cifra distintiva della simpatia, che ne spiega la differenza rispetto ad altri concetti contigui. La compassione che spesso viene confusa con la nozione di simpatia si distingue proprio perché essa è di per sé carica di contenuto, in

[45]https://www.treccani.it/vocabolario/sin/.
[46]https://www.treccani.it/vocabolario/pathos/.
[47]Eugenio Lecaldano,*Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013,p.9.

quanto sentimento di identificazione con una passione che arreca sofferenza. Un'accurata disamina delle diverse declinazioni della simpatia suggerisce che essa si lega indissolubilmente ad una interazione che comprende sempre un soggetto e la realtà che lo circonda. In tale complesso di significati ci si può orientare ricorrendo ad un'operazione semplificatoria che consente di enucleare due principali campi di significato: l'uno che associa la simpatia ad un processo essenzialmente meccanico attraverso cui un impulso esterno innescato dalle emozioni altrui è tale da ridefinire il sentire dell'individuo, mentre l'altro rende l'io partecipe proattivo, mediante l'immaginazione, del corso della simpatia e del suo sviluppo nella psiche. Occorre rifuggire tanto da un'operazione che erroneamente assolutizzi un'accezione piuttosto che un'altra, quanto dalla tendenza a giustapporle in un *unicum.*[48] Così come può caricarsi di una valenza positiva e negativa, in ugual modo può indicare una compartecipazione alle passioni altrui negative o positive che siano. Il tentativo di situare la simpatia nella dimensione etica potrebbe rivelarsi semplicistico se si ricadesse nella presunzione di sorreggere univocamente l'impianto morale sulla sola simpatia, che in sé non risulterebbe adeguata. Tuttavia, si può riconoscere nella simpatia un prerequisito fondamentale per lo sviluppo di prescrizioni normative. La comprensione simpatetica della sofferenza altrui ha impresso una significativa evoluzione all'interno delle regole di condotta morali, che si sono riflesse anche sul piano legislativo. Da un lato si osserva una progressiva estensione dell'insieme di esseri la cui presa in considerazione diviene cruciale nell'orientamento morale dell'azione, dall'altro una restrizione delle forme di comportamento contemplate, in maniera tale da mettere al bando quelle suscettibili di arrecare sofferenza, come schiavitù, trattamenti inumani o comportamenti insensibili verso gli animali. La simpatia ha agito da fattore propulsore di quella tendenza storica che porta con sé un continuativo processo di critica alle strutture socioculturali esistenti per rendere conto di un approfondimento della riflessione sulla moralità e il contestuale allargamento della sfera di interesse a cui questa si applica. È assimilabile a una dinamica dialettica nel senso propriamente hegeliano, nella misura in cui dopo la tesi e l'antitesi, l'approdo alla fase finale della sintesi consente di riplasmare le relazioni sociali per ricomprendere nuovi esseri

[48]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.22.

senzienti nella sfera della considerazione morale. Come Hume, anche Smith e Darwin individuano questa dinamica storica, che risulta più nitida se ci si sofferma sulla crescente percezione della necessità di garantire dignità morale a uno spettro gradualmente più ampio di soggetti, dagli schiavi, a popoli del terzo mondo, donne, disabili e animali. La consapevolezza circa le questioni problematiche che attualmente attanagliano la società permette di mettere in discussione un'ottimistica adesione a questa lettura dei processi storici, o perlomeno di considerarla esclusiva. Fenomeni come l'etnocentrismo, le discriminazioni verso il genere femminile o nei confronti dei disabili dimostrano, o comunque sollevano dubbi al riguardo, che non ci si può rinchiudere nella erronea idea del progresso come *leitmotiv* della storia dell'umanità, a causa dell'irruzione, anche con una certa sistematicità, di forze contrarie. Basti pensare alla tensione tra cosmopolitismo ed etnocentrismo, con quest'ultimo che nella sua manifestazione ostile ed escludente sembra procedere in senso antitetico rispetto a quello indicato dallo scrupolo morale. Un'analisi più attenta suggerisce che la simpatia crea il contesto sentimentale in cui si compie in *seconda facie* la valutazione morale. L'impatto della simpatia, nel suo significato di compartecipazione alle passioni altrui, viene rilevato da Hunt anche dal punto di vista storico-politico, sostenendo che i romanzi letterari e i saggi filosofici del Settecento abbiano toccato profondamente le coscienze individuali fino a che l'identificazione con le emozioni altrui ha costituito il presupposto per riconoscersi nell'altro e considerarsi eguale.[49] Nell'Ottocento il realismo, pur nella sua esposizione narrativa fotografica e oggettiva, coglie il degrado e la condizione disumana in cui versano i lavoratori delle fabbriche, se si pensa ad esempio a Charles Dickens e il suo *Oliver Twist,* invece la vita del sottoproletariato rurale costituisce il punto focale se si volge lo sguardo ai romanzi verghiani, che in egual misura scuotono le coscienze individuali dei lettori, inducendoli a una compenetrazione simpatetica con le vicende dei soggetti, quindi fomentando la sensibilità collettiva nei riguardi della questione operaia. Nell'*Insostenibile leggerezza dell'essere* la simpatia viene colta nella sua duplice accezione, a partire dalle vicende di Tomáš, personaggio principale dell'opera di Milan Kundera. L'io narrante scompone la simpatia, intendendola come sentimento compassionevole che presuppone il passaggio

[49]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.14.

da un istintivo senso di distacco ad un successivo riconoscimento della dignità del sentimento altrui, ma anche declinandola in una fattispecie che presuppone una completa identificazione nell'altro, scevra di un primo impulsivo senso di ripugnanza. Delimitando il campo d'indagine della simpatia al terreno filosofico occorre notare che nella filosofia stoica la simpatia viene configurata alla stregua di un principio ordinatore del cosmo, l'essenza dell'essere che mette in comunicazione ogni elemento della realtà e ne assicura l'armonia. Tale accezione rivive nel pensiero di Plotino, che presuppone allo stesso modo tale indissolubile associazione tra elementi, tale da rendere ciascuno suscettibile alla reazione dell'altro.[50] Si farebbe riferimento a tal proposito a una sorta di reticolo fitto in cui ciascun impulso esteriore non si esaurisce nella sfera del singolo essere vivente, ma in virtù di tale legame si propaga nell'intera superficie. In questi termini, la nozione di simpatia vene accolta da Anthony Ashley Cooper, che tuttavia nell'analisi della simpatia fa fede anche alla riflessione degli stoici e del filosofo neoplatonico Plotino.[51] Ma l'eredità di cui Hume beneficia è in realtà molto più ricca perché nel contesto anglosassone si ritrova un interesse senza eguali per il concetto di simpatia. In antitesi al pensiero filosofico appena passato in rassegna, per Hobbes non c'è alcun legame che rende il cosmo un tutto organico, piuttosto considera ogni essere e in particolare ogni individuo come una monade chiusa in se stessa e il cui interesse è sempre circoscritto alla propria persona.[52] Hobbes rappresenta quindi la negazione della simpatia come principio universale, ma proprio Anthony Ashley Cooper e Hutcheson, che avrebbero considerevolmente inciso sul pensiero di Hume, sviluppano un punto di vista che segna un netto distacco dalla concezione antropologica di Hobbes, riferimento imprescindibile nel panorama filosofico anglosassone. Con Anthony Ashley Cooper resuscita la nozione armonicista della simpatia e ogni elemento della realtà slegato da tale principio risulterebbe dissonante. Sostiene infatti che tali esseri vivono al di fuori dell'ordine della realtà empirica e in quanto tali possono classificarsi come emarginati o inabili perché privi delle facoltà idonee a intercettare gli impulsi che toccano e ordinano la realtà cosmica. Hutcheson accentua l'aspetto organicistico della simpatia nella misura in cui ne mette in luce la sua intrinseca capacità di propagazione, configurando

[50]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.31.
[51]Ibid.
[52]Ivi, p.36.

un'argomentazione fortemente critica alla posizione hobbesiana, che riecheggia nitidamente nel concetto di *senso pubblico.*[53] Questo allude a quel processo tramite cui il sentimento che agita una persona ontologicamente assume un profilo esteriore, tale da estendersi alla realtà circostante per legge divina. Hume individua dei punti di criticità in tale elaborazione, dato che la sua formulazione non si risolve nella mera diffusione contagiosa della passione secondo un principio meccanicistico ed estrinseco all'individuo, piuttosto concepisce la simpatia secondo una logica umanistica in cui l'essere umano si fa soggetto che, se per natura viene intaccato dall'interazione simpatetica, si ritaglia un ruolo attivo nell'elaborarla così da tradurre l'impulso esterno in condotta.[54] Nell'ambito del filone utilitarista tale riflessione cambia di segno poiché la concezione della simpatia come principio essenziale che riconduce la realtà ad un sistema organico e integrale viene soppiantata da una nuova interpretazione, i cui promotori sono soprattutto David Hume e Adam Smith. In questa visione la simpatia non è una forza esteriore che permea l'essere nella sua totalità, ma si situa nella psiche umana e contraddistingue specificamente l'individuo.[55] È per questo che la simpatia per Hume si pone a fondamento di una morale secolare, scevra di assunti che traggono fondamento dal dogma della religione, per strutturarsi invece sulla base di orientamenti che emanano dalla coscienza umana. Essa si manifesta nelle relazioni che si instaurano nella società e assume diverse fattispecie empiriche a seconda delle specificità della realtà socioculturale e del momento storico. In questo caso non è di per sé la sostanza innata del cosmo, ma a partire dalla sua matrice intrinsecamente umana si esteriorizza e si costituisce come sorgente prima del sistema morale, purché Hume rispetto a Smith sia consapevole che una teoria morale non possa dipendere in maniera univoca dalla simpatia.[56] Malgrado entrambi la configurino come meccanismo psicologico, per Smith consente di formulare giudizi e distinguere tra il giusto e l'ingiusto, in un certo modo definendo i fini ultimi dell'essere umano, mentre per Hume subentra in un passaggio precedente e non esaustivo, dato che non è la simpatia a creare la morale, ma piuttosto genera l'esigenza di costruire un orientamento morale nella misura in cui smuove ogni persona dal perimetro delle proprie necessità per renderla consapevole dei bisogni altrui.

[53]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.39.
[54]Ibid.
[55]Ivi, p.40.
[56]Ibid.

Dunque, l'antropologia humeana sminuisce i connotati di una condotta umana autocentrata della versione di Hobbes, in quanto la persona è naturalmente partecipe delle passioni altrui ed ha in sé un afflato sociale che, rispetto ad Aristotele, secondo cui tale propensione si esprime nella partecipazione alla vita della polis e nell'impegno politico-civile, muove a partire dalla facoltà di sentire. Inoltre, Hume è convinto che tale forza caratterizzi anche la natura animale: i rapporti umani si definiscono in funzione della simpatia, ma l'interazione simpatica descrive anche la relazione tra l'essere umano e l'essere animale e permea i rapporti che si creano nel regno animale, sebbene in maniera differente. In questo modo, l'analisi del valore strutturante della simpatia condotta nel *Trattato sulla natura umana* risulta peculiare nel contesto storico-culturale del Settecento. La cultura illuminista difatti esalta, con eccessi spesso ottimistici, la ragione in quanto fattore che conferisce una dignità distinta all'umanità, tuttavia tale prospettiva viene messa in discussione da un superamento della separazione tra realtà animale e realtà umana che Hume propone proprio a partire da quel minimo comune denominatore individuato nella simpatia. La simpatia in qualità di forza che condiziona le interazioni tra animali assume un'intensità non inferiore a quella umana e rende ogni essere animale partecipe dei sentimenti altrui. Ciò non toglie che i meccanismi con cui la simpatia viene elaborata e tradotta in comportamenti differiscono tra mondo animale e umano. A tal proposito Hume coglie un primo impulso che la simpatia innesca, che consiste nell'irradiamento dell'emozione che avviene meccanicamente, con i soggetti, umani e animali, che la assorbono in maniera non ragionata. È un processo che avviene soprattutto in base al *criterio di prossimità*[57] e tra esseri affini, in relazione a sensazioni che arrecano dolore e tormento, ma da tale contatto il soggetto reagisce, in antitesi, con un senso spontaneo di sollievo. A distinguere l'essere umano interviene una nozione più ampia di simpatia che trascende l'idea del contagio meccanico in virtù dell'*immaginazione*, intesa come atto individuale che determina la compenetrazione simpatetica e quindi la comprensione dello stato di necessità altrui, ed è esattamente in quest'ultimo passaggio che si sviluppa strutturalmente l'esigenza di un sistema etico.

[57]Lessico che non viene impiegato da Hume, ma che chiarisce come la variazione della forza della simpatia intacca le coscienze individuali in base alla prossimità spazio-temporale.

1.2.2 SIMPATIA NON É MORALITÀ

Nel terzo libro del *Trattato* Hume analizza il rapporto tra simpatia e moralità, approdando ad un assunto fondamentale per cui la simpatia fa sorgere nella società il bisogno di una legge morale, ma non è essa stessa ad assolverlo a causa della sua parzialità intrinseca. Questo significa che non è idonea di per sé a sorreggere un orientamento morale, dato che questo richiede giudizi applicabili in modo uniforme nelle relazioni umane, senza che siano esposti al condizionamento della prossimità. La trattazione di Adam Smith sul ruolo della simpatia in ambito morale si inoltra al di là dei limiti riscontrati da Hume, fino alla sua autosufficienza. Oltre a consentire la partecipazione al sentire altrui, la simpatia induce a valutare il sentimento e il comportamento della persona, per formulare un giudizio che esprime anche l'eventuale condivisione morale. Il limite della prossimità che nell'elaborazione humeana renderebbe parziale una legge morale, dunque pregiudicandola, viene aggirato da Smith con la teoria dello "spettatore imparziale".[58] La vicinanza nel tempo e nello spazio perde d'importanza nel momento in cui si riconosce all'individuo la capacità di interiorizzare i sentimenti altrui con l'immaginazione, prescindendo dalle proprie necessità ma anche da quelle della persona con cui ci si relaziona. La rilevanza di tale processo, in grado di generare un solido impianto morale, scaturisce infatti dalla presunta facoltà umana di muoversi in un campo d'astrazione spogliandosi dei bisogni particolari, propri e altrui, e da tale prospettiva trarre l'indirizzo morale della propria condotta attraverso l'approvazione morale della passione degli esseri che lo circondano.[59] Il meccanismo prende avvio dall'immedesimazione in uno specifico stato d'animo, ma l'immaginazione consentirebbe di trascendere tale realtà particolare e fare proprio un punto di vista impersonale, che in quanto tale conferirebbe un fondamento in grado di sorreggere una legge idonea a orientare i propri giudizi morali. Hume è convinto che la moralità si lega alla forma di simpatia mediata dall'immaginazione, purché quest'ultima richieda di un completamento che artificialmente ne corregga il carattere parziale. La critica principale all'impostazione di Smith si può definire a partire dal principio cardine del pensiero humeano che non permette di inferire una prescrizione normativa da una descrittiva. Applicando tale principio, il riscontro empirico della compartecipazione

[58]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.57.
[59]Ibid.

simpatetica che consente di intercettare ed essere orientati dalle passioni degli esseri con cui si instaura un rapporto è inadeguato a stabilire una proposizione che sancisce il passaggio da A: *il sentimento simpatico assume un ruolo centrale nelle relazioni umane e contribuisce a ridefinire il sentire individuale* a B: *l'orientamento morale si struttura esclusivamente in funzione dell'influsso esercitato dalla simpatia*. Si compirebbe un salto logico nell'affermare che da tale fatto empirico (A) si possa desumere un principio normativo (B).Pertanto, il respiro naturalista di Hume nega la corrispondenza tra etica e simpatia, ma è questo stesso naturalismo a spiegare l'analisi meticolosa tenuta sui meccanismi cerebrali, che gli consente di individuare in tali operazioni la matrice della morale, che consiste nella facoltà umana di esperire la compartecipazione simpatetica.[60] L'ipotesi di una morale totalmente simpatica diviene oggetto di analisi anche di Immanuel Kant, che svela la problematicità del rapporto tra simpatia ed etica, sostenendo che quest'ultima richiede orientamenti di condotta rigidi e imperativi, pertanto inconciliabili con la mutevolezza della simpatia, che li relativizza in funzione del principio di prossimità e affinità. Sostanzialmente non può tradursi o identificarsi in un imperativo categorico nei termini kantiani. Hume ne prende atto, ma non per questo si esime dall'ammettere la funzione della simpatia come necessaria ai fini di una prescrizione di comportamento. La questione su cui si interroga concerne il modo in cui sia possibile superare i limiti della simpatia affinché da tale contagio emozionale, circoscritto per definizione, si giunga a un'inclinazione di comportamento regolare e uniforme nelle relazioni umane.[61]

1.2.3 LA RILEVANZA ETICA DELLA SIMPATIA: IL SUPERAMENTO ARTIFICIALE DEI LIMITI NATURALI

I limiti connaturati alla parzialità della simpatia richiedono una trasformazione nel temperamento individuale che, dopo l'effetto automatico della simpatia, può prodursi su impulso della riflessione che la simpatia induce, tale da regolare moralmente la condotta nelle interazioni con l'universo degli esseri senzienti, in vista di una morale valida in termini equi. In linea con tale approccio si potrebbe spiegare a titolo esemplificativo la tolleranza verso individui lontani geograficamente e diversi per cultura e soprattutto dalle credenze e consuetudini di comportamento non comprensibili dal proprio punto di

[60]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.142.
[61]Ibid.

vista.[62] Anche la giustizia agirebbe da formula finalizzata a superare il perimetro circoscritto entro cui la simpatia allo stato istintivo e non ragionato opera. In quanto virtù artificiale, la giustizia dà forma alla simpatia riflessiva, irregimentandola in norme giuridiche. Questa è una spiegazione di giustizia che richiama la teoria elaborata da John Stuart Mill, dato che individua nella simpatia il nucleo della giustizia e il criterio che a posteriori ne legittima, in un'ottica spiccatamente laica e umanizzata, le prescrizioni. Mill si muove sul solco tracciato da Hume e Smith e sostiene che l'impulso emozionale in sé è privo di un completo precetto morale, ma è l'intervento della giustizia che esso innesca a produrre un effetto moralizzatore grazie ai sentimenti etici. Sul piano istituzionale, si segnala l'influenza preminente delle teorie del contratto sociale che si rifanno a Hobbes, la cui chiara matrice razionalista attribuisce alla simpatia un ruolo deleterio in ambito morale, poiché questa genera emozioni che starebbero strette all'interno di regole di comportamento definite. In direzione antifrastica si muove il pensiero del sentimentalismo etico che invece fa dipendere la stabilità di un assetto istituzionale proprio dal consenso della società, in conformità con il proprio sentire individuale. Dunque, è nella coscienza individuale che si deve cogliere la fonte prima della morale ed è il miglioramento di questa in chiave simpatetica a fissarne le fondamenta, cosicché le istituzioni si risolverebbero nel consolidare tale esigenza. Nella cornice dell'illuminismo scozzese il sentimentalismo etico conosce un notevole sviluppo. In sintonia con Adam Smith, Hume tenta per primo di neutralizzare le ripercussioni pregiudizievoli del criterio di prossimità, sostenendo che oltre manifestarsi in forma di emozione passivamente subita e "localizzata", la simpatia, con l'intervento del soggetto tramite uno sforzo immaginativo rappresenta lo snodo nevralgico nel percorso che conduce allo sviluppo di valutazioni morali. La riflessione della persona consente di traslare il processo di compartecipazione simpatetica alla società umana nella sua totalità, in maniera tale da correggerne le distorsioni strutturali. Solo in questo modo il giudizio morale accoglierebbe nel suo processo di formazione la cognizione delle emozioni e quindi dei bisogni della realtà universale. L'orientamento della condotta potrebbe pertanto definirsi propriamente morale con una prima risoluzione, non definitiva, ai problemi di iniquità e parzialità. La simpatia nella sua

[62]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.178.

fattispecie più complessa e "artificiale" renderebbe il giudizio morale astratto e generale, con il contributo della ragione umana che attenua l'influsso emotivo che grava sull'individuo e garantisce una prospettiva neutrale. Questo passaggio ulteriore segna un distacco anche dalle teorie morali che hanno origine nelle credenze religiose perché nella definizione della valutazione morale l'individuo non assorbe meramente un precetto divino, ma a partire da una tendenza che lo caratterizza per natura diviene esso stesso il promotore dell'orientamento normativo, in una sorta di rivoluzione copernicana. È un processo che assume anche connotati democratici perché si realizza in maniera decentrata e perviene a risultati che garantiscono il riconoscimento di eguale dignità a ciascuna persona umana.[63] L'ultima componente dell'argomentazione di Hume è data dai *sentimenti morali* che in definitiva operano da parametri per approvare o disapprovare le condotte o le passioni altrui. Il sentimento morale conferisce uno sbocco etico alla passione così come viene intercettata nell'interazione umana, dimodoché dall'identificazione e successiva trasposizione per via artificiale di questa logica all'umanità nel suo complesso deriva un giudizio di approvazione o disapprovazione morale. Il sentimentalismo etico diviene successivamente una componente fondamentale del pensiero filosofico di Amartya Sen, secondo cui solo un'estensione della simpatia tramite la riflessione del soggetto sarebbe idonea a garantire un miglioramento delle relazioni umane.[64] Sulla stessa scia si sarebbe mosso Sharon R. Krause, che qualifica la liberal democrazia come un assetto istituzionale che matura dal tentativo di sopperire alle ricadute inique che la simpatia allo stato grezzo comporta. La possibilità di esprimersi nella sfera pubblica e di esternare bisogni e problematicità individuali è essenziale per creare uno spazio di compartecipazione simpatetica e potenziare il carattere inclusivo della condotta individuale che in tal modo tenderebbe al riconoscimento dell'eguale dignità di ciascun componente della comunità. Il contributo filosofico di tali pensatori fa luce sul valore portante che la simpatia assume nell'apertura della società umana, perché consente l'accoglienza di uno spettro di sensibilità ed esigenze progressivamente più ampio, imprescindibile per imprimere alle istituzioni un carattere inclusivo.

[63]Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013, p.159.
[64]Ivi, p.183.

CAPITOLO II: LA TEORIA DELLA GIUSTIZIA DI DAVID HUME

2.1.1 LA MORALITÀ PSICOLOGIZZATA

L'interpretazione dei lineamenti morali del pensiero di David Hume divide gli studiosi tra chi sostiene che la sua elaborazione teorica consiste in un'indagine scientifica su come si formano a livello individuale le prescrizioni normative e chi ritiene invece che prevalga il tentativo di costruire un impianto teorico provvisto in sé di orientamento morale. Nel primo caso si accentua il tentativo di studiare il funzionamento della morale, nel secondo quello di interrogarsi sulla sostanza della morale, ovvero sugli effettivi giudizi che guidano il comportamento. Probabilmente, ricorrono nelle pagine di Hume più riferimenti che forniscono sostegno alla prima linea interpretativa, ma la solidità di tale ipotesi si deve anche alla matrice essenziale di cui è intrisa la sua impostazione teorica, ovvero il rigore scientifico, che inesorabilmente lascia poco spazio al tentativo di trascendere ciò che può essere osservato. Il metodo empirico costituisce una cifra identificativa del filosofo scozzese e scongiura un'evoluzione della sua filosofia in senso metafisico, dimodoché tendenzialmente evita di pronunciarsi sul contenuto della prescrizione normativa, che violerebbe il principio fondamentale del divieto di desumere da ciò che può essere percepito attraverso le capacità sensoriali individuali un'indicazione morale che non può discendere in via scrupolosamente logica. Egli ritiene piuttosto che pronunciarsi su di una prescrizione normativa entro lo schema vero-falso risulterebbe privo di fondamento logico, dato che essa rappresenta una convinzione meramente personale e non può definirsi come proposizione universalmente valida. Nel *Trattato sulla natura umana,* infatti, si concentra sul limite della ragione in ambito morale, giacché questa conferisce al soggetto la capacità di giudicare il carattere veritiero o meno di una proposizione empirica, ma nel momento in cui la tesi formulata non attiene più alla realtà empirica il suo ruolo svanisce.[65] Di conseguenza, una proposizione normativa non può essere giustificata con un'argomentazione razionale e la ragione non è idonea a garantire all'individuo criteri logici per distinguere tra il giusto e l'ingiusto. In questo modo la distanza dalla teoria morale razionalista si fa massima, e di converso situa il baricentro della morale nella

[65]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* Oxford, Stati Uniti, 2007, p.2.

passione umana. La ragione è subordinata alla passione nella misura in cui le mete a cui il soggetto tende sono dettate dalla passione e la ragione subentra per tracciare la modalità concreta di perseguirle.[66] In questo senso la meta è perseguita in quanto piacevole, ma a sua volta ciò che è piacere non è sostenuto da un'argomentazione razionale, ma attiene all'ontologia e può essere qualificato come un postulato la cui effettiva sussistenza viene semplicemente riscontrata senza possibili spiegazioni causali inerenti all'origine. Il rapporto tra Hume e l'Illuminismo si complica nel momento in cui vien meno l'assolutizzazione della ragione e si insinua una forte propensione a considerare l'influsso sentimentale nell'analisi delle valutazioni morali e dei comportamenti individuali. Dunque, la logica dell'interesse individuale, non può considerarsi disgiunta dalla facoltà intrinseca all'individuo di provare simpatia, che inesorabilmente esprime la sua propensione ad integrare nella scelta di comportamento la considerazione della condizione degli altri esseri.[67] È il naturalismo che parla, in quanto esprime ciò che per natura è e che la ragione non riesce a giustificare. Il soggetto in funzione di tale piacere può prediligere un'azione piuttosto che un'altra, in quanto è considerata idonea ad appagarlo, quindi è utile. L'utilità individuale trova la sua fonte nella passione individuale, piuttosto che nel raziocinio, ed è la psicologia umana a generare la tensione verso il piacere, pertanto si fa riferimento a una "moralità psicologizzata".[68] I giudizi morali possono avere origine convenzionale e risultare affini alla psicologia individuale così da essere interiorizzati e condivisi. La psicologia umana è un polo rilevante attorno a cui orbita una parte consistente della riflessione humeana, proprio per comprendere il meccanismo attraverso il quale si approva o disapprova una condotta. Il piacere è costitutivamente supportato dal sentimento del piacere e non da una logica razionale, ed è tale piacere a produrre il senso di approvazione morale. A tal proposito si nota che nella sua concezione del rapporto tra passione e ragione non vi è una contrapposizione, ma essendo la ragione asservita al sentimento, in realtà si muove nella stessa direzione per esaudire il desiderio che da esso si inferisce. L'uso della parola sentimento che ricorre nei suoi scritti tende ad assumere diverse sfumature di significato in base alla circostanza, per cui può alludere alla sensazione individuale o al giudizio

[66]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.33.
[67]https://books.openedition.org/aaccademia/9460.
[68]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, p.50.

personale. A tal fine sarebbe opportuno attenersi alla distinzione tra simpatia e sentimenti morali, con la prima che indica la trasmissione di una passione soggettiva e i secondi che danno luogo alla valutazione morale.[69] Certamente, i due termini sono saldamente legati, se non addirittura complementari, dato che possono configurarsi come due fasi temporalmente e logicamente distinte che rientrano nel processo che determina la ricezione e identificazione con il sentimento altrui e successivamente l'approvazione/disapprovazione. Tale dinamica descrive l'elaborazione della valutazione morale individuale, prodotto della psicologia umana che, naturalmente, dopo la compartecipazione alla passione si scolla dalla stretta identificazione per lasciar spazio al corso del proprio sentimento morale, da cui deriva il riferimento alla "morale psicologizzata" nella teoria di David Hume.

2.1.2 FILOSOFIA MORALE E FONTI DELLA NORMATIVITÀ

L'evoluzione del pensiero filosofico di Hume in ambito morale si fonda sulla questione essenziale che lo interroga sulla natura degli esseri umani. L'esperienza rappresenta la fonte della prescrizione normativa, ma non può imprimere di per sé un indirizzo morale, in quanto esige di una rielaborazione. Esperire significa affacciarsi alla realtà tramite il filtro dei sensi, ma il giudizio morale subentra con il sentimento particolare che deriva dal contatto con la realtà. Non è quindi la ragione a qualificare moralmente l'oggetto, in quanto essa si risolve nel garantire la comprensione delle relazioni causali, piuttosto è la percezione soggettiva a formulare la valutazione.[70] In questi termini il giudizio è tale se espressione di un sentimento soggettivo, cosicché la ragione intercetta la realtà fenomenica nella sua forma universale, ossia come si percepisce in base ai sensi di ciascun essere umano, mentre il sentimento attribuisce una qualifica che non appartiene di per sé all'oggetto come universalmente percepito, trasfigurandolo in funzione di una valutazione soggettiva, così da creare il giudizio, che è particolare. Hume scompone la virtù in due elementi costitutivi: uno stato oggettivo della mente di un soggetto e la valutazione sentimentale di tutti coloro che interagiscono con esso.[71] Solo la sussistenza di entrambi definisce la *virtù* che è possibile, pertanto, definire come la condizione

[69]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.44.
[70]Tom L. Beauchamp, *The sources of normativity in Hume's moral theory,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.503.
[71]Ivi, p.507.

mentale che è oggetto di una approvazione da parte di ogni persona in grado di esprimere una valutazione imparziale. Dunque, il giudizio morale è radicato nella natura umana perché si fonda sul sentimento caratterizzato dalla soggettività che la riflessione consente di trascendere per approdare ad un orientamento che ha in sé la considerazione morale dell'umanità universalmente considerata. In una prospettiva universale Hume afferma che la morale presuppone un giudizio condiviso dall'intera umanità in forza di un sentimento generalmente esperito. Occorre quindi distinguere i giudizi particolari che sono culturalmente situati (es. approvazione di una norma che prescrive l'adesione a specifiche pratiche religiose in un determinato contesto socioculturale), da quei giudizi che appartengono all'umanità generalmente considerata, purché in grado di liberarsi del condizionamento delle strutture contingenti in cui ci si muove e di raggiungere una conoscenza adeguata sull'oggetto. L'*imparzialità* è il requisito della morale che consente di abbandonare un punto di vista incentrato sull'interesse individuale e pervenire a una prospettiva tale da risultare universalmente condivisibile, e che tende quindi al bene della società umana.[72] Nel *terzo* libro del *Trattato sulla natura umana* Hume ribadisce che gli esseri umani tendenzialmente provano sentimenti differenti dinanzi alla stessa situazione in base all'utilità personale e la diversa concezione del piacere, malgrado ritenga possibile assumere una prospettiva tale da neutralizzare le particolarità individuali e incorporare l'interesse dell'umanità generalmente intesa. Quest'ultima coinciderebbe con la condizione necessaria per la formulazione del giudizio morale, benché non sufficiente. L'esercizio riflessivo mosso dai principi della logica, difatti, è l'operazione mentale che, combinata all'imparzialità, crea lo stato intellettuale fertile per la valutazione morale.[73] Da qui deriva la possibilità di comprendere le esigenze comuni, con il supporto dell'indagine scientifica che consentirebbe di definire l'utile collettivo a partire dall'osservazione e comprensione della natura umana. Dato che la morale, per definizione, deve aver riguardo dell'umanità nel suo insieme e permea la coscienza di ciascun individuo, non può che emanare da una passione condivisa dall'intera società umana. Perché sia effettivamente universale e dunque suscitare un senso di approvazione generale, deve discendere da un

[72]Tom L. Beauchamp, *The sources of normativity in Hume's moral theory,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.512.
[73]Ivi, p.514.

criterio non particolaristico che piuttosto caratterizzi l'intera società umana, ovvero il piacere o l'utilità. Il giudizio morale così come formulato non permette di inferire alcuna indicazione sulla verità della valutazione. Di conseguenza la sua teoria morale viene ricondotta da taluni studiosi, non senza interpretazioni in senso contrario, nel filone del *non-cognitivismo morale*.[74] Senza dubbio l'orientamento morale si struttura a partire dal sentimento, in particolare dal senso di approvazione o disapprovazione. L'argomentazione razionale di per sé non è idonea a conferire senso morale all'azione, che invece presuppone l'interazione sociale perché possa intervenire la passione, in modo tale da fondare la morale non su una verità ultima sviluppata in astratto, bensì a partire dall'esperienza del sentimento e ad essa confinata. La distinzione tra ciò che è virtuoso e ciò che dovrebbe rientrare nel deplorevole si effettua in base al sentimento che si prova a fronte del comportamento altrui. Egli compone un catalogo delle virtù e a tal fine si chiede quali connotati caratteriali, qualora gli siano attribuiti, potrebbero arrecare piacere all'individuo. Bisogna notare che la formulazione esatta del quesito non si limita meramente a individuare eventuali qualità che il soggetto desidera per sé, piuttosto quelle qualità che egli vuole gli siano attribuite dalla società e quindi da questa riconosciute. Il catalogo delle virtù matura da tale assunto e include la *giustizia*, declinata nel senso della capacità dell'individuo di comprendere l'importanza delle istituzioni e adempire alle regole che da esse si derivano, fino a sconfinare dal perseguimento esclusivo dell'interesse egoistico, purché la collettività si muova in questa stessa direzione.[75] Ma l'elemento costitutivo della virtù non è esclusivamente l'utilità per la collettività, ma può essere rappresentato dal carattere piacevole per la società in generale di una qualità del soggetto. Inquadrandolo nel filone utilitarista, la sua elaborazione teorica tempera l'assolutizzazione del principio di utilità che si ritrova in filosofi come Bentham che riconducono l'utilità al piacere nella misura in cui è utile ciò che è piacevole, ma l'utilità è strettamente connessa con ciò che è bene per la società, separando ciò che è utile da ciò che risulta piacevole. La capacità razionale è rilevante per comprendere ciò che può considerarsi virtuoso. Muovendo dal presupposto che la morale, in una prospettiva fortemente secolare, si informa al principio di utilità,

[74]Nicholas L. Sturgeon, *Hume'sMetaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist?*, in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008,p.513.
[75]Annette C. Baier, *Enquiryconcerningthe Principles of Morals: Incomparably the Best?*, in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.303.

non si può sminuire la funzione della ragione in quanto mezzo per verificare la sussistenza di tale principio. La passione rimane il pilastro originario su cui la morale si edifica, ma in tale snodo della riflessione si riscontra un superamento della tradizionale concezione del rapporto passione-ragione, con quest'ultima che non è totalmente asservita, ma il suo intervento a posteriori è *conditio sine qua non* per liberarsi della parzialità ai fini del giudizio morale.

2.1.3 GIUSTIZIA COME VIRTÙ ARTIFICIALE E CIRCOSTANZE DI GIUSTIZIA

Nell'impianto teorico di David Hume la riflessione sulle virtù umane acquisisce una notevole importanza e si contraddistingue per una concezione fondamentalmente utilitarista. La virtù è identificata come una proprietà della mente umana approvata socialmente, quindi è virtuoso ciò che è tale per la collettività. Le due componenti che caratterizzano la virtù nell'ottica humeana sono il carattere utilitarista e il valore sociale. La peculiarità di tale visione emerge con nitidezza nel momento in cui, in linea con l'approccio empirista e le venature materialiste, la virtù non si basa su un orientamento di pensiero o azione buono aprioristicamente e non esprime un valore assoluto, ma agli antipodi la virtù è per definizione utile e in quanto tale relativa, malgrado non manchino negli scritti di Hume argomentazioni di segno contrario in favore di prescrizioni normative buone in assoluto.[76] In ogni caso è possibile supporre che prevalgono riferimenti per cui la virtù non può corrispondere ad un'attitudine caratteriale, in quanto a seconda dei casi questa può declinarsi in una fattispecie socialmente utile o altrimenti deleteria. Il criterio dell'utilità è l'arbitro che sentenzia su cosa è virtù e cosa non lo è. Anche la stessa avidità può corrispondere a una virtù fintantoché si traduce in un comportamento che la società approva perché considera utile. Adam Smith si muove sulla stessa lunghezza d'onda e in ambito strettamente economico qualifica l'avidità come propensione virtuosa, dato che, rispetto al presunto disvalore che in questo contesto si attribuisce alla generosità, essa giova allo sviluppo economico. La virtù può anche definirsi, in questi termini, funzionale, essendo associata alla circostanza concreta di assolvere all'interesse generale.[77] Senza dubbio, la distinzione tra *virtù naturali* e *virtù artificiali* è centrale nell'argomentazione humeana e diviene il fulcro della teoria della giustizia. Le prime sono spontanee e connaturate alla persona e arrecano in ogni

[76]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.43.
[77]Ivi, p.41.

situazione piacere o utilità. Le virtù artificiali, quale la giustizia, sono "indotte", in quanto nascono a seguito di pratiche convenzionali che si sedimentano a livello sociale per poi essere interiorizzate dell'individuo. Occorre considerare che con *artificiale* si fa riferimento a quel processo attraverso cui si ricava una condotta virtuosa a partire da prassi comportamentali che in un contesto socioculturale si istituzionalizzano, ma che comunque in sostanza possono dirsi naturali poiché nascono come modalità per gestire l'ordine sociale secondo una tendenza che è intrinsecamente legata all'essere umano.[78] L'esito dell'azione mossa da una virtù artificiale può apparire *in prima facie* controproducente a livello individuale, perché il vantaggio che produce si concretizza solo nell'iterazione di tale condotta messa a sistema con eguali iterazioni poste in essere dalla gran parte della collettività. Di conseguenza, l'azione che si deriva dalla virtù artificiale può erroneamente sembrare in contrasto con il bene per sé, ma in realtà si inserisce in un quadro che complessivamente considerato assicura il beneficio individuale. È indispensabile enfatizzare che l'esito vantaggioso si determina tramite il filtro delle istituzioni, dato che queste promuovono la diffusione sociale di tale linea d'azione che assicura il conseguimento di un'utilità collettiva e in seconda battuta individuale.[79] Per semplificare, in una prima fase temporale il soggetto adotterebbe quel comportamento suggerito dalla virtù naturale e riterrebbe pregiudizievole assecondare la virtù artificiale, ma ad interazione avvenuta aver ottemperato all'indirizzo della virtù artificiale determinerebbe il godimento di vantaggi che autonomamente non può ottenere. È tale utilità, che le istituzioni prefigurano, a incentivare l'adesione a una condotta in apparenza svantaggiosa, ma che si stabilizza nelle interazioni fino a definire l'ordine sociale. La trattazione sulle virtù è il passaggio preliminare alla riflessione sulla giustizia che diviene oggetto di analisi tanto nella parte seconda del *terzo* libro del *Trattato sulla natura umana,* quanto nella *Ricerca sui principi della morale.* Anzitutto, è doveroso premettere che Hume conferisce un'accezione peculiare al termine *giustizia*, comprensivo di principi astratti e pratiche concrete che costituiscono l'ordine sociale, ma rilevano soprattutto nella tutela del diritto di proprietà.[80] In effetti, la teoria della giustizia di Hume predilige come punto focale l'organizzazione economica della società

[78]David Hume, *Trattato sulla natura umana,* in S. Maffettone, S. Veca (a cura di*), L'idea di giustizia da Platone a Rawls*,Laterza Editori, Bari, 2008,p.129.
[79]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* Oxford, Oxford, Stati Uniti, 2007,p.66.
[80]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, p.190.

umana e dei criteri che disciplinano le condotte degli esseri umani in questo contesto. La pregnanza di tali norme si deve all'interesse collettivo che queste consentono di perseguire tanto più che la persona diviene conscia circa la loro utilità. La giustizia non assume i caratteri di una predisposizione connaturata al soggetto, bensì rientra nella categoria delle virtù artificiali. Pertanto, l'intervento della ragione supplisce all'inclinazione soggettiva e la reindirizza in forza di un impianto normativo di cui si assumono a livello individuale gli effetti vantaggiosi. Tale consapevolezza spiega la predilezione per un'azione che giova solo in un'ottica temporale di lungo termine. Hume si interroga sul motivo per cui un'azione possa considerarsi moralmente virtuosa, posto che attribuirle di per sé un carattere virtuoso significa ricercare un motivo al di là della virtù che ne spieghi l'adozione. Perché non si ricada in un ragionamento tautologico è necessario che tale qualità virtuosa non dipenda dalla virtù stessa, ma si ricavi da un principio distinto. A tal riguardo, passa in rassegna una serie di potenziali predisposizioni interiori dell'essere umano che possano far luce sull'origine della giustizia, per poi approdare alla constatazione che la virtù, l'onestà, l'interesse pubblico, l'amore dell'umanità, la benevolenza pubblica e privata siano ragioni, riconducibili ad un'attitudine intrinsecamente umana, troppo fragili per sorreggere la virtù da cui origina la giustizia. Ma l'intuizione di Hume consiste proprio nel far discendere la giustizia da un meccanismo artificiale con cui la ragione corregge la parzialità del sentimento umano in quanto vocazione interiore, quasi ad applicare ciò che quest'ultimo prescrive nella sfera più ristretta e dunque dove la sua influenza è più forte, alle relazioni in cui per natura non condizionerebbe in egual misura il soggetto. Di conseguenza, Hume esclude categoricamente l'esistenza di diritti naturali, perché in assenza di artifici razionali il sentimento allo stato puro circoscrive l'azione orientata al bene alle sole "relazioni di prossimità". Malgrado la passione umana non sia sufficiente al riguardo, certamente interviene a posteriori come condizione necessaria perché l'individuo approvi le regole di giustizia. Essa rende evidenti all'individuo i suoi bisogni, ma è nel momento in cui comprende l'universalità di questi e che la collettività li rispetti che si convince del valore di un sistema di regole, che viene definito *convenzione*, prodotto di due fattori principali. Laddove ciascun individuo naturalmente mosso da "egoismo" e "generosità limitata" (che si potrebbero qualificare come fattori interiori) prende atto della scarsità delle risorse in relazione alle esigenze della società umana (fattore

esteriore) si crea il terreno fertile perché maturi un sistema di giustizia. Se si ipotizzasse uno scenario segnato dalla mancanza di un sistema di giustizia, il conflitto dominerebbe nelle relazioni sociali. Pertanto, le regole di giustizia si attagliano alla natura umana, segnata dal perseguimento dell'interesse personale, rimodulato dalla forza della simpatia, la quale rende indispensabili tali norme in virtù della percezione dei propri e degli altrui bisogni dettati dalle condizioni della realtà empirica. A tal proposito, per Hume compito delle istituzioni è quello di promuovere l'adempimento alle leggi, facendo leva sulle circostanze interne ed esterne dell'essere umano e conferendo valenza morale alla regola.[81] Attraverso la *socializzazione primaria* e *secondaria*, ossia l'educazione della famiglia, l'istruzione e influenza del controllo sociale[82] le pratiche convenzionali acquisiscono rilievo morale. Non si allude, tuttavia, ad un accordo con cui a priori si tenta di regolare le interazioni, ma è nel corso delle stesse che si struttura una convenzione, che si corrobora progressivamente e in parallelo matura la consapevolezza della sua funzione socialmente vantaggiosa e del contestuale ottemperamento altrui. Nel caso concreto del diritto di proprietà il soggetto ha bisogno di preservare i suoi beni e attribuisce per natura analogo bisogno agli individui più vicini sul piano affettivo. Il supporto della ragione consente di traslare artificialmente tali esigenze alla società nel suo insieme e a tal fine si ritrova nelle regole sulla proprietà lo strumento adatto a soddisfare tali necessità. Naturale è solo il bisogno primario di preservare il bene per sé e in seguito per le persone emotivamente più vicine, mentre per imbrigliare le condotte individuali in considerazione del bene generale non si può prescindere dal ricorso alla riflessione orientata razionalmente.[83] In sintesi, la ragione, che presiede al processo che per via evoluzionistica forma il complesso di regole, determina la comprensione a posteriori dell'utilità propria e di ogni componente sociale, per cui ci si aspetta che anche la collettività sia predisposta a osservare la regola.[84] L'*aspettativa* è l'elemento argomentativo che garantisce il mantenimento del sistema esistente e conferisce salienza alla regola prescritta. Rawls definisce la teoria della

[81]David Hume, *Trattato sulla natura umana,* in S. Maffettone, S. Veca (a cura di*), L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza Editori, Bari, 2008, p.144.
[82]Hume non parla espressamente di controllo sociale, ma ha chiaro dinnanzi a sé il condizionamento della società che in forza della simpatia esercita un influsso considerevole sulla coscienza individuale.
[83]David Hume, *Trattato sulla natura umana,* in S. Maffettone, S. Veca (a cura di*), L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, cit., pp.136-137.
[84]John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012, p.194.

giustizia di Hume come una riflessione che si compie a partire da una disamina dei meccanismi di funzionamento della psicologia umana per rendere conto della modalità con cui l'individuo sceglie di seguire le norme, la cui forza normativa si colloca al di fuori delle stesse, derivando dal bene comune che promuovono. L'ancoraggio di Hume all'empirismo e al naturalismo contribuisce a spiegare l'efficacia della sua argomentazione, risultando in alcuni passaggi particolarmente convincente rispetto al contrattualismo e al giusnaturalismo. Il fondamento utilitarista sminuisce l'importanza del leviatano di Hobbes in quanto fonte coercitiva dell'adempimento a un sistema di norme, ma al contempo riesce rispetto a Kant a rimarcare come l'origine della giustizia sia strutturalmente legata alle circostanze empiriche, evitando di incorrere in una formulazione eccessivamente astratta.[85] Tuttavia, spiegando la stabilità delle norme di giustizia univocamente in funzione dell'utile collettivo, sembra conferire a tale fattore esplicativo un'eccessiva enfasi, rendendo per certi versi riduzionista l'impianto teorico, che non considera adeguatamente altri fattori che, seppur in forza minore, potrebbero venire in rilievo.

2.2.1 I GIOCHI DI COORDINAMENTO E LA CONCEZIONE EVOLUTIVA DELLE ISTITUZIONI

La teoria politica di Hume si contraddistingue per un approccio fortemente secolare che, ancora una volta preme ribadire, è libero da presupposti religiosi o metafisici. Data l'assenza di siffatti assunti teorici, il pensiero di Hume non è diretto da modelli interpretativi precostituiti, ma stronca qualsiasi slancio teleologico per aderire fedelmente alla realtà e tentare di spiegarla solo nei limiti dell'osservabile. A tal proposito la sua elaborazione teorica può essere immaginata come un contenitore che opera sulla base di un codice binario: esso accoglie esclusivamente elementi che i sensi sono in grado di intercettare e sbarra l'accesso a quelli che si collocano al di là della realtà empirica. In questo modo la riflessione si orienta liberamente ed è alimentata dalla sorgente del naturalismo, che connota l'idea fondamentale di Hume secondo cui l'evoluzione della realtà empirica è mossa da forze operanti nella realtà stessa, prive di un progetto segnato da fini ultimi. La stabilità stessa del sistema politico e sociale non si inquadra in una concezione organicistica della società, bensì atomizzata, nella misura in

[85]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.147.

cui tale assetto si struttura a partire da azioni individuali aventi come scopo l'utilità personale, da cui in maniera non intenzionale si definisce la direzione dell'assetto istituzionale, ossia il soddisfacimento del bene generale.[86] È una dinamica circolare e totalmente "umana" per cui la massimizzazione dell'utilità individuale necessita di un apparato istituzionale che, nel momento in cui garantisce il perseguimento dell'interesse collettivo, reca utilità a ciascun soggetto: le istituzioni partono dall'individuo e all'individuo ritornano. Sono strutture inintenzionali derivanti da atti intenzionali che dopo essersi formate retroagiscono sull'individuo. Anche la giustizia quindi, in quanto pilastro dell'architettura istituzionale, ha risentito nella sua trasformazione progressiva delle azioni di ogni essere umano interagenti con analoghe azioni risalenti ad altri luoghi e altre epoche. Dunque, l'approccio evolutivo consente di rendere conto della mutazione nel tempo e nello spazio delle norme, in antitesi alla fissità del loro contenuto che si ritrova nel giusnaturalismo come in altre correnti filosofiche. Da questa angolatura, si può affermare che l'analisi di Hume è profondamente e dinamicamente radicata nel tempo. Egli dedica notevole attenzione agli sviluppi storici del passato per orientarsi nella sua contemporaneità, ma interiorizzando le cifre ricorrenti delle interazioni umane sviluppa anche senso del divenire, focalizzandosi sulle variazioni temporali delle circostanze e delle necessità che danno impulso all'evoluzione dell'essere umano e dei meccanismi ordinatori della società. In questa cornice si collocano i presupposti della teoria della convenzione, che non può essere compresa se non si riconosce il significativo contributo, tendenzialmente non valorizzato, che David Hume apporta alla teoria dei giochi.[87] La proprietà identificativa di tale approccio risiede nel configurare le interazioni sociali come relazioni tra esseri perfettamente razionali, che mirano a massimizzare l'utilità nel corso dell'agire. Per questo, sviluppa un quadro interpretativo che consta, nella sua forma più semplice, di *due giocatori*, ciascuno dei quali in grado di effettuare una scelta tra altrettante *strategie* possibili, dalla cui combinazione con la scelta della controparte si deriva il campo degli esiti possibili, definiti *payoff.*[88] L'*equilibrio di Nash* rappresenta la soluzione del gioco, in quanto stato di cose in cui ciascun giocatore non ha interesse ad intraprendere una

[86]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.68.
[87]La nascita formale di questa tradizione di pensiero avverrà successivamente in ambito matematico ed economico con John Von Neumann e Oskar Morgenstern.
[88]https://philarchive.org/archive/CEVGDS, pp.15-16.

strategia alternativa, a meno che il cambiamento avvenga all'unisono in maniera tale da potergli garantire una situazione più profittevole. L'analisi strategica delle relazioni sociali è un aspetto su cui Hobbes e Hume tendono a convergere, fermamente convinti della logica eminentemente egoistica che muove gli individui nelle interazioni. Ma la rilevanza dell'apporto di Hume ai fini della sistematizzazione della teoria dei giochi si desume a partire da una questione a cui Hobbes non aveva dedicato particolare attenzione, ovvero la *reiterazione* delle interazioni. È possibile supporre che la distanza tra i due pensatori si riconduca alle differenti visioni antropologiche, dato che l'egoismo nei termini descritti da Hobbes lascia poco spazio alla ripetizione dell'interazione. In un'attitudine comportamentale fortemente autocentrata le prospettive di coordinamento si affievoliscono, purché finiscano per concretizzarsi nel sostegno a un'autorità. Il passaggio logico e storico dallo stato di natura al contratto, tuttavia, non risulta tanto nitido e diviene uno tra i maggiori punti di criticità su cui detrattori di Hobbes argomentano. Assumendo il punto di vista di Hume tale problema non si pone e di converso la sua spiegazione sul costituirsi del sistema politico risulta convincente proprio alla luce della maggiore enfasi conferita alla ripetizione, dinamica che chiarisce il modo in cui si giunge ad un assetto istituzionale. Malgrado non elabori una classificazione esplicita, egli si basa su tre fattispecie di interazione strategica, ossia *conflitto, cooperazione e coordinamento,* ma è esattamente quest'ultima che avvalora l'analisi strategica humeana, riscoperta da Thomas Schelling per studiare le relazioni prive di elementi conflittuali. Le tre forme d'interazione strategica possono applicarsi tanto a relazioni in cui interagisce un numero esiguo di attori sociali, quanto a relazioni più estese che coinvolgono molti componenti della società, per cui in definitiva si rilevano sei tipi di interazione.[89] La cifra identificativa di tale approccio strategico alle relazioni sociali risiede nell'iterazione e su come essa retroagisce condizionando la condotta individuale. La ripetizione può anche venire in considerazione per la risoluzione di un problema di cooperazione, quale il dilemma del prigioniero, che riflette al meglio le interazioni dello stato di natura, in cui l'esito cooperativo è scongiurato dalla possibilità, per il soggetto, di ottenere un risultato maggiore mediante

[89]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* Oxford, Stati Uniti, 2007, p.58.

il *free riding.*[90] È qui che interviene l'azione del sistema di governo che, tramite l'applicazione di sanzioni modifica la struttura dell'interazione, trasformandola in un gioco di coordinamento. La sanzione neutralizza il vantaggio derivante dalla defezione, implicando una riduzione del payoff per il deviante. In questo modo il gioco rispecchia l'effetto di una sanzione del governo tale da promuovere il coordinamento, illustrando il ruolo dell'autorità politica nell'impianto teorico di Hume, che si incarica di orientare il comportamento dell'individuo nell'interazione, incentivando l'adozione di una strategia affine a quella della collettività per assicurare un risultato mutuamente vantaggioso.[91] Il sistema politico difatti rappresenta in Hume la soluzione ad un *problema di coordinamento su larga scala*. Hume si avvale del celebre esempio dei rematori in barca per mettere in luce i tratti caratteristici di un gioco di coordinamento e interrogarsi su di una possibile soluzione. Sicuramente esso richiama la dinamica essenziale dello sviluppo della convenzione. A differenza del contratto, non si presuppone un accordo tra i membri della società, effettivo o potenziale, per dare piuttosto enfasi alla ripetizione dell'interazione. I rematori non si coordinano in virtù di un accordo, ma è nella reiterazione del problema di coordinamento che si definisce la soluzione perché gradualmente si struttura una convenzione. Hume riesce a comprendere la distinta struttura degli incentivi che rileva in un problema di coordinamento ripetuto, tale per cui lo stesso indirizzo strategico che il pensiero razionale suggerisce, deleterio per la collettività, incorre in una variazione. Se non coordinarsi può essere una soluzione vantaggiosa nella singola interazione, il suo prosieguo nel lungo periodo rende razionalmente proficuo intraprendere la strategia del coordinamento. Una soluzione di un gioco di coordinamento garantisce un'utilità che non si può ottenere agendo autonomamente, facendo sì che tale strategia attecchisca progressivamente su ampio raggio.[92] Lo stesso perseguimento dell'interesse individuale, connaturato all'umano, suggerisce la soluzione dell'autorità politica per tutelare il bene generale. Ancora una volta è opportuno ribadire che Hume si muove sul piano esplicativo piuttosto che

[90]Il *free riding* indica l'atteggiamento di un individuo finalizzato a ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo. Più precisamente, conscio dell'atteggiamento cooperativo altrui, il soggetto defeziona per conseguire un esito maggiore di quello derivante da un'eventuale cooperazione.
[91]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist,* Oxford, Stati Uniti, 2007, p.66.
[92]Ivi, pp. 103-104.

normativo e il punto di partenza è sempre rappresentato dall'analisi della psicologia umana, da cui spiegare il consenso al sistema politico.

2.2.2 ORDINE SPONTANEO E ORDINE ARTIFICIALE: L'IMPORTANZA DELLE VARIAZIONI DI SCALA

Nella teoria politica Hume individua uno stadio interposto, che si distingue dallo stato di natura e dal tipo di società governata stabilmente, rappresentato da interazioni a corto raggio, circoscritte a esigui gruppi sociali. Tale situazione si contraddistingue per la capacità di tali gruppi di instaurare relazioni ordinate senza un'autorità politica, ma in maniera spontanea, purché la scala stessa delle interazioni pregiudichi il raggiungimento di un vantaggio di maggior entità.[93] L'assenza di governo non coincide con l'assenza della giustizia. Tali situazioni devono la loro stabilità al rispetto della proprietà altrui, allo scambio di proprietà tramite consenso e all'ottemperamento alle promesse.[94] Queste tre sono leggi di natura che ordinano le relazioni in tali contesti e assicurano il bene generale, ma nelle società complesse, il tessuto sociale non è in grado di esercitare un controllo tale da orientare in modo decisivo la condotta individuale e nell'incertezza del rispetto delle tre leggi, il singolo prediligerebbe in una logica razionale ricercare il proprio interesse a prescindere da tali condizionamenti. Perciò, quando la scala delle interazioni si estende alla società complessivamente intesa, si incrina la possibilità di una spontanea regolazione delle interazioni e l'esigenza dell'autorità diviene imprescindibile. Il passaggio di scala e quindi la dilatazione del tessuto sociale generano il bisogno dell'autorità politica. Per Hume attenersi alle tre leggi garantirebbe in ogni ambiente sociale l'ordine, ma la loro vincolatività non può essere garantita dal controllo della società stessa quando si tratta di grandi numeri, ma deve essere artificialmente indotta da un sistema di governo.[95] In questa luce si evince come Hume inverte la *ratio* del contrattualismo quando si sofferma sul tema della fedeltà al governo perché nega che l'obbligo politico si legittima a seguito di un assenso originario: la promessa non crea il sistema di governo, né storicamente una tale promessa è stata effettuata in maniera consapevole. Di contro, è l'autorità politica che conferisce forza ad una promessa, dunque imprime forza imperativa alle leggi di natura. Il governo sorge a

[93]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007., p.116.
[94]Ivi, p.120.
[95]Ivi, p.122.

partire da un'esigenza concreta e in quanto tale è oggetto di consenso popolare. Interesse del cittadino è ottemperare e l'obbligo politico è giustificato dall'utilità personale e generale che il rispetto della norma dovrebbe implicare. Egli chiama *obbligo naturale* l'insieme dei motivi legati all'utilità individuale che dovrebbero indurre la conformità. In questi termini, il rispetto dell'obbligo sembrerebbe naturale e universale, eppure Hume non dubita delle frequenti violazioni degli individui, che dipendono dall'egoismo disinteressato e dalla stessa simpatia che sorregge l'obbligo, dato che quest'ultima, nella sua fattispecie non riflessiva e parziale, comporta il rischio di ricercare un vantaggio per sé e per una cerchia di soggetti ristretta, a detrimento della collettività. L'individuo ha cognizione del vantaggio che il governo assicura ed è razionalmente portato al suo sostegno, tuttavia ricorrono circostanze concrete in cui si lascia persuadere dalla possibilità di trarre un vantaggio immediato contravvenendo ai doveri pubblici, soprattutto quando prevale il timore che anche gli altri membri della società agiscano in tale direzione. Bisogna aggiungere che il bene collettivo e individuale a cui il sistema di governo tende scaturisce dall'esercizio del potere in un contesto in cui le relazioni governanti-governati si caratterizzano per la scarsa influenza della prossimità.[96] Di conseguenza, i governanti scevri da forti condizionamenti delle relazioni contigue, potrebbero agire ragionevolmente nell'interesse generale. Tuttavia, sul punto la posizione espressa da Hume è eccessivamente forte. L'autorità governativa assume il compito di indirizzare le parti sociali verso il rispetto delle leggi e orienta la scelta individuale nell'ambito di due principali questioni che dividono l'io. La prima concerne la sfera strettamente individuale e richiede una scelta del soggetto tra un vantaggio immediato di minore entità o un maggior vantaggio differito nel tempo e per promuovere l'utilità collettiva il governo dovrebbe favorire la ricerca del vantaggio maggiore. Stante l'impossibilità di mutare le propensioni naturali, l'inasprimento di una sanzione indurrebbe il soggetto a prediligere l'azione conforme poiché l'utile immediatamente ottenibile dal comportamento deviante si ridurrebbe a seguito della sua applicazione.[97] Anche la seconda questione insiste sul piano psicologico, ma attiene al rapporto io-società. L'individuo può propendere di per sé verso l'adempimento

[96]Russel Hardin, *David Hume: Moral e Political Theorist*, Oxford, Stati Uniti, 2007, p.126.
[97]Richard H. Dees, "*One of the Finest and Most Subtile Inventions": Hume on Government,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.391.

all'obbligo, ma in concreto non ha garanzia circa l'altrui ottemperamento e in vista di un eventuale decadimento dei vantaggi potrebbe svincolarsi dall'obbligo per trarre un beneficio sicuro nel breve periodo, ma inferiore a quello potenziale. In questo caso al governo spetta agire sugli incentivi individuali attraverso il rafforzamento dell'aspettativa per cui anche gli altri siano propensi al rispetto dell'obbligo, per cui l'azione conforme risulterebbe opportuna per il soggetto.[98]

2.2.3 IL DIRITTO DI RIBELLIONE

Nella sua analisi Hume non esclude casi eccezionali in cui ci si può sottrarre all'obbligo: se il governo è legittimato dall'utilità, dalla sua negazione può desumersi l'autorizzazione a violarne le prescrizioni. Qualora il sistema istituzionale esercitasse il potere in maniera oppressiva e in violazione della persona, o comunque in tutti i casi in cui arrecasse un danno all'individuo, la sua azione si rivelerebbe deleteria e quindi farebbe sorgere il diritto a dissentire, altrimenti, nota Hume, ogni autorità potrebbe in virtù della sua stessa carica espandere discrezionalmente il suo potere. Quindi, l'obbligo depone a favore dell'adempimento tranne che quest'ultimo non pregiudichi il soggetto e la società nel suo insieme. Il diritto alla ribellione così formulato non può che richiamare l'analoga possibilità che il filone contrattualista prende in considerazione a seguito di una lesione dei termini del contratto originario.[99] Gli scritti di Locke testimoniano una notevole attenzione dedicata all'analisi di tale evenienza e i parametri di legittimità del governo risultano più restrittivi, cosicché aumentano le circostanze empiriche che consentono di attivare il diritto alla ribellione. L'elaborazione di Locke rivela, inoltre, un punto di vista favorevole dinanzi a tale possibilità, scontrandosi con l'atteggiamento molto più scettico, se non disdegnoso, che traspare dalle opere di Hume.Il dubbio che lo attanaglia riguarda soprattutto l'esito della ribellione, che stenterebbe a realizzarsi a vantaggio della collettività. Il pensiero politico di Locke si impernia sul diritto di resistenza che delimita i margini d'azione del governo perché il contratto sia rispettato, Hume ritiene che una formula così estesa ammetterebbe un eccesso di contropotere da parte del popolo, comportando notevoli rischi per il mantenimento di un sistema dedito all'interesse generale. Gli eventi storici e il contesto

[98]Richard H. Dees, "*One of the Finest and Most Subtile Inventions": Hume on Government,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.391.
[99]Ivi, p.398.

generale della Gloriosa Rivoluzione vissuti da Locke incidono sul suo sguardo ottimista, a cui fa da contraltare la prospettiva di Hume, che riflette una diversa consapevolezza sul pericolo della rivoluzione, avendo in mente soprattutto le guerre civili inglesi.[100] Fintantoché il governo si muove nel solco della funzione per cui si è costituito, tale diritto non può empiricamente essere azionato.

CAPITOLO III: CONTRATTO DI CAPACITÀ E VISIONE DI FAVORE: IMPLICAZIONI PRATICHE SUL TRATTAMENTO DELLE PERSONE CON DISABILITÀ INTELLETTIVA

3.1 DISABILITÀ E PARADIGMI INTERPRETATIVI

Il tema dell'assistenza sociale viene affrontato in filosofia politica a partire da due approcci contrapposti, l'approccio *di favore* e l'approccio *di diritto.* Muoversi nell'orbita dell'approccio di favore significa concepire il giusto trattamento che dovrebbe essere riconosciuto alle persone disabili non come dovuto, ma assimilabile ad una concessione che la società umana effettua e dunque dalle fondamenta fragili. In questa prospettiva la questione dell'assistenza non assume una propria dignità nei problemi di giustizia, al contrario di quanto avviene nell'approccio di diritto secondo cui l'assistenza non è una mera concessione che scaturisce dalla benevolenza della società, bensì è un diritto esistente sul piano astratto e che la legge positiva dovrebbe recepire e applicare.[101] Il grado di tutela differisce notevolmente tra le due visioni, perché l'approccio di favore non fonda la considerazione morale verso la persona disabile su un diritto soggettivo, ma la riconduce all'eventuale benevolenza di altri individui. La visione di giustizia prescinde dalla volontà discrezionale della collettività e conferisce a tale trattamento un valore giuridico. A tal riguardo Simplican distingue in Locke due tipi di contratto, di *capacità* e di *solidarietà.* Il primo per definizione non è in grado di tenere in considerazione i disabili, mentre il secondo sopperisce a tale mancanza in forza delle valutazioni morali che scaturiscono dalla *compassione*. In questo modo, tali soggetti divengono degni di un trattamento moralmente orientato,

[100]Richard H. Dees, "*One of the Finest and Most Subtile Inventions": Hume on Government,*in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *A companion to Hume*, Blackwell Publishing, Singapore, 2008, p.402.
[101]James B. Gould, *Living in Nowheresville: David Hume's equal power requirement, political entitlements and people with intellectual disabilities,* p.146.

purché questo dipenda da scelte individuali non dovute. La giustizia sociale può essere scomposta in due piani distinti, *giustizia materiale* e *giustizia formale*, con il primo che indica i criteri che definiscono le modalità di distribuzione delle risorse in un contesto sociale, il secondo che, data l'allocazione diseguale di tali risorse, interviene per garantire a ciascun essere umano un trattamento equo, ossia permettere a tutti, in diverse condizioni individuali, analoghe possibilità ai fini del perseguimento delle mete sociali istituzionalizzate. I problemi di giustizia materiale rilevano soprattutto per individui con disabilità intellettive, mentre la giustizia formale opera in specie nei riguardi di chi presenta disabilità fisiche, tuttavia la giustizia dovrebbe muoversi contestualmente su entrambi i piani. Occorre notare che la condizione dei soggetti con disabilità cognitive non può essere risolta in via definitiva né gli accorgimenti sociali sono in grado di consentire effettiva autonomia per la natura distinta di tale stato.[102]

3.2 LIMITI STRUTTURALI ALL'INCLUSIVITÀ

Da un'analisi approfondita degli elementi fondamentali del suo pensiero, si può inserire Hume tra i fautori dell'*approccio di favore*, precludendo di fatto alle persone con disabilità intellettive una dignità autonoma nel sistema di giustizia. La questione fondamentale su cui bisogna interrogarsi è la seguente: può la simpatia, in forza della razionalizzazione della riflessione/immaginazione, sorreggere una teoria di giustizia in grado di accogliere le persone disabili come soggetti dotati di diritti? Anzitutto, bisogna notare che egli colloca nella sfera della *carità* il nucleo delle considerazioni morali inerenti alla condizione dei soggetti disabili. L'operazione che Hume compie consiste in una scissione dell'agire morale: i *principi di giustizia* sorreggono una morale che esclude i soggetti disabili, a causa di facoltà razionali inferiori rispetto allo status di *capacità* richiesto, ovvero la perfetta razionalità, mentre sono i *sentimenti caritatevoli* ad avere riguardo per il loro trattamento morale. L'ostacolo insormontabile che si erge nella teoria di Hume, in modo da impedire l'inclusività del sistema di giustizia, deriva dalla necessità di soddisfare requisiti minimi di capacità, tanto fisiche che cognitive.[103] Di conseguenza, presentare capacità inferiori al minimo richiesto significa non venire in

[102]James B. Gould, *Living in Nowheresville: David Hume's equal power requirement, political entitlements and people with intellectual disabilities*, p.152.
[103]Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2007, p.67.

considerazione nell'ambito proprio della giustizia. Differenze di capacità implicano differenze di trattamento: tali diseguaglianze generano uno stato di vulnerabilità che espone i soggetti disabili al rischio di una totale subalternità e usurpazione, e solo la compartecipazione simpatetica e il conseguente senso di umanità possono indirizzare in senso caritatevole una condotta.[104] Hume osserva, ad esempio, il rapporto tra l'umano e l'animale, segnato dalla preminenza fisica e intellettuale degli esseri umani che rende l'animale suscettibile di subire la differenza di potere, dimodoché la condizione che si pone all'origine della giustizia non si verifica e solo la compassione può impedire il concretizzarsi della sopraffazione. La giustizia, allo stesso modo, in Hume non include considerazioni relative ai disabili dato che essa sorge solo in presenza di una circostanza di fatto per cui l'individuo la percepisce come necessaria dinanzi al pericolo di essere privato dei suoi beni, che sussiste a fronte di eguaglianza fisica e cognitiva. Hume lega la nascita della giustizia al sistema economico e alle relative possibilità di godimento dei beni del lavoro, pertanto questa opera specificamente in funzione del mantenimento della proprietà. È solo assumendo il perimetro entro cui la teoria viene confinata che si comprende l'enfasi che Hume dà alle eguali condizioni, indispensabili per una libera contrattazione, assestandosi su un'impostazione che caratterizza la teoria contrattualista. Tuttavia, la contrattazione cui Hume fa riferimento non è finalizzata al consenso originario che dovrebbe legittimare l'autorità politica, bensì si svolge nel corso delle relazioni economiche tra individui indipendenti, per cui è opportuno rimarcare come il pensiero humeano mantiene la sua collocazione al di fuori di tale filone, ritenendo il sistema politico come approdo derivante da una convenzione, che si stabilizza per l'utilità che assicura. Carenze cognitive e fisiche precludono la possibilità di contrattare in eguali condizioni, pertanto i soggetti disabili non rilevano sul piano della giustizia intesa nei termini di Hume, ma vengono in considerazione solo *in seconda facie.* Ciononostante, i sentimenti di umanità pur orientando moralmente la condotta nel rapporto con tali individui, rimettono tale valutazione su un piano instabile tanto sul piano astratto, laddove non viene riconosciuta l'esistenza di un diritto effettivo, quanto sul piano concreto, in quanto tale presupposto teorico si traduce in politiche pubbliche spesso sfavorevoli, non avendo come fine inderogabile il trattamento secondo giustizia.

[104]Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2007, p.69.

È una teoria di giustizia strutturalmente circoscritta e muovendosi esclusivamente in questo campo d'azione, relega a considerazioni *di secondo grado* la loro condizione, per questo occorre interrogarsi sull'interpretazione stessa di giustizia da cui Hume parte. Fintantoché essa disciplina in maniera univoca i diritti di proprietà, richiedenti facoltà mentali eguali, i soggetti al di sotto di tali standard ne rimangono esclusi. La matrice utilitarista di cui è intrisa la teoria humeana presuppone infatti che la cooperazione sia mutualmente proficua e le persone con disabilità intellettive e fisiche non rilevano sul piano politico, cosicché non sorga alcun obbligo giuridico per la collettività di curarsi dei loro bisogni.[105] Estendere l'ambito d'azione della giustizia, integrando riflessioni inerenti all'equa distribuzione, rende irragionevoli i requisiti di capacità, validi nella concezione ristretta di Hume, in quanto svuoterebbero di senso l'idea stessa di giustizia dal momento che la distribuzione delle risorse non rispetta condizioni eque, ma anzi cristallizzerebbe l'iniquità.

3.3 PER UN NUOVO TIPO DI CONSIDERAZIONE MORALE

Per conferire dignità morale e giuridica a persone disabili bisogna smontare la visione fondamentale che sorregge la convenzione di Hume, trascendendo i requisiti di capacità.[106] Hume individua due tipi di obblighi in cui si esprime l'orientamento morale, ciascuno dei quali emana da una specifica fattispecie di virtù. Dalle virtù artificiali discendono gli *obblighi di giustizia,* che non tengono in considerazione le persone con disabilità intellettive, mentre dalle virtù naturali gli *obblighi di umanità* che riconoscono a tali persone un trattamento che, malgrado possa rivelarsi benevolo, è sempre rimesso alla valutazione discrezionale del singolo, condizionata dalla compassione e manca dei requisiti propri degli obblighi di giustizia.[107] Dunque, le considerazioni fondate sulla simpatia non sono in grado di sorreggere un dovere effettivo, né tantomeno equo, dato che i sentimenti individuali sono naturalmente mutevoli, soprattutto in base al grado di intimità della relazione. Al contempo, la benevolenza è un supporto secondario che assume manifestazioni diverse a seconda della prossimità della persona che ne è oggetto: al decremento della prossimità, tende a esprimersi in azioni meno intense e

[105]Eva Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza,* Vita e Pensiero, Milano, 2010, p.169.
[106]James B. Gould, *Living in Nowheresville: David Hume's equal power requirement, political entitlements and people with intellectual disabilities,* p.188.
[107]Ivi p.146.

durevoli, con la disposizione del soggetto a privarsi di un bene proprio che si riduce. Di conseguenza, la condizione dei soggetti con disabilità cognitive non è garantita da solidi indirizzi di condotta o tantomeno obbligatori giuridicamente, ma è influenzata da fattori instabili e mutevoli che la mettono a repentaglio. È in questo snodo che è indispensabile il soccorso della giustizia. Pur ipotizzando un senso di carità uniforme, è la base ideale dell'orientamento morale nei confronti dei soggetti disabili che è contaminata dal presupposto della diseguaglianza di capacità, che ne causa l'esclusione dalla giustizia, poiché questa deve garantire mutua utilità della cooperazione.[108] La forza imperativa dell'obbligo di giustizia deriva dal riconoscimento del diritto della controparte, dunque di un trattamento che gli spetta giuridicamente, non in base a un presunto favore concesso per carità, che ben può essere disatteso. La cifra distintiva dell'obbligo di giustizia risiede quindi nell'azionabilità del diritto: se il quadro normativo prescrive una condotta, in base a siffatto sistema il soggetto leso può esigerla mediante il ricorso a meccanismi legali che non lasciano alcun margine di apprezzamento. Ancorché possa ottenere un trattamento benevolo e aderente ai suoi bisogni, il soggetto a cui non sono riconosciuti diritti matura una considerazione di sé segnata dal disdegno. In definitiva, l'affidamento sulla compassione altrui induce sentimenti degradanti poiché l'individuo penderebbe sempre dalla volontà altrui e sarebbe arduo pensare ad un'effettiva inclusione in questi termini. In tale ottica si comprende la lettura critica degli scritti di Hume proposta da Martha Nussbaum ed Eva Kittay, che, sebbene maturi da basi morali e ideali differenti, potrebbe anche integrare una notazione utilitarista. Nella loro concezione la disabilità non è fissa e legata esclusivamente a determinati soggetti. La disabilità è piuttosto uno stato, che può irrigidirsi in alcuni o presentarsi in maniera transeunte in altri e incombe sull'umanità intera, perpetuamente soggetta alla possibilità, anche particolarmente elevata se si considera l'esistenza nella sua totalità e la disabilità nelle varie forme, di manifestare una condizione di dipendenza.[109] Di conseguenza, riconoscere dignità ai disabili attraverso una teoria di giustizia è eticamente indispensabile, ma è una necessità anche in termini di utilità, perché è interesse di ogni persona tutelare tali categorie di individui, essendo esposta ognuna alla possibilità di

[108]Eva Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza,* Vita e Pensiero, Milano, 2010, p.48.
[109]Ivi, pp. 51-52.

ricadervi in ciascuna fase di vita. La giustizia per vocazione dovrebbe accogliere considerazioni morali in merito alle condizioni di tali individui e garantire eque opportunità all'umanità intera.[110] La teoria della giustizia di Hume presenta dei punti di criticità che la rendono inadatta a includere soggetti con disabilità cognitive. In primo luogo, tali persone non sono oggetto di considerazioni morali fondate sul senso di giustizia, pregiudicandone il buon funzionamento. Postulando che la giustizia debba garantire eque condizioni vita e per questo agire in gran misura a favore dei soggetti dipendenti, escludere questi ultimi significa snaturarla. Sul piano logico, non è corretto derivare considerazioni morali diverse a partire dalla constatazione di diverse facoltà umane.[111] Ma, in secondo luogo, il coefficiente di esclusività insito nella sua teoria aumenta notevolmente se si considera che ogni persona può incorrere in una condizione di dipendenza così da essere esclusa dall'ambito della giustizia. Storicamente, la giustizia si è adoperata in direzione antitetica, per superare lo stato di subordinazione in cui gli individui, raggruppati secondo vari criteri, sono stati relegati, preservandoli giuridicamente dalle pregresse mire discriminatorie. Il compimento del senso di giustizia richiede di prendersi cura delle necessità primarie di ciascuna persona, risultando indispensabili per una vita dignitosa. La giustizia così intesa garantirebbe eque possibilità, per poi lasciar il soggetto libero di perseguire le mete che diversificano gli esseri umani, perché fuoriescono dai requisiti minimi d'umanità. Alla giustizia spetta dunque assicurare che ognuno possa realizzarsi in assenza di fattori iniqui, garantendo protezione a ciascun soggetto in quanto umano. È in tale direzione che si orienta la proposta formulata da Martha Nussbaum, ossia l'*approccio di capacità*, che mira a definire un nucleo di diritti umani essenziale, per preservare il valore in sé della persona. In questa visione mutano sostanzialmente le considerazioni inerenti alle persone dipendenti, dato che l'azione per il perseguimento del bene non si esaurisce nella sfera individuale, ma integra anche una spiccata sensibilità per l'essere umano e la sua dignità.[112]

---

[110]James B. Gould, *Living in Nowheresville: David Hume's equal power requirement, political entitlements and people with intellectual disabilities*, p.162.
[111]Ibid.
[112]Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2007, p.176.

CONCLUSIONE

La filosofia morale di David Hume rappresenta una fattispecie esemplare della visione di favore. Egli non trascura il tema della disabilità, ma anzi gli conferisce rilievo morale nella dimensione dell'agire individuale. Il problema teorico e le derive pratiche che ne conseguono scaturiscono dal piano su cui l'obbligo morale sorge. È un onere che attiene alla predisposizione caritatevole dell'individuo e non assume dignità giuridica. In questi termini le persone con disabilità non sono destinatarie di situazioni giuridiche soggettive, ma possono esclusivamente essere oggetto della compassione altrui. Pertanto, si ritiene la teoria di Hume inadeguata al giusto trattamento delle persone disabili, non attribuendogli diritti effettivi sul piano giuridico, riconoscimento che si auspica possa realizzarsi in forza delle notevoli evoluzioni dell'approccio di diritto, in grado di curarsi della condizione di tali soggetti e assicurargli uno status morale eguale all'intera umanità.

BIBLIOGRAFIA

Annette C. Baier, *Indagine sui principi della morale: Incomparabilmente il migliore?*, in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *Un compagno di Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008.

David Hume, *Trattato sulla natura umana,* in S. Maffettone, S. Veca (a cura di*), L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza Editori, Bari, 2008.

David Lewis, *La convenzione*. *Studio filosofico*, Bompiani, Milano, 2008.

Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Trento, 2013.

Eva Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza,* Vita e Pensiero, Milano, 2010.

Francesco Guala, *Pensare le istituzioni. Scienza e filosofia del vivere insieme*, Luiss University Press, Roma, 2018

James B. Gould, *Vivere nel nulla: il requisito di pari potere di David Hume, i diritti politici e le persone con disabilità intellettive*.

John Rawls, *lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2012.

Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2007.

Nicholas L. Sturgeon, *La metaetica di Hume: Hume è un non-cognitivista morale?,*in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *Un compagno di Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008.

Richard H. Dees, "*Una delle più raffinate e sottili invenzioni": Hume sul governo,*in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *Un compagno di Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008.

Russel Hardin, *David Hume: Teorico morale e politico*, Oxford, Stati Uniti, 2007.

Stephen Buckle, *Hume nella tradizione illuminista,* in Elizabeth S. Radcliffe *(a cura di), Un compagno di Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008.

Tom L. Beauchamp, *Le fonti della normatività nella teoria morale di Hume,* in Elizabeth S. Radcliffe (a cura di), *Un compagno di Hume,* Blackwell Publishing, Singapore, 2008.

SITOGRAFIA

https://spectrummagazine.org/views/john-lockes-hierarchy-education-values-and-democracy-contemporary-education/.

https://plato.stanford.edu/entries/locke/.

https://philarchive.org/archive/BOELAH-3.

https://iep.utm.edu/hume/#H2.

https://www.treccani.it/vocabolario/sin/.

https://www.treccani.it/vocabolario/pathos/.

https://books.openedition.org/aaccademia/9460.

https://philarchive.org/archive/CEVGDS.