



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Morali per natura

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di laurea in Filosofia

Cattedra di Filosofia Morale

Fabiola Massimi

n° matricola 1194046

Relatore

Alessandra Attanasio

Correlatore

Silvia Berti

A/A 2014/2015

Indice

1. Le radici della filosofia humana	5
2. La critica antireligiosa come premessa necessaria per una morale naturale	24
1. La falsa credenza in Dio	26
2. Confutazione della prova a priori di Dio	36
3. Confutazione della prova a posteriori di Dio	42
4. Le cause della religione	54
5. La corruzione della religione nei confronti della morale naturale	62
3. La morale naturale	69
1. La mente senziente: impressioni e idee	70
2. I processi cognitivi: memoria e immaginazione	75
3. Un feeling della mente: credenza e norma	81
4. La mente incarnata: dall'anima al corpo	95
5. Una rivoluzione copernicana in campo morale: dal «I think» al «We do»	107
6. Dalle ragioni dimenticate di Darwin verso le neuroscienze	115
4. La morale incarnata delle neuroscienze	126
1. Edelman: l'annidamento di valori e il presente ricordato	128
2. Damasio: le basi emotive della cognizione	144
3. Panksepp: i sentimenti affettivi grezzi o i sostrati biologici dell'anima	163
Bibliografia	177

Abbreviazioni

D	<i>Dialogues on Natural Religion</i>
E	<i>Essays Moral, Political, and Literary</i>
EM	<i>Enquiry Concerning the Principles of Morals</i>
EU	<i>Enquiry Concerning Human Understanding</i>
NHR	<i>Natural History of Religion</i>
T	<i>Treatise of Human Nature</i>

«La grande sfida è quella di andare avanti, oltre la religione, e soprattutto al di là della morale vista dall'alto verso il basso. Le nostre "leggi morali" più note offrono bei compendi post hoc di quella che noi consideriamo la morale ma sono di portata limitata e pieni di buchi. La morale ha origini molto più umili, che sono riconoscibili nel comportamento di altri animali. Tutto ciò che la scienza ha imparato negli ultimi decenni fornisce argomenti contro la visione pessimistica secondo cui la moralità è una patina sottile su una natura umana malvagia. La contrario, il nostro sfondo evolutivo, ci offre un enorme aiuto, senza il quale non saremmo mai arrivati così lontano.»

DE WAAL

1. Le radici della filosofia humiana

David Hume nasce nel 1711 a Edimburgo, in una famiglia di piccola nobiltà.

E' necessario ricordare, per contestualizzare al meglio il filosofo nel quadro storico di riferimento, che nel 1707 la Scozia perde la sua indipendenza come Stato attraverso un «Atto di Unione» che la annette all'Inghilterra: vi è così un solo re, un solo parlamento e una sola amministrazione centrale. Mentre in Inghilterra la religione dominante è quella anglicana, ossia una sorta di Cattolicesimo nazionale che rifiuta di sottomettersi al Cattolicesimo papista, identificando il re come capo della Chiesa, la Scozia è dominata dal Presbiterianesimo, una versione scozzese del Calvinismo.

Questo cenno storico è doveroso in quanto permette di spiegare l'allontanamento di Hume da parte di una cultura dominata quasi interamente da ecclesiastici sia nelle istituzioni ufficiali come l'università, sia nelle istituzioni non ufficiali come i *clubs*. La scena culturale è tradizionalmente caratterizzata dal clero presbiteriano, che esercita il suo controllo attraverso numerosi canali: dalle scuole parrocchiali alle università, dalla stampa al pulpito.

Nonostante ciò l'«Atto di Unione» porta a grandi mutamenti sul piano economico-sociale, in quanto la Scozia entra nel grande commercio oceanico, determinando così un afflusso di nuovi braccianti dalle campagne e di intellettuali provenienti da altri paesi.

Questo incontro tra vecchio e nuovo, che si verifica in Scozia nella seconda metà del Settecento, rappresenta sul piano della cultura uno dei punti più alti della storia europea.

Dal 1721 al 1726 Hume studia all'università di Edimburgo dove manifesta una predilezione per gli studi letterari e filosofici, nonostante la sua famiglia lo spinga alla professione dell'avvocatura.

Egli stesso scrive nella sua autobiografia:

[...] sono stato preso molto presto da una passione per la cultura letteraria, che è stata la passione dominante della mia vita e la grande fonte dei miei piaceri. La mia inclinazione per lo studio, la mia sobrietà e la mia diligenza avevano indotto la mia famiglia a credere che l'avvocatura fosse la professione più adeguata per me, ma io provavo una insormontabile avversione per tutto ciò che non fosse studio di filosofia e di cultura generale, e mentre credevano che stessi studiando attentamente Voetius e Vinnius, Cicerone e Virgilio erano gli autori che segretamente divoravo (D., p. 322).

Sono proprio gli autori antichi come Cicerone, Democrito, Epicuro, Diogene Laerzio e Lucrezio a costituire le fondamenta della filosofia humaniana.

L'accurata analisi di Eric Forbes (Forbes, 1976), sul sistema universitario scozzese del XVII e XVIII secolo, dimostra che i testi utilizzati nei corsi di laurea quadriennale erano proprio: il *De Officiis*, i *Paradoxa* e le *Tuscolane* di Cicerone; e la *Dialettica*, *l'Aritmetica* e la *Geometria* di Ramus.

Secondo Peter Jones, che svolge un importante studio sulle radici della filosofia humaniana, dobbiamo guardare a Hume come a un «umanista ciceroniano», in quanto lo scopo della sua opera è di creare una filosofia non solo dell'uomo ma per l'uomo, dove lo studio delle tradizioni della società è condizione per comprendere e migliorare la società (Jones, 1982).

Lo studioso mostra come la *Natural history of religion* e i *Dialogues concerning Natural Religion* sono modellati sul *De Natura Deorum* di Cicerone, il quale è apertamente citato dal filosofo scozzese, come viene mostrato nel successivo capitolo dedicato interamente alla critica antireligiosa.

Peter Jones, nel suo lavoro di ricerca, riporta così le tesi generali che Hume adotta dal maestro di eloquenza e di retorica: l'importanza della dimensione sociale dell'uomo come condizione di stabilità e coerenza della realtà politica (cfr. *Tusculanae Disputationes*); il riconoscimento della necessità di vivere in armonia con la natura e la centralità della moderazione e dell'onesta nella sua teoria morale; l'adozione di uno scetticismo moderato e il rifiuto di uno scetticismo intransigente, incompatibile con la vita pratica (cfr. *Academica*); l'importanza del principio causale e il rifiuto del fato, del divino, della teologia e delle pratiche religiose (cfr. *De Fato*, *De Divinatione*, *De Natura Deorum*).

Lo studioso sottolinea come la lettura delle *Accademica* sia sicuramente di fondamentale importanza per la formazione filosofica di Hume. In quest'opera la mente è presentata in se stessa come una sensazione «*etiam ipsa sensus est*», ciò nonostante essa è capace di organizzare le percezioni di sensazione in base alle loro reciproche somiglianze in un sistema complesso di valore, ossia in base alla «virtù». Di conseguenza coloro che negano la possibilità e la realtà delle rappresentazioni sensibili, negano a loro volta la possibilità di tutte le azioni della vita.

Indispensabile inoltre per Hume è la lettura delle *Tusculanae Disputationes*, dalle quali riprenderà l'enfasi ciceroniana sul ragionamento probabile come guida della vita e la convinzione nella naturale propensione a credere nell'esistenza di Dio. Hume farà tesoro di quest'opera da cui trarrà i due concetti cardine della sua filosofia, ossia *habit* e *custom*, anche

se si discosterà sicuramente dalla convinzione ciceroniana, secondo cui il *custom* non può dominare la vita in quanto essa è invincibile, «*est enim ea semper invicta*».

In questa ricerca sulle radici della filosofia humiana è necessario prendere in considerazione lo studio di Anna Minerbi Belgrado, che sottolinea la matrice epicurea del pensiero di David Hume (Minerbi Belgrado, 1988). Nelle sue opere è infatti possibile riscontrare un continuo richiamo alla filosofia di Democrito ed Epicuro, filtrata attraverso la lettura di Diogene Laerzio, Lucrezio, Dryden e Diderot.

Come sottolinea Attanasio nel suo lavoro di ricerca sul filosofo scozzese, nella spiegazione del processo di transizione costumaria Hume riprende la terminologia causale direttamente dalla filosofia epicurea, alla quale attinge grazie all'ottima conoscenza del greco e alla lettura di Cicerone e Lucrezio (Attanasio, 2010).

Nel *Canone* Epicuro sostiene che i criteri di verità ci derivano dalle sensazioni (αἰσθήσεις), dai sentimenti (πάθη), dalle apprensioni immediate (καταλήψεις) e dalle anticipazioni (προλήψεις). Secondo il filosofo la ragione dipende assolutamente dalle sensazioni: le «apprensioni o catalessi», ossia le cognizioni immediate del reale, sono il fondamento delle «anticipazioni o prolessi»; in tal modo le anticipazioni sul futuro risultano immediatamente evidenti, in quanto derivano da conoscenze precedenti. Inoltre spetta sempre ai sensi, determinare quali supposizioni o inferenze siano vere e quali siano invece false.

Le «apprensioni» epicuree sono, secondo Hume, quel deposito vivo nella memoria di atti mentali passati che permettono di fare anticipazioni sul futuro, cosicché l'atto mentale presente risulti pregno di tutti gli atti di assenso somiglianti del passato, attraverso un processo assolutamente a-logico e a-razionale.

Il contesto culturale in cui Hume matura la sua posizione è chiaramente quello anti-cartesiano di libertini, radicali e liberi pensatori. L'obiettivo è quello di eliminare il richiamo ad una causa prima intelligente capace di organizzare la natura, dal momento che la materia in quanto tale è dotata di forza e moto.

Nell'*Homme machine* (1747) di La Mettrie, sicuramente letto da Hume, la materia non è inerte e passiva ma è movimento, energia. Se per gli spiritualisti e razionalisti il principio attivo del movimento è da ricercare in una causa spirituale, per i materialisti e naturalisti del Settecento la materia organica è attività, funzione, vita, di cui la coscienza è solo un effetto. Come il Seicento si era dedicato alle scienze fisico-astronomiche, che attraverso la matematica permettevano di determinare il meccanismo dell'universo, nel Settecento si indaga la natura, la vita, la storia contando sull'oggettività e il rigore del meccanicismo fisico.

Fontenelle, segretario dell'Accademia delle Scienze, esorta le scienze naturali ad accostarsi al metodo fisico-matematico e conduce un'analisi scientifica sull'origine della religione, in cui essa, pari al mito, risulta un fenomeno prodotto dall'ignoranza delle cause naturali; diviene quindi necessario superare tali spiegazioni arcaiche attraverso la scienza.

Questa filosofia naturalista settecentesca in cui è possibile annoverare anche Buffon con la sua celebre *Histoire Naturelle* (1749) e Robinet, il quale ipotizza la trasformazione progressiva degli organismi viventi che costituiscono così un'unica catena ininterrotta, sarà fondamentale per la formazione culturale di Hume.

È necessario inoltre ricordare l'importanza di Maupertis, il quale attribuisce alla materia un istinto e una coscienza, nonché il materialismo etico di Helvetius, secondo il quale lo «spirito» non è che la semplice sensibilità fisica.

Merita un'attenzione particolare inoltre la tradizione che indaga il rapporto tra passioni e ragione aperta da François de La Rochefoucauld, secondo cui nonostante l'uomo creda di guidare se stesso attraverso la mente è in realtà guidato dal cuore, che lo trascina verso una meta opposta a quella premeditata.

Bernard de Mandeville nella sua *The Fable of the Bees* (1714), proseguendo lungo questa tradizione, sostiene che gli individui sono interamente governati dalle passioni; mentre Bayle spiega il comportamento umano attraverso «inclinazioni» e «disposizioni naturali», senza dover ricorrere a criteri logici di verità e falsità tipici del razionalismo seicentesco.

Il marchese di Vauvenargues, nelle sue *Réflexions et Maximes* (1747), sostiene che l'individuo si risolve nelle sue passioni, le quali, a differenza di quanto affermato dagli stoici, non possono essere domate dalle idee. Gassendi infine nella sua critica a Cartesio relega la ragione a semplice spettatrice delle vicende umane, dal momento che l'individuo, non diversamente dall'animale, è una semplice «macchina senziente».

Il richiamo alla tradizione atomista antica diviene necessario per le filosofie materialiste ed eterodosse in età moderna, dal momento che con esso: cambia la concezione della materia, la quale non è più un *substratum* inerte che deve essere informato dalla *forma*; la materia è dotata di forza e movimento; il richiamo a Dio come primo motore immobile diviene superfluo; si introduce l'elemento del *caso*, facendo venir meno così qualsiasi riferimento ad una presunta provvidenza e debellando definitivamente il finalismo.

Elementi che ritroviamo sia nella filosofia humiana, sia nel materialismo di Diderot, dal quale secondo Minerbi Belgrado (1988) il filosofo scozzese avrebbe dedotto quel trasformismo tipico della teoria lucreziana sulle produzioni mostruose della natura.

La studiosa mostra come il tema di una natura difettosa assume per Hume un ruolo determinante nella confutazione dell'argomento teleologico presente nei *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). L'argomentazione di Cleante viene ripresa dalla lettura della prima opera ateistica di Diderot, ossia la *Lettre sur les aveugles* (1749), nella quale alla prova dell'esistenza in natura di un autore intelligente si oppone un'ipotesi trasformistica sulla formazione dell'universo. In entrambi i filosofi la perfezione viene infatti vista come il risultato di un processo di «selezione naturale», in virtù del quale le strutture imperfette si dissolvono lasciando spazio a quelle strutture che permettono la sopravvivenza.

L'auto-organizzazione della materia elimina così l'esigenza di ricorrere ad un autore intelligente e scorgere la matrice della filosofia darwiniana diviene inevitabile.

David Hume è, infatti, correttamente considerato «uno dei più grandi darwiniani prima di Darwin» (Attanasio, 2010, p. 235).

Nei *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) Hume riprende palesemente la filosofia di Democrito sostenendo un'ipotesi cosmologica basata sul caso e sulle leggi della materia, e rielabora la «vecchia ipotesi epicurea» che legge nel *De rerum natura*, citato apertamente nella sua opera. Hume correggendo l'ipotesi di Epicuro e assumendo così una materia finita invece che infinita, formula una teoria cosmologica vicina a quella del *big bang*.

Il mondo, attraverso rivoluzioni e cambiamenti, viene prodotto e distrutto senza alcun limite, e dal momento che il moto inerisce alla materia non c'è alcuna necessità di ricorrere ad un agente volontario. Ne deriva un mondo «incausato» e senza ordine, all'origine dell'universo vi è quindi una forza cieca e non guidata; ipotesi del resto accreditata dalla cosmologia moderna. Poiché nell'ipotesi cosmologica humiana viene meno il finalismo e il ricorso ad una Intelligenza superiore, l'universo e l'uomo poggiano sulle fondamenta instabili del caso, facendo cadere definitivamente l'antropocentrismo.

Anna Minerbi Belgrado, nel suo lavoro di ricerca, suggerisce inoltre John Toland come referente teorico della filosofia humiana da affiancare a Epicuro. Secondo la studiosa la quinta *Lettera tolandiana* - quella dedicata a stabilire l'essenzialità del movimento alla materia - è certamente presente a Hume che si pone l'obiettivo di fondare l'autonomia del mondo materiale.

Posizione condivisa anche da Margaret C. Jacob, la quale sottolinea come la filosofia della natura di Toland, esposta nelle *Letters to Serena* (1704), si pone alla fine del Seicento come un efficace antidoto al newtonianesimo della Chiesa (Jacob, 1980).

L'autore di *Christianity is Not Mysterious* (1696), attraverso la lettura di Epicuro e Lucrezio, elabora una teoria sulla natura dell'anima in cui questa risulta essere assolutamente corporea. Per la filosofia greca antica infatti, non solo non si poteva separare la mente dal corpo, ma con il termine «*psiche*» si indicava sia il respiro del corpo che quello dell'anima. Sarà il Cristianesimo con Agostino d'Ippona a sancire la separazione della mente dal corpo, che diviene estraneo e inessenziale all'anima incorporea.

Risulta inevitabile sottolineare il recupero della filosofia materialista antica e moderna nel processo umano di naturalizzazione della mente: non solo il pensiero deriva dal corpo e dal movimento, ma l'attività del pensiero non è in nulla superiore a quella dei corpi.

Dal 1729 Hume abbandona definitivamente la professione di avvocato e si dedica allo studio della filosofia. Come riporta in una lettera ad un amico, dopo molte letture di filosofi a lui contemporanei, sente l'esigenza di cercare una nuova via di ricerca filosofica.

Se il modello generale di studi nelle università scozzesi del Seicento è caratterizzato da una mescolanza di aristotelismo e da una rivolta contro lo scolasticismo attraverso Ramus, all'inizio del Settecento si inizia a studiare *l'Opera Logica* (1578) di Zabarella, che contiene una delle prime trattazioni del moderno concetto di metodo scientifico, nonché Telesio, che prima di Bacone sottolinea l'importanza dell'esperienza dei sensi nello studio della natura.

Il *Discorso sul metodo* (1637) di Cartesio esercita una forte influenza in Scozia negli anni Settanta e Ottanta del XVII secolo, anche se da questo modello ci si distaccherà progressivamente con un conseguente avvicinamento a Locke.

La filosofia scolastica, mistica o intellettualistica viene sostituita dalla *philosophia naturalis*, che comporta una fusione di filosofia e scienza, permettendo così la nascita del fenomeno più caratteristico dell'epoca, ossia l'enciclopedismo.

Dal *Dictionnaire* (1697) storico critico di Bayle, consultato dallo stesso Hume, all'*Enciclopedia* (1751) di Diderot e d'Alembert, in ogni paese si moltiplicano le opere destinate a diffondere le nuove scoperte scientifiche e filosofiche.

Nel *Discours préliminaire* dell'opera d'Alembert presenta al pubblico un programma esclusivamente scientifico:

I sogni dei filosofi intorno alla maggior parte dei problemi metafisici non meritano un posto in un'opera destinata esclusivamente ad accogliere le reali conoscenze che lo spirito umano può raggiungere (Baratono, 1944, p. 42).

Lo studio della filosofia per un intellettuale del Settecento implica necessariamente un approfondimento nei confronti della scienza.

Non si può dunque negare né l'interesse di David Hume nei confronti delle scoperte scientifiche del suo tempo, né l'influenza di Newton nei confronti della filosofia humiana.

Al contrario Peter Jones (1982) nega un interesse da parte di Hume verso la scienza del suo tempo, sostenendo che l'orientamento umanistico del filosofo si deve considerare come esclusivo e totalmente separato da qualsiasi influenza newtoniana.

Forbes (1976) contrariamente a Jones nel suo studio sull'istruzione nell'illuminismo scozzese, mostra invece la diffusione delle idee newtoniane a Edimburgo; idee che Hume conosce sicuramente molto bene.

Alla fine del XVII secolo vi erano molti teorici della scienza newtoniana in Scozia, ad esempio attraverso le pubblicazioni delle *Philosophical Transactions* (1665) di Henry Oldenburg viene resa nota la teoria della luce e del colore di Newton che compare nell'insegnamento di molti professori che hanno una cattedra a Edimburgo.

William Whiston, filosofo e matematico inglese, nelle sue *Memorie* (1749) racconta di essere stato stimolato dallo studio delle scoperte scientifiche di Isaac Newton illustrate nei suoi *Principia* (1687) da uno scritto del Dottor Gregory, ossia James Gregory professore dapprima all'università di St. Andrews e poi a Edimburgo. Saranno proprio le letture di James Gregory e Colin Maclaurin, matematico di fama internazionale, a divulgare la scienza newtoniana nel pensiero David Hume. Uno strumento di comunicazione di cui sicuramente il filosofo scozzese si serve è il *Gentleman's Magazine*, attraverso cui circolano testimonianze di esperimenti di chimica, fisica, cosmologia e in particolare la definizione newtoniana della luce, reperibile in un numero del 1750; scoperte che David Hume mostra di conoscere molto bene nei suoi *Dialogues concerning Natural Religion*.

Nell'analisi di Robert Hurlbutt (1985) e di James Force (1987), viene mostrato che solo assumendo un punto di vista anacronistico è possibile staccare Hume dalla scena scientifica del suo tempo, che invece influenza inevitabilmente la sua epistemologia e il suo scetticismo religioso. In realtà sebbene possiamo assumere con certezza l'interesse del filosofo nei confronti della scienza del suo tempo e delle teorie di Isaac Newton, il giudizio che egli ha nei confronti dello scienziato risulta essere ambivalente. Sicuramente Hume si distacca dalla concezione di un universo guidato in modo provvidenziale come quello di Newton, in cui il disegno e l'armonia della natura sono determinati dall'azione di Dio.

Secondo tale concezione, infatti, il compito della scienza si risolve nell'individuare le leggi divine che governano la natura, ossia nello svelare all'uomo le operazioni della provvidenza nella creazione. Il successo del newtonianesimo verso la fine del Seicento è determinato proprio dall'utilità di questa filosofia da parte della Chiesa, che utilizza la nuova scienza come un'arma da scagliare contro l'ateismo degli hobbesiani, degli epicurei e dei *freethinkers*.

La predicazione della filosofia naturale newtoniana diviene una vera e propria moda durante la Restaurazione e in particolare dal 1692 grazie alle *Boyle lectures* di Richard Bentley (1692). Questi sermoni, attraverso cui viene data una spiegazione molto semplificata della scienza newtoniana, servivano a dimostrare la validità della religione, ed erano ben conosciuti dagli intellettuali del Settecento.

Nonostante Hume rifiuti una concezione finalistica dell'universo, molte sono le influenze newtoniane che possiamo riscontrare nel *Treatise*.

È sufficiente osservare il sottotitolo dell'opera: «*A Treatise of Human Nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject*» (1739).

La *experimental philosophy* di Newton si contrappone alla *hypothetical philosophy* praticata dai metafisici e a partire da questa consapevolezza nascerà nel filosofo la necessità di applicarla alla scienza dell'uomo. Hume sente l'esigenza di costruire una scienza generale della natura umana, così come Newton ha costruito una scienza generale della natura fisica. Ispirandosi al modello newtoniano, Hume sostiene che una ragione libera dai pregiudizi può individuare principi o leggi generali del comportamento umano, quali emergono dall'osservazione empirica dell'esperienza.

Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even. Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN; since the lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties...And as the science of man is the-only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation...We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures (T.Intro.4).

Nel tracciare una nuova geografia della mente egli utilizza termini sicuramente ispirati alle leggi del moto newtoniane: ci parla infatti di «*attraction*» nel momento in cui spiega l'associazione di idee e nel descrivere gli *habits* ci parla di «*mental force*».

Dall'analisi di Attanasio emerge che nella filosofia di Hume la logica induttiva baconiana subisce l'innesto del metodo matematico galileiano, mentre l'empirismo di Locke subisce l'innesto delle leggi di Newton. Il mondo dei fenomeni (materiali, passionali, etici, politici) viene da Hume «anatomizzato», «sezionato» e ricostruito in un «sistema di tutte le scienze», fortemente *anti-sistematico* e *anti-metafisico*. La procedura delle leggi che individuano i fenomeni, infatti, non è *more geometrico*, ma *ipotetico-probabilistica*, non è quella di Descartes, ma quella di Newton. E tuttavia le leggi stesse, a differenza di Newton, sono «*convenzioni*» (Attanasio, 2006, p. XIII).

Nella filosofia humiana la casualità interviene corrompendo forme stabilizzate nel tempo e producendo così libertà e innovazione. Le mutazioni casuali danno luogo a nuovi ordini causali, di conseguenza le leggi newtoniane necessarie e universali divengono con Hume flessibili e convenzionali, ma dotate comunque di validità scientifica.

Un altro esempio di influenza della scienza newtoniana che è possibile riscontrare nel *Treatise* è la somiglianza delle *rules of reasoning*:

- (1) The cause and effect must be contiguous in space and time.
- (2) The cause must be prior to the effect.
- (3) There must be a constant union betwixt the cause and effect. It is chiefly this quality, that constitutes the relation.
- (4) The same cause always produces the same effect, and the same effect never arises but from the same cause. This principle we derive from experience, and is the source of most of our philosophical reasonings. For when by any clear experiment we have discovered the causes or effects of any phaenomenon, we immediately extend our observation to every phenomenon of the same kind, without waiting for that constant repetition, from which the first idea of this relation is derived... (T.1.3.15.3).

James Force (1987), analizzando questa somiglianza, giunge alla conclusione che Hume comprende Newton meglio di quanto Newton comprenda se stesso. Infatti, nei *Dialogues concerning Natural Religion* il filosofo utilizza proprio le regole newtoniane per criticare il *design argument*, sostenuto dallo stesso Newton e dai suoi seguaci.

Questi fondano la teologia naturale sulla seconda regola newtoniana, secondo cui le stesse cause devono essere assegnate a effetti naturali dello stesso genere.

Tale regola non viene criticata da Hume, in quanto la ritroviamo nelle sue *rules of reasoning*, ma ricontestualizzata. Questa è enfatizzata e vista come un assunto a priori sulla natura dell'universo dai sostenitori del *design argument*, mentre secondo il filosofo scozzese dal momento che il processo inferenziale si fonda sull'esperienza, noi non possiamo assumere questo principio se non basandoci sull'esperienza.

L'importanza dell'esperienza, che fa cadere il principio a priori su cui si fonda la teologia naturale, è riscontrabile secondo Force già nella quarta regola newtoniana, secondo cui le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni devono essere considerate vere finché non intervengono altri fenomeni a confutarle. Ne consegue che le proposizioni nella filosofia sperimentale sono fallibili e, derivando dall'osservazione dei fenomeni, è sempre possibile una loro correzione.

La quarta regola newtoniana è, secondo Hume, un principio regolativo attraverso cui comprendere le altre, per questo Force conclude che "*Hume understands Newton better than Newton understood himself*" (Force, 1987, p. 187).

Dal 1734 al 1737 Hume si trasferisce in Francia, vivendo prevalentemente nella cittadina di La Flèche e dedicandosi ai suoi studi filosofici; è proprio durante questo periodo che comporrà il suo *Treatise of Human Nature*.

Scrive nella sua autobiografia:

Mi recai allora in Francia, con il proposito di proseguire i miei studi in un ritiro di campagna, e lì progettai quel piano di vita che ho sempre perseguito fermamente e con successo. Decisi di attenermi a una frugalità molto rigida per supplire alle mie insufficienti fortune, di conservare indenne la mia indipendenza, e di considerare spregevole ogni cosa che non fosse il perfezionamento delle mie attitudini letterarie (D., p. 322).

Il periodo francese è per il filosofo molto fecondo. Oltre al *Treatise*, come dichiara nelle sue lettere, anche le confutazioni sui miracoli nascono dalle conversazioni con i gesuiti del collegio di La Flèche.

Concluso il soggiorno francese Hume si reca a Londra, dove rimane dal 1737 al 1739.

Qui riesce a trovare un editore e pubblica anonimi i primi due libri (sull'Intelletto e sulle Passioni) del *Treatise of Human Nature*, mentre il terzo libro (sulla Morale) riuscirà a essere

pubblicato nel 1740. L'opera viene osteggiata dagli ambienti intellettuali che comprendono la rottura insita nella filosofia humiana nei confronti della tradizione, ossia dei sistemi razionalistico-metafisici.

Scrive Hume nella sua autobiografia:

Mai tentativo letterario fu più sfortunato del mio Trattato sulla natura umana. Venne alla luce come nato-morto dalle stampe senza distinguersi neanche nel suscitare un po' di scalpore tra i fanatici (D., p. 323).

In realtà la pubblicazione della sua opera susciterà l'ira di fanatici, bigotti e moderati, che come Hutcheson ostacoleranno la candidatura di Hume alla cattedra di Etica a Edimburgo nel 1745. Per impedire questa nomina, il reverendo William Wishart pubblica un testo (*A Specimen of the principles concerning Religion and Morality, maintain'd in a Book lately publish'd, intituled, A Treatise of Human Nature*) nel quale riassume i passi dell'opera accusati di eresia e di deliberato ateismo.

La diffusione dell'opera di Hume risultò scarsa, tanto che non sarà mai ristampata durante la sua vita, provocando delusione all'autore che la sente come una figlia.

Scrive infatti in una lettera a H. Home:

Coloro che sono abituati a riflettere su simili argomenti astratti sono generalmente pieni di pregiudizi, e coloro che non hanno pregiudizi non sono abituati ai ragionamenti metafisici. I miei principi sono così lontani da tutte le comuni opinioni su questi temi che, se prendessero piede, produrrebbero quasi un totale cambiamento in filosofia, e voi sapete che rivoluzioni di tal genere non si verificano facilmente (D., p. 325).

Hume tenta così di attirare l'attenzione sulla sua opera, pubblicando nel 1740 un *Abstract* del *Treatise* in forma anonima; ma neanche questo tentativo riuscirà a cambiare la fortuna dell'opera.

Dopo aver individuato le radici del pensiero humiano nella filosofia antica di Cicerone, Democrito, Epicuro e Lucrezio, e aver mostrato l'interesse di Hume per le scoperte scientifiche del suo tempo, è necessario analizzare il ruolo di Hutcheson nei confronti della filosofia humiana.

Nella ricostruzione delle fonti del pensiero del filosofo compiuta da Green nel 1874, vi è una completa dipendenza delle teorie etiche di Hume da quelle di Hutcheson; teoria che sarà

ripresa anche da William Knight, il quale indica in Shaftesbury l'altro antesignano della filosofia morale humiana (Knight, 1886). In entrambi gli studi sul pensiero del filosofo è inoltre assente qualsiasi riferimento a Newton.

Il modo di guardare alla filosofia di Hume subisce una vera e propria rivoluzione solo con Kemp Smith, che individua l'influenza della fisica newtoniana sul pensiero del filosofo, anche se in questa analisi, come nelle precedenti, resta comunque ferma la convinzione di una totale dipendenza della filosofia humiana da quella di Hutcheson (Kemp Smith, 1941). Filosofia che, secondo l'analisi dello studioso, porta Hume a una «psicologia biologistica» e di conseguenza alla convinzione di un'analogia dipendenza dei nostri giudizi morali e delle nostre inferenze dalla natura e dalle passioni.

In realtà questa dipendenza della filosofia humiana dal pensiero di Hutcheson è stata recentemente messa in discussione dalla storiografia.

L'ammirevole studio di James Noxon, sottolinea l'importanza di evidenziare la differenza tra i filosofi naturali alla Newton, come Hume, e i filosofi speculativi come Locke, Descartes e Malebranche, dai quali lo scozzese prende assolutamente le distanze (Noxon, 1973).

Tale osservazione permette di superare la classica catalogazione manualistica di Locke, Hume e Berkley sotto la categoria di «filosofi empiristi», la cui generalità e superficialità alla luce di questi studi si rivela assolutamente inadeguata. Si dovrebbe dunque parlare di razionalismo-empiristico, per quanto riguarda la filosofia di Locke, nonché di idealismo-empiristico, nel caso di Berkley.

Di notevole importanza è sicuramente il lavoro di Lecaldano, il quale analizzando gli scambi epistolari tra Hume e Hutcheson mostra le divergenze tra i due pensatori (Lecaldano, 1976). Leggendo l'introduzione al *Treatise* emerge un criterio metodologico che è necessario ricordare per comprendere le differenze tra i due filosofi, ossia l'esigenza di distinguere nella sua analisi il piano del discorso dello scienziato della natura umana da quello del moralista.

Il filosofo non guarda all'uomo come un «pittore» bensì come un «anatomista», cercando di comprendere le fonti e i principi nascosti del suo oggetto di ricerca, senza alcuna esigenza di mostrarne la bellezza. In questo modo Hume muove una vera e propria critica epistemologica a Hutcheson. Ciò che a sua volta il filosofo inglese critica dell'opera humiana è proprio la mancanza di «un certo calore per la causa della virtù», ovvero il fallimento del *Treatise* dipende, secondo il filosofo, dal fatto che il pubblico si aspetta di vedere le virtù lodate e il vizio respinto; mentre lo scozzese non fa che mostrare le imperfezioni e la naturalità dell'uomo, che viene messo sullo stesso piano degli animali.

Un punto di assoluto distacco tra i due filosofi è sicuramente il modo di intendere una nozione chiave del pensiero di entrambi, ossia quella di «naturale».

È lo stesso Hume a far notare in una lettera, come non sia possibile far rientrare nel concetto di «natura» quelle cause finali da cui qualsiasi ricerca filosofica dovrebbe fuggire.

Al contrario secondo Hutcheson, l'osservazione empirica permette di scoprire un'armonica organizzazione della natura umana che rimanda necessariamente a un suo autore buono e saggio. Concezione contro la quale Hume si scaglierà ferocemente nei *Dialogues concerning Natural Religion*, nella parte dedicata al *design argument*, e ribadita in una lettera che scrive allo stesso Hutcheson:

Non posso trovarmi d'accordo con la sua concezione del Naturale. È basata sulle cause finali, un argomento questo che mi sembra alquanto incerto e poco filosofico (Norton, 1976, p. 126).

Un punto di distacco tra i due pensatori è riscontrabile nella concezione di un'altra nozione chiave della loro filosofia morale, ossia la «simpatia».

È proprio questa distinzione a rendere ormai obsoleta la classificazione di entrambi i filosofi sotto la categoria di «teorici del senso morale» o «sentimentalisti», in quanto essa non permette di evidenziare la loro diversità in campo etico.

Hutcheson vuole dimostrare che esiste un'alternativa in etica dalle teorie egoistiche di Hobbes e Mandeville, e dalle teorie razionalistiche di Burnet e Clarke. Egli individua l'esistenza di una determinazione che precede qualsiasi ragionamento o calcolo utilitaristico, la quale ci spinge a perseguire il bene come nostro fine. Introduce così nella sua filosofia le nozioni di «simpatia» e «senso pubblico», che sono per il pensatore interscambiabili, in quanto entrambi vengono utilizzate per indicare un processo attraverso cui le passioni si trasferiscono da una persona all'altra. Questo senso, che ci permette di provare piacere per la felicità degli altri e dispiacere per la loro infelicità, è universale.

Secondo Hume invece la «simpatia» non è semplicemente una passione ma un principio, che come il principio di gravità nella fisica di Newton, permette di spiegare molti fenomeni della natura umana. La simpatia è per il filosofo un «principio di società» regolato da un processo che, al contrario di Hutcheson, non è emotivo bensì cognitivo, in quanto comporta la conversione di un'idea in un'impressione. Tale processo, basandosi sulle passioni, poggia su elementi cognitivi; la rivoluzionaria teoria humiana muta radicalmente il significato di

«passione», con questo termine, infatti, si indicano delle componenti causali costanti e descrivibili. Le passioni incorporano le idee e si fondano sulla dinamica della «doppia relazione impressioni-idee» (come sarà approfondito nel terzo capitolo dedicato alla teoria morale di Hume).

La differenza sostanziale rispetto alla filosofia humiana è la concezione etico-religiosa in cui si inserisce l'analisi sulla «simpatia» nell'opera di Hutcheson: non c'è un confronto in ambito gnoseologico tra tale senso e gli altri, bensì una gerarchizzazione di questi sensi.

La priorità dei piaceri che sono oggetto del «senso pubblico» rispetto ai piaceri che sorgono dai sensi esterni e dall'immaginazione, rimanda inevitabilmente all'etica ascetica dei presbiteriani scozzesi. È palese in Hutcheson l'esigenza di difendere la religione, tanto da indicare la benevolenza, ossia il desiderio della felicità altrui, come una prova dell'esistenza di una provvidenza buona alla quale deve essere ricondotta. Al contrario con Hume si passa da un approccio moralistico a uno scientifico, che rifugge da inferenze di ordine religioso.

Inoltre è necessario chiarire che il processo di comunicazione di sentimenti humiano è assolutamente neutro, a differenza di quello di Adam Smith che crede in una condivisione stoica. Da quest'ultimo la «simpatia» è vista come una partecipazione all'armonia cosmica dell'universo, ossia come una benevolenza cristiana simile a quella prospettata da Hutcheson. Secondo la concezione di Smith il sentimento simpatetico si concretizza nell'emozione, che se nell'agente e nello spettatore coincide risulta sempre piacevole.

Hume in una lettera all'amico ironizza su questa sua inconsistente teoria, poiché se essa fosse corretta un «ospedale sarebbe un luogo di divertimento maggiore di una sala da ballo».

La teoria di Smith sarà estremizzata da Ferguson, il quale sostiene che un individuo può gratificarsi di più con il benessere procurato all'altro che con un proprio vantaggio. Giacché il filosofo professa una morale religiosa, sostiene che i legami affettivi tra gli individui di una comunità costituiscono il loro fine ultimo; ancora una volta dunque l'esistenza dell'uomo è ricondotta alla saggezza di Dio.

Da questa analisi emerge chiaramente che definire tali pensatori come filosofi del «senso comune» significa schiacciare le loro concezioni filosofiche in un contenitore troppo generico, è necessario dunque superare tale distinzione che risulta ormai obsoleta.

Basti pensare a Turnbull o Reid, secondo i quali le facoltà dell'individuo sono doni divini, parte del disegno della Provvidenza; teoria da cui ne consegue che le nostre credenze naturali godono di una garanzia soprannaturale. Dio fornisce agli individui i poteri necessari per sopravvivere e migliorarsi, creando delle facoltà capaci di accordarsi con il resto del creato.

Tale concezione spiritualistica e finalistica è palesemente lontana dalla filosofia humiana, secondo cui si deve parlare addirittura di diversi gradi della credenza.

La realtà è contingente, mistura di cause e caso, di conseguenza nella maggior parte dei casi le sequenze causali non sono ininterrotte e perfette ma presentano un numero variabile di contrarietà, contaminazione che viene inglobata dalla sequenza causale rendendo così la credenza una conclusione univoca; la complessità di tale meccanismo alla base della filosofia humiana verrà approfondita nel terzo capitolo relativo alla morale naturale.

Nel 1741 Hume pubblica a Edimburgo una raccolta anonima di quindici *Essays, Moral and Political* che ottiene un discreto successo, al punto che viene ristampata l'anno successivo insieme a un secondo volume di dodici nuovi saggi in cui per la prima volta nel frontespizio troviamo il nome di Hume.

Nel 1745 fallito il tentativo di ottenere una cattedra all'università di Edimburgo, Hume decide di accettare l'offerta di lavoro come precettore del marchese di Annadale per incrementare le sue entrate.

Nel 1748 diviene segretario del generale St. Clair nelle missioni diplomatiche di Vienna e Torino. Pubblica i *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, in seguito intitolati *An Enquiry concerning Human Understanding*, in cui riprende sotto forma di saggi le principali idee esposte nel primo libro del *Treatise*.

Nel 1751 pubblica *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, nel quale riprende il terzo libro del *Treatise* e scrive i *Dialogues concerning Natural Religion*.

Anche se il manoscritto di questo testo inizia a circolare tra gli amici del filosofo, verrà pubblicato nel 1779 senza l'indicazione dell'editore, ossia tre anni dopo la sua morte a opera del nipote David.

In realtà Hume nel suo testamento prega l'amico Adam Smith di pubblicare l'opera entro due anni dopo la sua morte, contando sulla loro «intima e sincera» amicizia. Ma Adam Smith conoscendo la portata rivoluzionaria dell'opera, si guarda bene dal pubblicarla e la restituisce alla famiglia Hume.

Nessuna meraviglia che Millar, Strahane e Smith furono terrorizzati al pensiero di pubblicare i suoi saggi teologici e religiosi. Era come se una squadra, nel guardare con soddisfazione la casa che aveva appena finito di costruire, improvvisamente vedesse il rivolo d'acqua che preannunciava il torrente che avrebbe spazzato via le fondamenta (Attanasio, 2006, p. LXII).

Nel 1752 pubblica i *Political Discourses* che ottengono un successo immediato sia in patria sia all'estero. Ancora una volta gli viene negata una cattedra, in questo caso quella di Filosofia Morale all'Università di Glasgow, assegnata proprio all'amico «moderato» Adam Smith. Hume decide di accettare un posto di bibliotecario alla Advocates' Library dell'università di Edimburgo, in quanto può disporre così di oltre trentamila volumi per svolgere ricerche di politica e storia. È in questo periodo che redige *The History of England*, i cui ultimi volumi saranno pubblicati nel 1762. Anche questo scritto ottiene un rapido successo, ma ancora una volta suscita critiche negli ambienti clericali che lo accusano di ateismo e irreligiosità.

In questo periodo in cui Hume soggiorna a Edimburgo non si dedica soltanto ai suoi studi, ma partecipa a diverse iniziative promosse dall'ambiente culturale scozzese e dagli amici del settore moderato della Chiesa, divenendo così sottosegretario della Philosophical Society.

Il filosofo diviene parte così di quel movimento di intellettuali che si dedicheranno a promuovere il rinnovamento culturale della Scozia. Tra i principali rinnovatori amici di Hume vi sono: Henry Home (dal 1752 Lord Kames), Adam Smith, William Robertson, Robert Wallace, Adam Ferguson, George Campbell, John Home, Hugh Blair e Thomas Reid.

Questi intellettuali, quasi tutti membri della Chiesa, si impegneranno nella difesa di Hume dalle accuse degli ambienti clericali più intransigenti.

In questi anni si formano all'interno della Chiesa scozzese due schieramenti: quello tradizionalista che vuole conservare il sistema elettivo dei ministri dal basso ed è contrario a qualsiasi tipo di innovazione; e quello rinnovatore, che accetta il nuovo sistema di nomina dei ministri dall'alto ed è favorevole alla circolazione di idee nuove, determinata da un controllo meno ossessivo da parte della Chiesa. Gli amici di Hume quindi se da una parte promuovono un rinnovamento culturale, dall'altra rimangono fedeli a quei dogmi religiosi che il filosofo nega apertamente nei suoi scritti.

Nel 1755 le assemblee generali della Chiesa, tenutesi a Edimburgo, richiedono una condanna di scomunica nei confronti di David Hume. Questo processo, che secondo Thomas Edward Ritchie è un evento di cui si deve sottolineare l'importanza, si concluderà con la vittoria del filosofo solo nel 1757. La sconfitta degli ambienti più conservatori della Chiesa e della cultura scozzese rappresenterà un segnale di via libera per i riformatori.

Così dopo la vittoria nel 1757 Hume dà prova nuovamente della sua impudenza pubblicando le *Four Dissertations*, tra cui *The Natural History of Religion*, in cui riconduce l'origine della religione a motivi naturali, storici e psicologici.

Dal 1763 al 1765 si trasferisce nuovamente a Parigi, come segretario d'ambasciata di Lord Hertford, dove viene calorosamente accolto come racconta nella sua autobiografia.

Chi non abbia mai visto i bizzarri effetti delle mode non potrà mai immaginare l'accoglienza che ricevetti a Parigi da parte di uomini e donne di ogni rango e condizione. Più mi sottraevo alle loro eccessive gentilezze, più ne ero inondato. C'è comunque una effettiva soddisfazione a vivere a Parigi per il gran numero di persone di buon senso, colte e di buona compagnia di cui quella città abbonda a confronto di qualsiasi altro luogo al mondo. Ho pensato una volta di stabilirmi lì per tutta la vita (D., p. 331).

Un momento importante della sua vita è sicuramente l'incontro con gli esponenti dell'illuminismo francese. Hume è un assiduo frequentatore del *salon* del barone d'Holbach, che si tiene due volte alla settimana in rue Saint-Roch. È qui che si incontrano le più grandi intelligenze del tempo impegnate a combattere il dogmatismo e il bigottismo, come: Voltaire, Morellet, Marmontel, Diderot, Helvétius, d'Alembert, Grimm, Rouelle, Roux, Venel e Buffon. Scrive l'abate Morellet nelle sue *Mémoires*:

Nella sua casa si riunivano sin da allora i più importanti letterati francesi...vi si incontravano tutti gli illustri stranieri di qualche valore e talento di passaggio a Parigi, in quella Parigi che era allora, come diceva l'abate Galiani, il caffè dell'Europa. Hume, Wilkes, Sterne, Galiani, Beccaria...Ebbene, in quella casa si poteva ascoltare la conversazione più libera, più vivace, più istruttiva che mai si sia udita - e quando dico libera, intendo in fatto di filosofia, di religione, di politica...non c'è idea audace, politica o religiosa, che là non sia stata formulata e discussa (Neville, 1976, p. 45).

Le filosofie dirompenti degli illuministi francesi trovano sicuramente terreno fertile nella mente di Hume, che viene così a contatto con il materialismo di Jean Meslier e con la filosofia della «cricca» di Boulainvilliers, la cui missione consiste nel criticare il dogma cristiano dando una spiegazione scientifica del mondo.

Sicuramente susciteranno la sua attenzione: la critica storica dei dogmi religiosi di Fréret; la confutazione del racconto biblico di Mirabaud; la critica nei confronti delle tre grandi religioni rivelate del *Traité des trois imposteurs o Esprit de Spinoza* (1719); nonché la filosofia di Bayle, il quale separa la morale dalla religione ipotizzando la possibilità per l'ateo di essere virtuoso, in quanto ciò che degrada l'uomo non è l'ateismo bensì l'idolatria e la

superstizione. Di fondamentale importanza sarà inoltre per Hume la lettura del *Dictionnaire historique et critique* (1697), dal quale recupererà l'esposizione delle antiche cosmologie, presenti nei *Dialogues concerning Natural Religion*.

Nel 1766 Hume torna a Londra dove offre protezione e aiuti finanziari a Jean Jacques Rousseau. Evento anch'esso di fondamentale importanza secondo Thomas Edward Ritchie (Ritchie, 1807), in quanto determinerà la diffusione della diffamazione nei confronti del filosofo scozzese, facendo scoppiare un vero e proprio caso europeo.

Scrive Hume in una sua lettera:

Ero lontano dall'immaginare che una faccenda privata, raccontata a un privato, potesse attraversare tutto un regno in un istante: se il re d'Inghilterra avesse dichiarato guerra al re di Francia, il fatto non sarebbe diventato più rapidamente il tema di tutte le conversazioni (Naville, 1976, p. 81).

Nel momento in cui Rousseau parte da Berna per raggiungere la dimora di Hume, c'è uno scambio epistolare tra quest'ultimo e il suo amico parigino d'Holbach, che lo mette in guardia del carattere psicotico del suo protetto. Rousseau che si sente perseguitato, nonostante fosse riuscito a ottenere una pensione, accusa ingiustamente Hume di tradimento; il filosofo ginevrino sostiene, infatti, di essere stato condotto nello Yorkshire con l'intento di rovinarlo e disonorarlo. Sarà a questo punto che Hume scriverà a d'Holbach:

Come avevate ragione, signor barone, Rousseau è un mostro! Ah commentò il barone, freddamente e senza mostrare meraviglia: finalmente lo conosce (Naville, 1976, p. 80).

Rousseau abbandona Londra, e Hume decide di dare alle stampe la documentazione del loro contrasto per potersi difendere dall'accusa di tradimento.

Nel 1766 lascia Parigi con la prospettiva di «sprofondare in un ritiro filosofico» ma, nonostante il suo intento, l'amicizia con Lord Hertford non gli permette di declinare l'invito a assumere la carica di sottosegretario di Stato.

Nel 1769 torna a Edimburgo dove trascorrerà serenamente i suoi ultimi giorni.

Nonostante la malattia, ritiene di avere «la stessa passione di sempre per lo studio» dedicandosi così alla revisione dei suoi scritti e alla lettura dei *Dialoghi* di Luciano.

La sua maggiore preoccupazione prima di morire saranno sempre le strategie riguardo la pubblicazione dei *Dialogues concerning Natural Religion*, che verrà affidata invano, come anticipato, all'amico Adam Smith.

Nei suoi ultimi giorni di vita, coerentemente alla sua filosofia, decide di rifiutare le consolazioni offerte dalla Religione, suscitando ancora una volta le critiche da parte della Chiesa scozzese. Scelta testimoniata da James Boswell, che riporta nel suo diario l'incontro avuto con il filosofo pochi giorni prima di morire:

Avevo una forte curiosità da soddisfare: se persistesse ancora nel non credere in uno stato futuro pur avendo la morte davanti ai suoi occhi. Sia per quello che disse, sia per il modo in cui lo disse, mi convinsi che persisteva ancora nel non credere. Gli chiesi se non riteneva possibile l'esistenza di uno stato futuro. Mi rispose che quella esistenza era tanto possibile quanto un pezzo di carbone che, posto sul fuoco, non bruci; e aggiunse che sarebbe stata una fantasia irragionevolissima pensare ad una esistenza eterna...Gli chiesi se il pensiero dell'annientamento non gli procurasse mai qualche ansietà. Mi rispose: no, per nulla, non più del pensiero che avrei potuto non essere nato, come osserva Lucrezio (D., p. 341).

Le radici, che costituiscono le fondamenta della sua filosofia, sono presenti nella mente di Hume sino ai suoi ultimi giorni di vita.

Egli muore il 25 agosto 1777, con la consapevolezza che dovranno passare centinaia di anni prima che la società, avvolta dal dogmatismo e dalla superstizione, possa comprendere e accogliere la rivoluzione avviata dalla sua filosofia.

[...] fra tutti i pretesti che si possono addurre a Caronte, per evitare di entrare subito nella sua barca...ho pensato che potrei dirgli: mio buon Caronte, ho corretto le mie opere per una nuova edizione. Concedimi un po' di tempo in modo che possa vedere come il pubblico recepisce le modifiche [...] Ma potrei ancora insistere: un po' di pazienza, mio buon Caronte, mi sono sforzato di aprire gli occhi del pubblico, e, se vivessi ancora qualche anno, potrei avere la soddisfazione di vedere la rovina di alcuni dei sistemi prevalenti di superstizione. Ma Caronte allora perderebbe ogni controllo e rispetto: Tu stai perdendo il tuo tempo imbroglione, perché questo non accadrà per molte centinaia di anni (D., p. 355).

Le parole di Hume sono riportate dall'amico Adam Smith in una lettera a William Strahan.

2. La critica antireligiosa come premessa necessaria per una morale naturale

Si è ritenuto necessario affrontare in un primo momento la critica antireligiosa humana per mostrare come l'esigenza del filosofo di elaborare una morale diversa da quella razionalista (capace di fornire una base solida per i sistemi della teologia) dipenda dalla necessità di liberare l'individuo dalla corruzione della religione, che impossessandosi delle menti popolari sconvolge quegli istinti naturali su cui si dovrebbe fondare la nostra condotta.

Al contrario della «filosofia» che non interrompe le nostre «inclinazioni naturali», la «superstizione» «sconvolge» la nostra «condotta» e distrugge l'intera «struttura della natura», ponendosi in contrasto con l'«esperienza fissa e inalterabile» dell'individuo e determinando così l'arresto del corso naturale delle sue azioni.

La fonte dell'obbligazione morale non è mai esterna, di conseguenza i criteri di distinzione morale sono specie-specifici e non artifici come quelli imposti dalla religione, che crea classi di merito arbitrarie fondate su esigenze di potere.

La morale humana può essere definita «naturale», in quanto si fonda su quel bagaglio di conoscenze e capacità apprese indirettamente dalla specie, che permettono all'individuo di vivere in società senza essere soggetto a norme esterne ma seguendo semplicemente i propri «istinti naturali».

La virtù non affonda le sue radici né nella ragione umana né in quella divina, ma piuttosto nei caratteri specifici della specie, è quindi un prodotto che viene selezionato per le proprie necessità di sopravvivenza al contrario dei comandamenti religiosi che si fondano sulle necessità di potere della casta spirituale. I valori non sono fissi nello spazio e nel tempo ma derivano dalla selezione, in quanto la storia dell'individuo intrecciandosi con quella della specie modifica tali valori garantendo la libertà individuale.

Per rendere conto di questo tipo di moralità che pone le sue radici nella storia naturale della specie, il filosofo paragona l'animo umano a una «cassa armonica»; se uno «strumento a fiato» «perde il suo suono non appena si interrompe il soffio», in uno strumento a corde «dopo ogni tocco le vibrazioni trattengono ancora un po' il suono, che si indebolisce gradualmente e insensibilmente» (T.2.3.9.12).

Quest'analisi sulla critica antireligiosa humiana ripercorre lo studio critico condotto dal filosofo nelle opere in cui trovano espressione le sue riflessioni sulla religione, mostrando come tale critica affonda le sue radici nella teoria epistemologica.

I «memoranda» humiani mostrano che l'interesse del filosofo nei confronti del problema religioso precede di alcuni anni la stesura del *Treatise*, confermando l'assunto di questa tesi secondo cui è la corruzione della religione a spingere il filosofo verso la ricerca di un modello alternativo di moralità totalmente esente da implicazioni religiose. Tuttavia è proprio nel *Treatise* che dobbiamo ricercare i criteri epistemologici necessari a demolire le credenze religiose su cui si fonda la teologia.

La «vera religione» che Hume professa è quindi la sua filosofia, che permette di conciliare ateismo e moralità, conferendo nuovamente valore all'individuo che, senza dover ricorrere a cause finali o soprannaturali, è in grado di vivere in società ricorrendo solo alla sua «natura», ossia a quei vincoli di valori selezionati dalla specie nel corso della storia evolutiva che garantiscono la sopravvivenza.

L'analisi «scientifica» del fenomeno religioso di cui *le bon David* si occuperà sino all'ultimo istante della sua vita, scuoterà i bigotti cultori della *pietas* che in pieno illuminismo rigettano un pensiero tanto radicale come quello del filosofo scozzese, la cui filosofia viene definita come la peggiore forma di irreligione partorita dal secolo dei Lumi, al punto che «il suo freddo veleno» viene considerato «ben più pericoloso della rabbia schiumante di Voltaire» (Hume, 1984, p. 26).

1. La falsa credenza in Dio

Per comprendere la critica antireligiosa humiana è necessario ripercorrere la rivoluzionaria «teoria della mente» presentata nel *Treatise*, individuando così i criteri epistemologici su cui tale critica si fonda, giacché è proprio la riconfigurazione della mente a premettere la dissoluzione di ogni metafisica.

La mente non è più una sostanza cui le percezioni ineriscono e di cui il pensiero ne costituisce l'essenza, non c'è più distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, mente e corpo assolutamente indipendenti e irriducibili l'uno all'altro. Il ferreo dualismo cartesiano viene superato da una mente che non è più un'entità bensì un insieme di interazioni tra fattori mentali, materiali, corporei, sociali e storici. La mente viene riportata nel corpo, nella specie e rientrando nella natura e nella storia, perde ogni supremazia sul corpo e sugli altri animali.

Nell'individuo non c'è continuità tra corpo e mente, che rinvierebbe a un semplice legame congetturale, bensì contiguità poiché quest'ultima è «capace di sentire», posta in uno spazio e in un tempo fisico è dotata di capacità evolutivo-adattive e sensibili.

La continuità tra sentire e pensare è riscontrabile anche in alcuni contemporanei di Hume come La Mettrie e Condillac, secondo i quali non solo la vita mentale è un fenomeno meccanico che dipende dall'organismo, ma tutte le «alte» operazioni della mente devono essere ricondotte alla sensibilità; questi modelli mostrano tuttavia una continuità meccanica tra sentire e pensare, mentre Hume sostiene una contiguità biologica.

La mente è dunque «percezione», ossia nient'altro che l'insieme delle singole e individuali percezioni che la compongono. Giacché le percezioni sono gli unici «oggetti» della nostra mente, l'esistenza degli oggetti esterni è garantita dal fatto che percepiamo quelle esistenze. Non spetta quindi al filosofo analizzare l'esistenza di tali oggetti ma ai «fisici» e «anatomisti». Hume critica il realismo rappresentativo di Locke, che distingue tra «qualità primarie», ossia le proprietà reali dell'oggetto e «qualità secondarie», spostando l'analisi filosofica su un piano totalmente diverso, epistemologico.

Nella prima sezione del primo libro del *Treatise* troviamo il criterio epistemologico che ci permette di dimostrare l'inconsistenza dell'«idea di Dio», dando avvio così alla sua critica antireligiosa.

È necessario distinguere due classi di elementi della percezione: impressioni e idee.

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. The difference betwixt these consists in the

degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions: and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion. I believe it will not be very necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking (T.1.1.1.1).

La differenza tra impressioni e idee non è qualitativa, giacché entrambi hanno una natura percettiva, bensì quantitativa in quanto differiscono solo nel «grado di forza e vivacità» attraverso cui colpiscono la nostra coscienza.

Le prime che comprendono sensazioni, passioni ed emozioni, presentano un «grado di forza e vivacità» maggiore poiché ci colpiscono più violentemente, mentre le seconde non sono che immagini riflesse, deboli delle impressioni non più presenti alla mente.

The first circumstance, that strikes my eye, is the great resemblance betwixt our impressions and ideas in every other particular, except their degree of force and vivacity. The one seem to be in a manner the reflexion of the other; so that all the perceptions of the mind are double, and appear both as impressions and ideas. When I shut my eyes and think of my chamber, the ideas I form are exact representations of the impressions I felt; nor is there any circumstance of the one, which is not to be found in the other (T.1.1.1.3).

Le percezioni della mente sono «doppie» e si corrispondono le une alle altre, per questo ci dice Hume l'idea del rosso che mi rappresento al buio differisce dall'impressione del sole che colpisce i miei occhi soltanto per «grado» e non per «natura».

Partendo da questa premessa generale sulla percezione il filosofo ricava il primo principio su cui si fonda la sua teoria epistemologica enunciata nel *Treatise*, detto *copy principle*:

[...] we shall here content ourselves with establishing one general proposition, that all our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent (T.1.1.1.7).

Vi è un processo che va dalle impressioni alle idee, ne consegue che in mancanza dei nostri sensi quest'ultime non sarebbero prodotte poiché derivano direttamente dalle impressioni; Hume a tal proposito sfida il lettore a indicare una sola idea che non abbia una corrispondente impressione, facendo cadere con un solo colpo le idee innate cartesiane.

C'è un rapporto causale temporale tra i due elementi della percezione: le impressioni precedono le idee che a esse corrispondono, ne deriva dunque che le impressioni sono la «causa» e la «condizione di esistenza» delle idee. Le impressioni sono il criterio di validità empirica ed epistemologica delle idee, che se non presentano un'impressione corrispondente da cui derivano sono assolutamente prive di significato.

Il *copy principle* è quindi il criterio epistemologico di cui Hume si serve nella sua critica antireligiosa per mostrare l'inconsistenza dell'idea di Dio, in quanto non possiamo avere nessuna impressione che corrisponda a tale idea che di conseguenza, priva di validità empirica, deve essere scartata.

Nella quarta sezione della prima parte del primo libro del *Treatise* Hume indaga le leggi delle «associazioni mentali» attraverso cui le idee semplici si uniscono in idee complesse, processo associativo che non presenta alcuna «necessità», dal momento che c'è semplicemente una «naturale propensione» delle idee a unirsi. La probabilità si inserisce nel meccanismo di attrazione di idee evidenziando il carattere flessibile e selettivo del processo.

L'immaginazione, facoltà «terza» che permette di uscire dallo scetticismo dei sensi e della ragione, è uno strumento strategico e innovativo che opera in questo universo di leggi.

A differenza della memoria che ha il compito di conservare l'ordine temporale-spaziale delle idee, l'immaginazione è libera di fare cambiamenti, scomponendo e riaggregando insieme le idee; tale processo non è tuttavia senza regole, permettendo di evitare le fantasie dell'immaginazione.

C'è una sorta di «attrazione» nel mondo mentale che permette alla mente di essere «trasportata da un'idea all'altra» determinando delle «associazioni naturali»; tali associazioni sono di tre tipi: somiglianza, contiguità nello spazio e nel tempo e causalità.

Le idee complesse che derivano da queste associazioni sono distinte in: relazioni, modi e sostanze.

È a questo punto che Hume mina le fondamenta su cui poggiano tutte le teorie metafisiche ed essenzialistiche, demolendo la distinzione aristotelica tra sostanza e accidente. Non c'è più spazio per «essenze» o «sostrati ultimi» poiché la sostanza non è che il risultato di una

«collezione di qualità particolari», cui si assegna per convenzione un nome capace di richiamare le proprietà dell'oggetto.

The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of Simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection. But the difference betwixt these ideas consists in this, that the particular qualities, which form a substance, are commonly referred to an unknown something, in which they are supposed to inhere... (T.1.1.6.2).

Non c'è quindi alcun sostrato misterioso a cui le proprietà particolari ineriscano, né alcun principio di unione sostanziale. Cade così il *substratum* inconoscibile di Locke e la sostanza spirituale di Berkley. La sostanza è una semplice «finzione» per Hume, una parola convenzionale utile per la comunicazione intersoggettiva, ne consegue che a sua volta l'«essenza di Dio» non può essere altro che una semplice finzione.

Tali argomentazioni sono la premessa per la dissoluzione dell'anima di cui si occupa nella parte quarta del primo libro del *Treatise*.

It is true, would we hearken to certain philosophers, they promise to diminish our ignorance; but I am afraid it is at the hazard of running us into contradictions, from which the subject is of itself exempted. These philosophers are the curious reasoners concerning the material or immaterial substances, in which they suppose our perceptions to inhere. In order to put a stop to these endless cavils on both sides, I know no better method, than to ask these philosophers in a few words, What they mean by substance and inhesion? And after they have answered this question, it will then be reasonable, and not till then, to enter seriously into the dispute (T.1.4.5.2).

Poiché secondo il *copy principle* ogni idea deriva da un'impressione, dovremmo avere un'impressione di «sostanza» distinta dalle sue proprietà per poter sostenere l'esistenza di un *substratum* ultimo o di un'anima, in quanto è il contenuto empirico dell'impressione a determinare la validità epistemologica dell'idea. Le idee metafisiche devono essere scartate come semplici finzioni della mente.

Secondo il filosofo dunque «We have no perfect idea of any thing but of a perception. A substance is entirely different from a perception. We have, therefore, no idea of a substance» (T.1.4.5.6).

Le armi utilizzate da Hume nella sua critica antireligiosa non sono di certo quelle dello scetticismo, come sostenuto da alcuni studiosi, quanto quelle epistemologiche riprese dal *Treatise*. Nella prima parte dei *Dialogues*, che riprende la conclusione del primo libro del *Treatise*, Hume attraverso il personaggio di Filone assume una posizione di scetticismo moderato tipicamente ciceroniana e critica il pirronismo estremo ritenuto inutile e dannoso per la vita pratica, che viene invece adottato dal personaggio di Demea per dimostrare il «mistero» della divinità.

So that upon the whole nothing could be more ridiculous than the principles of the ancient Pyrrhonians; if in reality they endeavoured, as is pretended, to extend throughout, the same scepticism, which they had learned from the declamations of their school, and which they ought to have confined to them...it seems certain, that though a man, in a flush of humour, after intense reflection on the many contradictions and imperfections of human reason, may entirely renounce all belief and opinion, it is impossible for him to persevere in this total scepticism, or make it appear in his conduct for a few hours (D., p. 16).

L'antidoto dello scetticismo non deve essere ricercato nella filosofia quanto nella vita pratica, che sarebbe impossibile nel momento in cui non potremmo contare sulle credenze naturali, ossia sui nostri istinti.

The intense view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another... begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, invironed with the deepest darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty (T.1.4.7.8).

Vi sono quindi degli «istinti naturali» che determinano i nostri giudizi e guidano le nostre azioni in modo automatico e prima di qualsiasi ragionamento, questi «istinti originari» si fondano sulle nostre credenze, che si possono definire a-razionali ma assolutamente ragionevoli, in quanto permettono la nostra sopravvivenza: «All these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or to prevent.» (EU.V.I.38).

Il *custom* è un principio di inferenza empirico, infallibile e certo, che opera senza memoria e prima di ogni ragionamento, in quanto bagaglio di conoscenze e abilità apprese indirettamente dalla specie. È necessario distinguere il *custom*, principio regolatore della mente, dal *belief*, che una volta fissato dal custom, acquisisce una «forza e vivacità» addizionali divenendo così il principio di azione della mente.

Gaskin nel suo studio su Hume sostiene correttamente che Hume è colui che apre la strada al darwinismo, individuando l'esistenza di «species of natural instincts». Questi istinti essendo universali, a-razionali ma ragionevoli, costituiscono una «precondition of action» che garantisce il successo delle nostre azioni, dunque «these beliefs are universally, always and everywhere, held» (Gaskin, 1978, p. 118).

I dati sensoriali, ossia i criteri di validazione empirica che costituiscono il primo gradino del processo del conoscere, possono essere corretti dalle strategie terrene della «riflessione», fornendo criteri adeguati di verità e falsità e permettendo così una via di uscita dallo scetticismo dei sensi.

Inoltre le «correzioni della riflessione» insieme alle «regole generali» (T.1.3.15), intervenendo sul ragionamento probabile, permettono la fuoriuscita dallo scetticismo della ragione. Tali regole di natura mista acquisite attraverso una lunga esperienza di operazioni del giudizio, una volta sedimentate divengono dei principi stabili e naturali, costituendo così una fondamentale arma epistemologica per la critica antireligiosa humiana, poiché permettono di distinguere le sequenze causali da quelle accidentali, ossia la scienza dall'illusione.

Nel momento in cui vi è una rilevante contraddizione tra «immaginazione» e «giudizio» lo scetticismo può essere superato distinguendo le circostanze accidentali dalle cause efficienti.

We shall afterwards take notice of some general rules, by which we ought to regulate our judgment concerning causes and effects; and these rules are formed on the nature of our understanding, and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects. By them we learn to distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes [...] Mean while the sceptics may here have the pleasure of observing a new and signal contradiction in our reason, and of seeing all philosophy ready to be subverted by a principle of human nature, and again saved by a new direction of the very same principle (T.1.3.13.11).

Lo scetticismo secondo Hume si rivela da una parte pericoloso per la conoscenza, dall'altra un importante alleato della religione: la credenza religiosa è in costante contrasto con i dati

sensibili e quindi Dio viene assunto come una «verità auto-evidente», soluzione che risulta essere chiaramente una tautologia.

This species of scepticism is fatal to knowledge, not to religion; since we find, that those who make greatest profession of it, give often their assent, not only to the great truths of Theism and natural theology, but even to the most absurd tenets which a traditional superstition has recommended to them. They firmly believe in witches, though they will not believe nor attend to the most simple proposition of Euclid (D., p. 26).

Pregiudizi, miracoli, religioni sono solo «credenze false», contrarie ai sensi e alla ragione, che derivano da errori del giudizio nel momento in cui nel processo inferenziale si introducono regole generali acquisite in modo avventato. «A fourth unphilosophical species of probability is that derived from general rules, which we rashly form to ourselves, and which are the source of what we properly call PREJUDICE» (T.1.3.13.7).

La credenza in Dio viene «simulata» dal credente piuttosto che considerata «reale», in quanto nonostante venga ripetutamente smentita dai dati empirici essa persiste negli uomini, i quali impregnati di bigottismo, si ostinano a mentire a se stessi.

We may observe that, notwithstanding the dogmatical, imperious style of all superstition, the conviction of the religionists, in all ages, is more affected than real, and scarcely ever approaches in any degree to that solid belief and persuasion which governs us in the common affairs of life. Men dare not avow, even to their own hearts, the doubts which they entertain on such subjects. They make a merit of implicit faith, and disguise to themselves their real infidelity by the strongest asseverations and most positive bigotry. But nature is too hard for all their endeavors, and suffers not the obscure, glimmering light afforded in those shadowy regions, to equal the strong impressions made by common sense and by experience (NHR.XII).

Il processo mentale causale si compone di tre tasselli: il primo è costituito dai «sensi» e dalla «memoria», che rappresentano il punto di avvio del processo inferenziale; il secondo è costituito dalla transizione all'idea della «causa» o «effetto» connesso; il terzo è costituito dalla «credenza» in questa idea.

Ricorrendo ancora una volta al criterio epistemologico del *copy principle*, il nesso causale per avere senso deve essere ancorato alla realtà, dunque tutti i ragionamenti causali sono derivati

da una qualche impressione della memoria o dei sensi, cui si potrebbe giungere percorrendo a ritroso la catena di connessioni di causa-effetto.

Nel ragionamento inferenziale vi è dunque una combinazione sensibile-razionale (sensi, memoria, idee) e tali elementi di natura mista rendono questo ragionamento un processo naturale. Nel processo mentale causale l'impressione è la forza d'impulso da cui prende avvio il processo mentre la memoria, non essendo un semplice archivio passivo, conferisce «forza e vivacità» alla transizione inferenziale attraverso l'innesto di un particolare sensibile, che trasforma una sequenza di idee fredde in una sequenza di «idee vive».

L'elemento sensibile è quindi il conduttore di «forza e vivacità» centrale nella transizione, ma non il rivelatore di verità-falsità della sequenza causale.

La transizione avviene in modo automatico, le idee si associano naturalmente ed è proprio la naturalità del processo che ne fonda l'autorità.

La differenza tra un'idea creduta e non creduta sta nel modo in cui noi la rappresentiamo, la credenza è «a lively idea related to or associated with a present impression» (T.1.3.7.5).

È il principio regolatore - *custom* - che ci permette di fissare le idee in uno solo dei diversi modi possibili determinando la distinzione tra credenza e incredulità, infatti le idee della credenza hanno maggiore «solidità e fermezza», tanto che la mente ha su di esse una presa «più ferma» venendone così maggiormente stimolata.

L'idea quindi da semplice «rappresentazione» diviene «*feeling*» della mente e acquisisce una «forza e vivacità» addizionali.

An idea assented to feels different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or firmness, or steadiness (T.1.3.7.7).

La credenza non dipende dunque dalla natura o dall'ordine delle idee di cui si compone, ma dal modo della mente di «sentirle», permettendo così di distinguere le idee del giudizio dalle fantasie dell'immaginazione.

L'atto del giudizio comporta un'unione di «rappresentazione» e «credenza».

Al contrario nel pregiudizio e nella fede abbiamo solo «una credenza senza rappresentazione, anzi la credenza è in contraddizione con la sequenza empirica» (Attanasio, 2006, LXXVI).

Se nelle inferenze causali della scienza il giudizio comprende entrambi i momenti e la credenza è condizionata dall'esperienza che può modificarla, nella fede essa risulta chiusa e

immodificabile. La credenza religiosa è contraria al *custom* e deriva da «correzioni della riflessione» che sovvertono i dati empirici, essa è quindi una credenza irrazionale.

La credenza in Dio, essendo irrazionale e non rispettando le caratteristiche tipiche delle credenze naturali, è semplicemente un «vestigial belief which has no religious significance» (Gaskin, 1978, p. 120). La credenza in Dio, al contrario delle credenze naturali, non è universale poiché non è indispensabile per la nostra sopravvivenza: «men can and do live in a coherent and successful manner without belief in god» (Gaskin, 1978, p. 122).

In *The Natural History of religion*, già dalle prime pagine dell'introduzione, Hume spiega che la propensione a credere in poteri soprannaturali e intelligenti non è assolutamente universale, come dimostrano i diari di viaggiatori diffusi nell'epoca del filosofo, i quali testimoniano l'esistenza di popoli atei.

The belief of invisible, intelligent power has been very generally diffused over the human race, in all places and in all ages; but it has neither perhaps been so universal as to admit of no exceptions, nor has it been, in any degree, uniform in the ideas which it has suggested (NHR.Intro.).

La credenza in Dio non è quindi un istinto come l'«amore dei figli» o l'«affezione fra i due sessi», universali in quanto necessari per la sopravvivenza della specie, ma un semplice «preconception» che solo il *custom* e le *regole della riflessione*, grazie alla «forza e vivacità» delle prove empiriche, potrebbero scardinare. Ne consegue che l'uomo può essere uomo anche senza essere religioso.

We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice and good will to everything that hurts or pleases us (NHR.III).

La fede è un continuo «miracolo» poiché confligge con l'esperienza, dunque con il *custom*.

Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience (EU.X.II.101).

La divinità è del tutto priva di senso in base ai principi empirici dell'epistemologia umana, dunque il credente non può che rivolgere il suo sguardo bigotto alla rivelazione, nella quale trova conforto data l'irrazionalità delle sue credenze religiose.

2. Confutazione della prova a priori di Dio

La prova *a priori* dell'esistenza e degli attributi di Dio, che si fonda su una presunta evidenza dimostrativa pari a quella della logica e della matematica, si serve di proposizioni la cui verità o falsità può essere conosciuta a priori in maniera deduttiva senza alcun ricorso all'esperienza, ne consegue che la dimostrazione derivata è assolutamente certa e in alcun modo confutabile. La versione antica di questo argomento è quella di Anselmo, mentre quelle conosciute sicuramente dal filosofo sono le versioni moderne cartesiane e leibniziane di ascendenza platonica riprese nelle Boyle Lectures di Samuel Clarke.

La dimostrazione *a priori* di Dio è la strada percorsa dai razionalisti come Descartes, Leibniz e Clarke, i quali vengono rappresentati nei *Dialogues* attraverso il personaggio di Demea.

In questo personaggio troviamo sviluppate due vie: da una parte la «via dimostrativa» esposta nella nona parte dell'opera, dall'altra la via «mistico-fideistica» approfondita nella prima e decima parte.

Nella seconda parte dell'opera Demea introduce l'argomento *a priori* scagliandosi contro Cleante, il quale rappresenta la filosofia newtoniana, che pretende di dimostrare l'esistenza di Dio *a posteriori*, ossia in base all'esperienza empirica, dimostrazione meglio conosciuta come «design argument». Il problema aperto dai newtoniani non è legato all'«esistenza di Dio», che si presenta necessariamente come una verità auto-evidente, ma alla «natura di Dio» che in virtù dei limiti delle capacità intellettuali degli individui non può essere in alcun modo conosciuta. Data l'imperfezione degli individui, il tentativo di scrutare la natura di Dio e i suoi attributi viene visto da Demea come una «profanazione» riconducibile all'empietà e, citando apertamente Malebranche, sostiene che non possiamo definire Dio se non cadendo irrimediabilmente nella rete dell'antropomorfismo; ne consegue che dobbiamo assumere Dio come «He that is, or in other words, Being without restriction, All Being, the Being infinite and universal» (D., p. 42).

La critica dell'antropomorfismo tipico delle religioni è una tematica presente in tutta la letteratura antireligiosa del Settecento, secondo tale prospettiva l'incapacità dell'uomo di rappresentarsi la divinità viene superata attribuendole caratteristiche a lui familiari, ossia tipicamente umane. Nell'opera *humiana*, in particolare in *The History of Natural Religion*, questa tematica assume un significato radicalmente antireligioso, non solo per il contesto in cui è inserita, ma in particolare per gli elementi antropomorfici che il filosofo sottolinea, poiché presentano una connotazione estremamente negativa.

The absurdity is not less, while we cast our eyes upwards; and transferring, as is too usual, human passions and infirmities to the deity, represent him as jealous and revengeful, capricious and partial, and, in short, a wicked and foolish man, in every respect but his superior power and authority... The unknown causes, which continually employ their thought, appearing always in the same aspect, are all apprehended to be of the same kind or species. Nor is it long before we ascribe to them thought, and reason, and passion, and sometimes even the limbs and figures of men, in order to bring them nearer to a resemblance with ourselves (NHR.III).

Se l'immagine della divinità è una proiezione della paura dell'individuo, ne consegue che essa appare necessariamente malvagia, divenendo così un'arma vincente per l'impostura religiosa che, come sottolineerà d'Holbach riprendendo l'analisi humiana, attraverso l'antropomorfismo si propone di riavvicinare l'uomo a Dio, dopo la rarefazione compiuta dalla teologia.

Nella seconda parte dei *Dialogues* Demea presenta il suo argomento che si compone di due assunti: l'esistenza necessaria di una causa prima e l'incoerenza di una catena infinita di cause, o l'eventuale mancanza di essa come nel caso del nulla.

Nothing exists without a cause; and the original cause of this universe (whatever it be) we call God; and piously ascribe to him every species of perfection (D., p. 42).

L'inciso «whatever it be» di Filone, che incarna il pensiero di Hume, rimanda sicuramente alla conclusione dell'opera in cui si assume la necessità di uno scetticismo nei confronti della ragione, che attraverso le sue astrazione pretende di giungere alla causa prima delle cose.

Nella nona parte dell'opera Hume porta avanti l'opera di demolizione della prova *a priori* di Dio, assumendo però questa volta le vesti del razionalista newtoniano Cleante, il quale scagliandosi contro l'esistenza necessaria della divinità sostenuta da Demea sottolinea che la «convenienza» dell'argomento non è una prova sufficiente della sua validità.

The argument, replied DEMEA, which I would insist on, is the common one. Whatever exists must have a cause or reason of its existence; it being absolutely impossible for any thing to produce itself, or be the cause of its own existence. In mounting up, therefore, from effects to causes, we must either go on in tracing an infinite succession, without any ultimate cause at all; or must at last have recourse to some ultimate cause, that is necessarily existent (D., p. 170).

L'esposizione di Demea è la parafrasi dell'argomento *a priori* presentato da Samuel Clarke in *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, definito oggi argomento cosmologico. Poiché tutto ciò che esiste deve avere una causa che costituisce la ragione della sua esistenza, è necessario percorrere l'infinita catena di causa-effetto sino a giungere a una causa ultima «necessariamente» esistente, che porta in sé la ragione della sua esistenza; causa che secondo Demea si deve necessariamente assumere in quanto il «caso» è una parola senza senso e il «nulla» non può causare niente.

Per Clarke Dio deve essere considerato un ente «self-existing» che non presenta quindi né una causa esterna della propria esistenza né una causa interna alla Cartesio o alla Spinoza, di conseguenza tale ente viene visto come una necessità assoluta, indipendente e incondizionata (Landucci, 2005). La necessità di Dio è una necessità logica, antecedente al nostro discorrere di essa e legata alla natura stessa dell'ente, la cui supposizione di una non-esistenza si rivela necessariamente una contraddizione.

Ancora una volta l'arma di cui Hume si serve per sferrare l'attacco a tale argomento è la sua epistemologia presentata nel *Treatise* e nell'*Enquiry*:

I shall begin with observing, that there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any arguments a priori.

Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction (D., p. 173).

È un errore metodologico pretendere di dimostrare una «materia di fatto attraverso un argomento *a priori*.

Nella terza sezione del primo libro del *Treatise*, nota come *Hume's fork*, il filosofo distingue tra conoscenza e probabilità, tra scienza formale e scienza sperimentale: da una parte vi è dunque la procedura dimostrativa tipica della logica e della matematica, dall'altra quella empirica-congetturale tipica delle «materie di fatto».

Nel primo caso è possibile dimostrare attraverso una deduzione un assioma, servendosi del principio di non-contraddizione secondo cui «A è A» di conseguenza si è in contraddizione nell'assumere «NON-A».

Nel secondo caso, parlando di «materie di fatto», il loro contrario è sempre possibile e non contraddittorio, in quanto essendo proposizioni di esistenza, esse sono sempre congetture che portano a probabilità. Poiché l'esistenza o la non esistenza rientra nell'ambito delle «materie di fatto» ne consegue che essa non può essere provata o smentita attraverso una semplice dimostrazione ma richiede una conferma da parte dell'esperienza. «The existence, therefore,

of any being can only be proved by arguments from its cause or its effect; and these arguments are founded entirely on experience» (EU.XII.III.132).

Se possiamo assumere con certezza, attraverso una semplice deduzione, che le proposizioni della matematica sono necessariamente vere, non possiamo fare lo stesso nel caso di Dio come ente esistente necessariamente. L'esistenza delle entità matematiche viene assunta per utilità come convenzione, ma lo stesso non può valere per Dio, a meno che si ammetta che anche esso è una convenzione linguistica che ha significato solo all'interno del linguaggio, ma priva di senso al di fuori di esso; l'esistenza di Dio può essere considerata quindi un'esistenza semplicemente «nominale» e «convenzionale».

Hume chiarisce nel suo *Treatise* che nel momento in cui affermiamo che «Dio esiste» questa non è che una nostra rappresentazione, in quanto l'esistenza non è un'idea particolare che si aggiunge all'idea delle sue qualità, non avendone nessuna impressione corrispondente, ne consegue che la credenza in tale idea non aggiunge nulla all'idea di Dio ma è una semplice finzione, ossia una nostra convenzione.

It is also evident, that the idea, of existence is nothing different from the idea of any object, and that when after the simple conception of any thing we would conceive it as existent, we in reality make no addition to or alteration on our first idea. Thus when we affirm, that God is existent, we simply form the idea of such a being, as he is represented to us; nor is the existence, which we attribute to him, conceived by a particular idea, which we join to the idea of his other qualities, and can again separate and distinguish from them... . When I think of God, when I think of him as existent, and when I believe him to be existent, my idea of him neither encreases nor diminishes (T.1.3.7.2).

La conclusione humiana si contrappone alla prova ontologica cartesiana, secondo cui l'esistenza è implicitamente contenuta nell'idea di un «Essere Perfetto», pertanto l'esistenza di Dio è dimostrabile *a priori* come nel caso di una dimostrazione geometrica.

Secondo Hume sostenere che «Dio esiste necessariamente» implica assumere che tale entità esista «realmente», ma questo può essere provato solo attraverso l'esperienza e non attraverso una dimostrazione *a priori*, ne consegue che la proposizione «Dio esiste» è una tautologia. Russell riprendendo i presupposti epistemologi humiani sosterrà: «The word necessary, it seems to me, is a useless word, except as applied to analytic propositions, not to things» (Russell, 1964, p. 169).

Nei *Dialogues* si chiarisce inoltre che «Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction», dove per «conceivable» si deve intendere un'idea non contraddittoria, dunque dal momento che la negazione dell'esistenza di una materia di fatto non è contraddittoria ne consegue che «there is no being, whose existence is demonstrable» (D., p. 172).

Nonostante ciò Demea pretende di dimostrare la necessità dell'esistenza della divinità, poiché determinata dalla sua stessa essenza, tanto che assumere la sua non-esistenza risulta impossibile, al pari di una dimostrazione matematica.

Dimostrato che l'esistenza di un ente rientra nell'ambito delle materie di fatto, ne consegue che «nor can the mind ever lie under a necessity of supposing any object to remain always in being». La necessità è quindi «un'impressione» dalla nostra mente data dalla costatazione, attraverso l'osservazione, di una costanza dell'oggetto esperito che di per sé non implica alcun disegno; la rivoluzione del filosofo nella teoria del «belief» è quella di fondare la necessità sull'inferenza piuttosto che il contrario.

La conclusione di Hume rispetto alla questione dell'esistenza di un «essere necessario» è: «The words, therefore, necessary existence, have no meaning» (D., p. 172).

Chiarito questo problema l'argomentazione di Cleante si rivolge alla confutazione dell'esistenza nel mondo di una «catena causale finita» sostenuta da Demea: dal momento che tutto ciò che esiste deve avere una causa che lo precede nel tempo, ne consegue che vi deve essere un inizio di tale catene causale, ossia una «causa prima». Cleante mostra l'assurdità di questo assunto dal momento che una «causa prima» o «primo Autore» deve avere rispetto alla catena causale una priorità nel tempo, ne consegue che Dio avrebbe qualità materiali essendo posto in un tempo, e la sua esistenza dovrebbe avere un inizio.

Add to this, that in tracing an eternal succession of objects, it seems absurd to inquire for a general cause or first author. How can any thing, that exists from eternity, have a cause, since that relation implies a priority in time, and a beginning of existence? (D., p. 176).

Nella terza sezione del primo libro del *Treatise* troviamo una parte intitolata *Why a cause is always necessary* in cui Hume si occupa di questo problema, sostenendo che non è necessariamente vero che «whatever begins to exist, must have a cause of existence» (T.1.3.3.1). Per dimostrare la necessità di una «causa prima» si dovrebbe dimostrare l'impossibilità della totalità delle cose di essere non causate, poiché dell'esistenza di una «causa prima» non è possibile una dimostrazione certa nemmeno intuitivamente, diviene

concepibile la possibilità dell'esistenza di eventi non causati. «If every thing must have a cause, it follows, that upon the exclusion of other causes we must accept of the object itself or of nothing as causes» (T.1.3.3.7).

In tal modo il filosofo critica le teorie di Hobbes, Clarke e Locke, concludendo che la catena causale è «infinita», in quanto dal punto di vista logico non c'è alcuna differenza tra una «causa necessaria» e una «causa contingente»; il mondo può essere non causato e senza limiti nello spazio e nel tempo.

The true state of the question is, whether every object, which begins to exist, must owe its existence to a cause: and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain (T.1.3.3.8).

A questo punto Demea obietta che nel momento in cui la successione di cause viene considerata come un «intero», essa deve necessariamente avere una causa.

Cleante rigetta questa obiezione sostenendo che «like the uniting of several distinct countries into one kingdom, or several distinct members into one body» l'«intero» è un «arbitrary act of the mind», ossia una convenzione degli individui che non aggiunge nulla alle cose di cui se ne attua una generalizzazione; questo nella filosofia humiana viene considerato un processo naturale adattivo-selettivo.

Dunque se lo spazio e il tempo sono infiniti non è necessario ricorrere a una causa prima del mondo, ne consegue che non è più necessario cercare una spiegazione in Dio, che si rivela essere una mera finzione dell'individuo.

L'argomento *a priori* è un ragionamento poco «convincente» tipico di coloro che hanno una «testa metafisica» abituata a «ragionare in modo astratto», è per questo che «men ever did, and ever will derive their religion from other sources than from this species of reasoning» (D., p. 178).

3. Confutazione della prova a posteriori di Dio

Il teismo scientifico di Locke e Newton, che si propone di fondere religione e scienza, nei *Dialogues* è rappresentato dal personaggio di Cleante, il quale nella seconda parte dell'opera ne dà una sua versione.

The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance; of human designs, thought, wisdom, and intelligence. Since, therefore, the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble; and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man, though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work which he has executed. By this argument a posteriori, and by this argument alone, do we prove at once the existence of a Deity, and his similarity to human mind and intelligence (D., p. 44).

L'argomento *a posteriori* o del «disegno» pretende di fornire una prova empirica dell'esistenza di Dio, attraverso una dimostrazione che va dagli effetti alla causa e si fonda sull'esperienza e sull'«analogia».

Nell'argomentazione di Cleante emergono i due problemi su cui tale prova è fondata: da una parte l'esistenza nell'universo di un «ordine», dall'altra la constatazione di un adeguamento dei mezzi ai fini che dimostra l'esistenza di uno «scopo» dell'universo.

Nel primo caso si parla di «argomento nomologico» (da *nomos*) che dimostra l'ordine dell'universo attraverso la regolarità delle leggi naturali, da cui si inferisce l'esistenza di un Autore intelligente che solo può averle determinate come tali; questa è la versione newtoniana di tale argomento.

Nel secondo caso si parla di «argomento teleologico» (da *telos*), il quale dimostra l'ordine dell'universo attraverso l'adeguamento dei mezzi ai fini, che può essere stato determinato solo da Dio in quanto «causa prima intelligente». Questa è la versione stoica di tale argomento, che Hume attinge sicuramente dalla lettura del *De Natura deorum* di Cicerone, dal momento che Cleante ricalca il personaggio di Balbo, mentre Filone quello dello scettico Cotta.

In entrambi i casi dalla constatazione empirica di un «ordine» o uno «scopo» dell'universo è possibile inferire per «analogia», ossia secondo il principio che effetti simili derivano da cause simili, l'esistenza di un Autore della natura simile all'uomo ma con facoltà potenziate, così da essere proporzionate al suo operato.

A questi due argomenti si aggiunge la constatazione dell'esistenza di un «*feeling of design*», ossia una propensione della mente a percepire un disegno nell'ordine naturale; questa è una versione emotiva dell'argomento del «disegno»: «[...] tell me, from your own feeling, if the idea of a contriver does not immediately flow in upon you with a force like that of sensation» (D., p. 76). L'arma di cui Hume si serve per confutare la prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio è da ricercare ancora una volta nella sua epistemologia, in particolare nelle sue regole inferenziali della probabilità analogica, regole di cui i teisti sperimentali a loro volta si servono per sostenere tale argomento; questa confutazione è centrale per il filosofo poiché lo stesso Cleante confessa che «if we abandon all human analogy...I am afraid we abandon all religion» (D., p. 208).

Hume nella sua filosofia distingue tra scienza e non-scienza, come nel caso della teologia e della metafisica, quindi tra conoscenza e illusione.

Nella terza sezione della terza parte del primo libro del *Treatise*, nota come *Hume's fork*, viene individuata una biforcazione nella scienza tra «conoscenza» e «probabilità»: all'interno dei confini della scienza troviamo da una parte le scienze matematiche, astratte e logiche e dall'altra le scienze sperimentali, mentre tutto ciò che varca questi confini può essere considerato una «vana illusione» o «s sofisticheria da dare alle fiamme».

When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion (EU.XII.III.132).

In questa sezione Hume non è interessato a distinguere il campo della scienza formale da quello delle cosiddette scienze empiriche, quanto a individuare la natura del processo mentale coinvolto nei due tipi di ragionamento, che include capacità sensibili e pratiche.

Egli distingue due tipi di ragionamento: il *ragionamento dimostrativo* o *intuitivo*, tipico della matematica e della logica, che porta a *conoscenza certa* e si fonda sulle relazioni di somiglianza, quantità, gradi di qualità, contrarietà; il *ragionamento sperimentale* o *causale*, tipico delle materie di fatto, che è alla base delle credenze che regolano i giudizi e guidano le azioni, il quale porta a una *conoscenza probabile* e si fonda sulle relazioni di identità, contiguità spazio-temporale, causa-effetto.

Nel primo caso si parla di «relazioni di idee», in quanto la relazione è invariabile finché non mutano le idee messe a confronto, nel secondo caso si parla invece di «materie di fatto», in quanto la relazione è variabile in virtù del cambiamento dei rapporti di ordine e posizione delle idee. Se il ragionamento dimostrativo è caratterizzato da numeri o simboli logici, cui finché arbitrariamente non si assegnano valori diversi sono immutabili così come la loro relazione, nel ragionamento sperimentale la relazione è mutevole così come la varietà dei fenomeni sensibili a cui esso si applica.

È necessario sottolineare inoltre che il ragionamento dimostrativo o intuitivo non rinvia a processi conoscitivi astrattamente logici, come dimostra la presenza della relazione di qualità. Non c'è nessuna operazione pura o intellettuale delle facoltà superiori dell'anima, in quanto le misteriose idee della matematica derivano come le altre idee da impressioni.

Se le regole delle scienze dimostrative sono certe e infallibili, applicate alle nostre capacità incerte e fallibili, portano inevitabilmente a errore; la conoscenza è un ragionamento probabile e dunque non può mai essere certa *a priori*.

Nelle scienze empiriche che si occupano di «materie di fatto» la mente è impegnata a scoprire la regolarità dei fenomeni, individuando così diversi «gradi di evidenza» che permettono di distinguere la «conoscenza sperimentale» dalla «conoscenza probabile».

La prima è caratterizzata da rapporti causali costanti fondati su prove libere da incertezze, essa è quindi la conoscenza tipica delle scienze sperimentali.

La seconda presenta invece rapporti causali incostanti in quanto «accompagnati da incertezza» e rappresenta dunque il ragionamento congetturale, che può trasformarsi in ragionamento sperimentale attraverso accurati esperimenti.

È necessario per il filosofo distinguere dunque la successione di gradi che portano dalla probabilità alla prova. Il ragionamento inferenziale porta quindi a «diversi gradi di evidenza» a seconda che derivi da «conoscenza», da «prove» o da «probabilità»; in quest'ultima dobbiamo distinguere inoltre tre specie di evidenza probabili, ossia «probabilità di casi», «probabilità di cause», «probabilità analogica».

Nel primo tipo di probabilità la mente si trova in una situazione di perfetta indifferenza in quanto, essendo il caso la negazione della causalità, la catena causale è accidentale.

Nel secondo tipo di probabilità l'aspettazione è proporzionale all'uniformità e alla costanza dei fenomeni passati, dunque la mente per gradi successivi può pervenire a una conoscenza più certa.

Nel terzo tipo invece la probabilità diminuisce al diminuire della somiglianza, ossia «the probability diminishes; but still has some force as long as there remain any traces of the resemblance» (T.1.3.13.8). La «probabilità analogica» è quella che viene utilizzata nei *Dialogues* da Cleante a sostegno dell'argomento del «disegno», attraverso di essa infatti trasferiamo la nostra esperienza di casi passati a oggetti somiglianti di cui non ne abbiamo avuto alcuna esperienza. Nonostante le somiglianze permettano alla mente di trarre inferenze, è il «grado di somiglianza» che ci determina a inferire una connessione causale capace di dare luogo a un sistema fondato sul giudizio e non sulla memoria, come avviene nel caso in cui si disponga di una semplice ripetizione di casi passati simili.

Se la somiglianza è debole si indebolisce a sua volta il «principio di transizione», ossia il *custom*, e di conseguenza lo stesso accade alla credenza che ne deriva. «If you weaken either the union or resemblance, you weaken the principle of transition, and of consequence that belief, which arises from it» (T.1.3.12.25).

La probabilità analogica risulta dunque la più debole delle tre, in quanto mentre nelle altre due la connessione causale è probabile in virtù della debolezza dell'unione costante, in questo caso è addirittura la somiglianza a venir meno.

Inoltre, secondo le regole humane, tale tipo di probabilità può essere applicata esclusivamente a una «stessa classe» di casi, ovvero le cause e gli effetti devono appartenere alla stessa classe di oggetti. Il ragionamento analogico su cui si fonda la teologia naturale non rispetta le condizioni del processo inferenziale, in quanto non abbiamo alcuna esperienza della «congiunzione costante» dell'effetto (l'universo) con la causa (Dio) e l'analogia con i casi passati esperiti è assolutamente remota.

Does not the great disproportion bar all comparison and inference? From observing the growth of a hair, can we learn any thing concerning the generation of a man? (D., p. 58).

È evidente che il ragionamento di Cleante che pretende di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso il ragionamento analogico, si rivela inevitabilmente inadeguato al fine che si propone. Filone fa notare così a Cleante l'assurdità del suo ragionamento nel momento in cui si propone di dimostrare l'esistenza di Dio paragonando l'universo a una semplice «casa»:

If we see a house, CLEANTHES, we conclude, with the greatest certainty, that it had an architect or builder; because this is precisely that species of effect which we have experienced to proceed from that species of cause. But surely you will not affirm, that the

universe bears such a resemblance to a house, that we can with the same certainty infer a similar cause, or that the analogy is here entire and perfect. The dissimilitude is so striking, that the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumption concerning a similar cause (D., p. 48).

Sia nell'«argomento nomologico», sia nell'«argomento teleologico» il razionalista crede di mostrare che vi è un'analogia tra l'ordine o il finalismo che riscontriamo negli oggetti artificiali e quello che riscontriamo in quelli naturali, così da poter inferire l'esistenza di Dio come un'intelligenza simile a quella dell'uomo ma potenziata in quanto proporzionata alla grandezza del suo effetto, ossia l'universo.

Filone fa notare a Cleante che questo ragionamento è fallace poiché ancora una volta non vengono rispettate le condizioni di inferenza, non solo l'analogia tra gli effetti e le cause è remota in quanto gli oggetti in questione sono «unici», rendendo impossibile qualsiasi parallelismo, ma in tal caso non è possibile avere esperienza dell'origine dei mondi che quindi non può essere di certo paragonata all'«invenzione umana».

When two species of objects have always been observed to be conjoined together, I can infer, by custom, the existence of one wherever I see the existence of the other; and this I call an argument from experience. But how this argument can have place, where the objects, as in the present case, are single, individual, without parallel, or specific resemblance, may be difficult to explain. And will any man tell me with a serious countenance, that an orderly universe must arise from some thought and art like the human, because we have experience of it? To ascertain this reasoning, it were requisite that we had experience of the origin of worlds; and it is not sufficient, surely, that we have seen ships and cities arise from human art and contrivance (D., p. 64).

Il parallelismo tra l'arte e la creazione dell'universo è ingiustificato e di conseguenza l'inferenza che si fonda su di esso è arbitraria, ma se proprio si vuole paragonare la creazione dell'individuo a quella di Dio, si chiede Filone, perché scegliere come modello analogico proprio la mente, «What peculiar privilege has this little agitation of the brain which we call thought, that we must thus make it the model of the whole universe?» (D., p. 58).

Cade il dualismo cartesiano ed emerge il materialismo sofisticato del filosofo scozzese, la mente non è che un'«agitazione del cervello», non c'è né distinzione tra corpo e mente, né superiorità dell'una sull'altro; si delinea così una continuità tra animali e animali-umani.

[...] yet why select so minute, so weak, so bounded a principle, as the reason and design of animals is found to be upon this planet? (D., p. 58).

Un altro inconveniente del ragionamento analogico, su cui si fonda la prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio, è l'antropomorfismo: se effetti simili provano cause simili, l'agente che determina l'ordine degli oggetti naturali deve essere simile a quello che determina l'ordine degli artefatti, ne consegue che Dio deve essere simile all'individuo di cui abbiamo esperienza, il quale però non ha solo una mente ma anche un corpo.

And why not become a perfect Anthropomorphite? Why not assert the deity or deities to be corporeal, and to have eyes, a nose, mouth, ears, &c.? EPICURUS maintained, that no man had ever seen reason but in a human figure; therefore the gods must have a human figure. And this argument, which is deservedly so much ridiculed by CICERO, becomes, according to you, solid and philosophical (D., p. 116).

Sebbene l'«argomento nomologico» dimostra l'ordine dell'universo attraverso la regolarità delle leggi naturali, è proprio attraverso di esse che Filone confuta questo argomento, sottolineando ancora una volta il debole «grado di somiglianza» che in tal caso si riscontra.

Le nuove scoperte dell'astronomia moderna dimostrano l'«immensa grandezza e magnificenza delle opere della natura» divenendo così delle vere e proprie «obiezioni» a tale argomento, in quanto «...by removing the effect still further from all resemblance to the effects of human art and contrivance» (D., p. 106). Di conseguenza più si ampliano le nostre conoscenze della natura e più «...we are still led to infer the universal cause of all to be vastly different from mankind, or from any object of human experience and observation» (D., p. 108).

Inoltre, aggiunge Filone, se si assume l'individuo come modello analogico di Dio e la regola per cui «la causa deve essere proporzionata all'effetto», ne deriva che si deve rinunciare all'«infinità», all'«unità» e alla «perfezione» divina: da effetti finiti derivano cause finite; da effetti molteplici derivano cause molteplici; da effetti imperfetti derivano cause imperfette. L'universo potrebbe essere stato creato da una serie di divinità attraverso molteplici «tentativi» ed «errori» così come i prodotti dell'arte umana, da ciò ne consegue che il mondo attuale potrebbe essere semplicemente un esperimento sbagliato.

If we survey a ship, what an exalted idea must we form of the ingenuity of the carpenter who framed so complicated, useful, and beautiful a machine? And what surprise must we feel, when we find him a stupid mechanic, who imitated others, and copied an art, which, through a long succession of ages, after multiplied trials, mistakes, corrections, deliberations, and controversies (D., p. 112).

Il mondo che conosciamo si rivela «imperfetto», come se fosse un «essay of some infant deity», è necessario dunque ipotizzare una molteplicità di menti cooperanti; ipotesi che si accorda maggiormente con l'argomento del «disegno», in quanto gli artefatti umani derivano dal lavoro di più agenti. Questa ipotesi a favore del politeismo, espressa anche in *The Natural History of Religion*, si contrappone inevitabilmente al monoteismo sostenuto dalla teologia. Se il politeismo fornisce una spiegazione razionale del fenomeno religioso, tanto da essere considerato preferibile rispetto al monoteismo, ciò non comporta la preferenza del filosofo per l'uno piuttosto che per l'altro; l'intento del filosofo è quello di minare alla radice la religione, che ricorrendo a stratagemmi frutto di impostura politica, inevitabilmente corrompe la morale.

Polytheism, and Theism, you must allow, on your principles, to be on a like footing, and that no one of them has any advantage over the others (D., p. 134).

Nel confutare l'analogia di Cleante tra artefatti e opere naturali, rivelatasi nel corso dell'opera insostenibile, Filone fa notare che l'ordine del mondo potrebbe essere paragonato più correttamente a un «animale» o a un «vegetale» piuttosto che a un «orologio», in quanto entrambi sono strutturati da un processo interno; tale è l'ipotesi ilozoistica propria dei filosofi antichi che egli attinge dalla lettura di Cicerone.

È a questo punto che vengono colpite le fondamenta dell'ipotesi creazionista, in quanto se si assume come «causa prima» del «mondo materiale» un «mondo ideale», potremmo chiederci cosa debba esserci a fondamento di quest'ultimo, cadendo inevitabilmente in un regresso all'infinito. Il filosofo si chiede per quale motivo dobbiamo assumere la supremazia del mondo ideale su quello materiale, ovvero «How could things have been as they are, were there not an original inherent principle of order somewhere, in thought or in matter? And it is very indifferent to which of these we give the preference» (D., p. 132).

Poiché da «effetti simili derivano cause simili» e l'ordine dell'universo presenta una somiglianza con i corpi animali e vegetali, ne consegue che la causa di questi fenomeni deve essere analoga; non si deve più parlare di «creazione» bensì di «generazione».

The world plainly resembles more an animal or a vegetable, than it does a watch or a knitting-loom. Its cause, therefore, it is more probable, resembles the cause of the former. The cause of the former is generation or vegetation. The cause, therefore, of the world, we may infer to be something similar or analogous to generation or vegetation (D., p. 138).

Dobbiamo giudicare l'universo in base alla nostre capacità, quindi attraverso «esperienza» e «osservazione» senza pretendere di guardare alle «cause ultime» delle cose, poiché il mondo ci appare come una continua successione di «ordine» e «caso» non possiamo assumere come sua origine un principio razionale; la «generazione» si rivela un principio esplicativo del mondo preferibile rispetto alla «ragione».

Judging by our limited and imperfect experience, generation has some privileges above reason: for we see every day the latter arise from the former, never the former from the latter (D., p. 147).

Negata la possibilità dell'esistenza di un essere intelligente come causa dell'universo, nella parte ottava dei *Dialogues* Hume avanza due ipotesi: l'ordine del mondo non è determinato da una causa; il mondo possiede di per sé un ordine materiale.

La prima ipotesi anticipa la teoria del *big bang* attraverso una rielaborazione della cosiddetta «vecchia ipotesi epicurea», che egli attinge dalla lettura del *De rerum natura* di Lucrezio. Assumendo una materia finita piuttosto che infinita, esiste un numero finito di particelle che può «essere soggetto a un numero finito di trasposizioni» in un tempo «eterno», ne consegue che il mondo attraverso continue rivoluzioni viene «prodotto e distrutto senza limiti» (D., p. 154). Demea si rende subito conto della pericolosità dell'ipotesi, ovvero «that matter can acquire motion, without any voluntary agent or first mover» (D., p. 154).

L'esperienza ci dimostra che il mondo è in continuo mutamento, nessuna delle sue parti si presenta in un perfetto stato di quiete e l'ordine che ne deriva «si sostiene da solo» per l'eternità, senza dover ricorrere a alcun «agente volontario» (D., p. 157).

L'ordine del mondo è «incausato», cade dunque la necessità di ricorrere a Dio come sua causa e di conseguenza l'antropocentrismo tipico della teologia, che pone l'uomo al centro dell'universo.

La seconda ipotesi anticipa la teoria della *selezione naturale* di Darwin e infligge due colpi all'ipotesi del «disegno» portata avanti da Cleante: da una parte la teoria darwiniana dà una spiegazione dell'ordine strutturale degli organismi eliminando la necessità di ricorrere a Dio, in quanto tale ordine dipende da variazioni assolutamente casuali; dall'altra prova la fallacia dell'argomento teleologico, in quanto l'estinzione delle specie dimostra che non c'è alcun finalismo nel mondo. Filone mostra come l'ordine strutturale degli organismi emerga dal «caos», giacché le infinite rivoluzioni del mondo materiale producono casualmente «forme» che si adattano alla «continua successione della materia» (D., p. 158).

Il mondo è caratterizzato da una successione di causa e caso, di conseguenza gli organismi viventi, nonostante la loro apparente stabilità, sono soggetti a «perpetui cambiamenti» casuali che, laddove non permettano un adattamento alle circostanze contingenti, portano all'estinzione delle specie.

I would fain know, how an animal could subsist, unless its parts were so adjusted? Do we not find, that it immediately perishes whenever this adjustment ceases, and that its matter corrupting tries some new form? It happens indeed, that the parts of the world are so well adjusted, that some regular form immediately lays claim to this corrupted matter: and if it were not so, could the world subsist? Must it not dissolve as well as the animal, and pass through new positions and situations, till in great, but finite succession, it falls at last into the present or some such order? (D., p. 162).

Come sottolineato da Gaskin «Hume preceded Darwin», sebbene la teoria della *selezione naturale* è per il filosofo illuminista semplicemente un'ipotesi teorica basata sull'osservazione di casi singoli, non avendo a disposizione le prove scientifiche condotte su vasta scala di cui si servirà Darwin (Gaskin, 1978, p. 45). Nonostante ciò la dirompenza del suo pensiero, assolutamente all'avanguardia rispetto al suo tempo, non deve passare inosservata.

Nelle ultime parti dei *Dialogues* (X - XI) Filone affronta il problema del «male», grazie al quale confuta definitivamente l'argomento *a posteriori* sostenuto da Cleante.

È impossibile negare attraverso un ragionamento «paradossale», così come ha fatto Leibniz, la corruzione del mondo e l'infelicità che ne deriva. L'esperienza dà prova dell'esistenza del male nel mondo facendo cadere l'antropocentrismo su cui si fondava la teoria creazionista; Filone si chiede così «why should man, added he, pretend to an exemption from the lot of all other animals?» (D., p. 184).

A perpetual war is kindled amongst all living creatures. Necessity, hunger, want, stimulate the strong and courageous: Fear, anxiety, terror, agitate the weak and infirm. The first entrance into life gives anguish to the new-born infant and to its wretched parent: Weakness, impotence, distress, attend each stage of that life: and it is at last finished in agony and horror (D., p. 184).

Poiché l'inferenza deve poggiare sempre sull'esperienza il ragionamento di Cleante risulta inevitabilmente fallace, se riscontriamo nel mondo la presenza del male in tutte le sue diverse manifestazioni, ne consegue che o Dio non esiste o è «impotente» e «malvagio», attributi che negano la moralità della divinità, contrapponendosi all'immagine tramandata dalla teologia.

EPICURUS's old questions are yet unanswered. Is he willing to prevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil? (D., p. 196).

L'universalità del male nel mondo dimostra l'«uniformità delle leggi di natura», l'individuo non ha più una posizione privilegiata all'interno dell'universo, al contrario sebbene possa dominare «leoni, tigri e orsi» associandosi con gli altri al pari degli animali, a differenza di essi è incapace di combattere «nemici immaginari» e «demoni» che nascono dentro di sé, e che la «superstizione» eleva a principio (D., p. 186). «Man is the greatest enemy of man» (D., p. 186). Filone a questo punto ultima la sua confutazione della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio individuando quattro cause del male nel mondo, attraverso le quali l'argomentazione di Cleante si rivela indimostrabile: il meccanismo piacere/dolore; il meccanismo delle leggi naturali; la parsimonia; l'imprecisione. Filone si chiede dunque: perché una divinità benevola avrebbe dovuto creare gli organismi in modo tale da provare dolore; perché una divinità saggia non potrebbe regolare gli eventi casuali «estirpando ogni male» e «producendo ogni bene»; perché un Dio onnipotente dovrebbe manifestarsi con tanta parsimonia; perché Dio avrebbe dovuto creare una «natura cieca». Domande la cui risposta si riduce a una sola, dal momento che il «male morale» predomina sul «bene morale» così come il «male naturale» sul «bene naturale», ne consegue che «we have still greater cause to exclude from him moral sentiments» (D., p. 236).

L'obiezione contro gli attributi morali di Dio è riscontrabile ulteriormente nel *frammento sul male*, acquisito dalla National Library of Scotland solo nel 1993, che sembra appartenere a

quelle parti del *Treatise* che Hume espone, in particolare potrebbe costituire la settima sezione della quarta parte del primo libro.

Il tentativo di dimostrare la «benevolenza» di Dio a partire dai suoi attributi naturali, ovvero attraverso la sua «intelligenza», risulta assolutamente vano dal momento che «ragione» e «virtù» mostrano di non avere nessuna «connessione immediata nella natura delle cose» (D., p. 383). L'identificazione tra ragione e virtù da cui Hume si distacca è tipica del razionalismo, secondo cui l'individuo è virtuoso nel momento in cui riesce a domare le sue passioni attraverso la ragione, che rappresenta l'elemento «puro» della natura umana.

La morale umana, che si oppone a tale concezione, può essere definita «naturale» poiché non è fondata sulla razionalità astratta dell'individuo, bensì su quel bagaglio di esperienze e capacità acquisite indirettamente dalla storia socio-bio-emo-cognitiva della specie, che rappresentano l'«a-priori» su cui le scelte del presente si fondano.

La ragione astratta «da sola» è ininfluenza sulla volontà di agire, può essere vista come una «guida» nei giudizi, ma non è capace di influenzare direttamente la condotta.

Le motivazioni per agire sono derivate dal «*custom*», ossia dai processi di selezione di quelle motivazioni che nel tempo si sono rivelate vantaggiose per la specie, è quindi la «sedimentazione dei costumi a formare la virtù della ragionevolezza» (Attanasio, 2001, p. 233).

La conclusione di Filone nei *Dialogues* è categorica, non solo l'immagine che abbiamo del mondo è incompatibile con l'ipotesi di un Dio contraddistinto da attributi morali (come potenza, benevolenza, saggezza), ma non abbiamo alcun fondamento logico per inferire l'esistenza di Dio.

And from thence I conclude, that however consistent the world may be, allowing certain suppositions and conjectures, with the idea of such a Deity, it can never afford us an inference concerning his existence. The consistence is not absolutely denied, only the inference (D., p. 214).

La «vera conclusione» è quindi che la causa dell'universo è inconoscibile, giacché esso ha origine dal «caso» che «is entirely indifferent to all these principles; and has no more regard to good above ill, than to heat above cold, or to drought above moisture, or to light above heavy» (D., p. 234). Lo scetticismo che emerge dalle argomentazioni di Filone è semplicemente un'arma di cui egli si serve per sferrare colpi alla religione.

Nell'ultima parte dei *Dialogues* potrebbe sembrare, come molti hanno creduto, che vi sia una ritrattazione da parte di Hume, in realtà egli finge di appoggiare l'argomentazione di Cleante solo per ironizzare ancora una volta sulla sua fallacia e darle così il colpo definitivo.

Il filosofo contro il dogmatismo tipico della teologia rivendica un «uso libero della ragione», che permette di constatare che i «terrori della religione» prevalgono inevitabilmente sulle sue «consolazioni», tanto che «it must be acknowledged, that, as terror is the primary principle of religion, it is the passion which always predominates in it, and admits but of short intervals of pleasure» (D., p. 278). È necessario dunque liberarsi della religione che, sottomettendo l'individuo a falsi «spiriti invisibili», pretende di costituire il fondamento della vita sociale, impedendo così quegli istinti su cui è radicata la nostra morale naturale.

4. Le cause della religione

Dopo aver dimostrato che la credenza in Dio è una falsa credenza, che l'esistenza di Dio non è dimostrabile né attraverso un ragionamento *a priori* né attraverso un ragionamento *a posteriori*, tanto che la fede è considerata da Hume come un vero e proprio «miracolo», il filosofo in *The History of Natural Religion* si interroga sulle cause del fenomeno religioso. Dimostrato che la credenza nell'esistenza di Dio non può essere razionale, ne consegue che le radici del fenomeno religioso non devono essere ricercate nella razionalità dell'individuo, bensì in quelle passioni che derivano dall'incapacità di dare una risposta razionale alle proprie paure e ai propri bisogni. Viene mostrata così l'intrinseca irrazionalità del fenomeno religioso. L'elemento comune alle varie forme di ateismo nel Settecento è proprio il rifiuto dell'idea di una religione primitiva razionale, sostenuta invece dal deismo inglese, che a partire da Herbert di Cherbury individua le radici del fenomeno religioso nella razionalità dell'individuo. Il deismo vuole dimostrare l'esistenza di una credenza comune a tutti gli uomini, capace di rendere conto dell'universalità del fenomeno religioso, che viene invece categoricamente smentita da Hume.

Nell'introduzione di *The Natural History of Religion*, egli chiarisce che il fenomeno religioso debba essere considerato un prodotto naturale e spontaneo ma non per questo universale, come confermato dai diari dei viaggiatori di popolazioni extraeuropee.

The belief of invisible, intelligent power has been very generally diffused over the human race, in all places and in all ages; but it has neither perhaps been so universal as to admit of no exceptions, nor has it been, in any degree, uniform in the ideas which it has suggested...It would appear, therefore, that this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude, resentment; since every instinct of this kind has been found absolutely universal in all nations and ages, and has always a precise determinate object, which it inflexibly pursues. The first religious principles must be secondary (NHR.Intro.).

Poiché esistono popoli non religiosi e le varie forme di religione risultano essere eterogenee nei loro caratteri essenziali, ne deriva che la credenza religiosa non può essere considerata universale come gli «istinti» costitutivi della natura umana; se così fosse la credenza religiosa dovrebbe presentarsi in forme identiche, in quanto dovrebbe avere come gli istinti «sempre un oggetto preciso e determinato che persegue inflessibilmente».

I «principi religiosi» oltre a non essere universali devono anche essere considerati «secondari», in altre parole non sono un elemento necessario per la vita dell'individuo, che al contrario deve fuggire da tali dogmi preservando così la sua morale naturale. «L'uomo può essere uomo anche senza essere religioso» (Minerbi Belgrado, 1977, p. 26).

Se la credenza religiosa è un «fenomeno naturale», in quanto sorge spontaneamente dalle passioni dell'individuo posto in determinate circostanze, le credenze che sono alla base delle diverse forme di religione devono essere considerate un «fenomeno culturale», ovvero un artificio a opera dell'impostura sacerdotale.

Dall'analisi storico-antropologica umana del fenomeno religioso emerge chiaramente che l'individuo non deve essere considerato un ente razionale, bensì un animale che al pari degli altri è soggetto a dei bisogni naturali, ma che talvolta in virtù delle sue capacità limitate si rivela incapace di dominare la natura. Scagliandosi contro l'originarietà del monoteismo, sostenuto dalla dottrina cristiana e dal deismo, il politeismo viene presentato come la prima religione degli individui; tale fenomeno è dimostrato del resto dall'esperienza, è infatti «a matter of fact incontestable, that about 1,700 years ago all mankind were polytheists» (NHR.I). Nulla può opporsi all'«evidenza» delle «testimonianze» della storia, nonostante le religioni rivelate vogliano dimostrare attraverso le Scritture che il «volgo ignorante» abbia accolto sin dalle origini i «principi del teismo puro», non ha senso pensare che «men inhabited palaces before huts and cottages, or studied geometry before agriculture» (NHR.I).

La critica alle sacre Scritture appare evidente, l'individuo non è certo come Adamo che nella perfezione delle sue facoltà ammira i paesaggi paradisiaci che lo circondano, bensì è un animale «barbaro» e «bisogno» continuamente soggetto a passioni e bisogni molteplici, tanto da non potersi permettere di contemplare le opere della natura.

Adam, rising at once in Paradise, and in the full perfection of his faculties, would naturally, as represented by Milton, be astonished at the glorious appearances of nature, the heavens, the air, the earth, his own organs and members; and would be led to ask, whence this wonderful scene arose. But a barbarous, necessitous animal (such as man is on the first origin of society), pressed by such numerous wants and passions, has no leisure to admire the regular face of nature (NHR.I).

Anche nella critica verso le sacre Scritture Hume utilizza le sue regole del processo inferenziale come criterio metodologico. Come dimostrato nel *Treatise* l'inferenza, per non essere considerata un ragionamento senza fondamento, deve poggiare su un'impressione

originaria, ne consegue che la connessione causale, per non risultare una chimera, deve essere fondata su prove empiriche. Anche le superstizioni sono inferenze fondate su un'impressione originaria, infatti quest'ultima dà forza alla transizione inferenziale tuttavia non funge da rivelatore di verità/falsità, poiché «sarà sempre impossibile decidere con certezza se provengono immediatamente dall'oggetto o sono prodotte dal potere creativo della mente» (T.1.3.5.2).

To give an instance of this, we may chuse any point of history, and consider for what reason we either believe or reject it. Thus we believe that Caesar was killed in the senate-house on the ides of March; and that because this fact is established on the unanimous testimony of historians, who agree to assign this precise time and place to that event. Here are certain characters and letters present either to our memory or senses; which characters we likewise remember to have been used as the signs of certain ideas; and these ideas were either in the minds of such as were immediately present at that action, and received the ideas directly from its existence; or they were derived from the testimony of others, and that again from another testimony, by a visible gradation, it will we arrive at those who were eyewitnesses and spectators of the event. It is obvious all this chain of argument or connexion of causes and effects, is at first founded on those characters or letters, which are seen or remembered, and that without the authority either of the memory or senses our whole reasoning would be chimerical and without foundation (T.1.3.4.2).

Il processo inferenziale si fonda sulla gradazione di «forza e vivacità» della sequenza causale, che può essere progressiva o regressiva: un'idea della memoria può «degenerare» in un'idea dell'immaginazione, mentre quest'ultima può acquisire un grado di «forza e vivacità» tale da permetterle di simulare un'idea della memoria.

È in tal modo che il filosofo riesce a rendere conto di quelle credenze contrarie all'esperienza come quelle religiose. Hume distingue due «sistemi di realtà»: quello degli «*habits*» fondato sui sensi e sulla memoria; quello del «*custom*» fondato sull'esperienza indiretta dei giudizi causali passati.

Se il primo sistema si fonda su legami deboli (somiglianza e contiguità), il secondo si fonda su nessi causali necessari, ne consegue che se il primo, poggiando sulla «sensazione», porta a «credulità», il secondo, poggiando sul «giudizio», porta a «verità». È la confusione dei due sistemi che genera la superstizione. Il trionfo della religione è determinato dal fatto che se i

nessi costumari agiscono sulla credenza in modo impercettibile, lento e obliquo, al contrario le associazioni di somiglianza e contiguità agiscono in modo immediato e diretto, rafforzando la credenza che in mancanza di esse può anche distruggersi.

A questi due «sistemi di realtà» il filosofo, volendo rendere conto della mente come veramente si presenta, ne aggiunge un terzo fondato sulla «verosomiglianza», che è un ibrido tra i primi due sistemi. La verità non è discriminante per l'acquisizione di costumi mentali, inoltre la ripetizione di falsità ha lo stesso effetto costumario delle ripetizioni causali, ma poiché è la verità a determinare una facile accoglienza da parte dell'immaginazione della sequenza causale, appare evidente il motivo per cui «poeti» e «mentitori» tentano di dare alle loro finzioni una parvenza di verità.

Dall'analisi di questi diversi «sistemi di realtà» è evidente che le superstizioni vengono spazzate via dalla cogenza del nesso causale, in quanto il *custom* presenta una necessità e una certezza «naturali». Il primo sistema sul quale si fondano le testimonianze dei credenti e i miracoli è fluttuante e incerto, determinando così l'esigenza dell'impostura sacerdotale di rafforzare queste deboli credenze attraverso prove empiriche, per esempio attraverso le «reliquie». Le testimonianze religiose attraverso «l'amore per l'esagerazione» vengono continuamente «modificate» durante la trasmissione orale, «deformando» gli eventi storici e allontanandosi progressivamente dalla «verità originaria».

An historical fact, while it passes by oral tradition from eye-witnesses and contemporaries, is disguised in every successive narration, and may at last retain but very small, if any, resemblance of the original truth on which it was founded. The frail memories of men, their love of exaggeration, their supine carelessness; these principles, if not corrected by books and writing, soon pervert the account of historical events, where argument or reasoning has little or no place, nor can ever recal the truth which has once escaped those narrations (NHR.I).

Nella decima sezione di *An Enquiry concerning Human Understanding* dedicata ai miracoli il filosofo muove una critica alla base epistemologica della credenza in questi eventi straordinari, ovvero nei confronti della presunta affidabilità di una serie di testimonianze su cui si dovrebbe fondare l'autorevolezza della religione.

Tali eventi sono totalmente in contrasto con l'«esperienza fissa e inalterabile» dell'individuo, non semplicemente quindi con l'esperienza del singolo ma con quel bagaglio di esperienze

apprese indirettamente dalla specie su cui il «*custom*» si fonda, permettendo così la costituzione di un sistema di realtà «fisso e inalterabile» su cui poggia la nostra vita.

I miracoli sono eventi che determinano la distruzione dell'«intera struttura della natura», ne consegue che assumendo tali credenze come guida la nostra sopravvivenza sarebbe impossibile; ancora una volta è il sentimento, ovvero l'«amore del meraviglioso», a giustificare tali credenze.

A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined (EU.X.I.90).

Riprendendo l'analisi del fenomeno religioso che Hobbes affronta nel *Leviatano*, Hume sottolinea che la religione in quanto fenomeno irrazionale non nasce dalla contemplazione disinteressata della natura, bensì da una ricerca determinata dall'apprensione per la propria sorte.

We may conclude, therefore, that in all nations which have embraced polytheism, the first ideas of religion [9] arose, not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears which actuate the human mind (NHR.II).

A conferma del carattere irrazionale della religione il filosofo indica come sue matrici la «paura» e l'«ignoranza»: l'individuo posto in una condizione primordiale, caratterizzata da bisogni e insicurezza, si trova di fronte a fenomeni che non è in grado di spiegare, dall'ignoranza di tali cause deriva quindi uno stato d'ansia che lo induce a credere nell'esistenza di poteri sovranaturali.

Weakness, fear, melancholy, together with ignorance, are, therefore, the true sources of SUPERSTITION (E.X).

All'analisi hobbesiana sul soggetto originario Hume aggiunge degli elementi di novità: l'individuo è un animale «barbaro» e «bisogno», continuamente schiacciato da bisogni e passioni, nel quale l'importanza della carenza attuale delle cose necessarie alla sua sopravvivenza prevale sull'ansia per uno stato futuro.

Il fenomeno religioso non viene analizzato solo da un punto di vista antropologico bensì anche attraverso una prospettiva storica: le radici sono da ricercare in una condizione primitiva dell'umanità, in cui l'assenza di una società comporta una mancanza di sicurezza e di capacità di provvedere alle proprie necessità. L'individuo rozzo e incolto, oppresso dai bisogni e dall'insicurezza, è inevitabilmente incline ad aggrapparsi alla religione.

Nel complesso c'è comunque nell'analisi umana uno spostamento di accento dall'apprensione per il futuro alla necessità attuale, ovvero da un elemento soggettivo (l'ansia e il desiderio) a uno eminentemente oggettivo (la carenza delle cose necessarie) (Minerbi Belgrado, 1977, p. 19).

No passions, therefore, can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter, men scrutinise, with a trembling curiosity, the course of future causes, and examine the various and contrary events of human life. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity (NHR.II).

Nell'analisi sull'origine del fenomeno religioso il filosofo, come nei *Dialogues*, muove una critica nei confronti dell'antropomorfismo tipico delle religioni: gli individui incapaci di determinare la divinità le attribuiscono caratteristiche umane a loro note.

Ancora una volta sono degli strumenti terreni, ossia le «correzioni della riflessione» e il «*custom*», a salvarci dai falsi spettri della religione:

There is an universal tendency amongst mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious. We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice and good will to everything that hurts or pleases us (NHR.III).

Gli individui proiettano sulla divinità «debolezze e passioni» tipicamente umane, facendola apparire «vendicativa», «gelosa», «capricciosa» e «parziale».

Tutti gli attributi della divinità che emergono dall'analisi umana hanno una connotazione negativa che, oltre a sottolineare come nei *Dialogues* l'impossibilità dell'esistenza di un Dio

morale, sono volti a mostrare come la raffigurazione della divinità in un potere negativo e malvagio sia connessa necessariamente alla sua genesi dalla paura.

Nella quarta parte di *The Natural History of Religion* la critica del filosofo nei confronti della religione diviene più radicale attraverso il recupero della filosofia antica.

Egli sottolinea come la «variabilità» dei principi religiosi mostra la loro «secondarietà», essi non solo sono inessenziali all'individuo ma devono essere necessariamente respinti per preservare la moralità radicata nella sua natura.

La varietà dei sistemi teologici dimostra inoltre la loro mancanza di fondamento, ne consegue che la definizione di «ateismo» risulta essere vuota, tanto che Dio non è migliore «the elves or fairies of our ancestors, and merit as little any pious worship or veneration» (NHR.IV).

We must conclude, therefore, on the whole, that since the vulgar, in nations which have embraced the doctrine of theism, still build it upon irrational and superstitious opinions, they are never led into that opinion by any process of argument, but by a certain train of thinking more suitable to their genius and capacity (NHR.VI).

Poiché la teologia è infondata non ha nemmeno senso assumere l'esistenza di un «creatore» dell'universo, ancora una volta la soluzione è da ricercare nella «generazione» suggerita anche dagli «antichi mitologi». Se Talete, Anassimene ed Eraclito devono essere «stimati» per aver spiegato attraverso i loro sistemi l'origine dell'universo senza la necessità di ricorrere a una divinità, lo stesso non vale per Anassagora. È necessario prendere le distanze da colui che può essere considerato il «primo teista» della storia, che il grande «genio» Epicuro seppe confutare, individuando al posto di una causa intelligente il «caos» come origine dell'universo (NHR.IV). Assumere l'esistenza di un «essere perfetto creatore del mondo» contrasta con i principi della «vera filosofia», dimostrando come questa credenza irrazionale deriva dalle «adulazioni e dai timori della più volgare superstizione» (NHR.VI).

Nell'analisi umana viene mostrata l'incapacità della teologia di mantenersi autonoma, dal momento che essa ha necessariamente un'origine idolatrica: c'è nella storia un'alternanza di teismo e idolatria. I «principi della religione» subiscono nell'individuo un perpetuo «flusso e riflusso», tanto che «men have a natural tendency to rise from idolatry to theism, and to sink again from theism into idolatry» (NHR.VIII).

La teologia così come l'idolatria ha un'origine irrazionale, è l'ignoranza di ciò che ci circonda che porta l'individuo sopraffatto dalla paura a rappresentarsi gli «spettri della divinità» sotto le più spaventose sembianze.

Ignorance is the mother of Devotion: a maxim that is proverbial, and confirmed by general experience. Look out for a people entirely void of religion: if you find them at all, be assured that they are but few degrees removed from brutes (NHR.XV).

Dio è una proiezione dell'individuo, una sua finzione, tanto che la credenza religiosa è nel credente più «simulata» che «reale»; l'individuo tende a nascondere la «propria reale infedeltà» attraverso la più ostinata «bigotteria», ma nonostante i suoi sforzi la «natura», in questa incessante oscillazione tra la «miscredenza» e la «fede», lo condurrà sempre verso la prima piuttosto che verso la seconda (NHR.XII).

La conclusione di Hume è radicale: poiché la credenza in Dio è una falsa credenza, che non può essere dimostrata né *a priori* né *a posteriori*, ma piuttosto presenta un'origine irrazionale, l'ateismo si impone necessariamente. Nonostante sia stato smentito da alcuni studiosi, l'ateismo del filosofo emerge inevitabilmente dalla giustificazione filosofica di esso, riscontrabile nella sua epistemologia, dalla sua critica antireligiosa e dalla sua filosofia morale totalmente esente da implicazioni religiose.

5. La corruzione della religione nei confronti della morale naturale

Dopo aver mostrato che la credenza religiosa è soltanto una «finzione» e che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata in alcun modo, Hume si interroga sugli effetti dannosi della fenomeno religioso nei confronti della morale «naturale» dell'individuo.

Poiché la religione corrompe la moralità è necessario superare la fede liberando l'individuo dalle superstizioni e dalle intolleranze promosse dalla teologia, così da poter contare soltanto su quel bagaglio di acquisizioni della specie in continua evoluzione per selezione radicate nel *custom*. Tale principio, che permette di spiegare la genesi delle norme cui attribuiamo autorità, è un prodotto naturale, specie-specifico che non ha bisogno di alcuna giustificazione, giacché la sua efficacia e autorevolezza è dimostrata dall'aver condotto la specie al successo.

Il *custom*, selezionato e rafforzato nel corso della storia mentale della specie, attraverso la sedimentazione di «giudizi» motiva le scelte e determina le azioni dell'individuo senza che vi sia alcuna deliberazione, in quanto tale determinazione è una «necessità di specie» che precede ogni ragionamento.

La moralità umana è dunque un insieme di biologia, storia, cultura e socialità, radicata nella materialità emozionale e cognitiva degli istinti naturali. Poiché le norme sono «naturali» e non derivano mai né da computazione né da un comando esterno, è necessario mostrare gli effetti dannosi dell'impostura sacerdotale che attraverso precetti arbitrari, pretende di regolare la vita degli individui in società, determinando in realtà la loro sottomissione e la loro corruzione morale attraverso l'impedimento dei loro istinti naturali.

Nell'ultima parte dei *Dialogues*, dopo aver mostrato l'impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio, il filosofo giunge a due conclusioni: la morale è indipendente dalla religione; la religione corrompe la morale.

Cleante non può accettare le conclusioni proposte da Hume, riscontrabili nel discorso di Filone, poiché secondo il newtoniano la morale si deve fondare sulla religione, in quanto «la religione seppure corrotta è tuttavia meglio di nessuna religione» (D., p. 258).

La religione, secondo Cleante, si rivela utile nel regolare la condotta degli individui, che per comportarsi rettamente devono necessariamente essere sottomessi, giacché se le pene temporali permettono di regolare l'azione dell'uomo, maggiore sarà allora l'effetto di quelle «infinite e eterne».

Religion, however corrupted, is still better than no religion at all. The doctrine of a future state is so strong and necessary a security to morals, that we never ought to abandon or

neglect it. For if finite and temporary rewards and punishments have so great an effect, as we daily find; how much greater must be expected from such as are infinite and eternal? (D., p. 258).

Filone identificando la religione con la «volgare superstizione» ne mostra a Cleante, attraverso prove empiriche desunte dalla storia, gli effetti dannosi sulla società.

Un ragionamento per essere valido deve fondarsi sull'esperienza e l'evidenza empirica della storia mostra che nel momento in cui la religione si impossessa della mente degli individui è possibile riscontrare eventi disastrosi, come «guerre civili, persecuzioni, sovvertimenti di governi, oppressioni e schiavitù» (D., p. 258).

Al contrario di quanto sostenuto da Cleante, pene infinite ed eterne non hanno maggiore effetto sugli individui di quelle temporali, piuttosto la presunta potenza dei principi religiosi sostenuta dagli ecclesiastici viene smentita; le «motivazioni religiose operano solo a tratti e in modo saltuario, ed è raro che possano diventare completamente abituali per la mente» (D., p. 262). Tali «principi di azione», non essendo naturali ma imposti dall'esterno, devono essere «risvegliati» attraverso «sforzi continui» da parte della casta sacerdotale, che in tal modo può assicurarsi che la condotta dell'individuo adempia pienamente alla «missione del devoto» (D., p. 266). Le «inclinazioni naturali» invece «operano incessantemente» sulla mente dell'individuo, come ci dimostra l'esperienza «the smallest grain of natural honesty and benevolence has more effect on men's conduct, than the most pompous views suggested by theological theories and systems» (D., p. 262).

Nella morale humana l'abito radica le linee di condotta non sul calcolo razionale ma sui sentimenti di piacere e dolore, cosicché abituati a seguire determinati principi di azione, proveremmo dolore nel momento in cui tali principi venissero ostacolati; vi è dunque un «istintivo senso morale» che ci permette di «sentire» il piacere della «virtù» e il disprezzo nei confronti delle assurde «pratiche della religione».

In short, all virtue, when men are reconciled to it by ever so little practice, is agreeable. All superstition is for ever odious and burdensome...it is certain that the Rhamadan of the Turks, during which the poor wretches, for many days, often in the hottest months of the year, and in some of the hottest climates of the world, remain without eating or drinking from the rising to the setting sun. This Rhamadan, I say, must be more severe than the practice of any moral duty, even to the most vicious and depraved of mankind. The four

lents of the Muscovites, and the austerities of some Roman Catholics, appear more disagreeable than meekness and benevolence (NHR.XIV).

Le norme su cui si fonda la nostra moralità, essendo derivate dal *custom*, affondano le loro radici nella storia socio-bio-culturale della specie, dando nuova dignità all'individuo capace di sottrarsi dalla sottomissione di presunte potenze trascendenti.

L'autorità della norma non deriva né da Dio, né dalla materia, né da energie di potenze superiori, giacché il modello di necessità umano è fondato interamente sulla mente, tanto che la determinazione a passare da un antecedente causale al suo conseguente effetto si presenta come un «*feeling*» della mente. La necessità della norma non deriva dunque da potenze misteriose ma si configura come una semplice propensione naturale (*custom*) che porta a conclusioni necessarie, ne consegue che l'individuo adempie al suo «dovere senza alcuno sforzo».

A strong inclination may prompt him to the performance. A sentiment of order and moral beauty joins its force to these natural ties; and the whole man, if truly virtuous, is drawn to his duty without any effort or endeavour (NHR.XIV).

Capovolgendo ogni concezione metafisica, razionalistica, istruttiva e prescrittiva del senso morale, secondo il filosofo sono il «processo naturale del pensiero e le reiterate osservazioni» a produrre «il sentimento della necessità della norma», ne consegue che l'aspetto modale del pensiero è integrato nella naturalità della norma stessa (Attanasio, 2010, p. 264).

Poiché anche la giustizia, sebbene nasca artificialmente, presenta una «necessità di specie», ne consegue che la virtù non è fondata né su una ragione divina, né su quella umana, ma affonda le sue radici nei caratteri specifici della specie.

La giustizia deve essere considerata come un artificio prodotto dall'evoluzione sociale e culturale della specie, poiché solo così è possibile spiegare la capacità dell'individuo di comportarsi moralmente senza dover ricorrere a forze trascendenti esterne.

Come sostiene Gaskin c'è nell'individuo «a tendency to promote the interests of our species, and bestow happiness on human society», di conseguenza l'obbligazione morale ha una forza proporzionale al vantaggio che si ricava per se stessi e per gli altri.

L'obbligazione morale è dunque un «interested obligation», tanto che i pilastri su cui si fonda la nostra moralità sono la felicità e il benessere della società (Gaskin, 1978, p. 196).

Poiché la necessità dell'obbligazione morale è legata alla sopravvivenza della specie, è possibile spiegare l'esistenza di quegli «atti di giustizia», come «pagare un debito», esenti da qualsiasi implicazione religiosa.

In restoring a loan or paying a debt his divinity is nowise beholden to him; because these acts of justice are what he was bound to perform, and what many would have performed were there no God in the universe (NHR.XIV).

Le norme imposte dalla teologia non sono che «osservanze frivole» e «credulità bigotte», per questo il devoto in realtà «finge» di accogliere i comandamenti religiosi, facendo della «frode» e della «falsità» il suo unico principio di azione.

Il tema della frode e della falsità che la religione immette nella società è più volte ripreso nelle opere del filosofo, in particolare in *The Natural History of Religion* viene mostrato come il devoto, attraverso pratiche irrazionali, crede di guadagnarsi il «favore divino», tanto da arrogarsi il diritto di compiere «terribili delitti» in quanto gode della protezione di Dio. Questo è il motivo per cui «i più grandi delitti appaiono compatibili con la pietà e con la devozione superstiziosa» (NHR.XIV).

Lo spirito religioso è sempre accompagnato da conseguenze disastrose poiché indebolisce l'«istintivo senso morale» dell'individuo, che si sottomette a «classificazioni assurde» create dalla casta sacerdotale, le quali comportando «frivole specie di merito» rendono l'individuo incapace di agire per i propri interessi e di conseguenza per quelli della società.

But even though superstition or enthusiasm should not put itself in direct opposition to morality; the very diverting of the attention, the raising up a new and frivolous species of merit, the preposterous distribution which it makes of praise and blame, must have the most pernicious consequences, and weaken extremely men's attachment to the natural motives of justice and humanity (D., p. 266).

Nell'ultima parte dei *Dialogues* Filone ribadisce che la religione sconvolge la mente dell'individuo corrompendo la sua moralità, egli si «abitu» a «fingere» con se stesso e con gli altri, facendo della «frode» e della «falsità» il principio che guida la sua condotta; non dobbiamo stupirci quindi se il «più alto grado di zelo religioso e la più profonda ipocrisia, lungi dall'essere in contraddizione, sono spesso o comunemente uniti nel carattere dello stesso individuo» (D., p. 268). I comandamenti imposti dalla religione si rivelano funzionali alle

logiche di potere della casta sacerdotale, ne consegue che «la loro influenza non è affatto favorevole alla moralità»; l'istintivo senso morale dell'individuo viene completamente soggiogato da false illusioni e convinto così che «la sacralità della causa santifica ogni mezzo che possa essere usato per promuoverla», egli è pronto a commettere i peggiori «delitti» in nome di un falso Dio.

L'unico interesse dell'individuo diviene così quello della «salvezza eterna».

La religione professando l'esistenza di una realtà trascendente, di cui il devoto potrà godere dopo la morte, stacca l'individuo dagli interessi della società spingendo la sua attenzione al di là della dimensione terrestre. Non solo l'individuo è soggetto a due sistemi di principi morali distinti, ma viene illuso della superiorità della morale divina, che si pone in diretta opposizione con le inclinazioni naturali.

Nonostante ciò la religione si rivela un valido strumento per alleviare la «sofferenza» che affligge gli individui, un prodotto culturale selezionato dalla specie, come dimostrano oggi le neuroscienze, secondo cui nonostante la morale debba essere considerata anteriore e indipendente dalla religione, quest'ultima permette di sviluppare un ulteriore strumento di controllo e di cooperazione sociale. Tuttavia uno studio recente (de Waal, 2013) dimostra che i non credenti, fondando il loro altruismo sui sentimenti di compassione piuttosto che su un obbligo morale esterno, sono più sensibili nell'aiutare gli altri.

Sebbene la religione possa essere in alcune occasioni un utile strumento sociale, secondo il filosofo, poiché il «terrore» rimane il principio su cui essa si fonda, inevitabilmente questo prevarrà «sulle sue consolazioni».

Un altro problema che viene affrontato è quello dell'impostura della casta sacerdotale, tema presente in tutti gli scritti humani sulla religione.

In *The Natural History of Religion* viene analizzato il progresso del fenomeno religioso, da un'idea primitiva di un Dio imperfetto e limitato si giunge gradualmente all'idea di una divinità dotata di attributi infiniti e illimitati, la quale risulta incomprensibile per il volgo che ha così bisogno di «mediatori inferiori o di agenti subalterni, interposti fra gli uomini e la divinità suprema» (NHR.VIII).

These demi-gods or middle beings, partaking more of human nature and being more familiar to us, become the chief objects of devotion, and gradually recall that idolatry which had been formerly banished by the ardent prayers and panegyrics of timorous and indigent mortals (NHR.VIII).

Riprendendo Machiavelli il filosofo sottolinea come questi «furfanti» promuovendo il «coraggio passivo» e la «sofferenza» rendono gli individui «schiavi», e giunge così a criticare la più grande impostura architettata dalla religione, ovvero la «rivelazione».

Le religioni rivelate professano «storielle irriverenti» sfruttando l'ignoranza del volgo, che «cieco e bigotto» si attacca «ai principi nei quali è stato educato», inducendolo a promuovere l'intolleranza tipica delle diverse forme di religione.

The implacable narrow spirit of the Jews is well known. Mahometanism set out with still more bloody principles; and even to this day, deals out damnation, though not fire and faggot, to all other sects. And if, among Christians, the English and Dutch have embraced the principles of toleration, this singularity has proceeded from the steady resolution of the civil magistrate, in opposition to the continued efforts of priest and bigots (NHR.IX).

Tali religioni «scritturali» presentano una tradizione senza dubbio «contraddittoria», tanto che la differenza tra la teologia «sistemica e scolastica» e la religione «mitologica» consiste nel fatto che, mentre quest'ultima è ragionevole in quanto costituita da favole che non implicano «contraddizioni logiche», seppur infondate, la prima è talmente insensata che, sebbene «universale», non riesce a produrre una «profonda impressione sugli affetti e sulla mente dell'uomo» (NHR.XII).

Secondo le regole dell'inferenza humane è impossibile credere ai precetti della religione: tali credenze sono «finzioni» dell'individuo, al punto che si rivelano più «simulate» che realmente credute, presentandosi come un vero e proprio «miracolo» nel momento in cui vengono assunte come vere. Emerge dunque che le superstizioni nascono da una degenerazione del politeismo, ovvero dal perfezionamento e dalla rarefazione della divinità in cui si crede, cosicché dalla pretesa di alcuni di ritenersi ispirati da tale divinità si conferisce potere politico ai preti che ne fanno un uso esclusivo.

Hence the origin of PRIESTS, who may justly be regarded as invention of a timorous and abject superstition, which, ever diffident of itself, dares not offer up its own devotions, but ignorantly thinks to recommend itself to the Divinity, by the mediation of his supposed friends and servants (E.X).

Nel saggio *Of Superstition and Enthusiasm* (1742) il filosofo analizza come la «superstizione» e il «fanatismo» che accompagnano la religione si rivelano dannose per la

società: gli entusiasti, considerando se stessi capaci di stabilire un contatto diretto con Dio, non si affidano ai preti e di conseguenza non creano, come i superstiziosi, un potere alternativo a quello civile, ma nonostante ciò essi sono comunque pericolosi, in quanto portano inevitabilmente a un'instabilità sociale. Nonostante l'«entusiasmo» sia preferibile rispetto alle «superstizioni» che forniscono un'arma potente alla casta sacerdotale, in entrambi i casi gli interessi particolari della chiesa prevalgono sull'interesse pubblico generale, che deve invece essere protetto dalle leggi politiche; la filosofia attraverso la politica diviene così l'unico strumento per combattere gli abusi della religione.

...there being nothing but philosophy able entirely to conquer these unaccountable terrors; hence it proceeds, that in almost every sect of religion there are priests to be found: But the stronger mixture there is of superstition, the higher is the authority of the priesthood (E.X).

Dio non è che una falsa credenza e giacché la sua esistenza non può essere provata né *a priori* né *a posteriori*, l'origine di tale fenomeno deve essere ricercata nell'ignoranza e nella paura umana. Il progresso del fenomeno religioso porta alla costituzione di una teologia e di una casta sacerdotale, che attraverso criteri di merito arbitrari e false specie di crimini corrompe la morale. È necessario dunque un suo superamento, tanto che l'interesse di Hume in quanto «citizen of the world» è proprio quello di elaborare una teoria morale esente da implicazioni religiose, fondata unicamente sulla felicità e sul benessere della società.

Sebbene l'interesse nei confronti del potere corruttore della religione preceda la stesura del *Treatise*, è in quest'opera che troviamo i criteri epistemologici su cui il filosofo fonda la sua critica antireligiosa e la sua teoria morale, attraverso cui è possibile spiegare la spontaneità e l'autonomia della moralità dell'individuo, in quanto «la ragione non è altro che un meraviglioso e intellegibile istinto della nostra mente» che affonda le sue radici nella storia evolutiva delle specie.

3. La morale naturale

Secondo la teologia vi è un legame indissolubile tra Dio e moralità umana, poiché senza la fede in un Dio garante dei valori morali, questi perderebbero l'autorevolezza e la forza di cui necessitano, sfociando inevitabilmente in una deriva nichilista e relativista. Al contrario la filosofia humana mostra, non solo come sia possibile una morale senza l'esigenza di ricorrere a un Dio garante dei valori morali, ma anzi che solo superando la religione e mettendo da parte Dio si può avere una vita morale fondata sui reali interessi degli individui; nasce così un'etica «mondana», che affonda le sue radici nella dimensione biologica, sociale e culturale della storia evolutiva della specie.

La moralità, la cui autorevolezza e giustificazione sono empiricamente dimostrate dal successo della specie, non ha bisogno di essere fondata bensì semplicemente spiegata, senza dover ricorrere a interpretazioni ontologiche e metafisiche, che fanno appello a essenze e forze superiori in grado di guidare la nostra condotta.

Secondo la concezione humana e darwiniana il senso morale non è una facoltà posseduta da individui isolati, bensì una «capacità» naturale prodotta da un lento e graduale processo di selezione e sedimentazione di «ragioni costumarie» in istinti sociali favorevoli alla specie; processo che ci spinge necessariamente a ripensare la semplicistica concezione del conflitto morale visto erroneamente come opposizione tra ragione e natura. Il senso morale o coscienza ha un'origine naturale, poiché nasce a partire dagli quegli istinti sociali che, laddove permangono, trasformano tale sentimento del giusto o dell'ingiusto in legge.

La validazione del dovere morale è così determinata dalla persistenza degli istinti sociali, senza i quali la specie inevitabilmente si estinguerebbe.

La morale naturale humana e darwiniana è una morale «sentita», in quanto non è attraverso la *ratio* bensì attraverso un peculiare sentimento di piacere e dolore che è possibile distinguere la virtù dal vizio. Ne consegue che l'approvazione morale è a sua volta «sentita», incarnata, poiché determinata dall'accordo di un'azione con quei valori che sono stati selezionati dalla specie, che emergono nel presente come coscienza morale.

L'istintivo senso morale prende il posto della religione come guida per la nostra condotta e i comandamenti divini vengono soppiantati da valori specie-specifici, che nel corso della storia evolutiva della specie vengono selezionati e sedimentati, divenendo istinti di una ragione graduale contigua a quella animale.

1. La mente senziente: impressioni e idee

Secondo la filosofia razionalista precedente a Hume, che trova il suo massimo esponente in Descartes, è necessario distinguere tra «sentire» e «pensare»: vi sono due sfere del conoscere ontologicamente distinte, eterogenee e indipendenti l'una dall'altra, tanto che il *cogito*, depurato da qualsiasi elemento sensibile di disturbo, si presenta come «spirito» o «anima».

La distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* implica una differenza qualitativa tra pensiero e corpo e di conseguenza una gerarchizzazione secondo cui tutto ciò che è ideale è da considerare superiore e sublime, mentre ciò che si presenta come materiale è posto ai gradini inferiori della scala.

Poiché solo lo «spirito puro» incontaminato dalla sfera sensibile può conoscere secondo verità, la mente viene espunta dal corpo, dal mondo, dall'interazione sociale e posta nell'ambito del razionale assoluto, credere che sia possibile «pensare senza sentire» si rivela a Hume come l'errore più grande del razionalismo cartesiano. Errore che oggi viene confermato da Damasio, il quale ponendo il «sentire» come radice imprescindibile della nostra sopravvivenza sostituisce al «*cogito ergo sum*» la formula del «*sentio ergo cogito*».

Questa distinzione qualitativa tra le due sfere del conoscere sancisce una differenziazione degli esseri viventi, umani (esseri dotati di pensiero e quindi di anima) e animali (sprovvisti di pensiero e considerati come semplici macchine), determinando così una gerarchia che pone l'uomo all'apice della piramide in quanto essere unico, superiore, creato a immagine e somiglianza di Dio.

La filosofia humiana grazie al metodo sperimentale si oppone a questa concezione solipsistica e metafisica della mente che non ci permette di cogliere l'«imperfezione della natura umana», così combinando anatomia e fisica sperimentale si rivela possibile studiare la mente come materia vivente, un «senso interno» che contiguo ai sensi esterni coopera con essi.

Il pensiero è radicato nel corpo e nelle emozioni, tanto che la distinzione tra «sentire» e «pensare» non è più ontologica ma semplicemente quantitativa, di grado. La mente posta in uno spazio e in un tempo fisico, dotata di capacità sensibili e evolutive, torna nel corpo al punto che «quando uno nasce cieco o sordo non solo le impressioni ma anche le loro corrispondenti idee vanno perdute», in tal modo cade la barriera tra animali e umani, entrambi insieme contigui di corpo e mente (T.1.1.1.9).

All'inizio del primo libro del *Treatise* Hume chiarisce che la mente non è un processo di «ideazione» capace di ordinare singoli atti del pensiero, ma è essa stessa «percezione» poiché

ha la capacità di sentire, su cui si fondano i processi del pensiero che vengono generalmente considerati alte facoltà di astrazione.

Tutte le percezioni della mente possono essere distinte in «impressioni» e «idee», la cui differenza non è qualitativa bensì quantitativa, poiché differiscono per il «grado di forza e vivacità» attraverso cui ci colpiscono e arrivano alla nostra coscienza.

Le percezioni che si presentano con «maggiore forza e violenza» sono dette «impressioni», esse comprendono «le sensazioni, le passioni, le emozioni, nel loro primo presentarsi alla mente». Le «idee» sono invece immagine riflesse, illanguidite delle impressioni non più presenti alla mente, esse quindi non rappresentano più un livello superiore del conoscere ma sono qualitativamente identiche alle impressioni cui sono contigue. Poiché sia le impressioni sia le idee differiscono solo per grado e non per natura, che in entrambi i casi si presenta come percettiva, ne risulta che la loro distinzione non è sostanziale ma semplicemente convenzionale.

Il «grado di forza e vivacità» che ci permette di distinguere le impressioni dalle idee è ciò che a sua volta ci fa percepire la distinzione tra «sentire» e «pensare», che si rivelano così processi contigui di elaborazione; dunque non è più possibile credere di pensare senza sentire. Non solo a differenza di Malebranche le uniche fonti del pensiero sono le percezioni, ma contrariamente a Locke non è più possibile distinguere tra qualità primarie (oggettive in quanto proprietà reali degli oggetti) e qualità secondarie (soggettive in quanto dipendenti dal soggetto percipiente), poiché non è possibile distinguere l'atto mentale percipiente dal contenuto percepito, ovvero l'idea è una copia dell'impressione da cui deriva ma non è copia degli oggetti del mondo esterno.

È evidente che il processo del conoscere non è una «sintesi trascendentale», operata attraverso categorie *a priori* in grado di schematizzare un mondo fisso e immutabile, bensì una cooperazione di processi simultanei che coinvolgono il corpo, le emozioni, i sentimenti, le azioni, e il mondo che ci circonda in continuo mutamento.

Poiché impressioni e idee hanno entrambi una natura percettiva, secondo Hume tutte le percezioni della mente devono essere considerate «doppie»: esse si presentano come impressioni e come idee, e sono «sempre corrispondenti» le une alle altre (T.1.1.1.3).

La premessa della duplicità e corrispondenza delle percezioni permette al filosofo di enunciare il primo principio su cui si fonda la sua analisi epistemologica, il cosiddetto *copy principle*:

...that all our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent (T.1.1.1.7).

Le impressioni semplici precedono le idee corrispondenti mentre il contrario non ha mai luogo, ne consegue che la conoscenza si fonda sugli organi sensoriali in mancanza dei quali, come nel caso di un uomo nato cieco o sordo, non avendo alcuna impressione non vi sarà nemmeno alcuna idea corrispondente, ossia «non possiamo formarci un'idea del sapore dell'ananas se non l'abbiamo assaggiato realmente».

La «priorità» delle impressioni rispetto alle idee e la loro «congiunzione costante» è la «prova più convincente» che le prime sono «causa» delle seconde, ne deriva che le impressioni sono la condizione di esistenza delle idee. Il rapporto dall'impressione all'idea è da una parte genetico, in quanto c'è una priorità temporale delle une sulle altre, dall'altra tale rapporto è normativo poiché determina il criterio di verità secondo cui è possibile giudicare un'idea. Attraverso tale principio il filosofo delimita la sua indagine all'esperienza percettiva dell'individuo escludendo qualsiasi questione metafisica estranea all'osservazione: con un solo colpo vengono meno le cosiddette idee innate e di conseguenza l'idea di Dio.

C'è un'ulteriore divisione da prendere in considerazione, ovvero tutte le percezioni si distinguono in «semplici» e «complesse»: impressioni o idee semplici non permettono alcuna distinzione, al contrario quelle complesse possono essere distinte in parti, cosicché risulta possibile distinguere in una mela il suo «colore, odore e sapore».

Tale distinzione mostra le limitazioni a cui il principio humiano su cui si fonda il *Treatise* va incontro, poiché non vi è sempre un' «esatta corrispondenza» impressioni/idee, né una «priorità» assoluta di tutte le impressioni sulle idee. Possiamo assumere con certezza che ogni impressione semplice ha un'idea semplice che le corrisponde perfettamente e viceversa, tanto che non è possibile attraverso l'esperienza provare il contrario: «l'idea che del rosso ci facciamo al buio e l'impressione che colpisce i nostri occhi quando risplende al sole, differiscono soltanto in grado non in natura» (T.1.1.1.5). Lo stesso assunto non vale nel momento in cui si prendono in considerazione le percezioni complesse: molte impressioni complesse non vengono riprodotte esattamente dalle idee e molte idee complesse non hanno impressioni corrispondenti.

Poiché la mente non è un programma di codificazione il criterio di esattezza si rivela selettivo-adattivo, ovvero posso assemblare impressioni e idee semplici e immaginare la Nuova Gerusalemme senza averla mai vista, allo stesso tempo avere un'idea approssimativa

della città di Parigi, idea che seppure «non rappresenta le strade e le case nella loro reale e giusta proporzione» risulta comunque utile all'individuo.

Inoltre i fenomeni contrari, come il noto esempio riportato dal filosofo della «sfumatura di blu», mettono in discussione la priorità assoluta di «tutte» le impressioni sulle idee. Se le distinte impressioni permettono di avere idee distinte dei diversi colori, allora dobbiamo ammettere che dalle diverse sfumature di un colore derivano idee distinte di queste sfumature. Nonostante ciò una persona che ha goduto della vista per trent'anni e ha familiarità con i colori, tranne di una particolare sfumatura di blu, può supplire a questo deficit attraverso l'immaginazione, che produce l'idea di quella particolare sfumatura senza che le sia mai stata trasmessa dai sensi, selezionando una percezione intermedia tra due impressioni nella scala di gradazioni di colore. Questa operazione, che non è logico-razionale, è possibile proprio perché l'idea non è né un dato logico, né un'immagine fissa e immodificabile.

La mente non è lo specchio del mondo, in quanto seppur vincolato da leggi fisiche non è un luogo costituito da etichette, ma è in continua evoluzione e cambiamento, di conseguenza ogni atto di percezione è in qualche modo un atto creativo poiché si deve continuamente adattare al mondo in mutamento. Nel momento in cui ci rappresentiamo il mondo non ci serviamo quindi di un'immagine interna, contrariamente a quanto sostenuto dalle filosofie rappresentazionali, ma utilizziamo un modello esterno, contando così sulla stabilità del reale, ovvero ciò che Hume chiama «uniformità della natura».

Le nostre rappresentazioni vengono continuamente aggiornate dai movimenti oculari, che lontano dall'essere casuali, selezionano le informazioni rilevanti per le esigenze del momento. La strategia di immagazzinare le rappresentazioni al di fuori di noi, tanto che nella percezione il ruolo di maggiore rilievo è riservato al mondo che interagisce con il nostro cervello, è chiaramente una strategia adattiva che mette in discussione la teoria rappresentazionale e razionalistica della mente. Poiché il filosofo non parla di «contenuto» percettivo ma al contrario sostiene che dobbiamo intendere per «impressione» la «sensazione stessa», la percezione emerge non come un'attività logico-rappresentazionale, bensì come un'attività dinamica, di elaborazione e selezione, in grado di adattarsi costantemente al mondo circostante.

Nell'analisi umana vi è inoltre una distinzione delle impressioni, che si presentano di due specie: di «sensazione» (primitive) e di «riflessione» (secondarie).

Le impressioni di sensazione colpiscono i nostri sensi ma derivano da «cause ignote», non spetta quindi al filosofo occuparsi di questo tipo di impressioni e delle loro cause "fisico-

metafisiche" poiché l'esame della natura umana deve fermarsi all'esperienza; spetta quindi all'anatomia e alla filosofia naturale l'analisi di questo tipo di impressioni.

Diversa attenzione meritano le impressioni della seconda specie, che nascono nel momento in cui un'impressione di sensazione colpisce i nostri sensi (ad esempio la sensazione di dolore o piacere) lasciando tracce nella mente (ovvero le idee corrispondenti di dolore o piacere) anche dopo la loro scomparsa. Tali idee tornando alla mente possono generare delle nuove impressioni (di desiderio o avversione) dette appunto di riflessione, in quanto riflesso mentale e corporeo di quelle idee da cui hanno origine. Tali impressioni sono le passioni, i desideri e le emozioni, che a loro volta possono essere causa di altre idee e impressioni.

Poiché le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti ma posteriori alle idee che possiamo definire di «sensazione» da cui derivano, Hume decide di capovolgere il metodo che a prima vista sembra più «naturale» analizzando così nel primo libro del *Treatise* le idee e solo nel secondo libro le impressioni, poiché le passioni su cui si fonda la sua teoria morale nascono dalle idee.

2. I processi cognitivi: memoria e immaginazione

Nella seconda e terza sezione del primo libro del *Treatise* il filosofo si occupa dell'analisi delle idee, che possono presentarsi alla mente secondo due diverse modalità che rinviano rispettivamente alla memoria e all'immaginazione.

Poiché l'idea è il riflesso di un'impressione precedente, se l'idea mantiene un grado considerevole di «forza e vivacità» di quest'ultima, presentandosi quindi come una sorta di «intermedio» tra un'impressione e un'idea, allora essa è un'idea della memoria. Contrariamente se l'idea perde interamente quella forza e vivacità originarie, presentandosi come una «perfetta idea», essa è dunque un'idea dell'immaginazione.

Le idee della memoria sono più «vive e forti» di quelle dell'immaginazione, quindi la loro differenza è «sensibile» e poiché si presentano come un intermedio tra un'impressione e un'idea, sono caratterizzate da una «natura mista» sensibile-mentale.

Le idee non possono più essere considerate come entità puramente mentali, poste su un piano ontologicamente superiore rispetto a quelle sensazioni, che vengono invece relegate nella parte bassa della scala del conoscere. I processi conoscitivi della mente senziente presentata dal filosofo sono processi naturali-adattivi che implicano impressioni e idee, ossia proprietà sensibili.

La memoria, permettendo di mantenere la vitalità delle impressioni, deve essere considerata una facoltà più sensibile che cogitativa, essa non è un archivio di informazioni morte bensì un deposito vivo a cui l'immaginazione attinge nel processo cognitivo (Attanasio, 2001, p. 43). La differenza maggiore tra la memoria e l'immaginazione consiste proprio nella superiorità della forza e vivacità della prima rispetto alla seconda, non si tratta di ripresentare alla mente il contenuto delle primitive impressioni da cui tali idee hanno origine, bensì di far rivivere la sensazione che costituiva quelle impressioni. Non è l'originario contenuto mentale che la memoria permette di rinnovare ma l'atto mentale stesso, al punto che se due amici hanno avuto una stessa esperienza, ma uno dei due non se ne ricorda minimamente, finché l'amico non tocca quel particolare sensibile che permette di «rivivere» la scena, la mera descrizione analitica non permette al ricordo di riaffiorare alla mente; è quindi sull'elemento sensibile che si fonda l'ordine logico, spazio-temporale degli eventi ricordati. Le idee che erano considerate semplici finzioni, senza che nulla si alteri in esse a parte il modo in cui vengo «sentite», divengono idee della memoria e suscitano assenso.

Alla memoria di tipo intellettualistico di Hobbes, Locke e Berkley, Hume sostituisce una memoria «sensibile», capace di rinnovare l'atto mentale stesso piuttosto che il contenuto, ovvero l'oggetto mentale della percezione. Dunque nel «ricordo di una idea» ciò che determina l'assenso è la «vivacità» legata alla ripetizione da parte della memoria dell'«azione della mente» stessa, «quel certo je ne sais quoi del quale è impossibile dare una definizione o descrizione», proprio perché non è un'operazione intellettuale bensì sensibile, «sentita» universalmente, che «ognuno è in grado di intenderla da sé» (T.1.3.8.16).

Upon the same principles we need not be surprized to hear of the remembrance of an idea: that is, of the idea of an idea, and of its force and vivacity superior to the loose conceptions of the imagination. In thinking of our past thoughts we not only delineate out the objects, of which we were thinking, but also conceive the action of the mind in the meditation, that certain je-ne-scai-quoi, of which it is impossible to give any definition or description, but which every one sufficiently understands. When the memory offers an idea of this, and represents it as past, it is easily conceived how that idea may have more vigour and firmness, than when we think of a past thought, of which we have no remembrance (T.1.3.8.16).

La memoria svolge un'attività regolativa poiché ha il compito di mantenere l'«ordine» e la «posizione» delle idee, garantendo la coerenza spazio-temporale degli eventi ricordati.

Al contrario l'immaginazione, essendo «libera di trasporre e cambiare le sue idee», svolge un'attività trasformativa: scomponendo, selezionando e ricomponendo le idee semplici, garantisce una coerenza cognitiva.

Tuttavia come dimostrato in precedenza non è questo il discrimine tra le due facoltà, in quanto lo stesso Hume sottolinea che «è impossibile richiamare alla mente le impressioni passate per confrontarle con le idee presenti e vedere se il loro ordine è esattamente lo stesso» (T.1.3.5.3). Sarebbe impossibile comparare l'ordine reale con l'ordine ricordato perché i ricordi non sono elementi analitici ma un ibrido di impressioni e idee, inoltre da un punto di vista adattivo comporterebbe un dispendio di energie insostenibile.

La differenza tra le due facoltà sta quindi nella superiorità della «forza e vivacità» della memoria rispetto all'immaginazione, al punto che un individuo può «abbandonarsi alla sua fantasia e fingere di aver vissuto una serie di avventure» ma nonostante ciò è capace di distinguere queste idee, più «deboli e oscure», dai ricordi di esperienze vissute realmente (T.1.3.5.3).

Vi è inoltre uno scambio tra queste due facoltà «naturali», caratterizzate da processi di degenerazione e rigenerazione, che produce effetti sul giudizio e sulla credenza.

Un'idea della memoria perdendo forza e vivacità può degenerare ed essere considerata un'idea dell'immaginazione, al contrario quest'ultima può acquisire forza e vivacità tali da essere considerata un'idea della memoria. È il caso dei bugiardi che «per la frequente ripetizione delle loro bugie, alla fine arrivano a crederle e ricordarle come realtà», questo perché «i costumi e gli abiti mentali hanno sulla mente lo stesso effetto della natura e fissano l'idea con eguale forza e vivacità» (T.1.3.5.6).

Emerge già come la reiterazione di esperienze porti alla formazione di abiti della memoria su cui si fissano gli abiti del giudizio. Dalla memoria, facoltà sensibile in grado di sedimentare la «vivacità» delle esperienze vissute, attinge l'immaginazione che, grazie a processi di selezione e rielaborazione irreflessi, acquisisce capacità di giudizio a-logiche; emerge così una sorta di «seconda natura» costituita da abiti e costumi mentali che si rivela indispensabile per la sopravvivenza dell'individuo.

Si avranno così due «sistemi di realtà»: il primo deriva dalla sedimentazione «viva», automatica e irreflessa di idee da parte della memoria; mentre il secondo dalla selezione e ricomposizione delle idee attraverso il *custom* da parte dell'immaginazione. Questo nuovo sistema di realtà, sottolinea il filosofo, ha con «pari dignità» lo stesso «titolo di realtà» del primo, in quanto sebbene l'immaginazione è libera di scomporre le sedimentazioni della memoria, selezionarle e ricomporle in modo diverso facendole acquistare un grado maggiore di forza e vivacità, questo processo non è arbitrario altrimenti saremmo in balia delle illusioni della fantasia. L'immaginazione è guidata nelle sue operazioni da principi «naturali» e «universali» che la rendono uniforme in tutti i tempi e luoghi. Tali principi che permettono alle idee di associarsi non determinano una connessione indissolubile come se il mondo fosse fisso e immutabile, ma devono essere visti come una «dolce forza», attraverso la quale la natura indica le idee semplici più adatte a essere riunite in idee complesse, tanto che «un'idea ne introduce naturalmente un'altra» e la mente è «trasportata» in modo automatico e irreflesso dall'una all'altra. L'immaginazione è dunque libera nella sua attività ma il legame che permette l'associazione delle idee è dato dalla natura, ovvero da quei principi di coesione che permettono l'«attrazione nel mondo mentale, non meno che in quello naturale» (T.1.1.4.6). L'immaginazione umana è caratterizzata da «uniformità» e allo stesso tempo da «flessibilità»: la prima è determinata dalla presenza di proprietà naturali universali che permettono l'associazione di idee, mentre la seconda è data dai processi di selezione e

adattamento che garantiscono associazioni di idee variabili; ne deriva che l'assemblaggio delle idee è legato a fattori evolutivo-selettivi e biologici.

L'associazione delle idee non avviene in modo meccanico ma attraverso un processo selettivo-adattivo: il mondo che ci circonda è in continuo mutamento e variazione, i nostri sensi per poter cogliere tali mutamenti devono essere strumenti flessibili capaci di adattarsi e lo stesso vale per l'immaginazione che dipende dalla sensibilità.

L'immaginazione «*by long custom*» acquisisce il metodo naturale dei sensi, divenendo uno strumento capace di adattarsi nel tempo, l'individuo potrà contare così su meccanismi irreflessi dei sensi che si fissano a posteriori in base agli adattamenti al mondo circostante, e meccanismi riflessivi dell'immaginazione acquisiti attraverso sedimentazioni di abiti mentali. L'azione del *custom* sull'immaginazione è fondamentale in quanto permette alla mente di passare «facilmente» da un'idea all'altra attraverso una «transizione» facile e naturale, l'azione mentale è quindi spontanea e involontaria.

Il *custom* è il principio innovativo della filosofia humiana: infallibile, certo e universale, opera senza memoria e prima di ogni ragionamento, giacché è costituito da quel bagaglio «vivo» di conoscenze e abilità apprese indirettamente dalla specie. Il *custom* è ciò che «procede da una ripetizione del passato senza alcun nuovo ragionamento o conclusione» e poiché la tendenza dell'immaginazione è simile a una «nave, che messa in moto dai remi, continua la sua corsa senza un nuovo impulso», tale principio è ciò che permetterà di estendere la nostra esperienza al futuro (T.1.3.8.10).

I principi naturali che permettono all'immaginazione di transitare da un'idea all'altra dando origine all'associazione di idee sono: la somiglianza (l'immaginazione passa facilmente da un'idea a un'altra che le somiglia); la contiguità nello spazio e nel tempo (essendo i sensi nel mutare degli oggetti costretti a accettarli così come stanno, contigui gli uni agli altri, l'immaginazione *by long custom* deve acquisire lo stesso modo di pensare della sensibilità, percorrendo le parti dello spazio e del tempo quando vuole rappresentarsi i suoi oggetti); la causalità (non c'è rapporto come quello di causa ed effetto che produce nell'immaginazione un legame più forte). Questi principi non devono essere pensati come delle categorie kantiane a priori, in quanto essi emergono dalla natura e vengono fissati a posteriori in modo comunque necessario, divenendo così la base su cui si fondano i nostri pensieri e le nostre azioni, al punto che se venissero rimossi la specie non sarebbe in grado di sopravvivere.

Le associazioni di idee semplici determinate da tali principi danno origine alle idee complesse che Hume distingue in: relazioni, modi e sostanze.

Le relazioni si distinguono in naturali-filosofiche (somiglianza, contiguità spazio-temporale, causa-effetto) e in filosofiche (identità, quantità, qualità, contrarietà).

Le prime sono naturali in quanto permettono di associare naturalmente, in modo automatico e involontario, un'idea all'altra; tali relazioni sono alla base della conoscenza sperimentale e probabile. Le seconde consentono di associare le idee in modo arbitrario, ovvero attraverso «comparazione», e sono alla base del ragionamento logico e matematico.

Se le relazioni filosofiche non possono essere naturali, al contrario quest'ultime possono divenire filosofiche nel momento in cui divengono associazioni volontarie, perdendo però il loro carattere di naturalità, ossia la loro capacità di creare legami forti, immediati e spontanei. Le relazioni filosofiche in quanto riflesse sono subordinate in valore alle naturali e essendo posteriori rispetto a esse, devono essere considerate come loro derivate.

I modi sono invece di due specie: i primi rappresentano qualità che non sono unite da contiguità e causazione ma si presentano disperse in diversi oggetti (ad esempio il ballo); i secondi rappresentano qualità che seppur sono unite insieme, il loro principio unificante non è considerato il fondamento dell'idea complessa (ad esempio la bellezza).

La sostanza, ribaltando qualsiasi concezione metafisica ed essenzialistica, diviene una idea complessa, una collezione di idee semplici unite dall'immaginazione a cui per convenzione viene assegnato un nome, così da richiamare anche negli altri la medesima collezione di idee. Non è più possibile distinguere tra sostanza e accidente, poiché la sostanza non può essere percepita e dunque si rivela come una semplice finzione della mente. Anche l'astrazione considerata il momento più alto ed esclusivo della razionalità umana nella filosofia humana diviene un processo naturale, selettivo-adattivo: l'idea astratta o generale non è che un insieme di idee particolari unite a una parola che da loro un «significato più esteso» così da consentire di richiamare alla mente «idee simili».

Il processo di generalizzazione prevede dunque: selettività (raccolta selettiva dei caratteri somiglianti); approssimazione (estrapolazione imperfetta delle somiglianze); adattività (correlazione adattiva dei caratteri somiglianti). Il processo non è un'attività dell'intelletto puro bensì dell'immaginazione che raccoglie e dispone in base alle necessità adattive del momento le somiglianze naturali, la selezione è «sedimentata by custom», e sempre attraverso tale principio assegniamo un nome a tale selezione capace di raccogliere le somiglianze. Essendo il *custom* l'«atto concreto di osservare», attraverso tale principio la parola non ha la capacità di richiamare alla mente i diversi caratteri somiglianti sedimentati nel corso dell'esperienza, bensì permette di rivivere l'azione della mente nell'atto di esperire quelle

somiglianze. Dunque se le idee sono «particolari» nella loro natura e allo stesso tempo di numero finito, «solo attraverso il *custom*» possono diventare «generalì» e contenere al loro interno un «numero infinito di altre idee» (T.1.1.7.9).

3. Un feeling della mente: credenza e norma

La rivoluzionaria teoria della causalità è il perno su cui ruota tutta la filosofia humiana esposta nel *Treatise*, le credenze permettono di stabilire un legame capace di unire il primo libro sulla conoscenza al terzo libro sulla morale, passando attraverso la teoria delle passioni esposta nel secondo libro.

Le credenze, prodotte dal processo causale, non sono soltanto la base della nostra conoscenza ma, eccitando le passioni, divengono veri e propri principi di azione, costituendo così il fondamento della teoria morale i cui valori né si rivelano l'esito di un processo razionale, né si presentano come istruzioni che discendono dall'alto. Le scelte morali si rivelano come il frutto di costumi selezionati e acquisiti dalla specie, in grado di garantire la sopravvivenza dell'individuo all'interno di un contesto biologico e sociale.

Dopo aver distinto tra conoscenza o certezza (cioè ragionamento intuitivo e dimostrativo) e probabilità (cioè ragionamento sperimentale o causale), Hume si occupa per tutta la terza parte del primo libro dell'analisi sul ragionamento causale a cui dedica ben quindi sezioni, il suo interesse è quello di spiegare i processi mentali da cui derivano le credenze che regolano i giudizi e guidano le azioni. All'analisi sulla natura dei processi mentali che sono alla base del ragionamento causale, segue un'analisi fattuale della causalità e infine si giunge alla logica della causalità, che inglobando istinti della mente e riflessione naturale risulta essere solo un *post*, come sostiene il filosofo «la connessione necessaria si fonda sull'inferenza, e non l'inferenza sulla connessione necessaria» (T.1.3.6.3).

L'inferenza causale è un processo mentale vitale, un istinto della mente che, attraverso principi irriflessi e riflessivi, porta a un «effetto tanto straordinario» della mente quale la credenza, che non è il risultato di operazioni astratte sulle informazioni del mondo che ci circonda, bensì il prodotto di un processo di adattamento di individui incarnati in un contesto biologico e sociale. Sebbene nelle due relazioni di identità e di contiguità spazio-temporale riguardanti le materie di fatto non vi sia che una «mera accettazione passiva delle impressioni attraverso gli organi della sensazione», attraverso cui è possibile comparare gli oggetti presenti ai sensi e stabilire la relazione tra essi, la specialità della causazione consiste nella capacità di andare oltre ciò che è immediatamente presente ai sensi, producendo una «connessione tale da renderci sicuri dell'esistenza o dell'azione di un oggetto, seguito o preceduto da un'altra esistenza o azione» (T.1.3.2.2).

La causalità è propriamente un «ragionamento» che permette di andare oltre i casi presenti, producendo così connessioni con eventi assenti passati o futuri.

Here then it appears, that of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be traced beyond our senses and informs us of existences and objects, which we do not see or feel, is causation (T.1.3.2.3).

La causalità non è né soggettiva (ovvero frutto di un ragionamento logico-dimostrativo) né oggettiva (ovvero prodotta da relazioni materiali e invariabili degli oggetti) ma empirica, risultato di tre relazioni che si possono stabilire tra gli eventi: contiguità nello spazio e nel tempo, poiché le catene causali sono contigue; priorità temporale della causa rispetto all'effetto e connessione necessaria tra la causa e l'effetto.

La necessità della causa è a sua volta una necessità empirica, non è il risultato di un «ragionamento scientifico» ma deriva dall'«osservazione» e dall'«esperienza» (T.1.3.3.9). Nonostante la causalità e la sua necessità si presentino in modo empirico, l'inferenza dalla causa all'effetto non è mera empiria, in quanto il ragionamento causale non può basarsi soltanto sull'esperienza, capace di mostrare la presenza di una regolarità e uniformità della natura ma non di estendere tale regolarità al futuro; l'esperienza mostra pertanto che vi è una connessione costante negli eventi ma non necessaria. Se a una causa segue sempre un determinato effetto, ci aspettiamo che da cause simili derivano effetti simili, ma tale inferenza non è di certo frutto di un ragionamento dimostrativo, poiché è «sempre possibile il contrario di ogni cosa di fatto», non implica «alcuna contraddizione che il corso della natura possa cambiare» (T.1.3.6.12).

La proposizione secondo cui il sole domani sorgerà non è intellegibile, proprio perché non è contraddittorio sostenere il contrario, ovvero che il sole domani non sorgerà. Attraverso la sola ragione non possiamo stabilire quale effetto seguirà a una determinata causa, possiamo supporre diversi effetti concepibili e coerenti con quella causa, ma non siamo in grado di preferire l'uno all'altro. Se di fronte al moto di una palla da biliardo che corre dritta contro un'altra supponiamo la possibilità del moto della seconda, quale risultato del loro contatto, non possiamo assumere con certezza che questo sia l'unico effetto possibile, poiché il moto della seconda è un avvenimento totalmente distinto dal moto della prima, non c'è nulla in esso che suggerisca il moto della seconda palla.

La pura ragione, anche attraverso un esame accurato, non può scoprire l'effetto nella causa poiché «l'effetto è totalmente differente dalla causa», dunque sebbene Adamo sia stato creato come un essere razionalmente perfetto, non è capace di inferire dalla trasparenza e fluidità dell'acqua la possibilità di soffocare; non è quindi possibile trovare la «ragione» per cui

dovremmo estendere la nostra esperienza al di là di quei casi particolari che abbiamo direttamente osservato, ossia la ragione per compiere un'inferenza.

Thus not only our reason fails us in the discovery of the ultimate connexion of causes and effects, but even after experience has informed us of their constant conjunction, it is impossible for us to satisfy ourselves by our reason, why we should extend that experience beyond those particular instances, which have fallen under our observation. We suppose, but are never able to prove, that there must be a resemblance betwixt those objects, of which we have had experience, and those which lie beyond the reach of our discovery (T.1.3.6.11).

Né la ragione né l'esperienza costituiscono l'autorità su cui fondare l'aspettazione inferenziale: il ragionamento dimostrativo è inefficace rispetto alle materie di fatto il cui contrario è sempre possibile, mentre attraverso la sola esperienza si cadrebbe inevitabilmente in un circolo vizioso dal momento che i ragionamenti probabili, presupponendo la validità della transizione causale, non possono costituire la fonte autoritativa di quest'ultima. Sia l'uniformità della natura sia la supposizione di somiglianza tra casi futuri e casi passati non permettono di fondare un'autorità soddisfacente per la transizione inferenziale, eppure solo un «pazzo» potrebbe negare l'autorità dell'esperienza, respingendo questa grande guida della nostra vita.

Il processo inferenziale umano non è dunque né razionale né ingenuamente empirico, il punto di svolta della sua filosofia è proprio la scoperta di un meta-livello, deposito di *habits* e *customs*, che permette di garantire l'intero processo; se la ragione fondandosi sull'esperienza non permette alla mente di transitare da un oggetto all'altro in virtù della loro costante unione, al contrario l'esperienza di ripetute inferenze causali porta ad abiti e costumi di inferenza che vanno a costituire un meta-livello su cui fondare il processo.

Questa meta-analisi causale porta così il filosofo alla scoperta di principi generali impliciti che operano in modo automatico e *post* con la riflessione, ossia come cause irriflesse e come effetti riflessivi. È necessario distinguere nel ragionamento causale un sotto-livello *reflexive*, «automatico», «involontario», «istintivo» e «naturale», da un meta-livello *reflective* di regole generali caratterizzato da deliberazione volontaria.

Se la mente non è costretta da alcuna argomentazione razionale a compiere la transizione da una causa all'effetto, deve essere indotta da un altro principio di «eguale peso e autorità» capace di influenzare la mente sino a quando la «natura umana resti sempre la stessa». Nell'inferenza causale la mente «va al di là degli oggetti che vede tuttavia non li perde di vista

ossia non ragiona su mere idee senza una qualche mistura di impressioni o idee della memoria», ne consegue che le nostre inferenze non possono spingersi all'infinito, la catena causale deve poggiare su un'impressione dei sensi o della memoria cosicché il nesso causale essendo ancorato alla realtà permette di evitare «ragionamenti chimerici». Non solo la catena causale deve essere fondata su prove empiriche, ma tutti gli anelli di questa catena devono essere saldamente legati causalmente dalla memoria e dai sensi, pena la mancanza della credenza.

L'inferenza è un processo naturale che comporta «materiali di natura mista ed eterogenea» (combinazione di idee, sensi e memoria) connessi tra loro in modo automatico e irriflesso, quindi attraverso un processo che non può essere costituito da una semplice relazione filosofica.

Il processo mentale causale si compone di tre tasselli: 1. sensi e memoria, 2. transizione all'idea della causa o dell'effetto connesso, 3. credenza in tale idea. La molla del processo mentale causale è un'impressione originaria, la cui verità o falsità è irrilevante per l'innescamento del processo, poiché il filosofo in tal caso non si pone il problema della veridicità dell'inferenza quanto piuttosto la forza dell'impulso da cui prende avvio il processo.

La memoria a sua volta non è un archivio passivo ma ciò che dà forza e vivacità alla transizione inferenziale, l'innesto di un particolare sensibile nella catena di cause trasforma una sequenza di idee fredde in una sequenza di idee vive, portando così all'assenso nei confronti della sequenza causale. Sensi e memoria da elementi passivi divengono «primo atto del giudizio» poiché «credere è in questo caso sentire un'immediata impressione dei sensi, o una ripetizione di quella impressione nella memoria» (T.1.3.5.7).

To believe is in this case to feel an immediate impression of the senses, or a repetition of that impression in the memory. It is merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of that reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect (T.1.3.5.7).

L'inferenza non è una sequenza unidirezionale di idee in quanto un'idea della memoria può degenerare in un'idea dell'immaginazione, mentre quest'ultima a sua volta può acquisire forza e vivacità ed essere così considerata un'idea della memoria; la sequenza causale quindi può degenerare o rafforzarsi in quanto il suo grado di forza e vivacità può essere regressivo o progressivo.

L'inferenza viene vista da un punto di vista biologico che permette di rendere conto delle credenze contrarie all'esperienza, non essendo frutto di un calcolo razionalistico bensì processo naturale che porta a una credenza «sentita», un *feeling* della mente capace di distinguere le sequenze causali da quelle casuali, ovvero le idee del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. L'innesto dell'elemento sensibile nel processo inferenziale attraverso i sensi e la memoria e il valore a esso assegnato dal filosofo, nella quinta sezione della terza parte dedicata al ragionamento probabile, è il punto di svolta dell'analisi del ragionamento causale in quanto permette di superare il presunto scetticismo humiano legato alla critica nei confronti della giustificazione razionale o fattuale dell'inferenza causale, portata avanti nella sesta sezione.

Posto che il processo inferenziale deve fondarsi su un'impressione dei sensi o della memoria, la transizione della mente da questa impressione di un oggetto all'idea o credenza di un altro non è determinata dalla ragione, poiché come sopra esposto non può mai dimostrare la connessione di un oggetto con un altro sebbene sussidiata dall'esperienza e dall'osservazione costante dei due oggetti in tutti casi antecedenti. Il processo inferenziale è un processo naturale, ibrido di sensibilità e razionalità, di conseguenza la transizione inferenziale, attraverso cui la mente è determinata «senza ragione» a passare da un antecedente causale al suo conseguente, subisce l'influsso di principi impliciti ma non infallibili di associazione tra le idee (somiglianza, contiguità e causazione), attraverso cui un'idea di un oggetto ne introduce «naturalmente» quella di un altro somigliante, contiguo o connesso.

La transizione inferenziale avviene in modo automatico in quanto le idee si associano naturalmente e non per mezzo di comparazioni arbitrarie e volontarie, ne consegue che è proprio la naturalità dell'intero processo a fondare l'autorità su cui poggia l'inferenza.

Questi principi di associazione che uniscono le idee nell'immaginazione determinano un'unione «più forte» di quella che ci sembra di cogliere tra gli oggetti attraverso la mera razionalità, altrimenti non potremmo compiere alcuna inferenza né avere una credenza su una questione di fatto. Poiché la ripetizione di un atto produce una «propensione» a rinnovare lo stesso atto senza l'«impulso di un ragionamento», il principio su cui si fonda la somiglianza degli oggetti sperimentati con quelli da sperimentare, ovvero l'inferenza dal passato al futuro, è il *custom*. Tale principio di associazione tra le idee permette di stabilire la validità di una credenza senza «alcun nuovo ragionamento o conclusione» ma procedendo in modo implicito e automatico da una «ripetizione passata».

Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is derived solely from that origin. When we are accustomed to see two impressions conjoined together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other (T.1.3.8.10).

L'ultimo tassello del processo inferenziale è il *belief*, nel quale l'idea di un'oggetto è sì parte essenziale ma «non è tutto», poiché nell'idea creduta c'è un qualcosa in più senza che via sia alcuna aggiunta all'idea primitiva, c'è una forza addizionale nell'idea creduta, ovvero il grado di forza e vivacità attraverso cui colpisce la mente, determinato dall'innesto dell'elemento sensibile. La credenza è dunque «un'idea viva relata o associata a un'impressione presente» (T.1.3.7.5).

Poiché ogni materia di fatto a cui crediamo può essere concepita in modo contrario, l'assenso alla credenza è determinato da un *feeling* che ci permette di concepire l'idea in un «modo diverso», essa è «sentita» diversamente da un'idea non creduta. Credere non significa assentire a una proposizione, poiché essendo la credenza il prodotto di un processo inferenziale naturale e biologico essa si configura come un'attitudine. Perciò se si vede una palla da biliardo correre dritta verso una seconda palla, sebbene attraverso la ragione non sia possibile determinare l'effetto che seguirà al contatto delle due palle, attraverso questo *feeling* della mente la sequenza causale, secondo cui la seconda palla si muoverà piuttosto che rimanere ferma, presentando maggiore forza e vivacità è sentita in un «modo diverso», più forte, tanto da determinare l'assenso nei confronti dell'una piuttosto che dell'altra.

Sebbene sia impossibile descrivere questo *feeling* della mente, che in quanto tale è sentito dall'individuo, il «modo» di sentire una sequenza causale non è un modo soggettivo, altrimenti non avremmo alcun criterio per poter distinguere le credenze della scienza da quelle della superstizione. Il *custom* è quel principio che ci permette di fissare uno solo dei diversi modi possibili all'immaginazione di rappresentarsi le idee, grazie a questo principio regolatore le idee della credenza presentano una volta fissate maggiore solidità e fermezza, così che «la mente ha su queste una presa più ferma, e da queste è più stimolata e messa in moto» (T.Appendice). Tale principio regolatore, causa della credenza, ci permette di distinguere le sequenze causali da quelle casuali, ovvero le idee del giudizio dalle fantasie dell'immaginazione.

L'idea non è più una semplice rappresentazione ma un *feeling* della mente che rende l'individuo *believing* and *activing*, giacché tale atto sentito della mente acquisisce una

«maggiore influenza sulle passioni e sull'immaginazione» (T.1.3.7.7). La credenza causata dal *custom*, una volta che da esso viene fissata, diviene un principio di azione capace di mettere in moto le nostre passioni e di conseguenza le nostre azioni.

Il processo causale che porta alle credenze consta di tre momenti: 1. un'impressione presente che mette in moto la transizione, 2. un «principio chiave» di comunicazione e transizione mentale, 3. l'«effetto tanto straordinario» quale la credenza.

The whole account is causal and naturalistic...deductive reason cannot be the source of our confidence that the course of nature continues always uniformly the same (Baier, 1991, p. 65).

L'impressione presente «non solo trasporta la mente verso le idee che sono in relazione con essa ma vi comunica parte della sua forza e vivacità» (T.1.3.8.2). Il grado di forza e vivacità comunicato dipende strettamente dalla frequenza della transizione, che a sua volta è causa della facilità del passaggio. La consuetudine e la facilità del passaggio, principio chiave della spiegazione causale, determinano la stabilità della credenza che viene così fissata su un punto delle gradazioni possibili di forza e vivacità, determinando una scala di gradazioni delle credenze che va da quelle della superstizione a quelle della scienza, da cui dipendono una gamma biologica di disposizioni e inclinazioni. Ciò che determina la forza di una credenza è dunque la forza e vivacità comunicata dall'impressione presente, le relazioni di somiglianza, contiguità, causazione a essa associate, e la frequenza, quindi la facilità con cui gli oggetti passano nella mente.

Poiché il passaggio alla credenza è naturale, la mente «difficilmente ne è consapevole», tale transizione si rivela quindi *easy* e *insensible*. Nel processo inferenziale confluiscono una molteplicità di casi passati, che rendendo «viva» l'idea, permettono alla mente di avere «una presa più forte» su di essa, suscitando così quel piacere che è alla base delle nostre scelte morali.

Il punto fondamentale della trattazione humana sulla causazione è il passaggio dagli *habits* ai *customs*, ovvero dalle acquisizioni individuali dirette alla costituzione di un principio regolativo automatico e irriflesso posto alla base della nostra cognizione e delle nostre azioni. Le inferenze causali che determinano le credenze non sono atti isolati della mente ma incorporano le esperienze passate della specie, cosicché l'atto mentale presente di assenso, ossia la credenza, risulta pregno di tutti gli atti di assenso somiglianti del passato, garantendo il successo nell'anticipazione sul futuro in modo automatico, irriflesso e a-logico.

L'inferenza causale, sedimentazione storica che implica fattori biologici, sociali e culturali, diviene inferenza animale, un istinto della mente e la credenza prodotta risulta essere un prodotto specie-specifico, selezionato dagli innumerevoli atti passati di assenso.

Come il filosofo sostiene nell'*Abstract* «non è la ragione la guida della vita» bensì la sedimentazione degli atti passati di transizione inferenziale, ossia il *custom* che determina in modo automatico e non-conscio la mente a credere che in tutti i casi il futuro sia simile al passato, permettendo così di superare lo scetticismo dei sensi e della ragione. La reiterazione è quindi la reale causa della credenza, in altre parole il *custom*, essendo quest'ultimo propriamente ciò che «procede da una ripetizione passata, senza nessun nuovo ragionamento o conclusione» (T.1.3.8.10).

Il filosofo spiega come una singola percezione, come ad esempio l'impressione presente, associata alle idee attraverso una relazione di somiglianza, contiguità o causalità non produce alcuna credenza. Tuttavia se tale impressione risulta somigliante a altre impressioni esperite in molti casi passati, che si sono presentate sempre associate alle loro abituali conseguenze, allora la singola percezione può produrre da sé sola la credenza in quell'evento conseguente. La sedimentazione delle correlazioni di antecedente-consequente permette dunque alla singola impressione di determinare la credenza nel passaggio da un antecedente a un conseguente causale, in quanto il peso delle inferenze passate si riversa in modo automatico e non-conscio sulla singola impressione attuale producendo la credenza.

I conclude, that the belief, which attends the present impression, and is produced by a number of past impressions and conjunctions; that this belief, I say, arises immediately, without any new operation of the reason or imagination. Of this I can be certain, because I never am conscious of any such operation, and find nothing in the subject, on which it can be founded. Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is derived solely from that origin. When we are accustomed to see two impressions conjoined together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other (T.1.3.8.10).

La «transizione naturale» che determina la mente a passare da un'idea all'altra in modo inconsapevole diviene così «transizione costumaria», in quanto la sedimentazione di abiti mentali di ragionamenti causali consolidandosi nel tempo, trasformano la «transizione

abituale» in «transizione costumaria», ossia in un principio causale, automatico e irriflesso che garantisce il successo della cognizione e dell'azione. L'insieme delle esperienze millenarie della specie, attraverso movimenti impliciti e sotterranei, influisce in modo inconsapevole sui giudizi presenti, garantendone e giustificandone l'assenso.

Il *custom* è un principio implicito della somiglianza dei casi passati con quelli futuri, giacché «l'intelligenza può trarre inferenze dall'esperienza passata senza riflettere su di essa, e per di più senza formare alcun principio e senza ragionare su quel principio» (T.1.3.8.13).

Il *custom* opera inoltre senza memoria e prima di ogni riflessione, permettendo così di assentire a una sequenza di cause per via implicita e «tacita».

Tale principio è dunque un bagaglio di conoscenze e abilità apprese indirettamente dalla specie che insensibilmente e per gradi acquisisce nuove strutture, che il filosofo individua come principi di transizione causale, perciò «nonostante noi disponiamo di un solo caso esperito di un particolare effetto, qui tuttavia abbiamo milioni di casi che ci convincono del principio che oggetti simili, posti in condizioni simili, produrranno sempre effetti simili» e sebbene la connessione non sia abituale dopo un unico esperimento, tale connessione è appresa da un «principio abituale» (T.1.3.8.14).

Se quindi il *custom* è causa della credenza, tale principio è causato dai ragionamenti causali.

I *customs* sono così *habits* divenuti strutture mentali, ovvero come spiegherà Darwin «gli abiti precedono la struttura» (Darwin, Notebook C199).

Tale principio che deriva dalle sedimentazioni di transizioni inferenziali non è innato, tuttavia è infallibile e certo, «essenziale alla sussistenza di tutti gli esseri umani», i quali non avrebbero potuto affidarsi alle «fallaci deduzioni della ragione, lenta nelle sue operazioni, non presente in alcun grado nei primi anni dell'infanzia e, nella migliore delle ipotesi estremamente soggetta a errore e inganno in tutte le età» (EU.5.2.45).

Il *custom* è un principio «permanente, irresistibile e universale», che costituisce la regola su cui si fonda la realtà, al punto che se venisse rimosso «la natura umana immediatamente perirebbe e andrebbe in rovina» (T.1.4.4.1).

Poiché nei giudizi causali oltre alla relazione causale sono presenti anche le relazioni di somiglianza e contiguità, è necessario distinguere due diversi «sistemi di realtà»: il primo che deriva dai sensi e dalla memoria è quello degli *habits*, che ci permette di distinguere la realtà dalle finzioni dell'immaginazione, perché comprende tutto ciò che ricordiamo sia stato presente alla nostra percezione; il secondo che deriva dal giudizio è quello del *custom*, che ci

permette di andare oltre il sistema di percezioni della memoria e dei sensi, tracciando inferenze dal presente verso il passato e il futuro.

But the mind stops not here. For finding, that with this system of perceptions, there is another connected by custom, or if you will, by the relation of cause or effect, it proceeds to the consideration of their ideas; and as it feels that it is in a manner necessarily determined to view these particular ideas, and that the custom or relation, by which it is determined, admits not of the least change, it forms them into a new system, which it likewise dignifies with the title of realities. The first of these systems is the object of the memory and senses; the second of the judgment (T.1.3.9.3).

C'è un livello esplicito costituito dalla «realtà singolare» della memoria, che connette la realtà sulle relazioni deboli della somiglianza e della contiguità, e un livello implicito costituito dalle realtà plurali del *custom*, acquisibili al di là dell'esperienza diretta, che permette di strutturare la realtà sulla relazione inalterabile della causalità.

La sedimentazione di giudizi passati permette di creare un sistema di realtà in cui gli oggetti sono «fissi e inalterabili» poiché basati sulla necessità dei nessi causali, mentre nel sistema di realtà della memoria basato sulla sensazione, gli oggetti sono «fluttuanti e incerti» in quanto la mente non ha alcuna necessità di attribuire somiglianza e contiguità agli oggetti.

Le associazioni di somiglianza e contiguità agiscono in modo immediato e diretto, rafforzando la credenza che in mancanza di esse può anche essere distrutta, al contrario quelle costumarie agiscono in modo lento, impercettibile e obliquo; sebbene l'immediatezza delle prime possa far vacillare la certezza del sistema costumario, sarà comunque la cogenza del nesso causale e la sua necessità naturale a sbaragliare le superstizioni a cui il primo sistema può condurre.

I costumi non derivano solo da cause naturali come i nessi causali, ma anche da cause artificiali come l'educazione, quest'ultima e la ripetizione di falsità hanno lo stesso effetto costumario delle ripetizioni causali, ne consegue che l'individuo potrebbe avere credenze false che gli vengono inculcate. Il processo che porta alle credenze non è unidirezionale e finalistico, al contrario ingloba perfezioni e imperfezioni della specie, determinando una gamma di gradazioni di credenze che va dalle superstizioni a quelle della scienza.

Tuttavia al *custom*, principio automatico irriflesso (reflexive) prodotto dalla selezione di giudizi passati, il filosofo affianca un principio regolativo riflessivo (reflective), prodotto dalle correzioni grazie alle regole della riflessione.

Il *custom* grazie a queste capacità riflesse naturali e a-razionali, che correggono i vacillamenti del processo causale, fissa la credenza in un punto della gamma di gradazioni possibili, permettendo così di distinguere la realtà dalle finzioni della fantasia.

L'inferenza è un istinto, un'inferenza animale che si fonda sull'autorità normativa del *custom*, principio che non ha bisogno di alcuna giustificazione, poiché selezionato e rafforzato nel corso della storia naturale mostra la sua ragionevolezza garantendo la sopravvivenza della specie.

Il risultato dell'analisi umana è una trasformazione genetica della ragione, che da astratta *ratio* diviene ragione sensibile, risultato misto del lavoro *reflexive* dei costumi mentali e di quello *reflective* delle correzioni della riflessione. Una «ragione graduale», progressiva e regressiva, che attraverso un'evoluzione non finalistica e a-lineare acquisisce abiti, che una volta stabilizzati divengono costumi, ossia principi in grado di garantire il successo della specie. Darwin stesso nei *Taccuini Filosofici* sottolinea come «il supposto scetticismo di Hume» possa essere interpretato e così superato come un processo evolutivo-selettivo, ovvero come una «ragione graduale»:

Suppongo che l'infinito circolo di dubbi e scetticismo potrebbe essere risolto considerando l'origine della ragione. come uno sviluppo graduale. vedi Hume sulla Filosofia Scettica (Darwin, 2010, N 101).

La ragione umana diviene contigua a quella animale, un «meraviglioso e inintelligibile istinto della mente» incarnata in un corpo a sua volta inserito in un contesto biologico, culturale e sociale. Come sostiene Annette Baier nel filosofo l'uso dei verbi «to reason» e «to infer» è rilevante poiché permette di notare la contiguità della ragione umana con quella animale, capace di pervenire a credenze utili per il successo della specie grazie al processo inferenziale, ne consegue che per «*reasoner*» dobbiamo intendere chiunque sia capace «to make transitions from belief to belief» (Baier, 1991, p. 60).

Nothing shews more the force of habit in reconciling us to any phaenomenoun, than this, that men are not astonished at the operations of their own reason, at the same time, that they admire the instinct of animals, and find a difficulty in explaining it, merely because it cannot be reduced to the very same principles. To consider the matter aright, reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls, which carries us along a

certain train of ideas, and endows them with particular qualities, according to their particular situations and relations (T.1.3.16.9).

La credenza, prodotta dagli «istinti della ragione», è il perno su cui ruota l'intera opera umana, in quanto non solo fornisce la base per la nostra cognizione, ma una volta fissata dal *custom* la mente ha su di essa «una presa maggiore» poiché ne viene «stimolata e messa in moto», così la credenza diviene principio di azione.

La credenza non produce effetti soltanto cognitivi, al contrario essendo «un'idea viva correlata a un'impressione presente» è caratterizzata da un grado di «forza e vivacità» che le permette di suscitare le nostre passioni, stimolandoci così all'azione. Una «vana finzione» non ha alcuna influenza sulle nostre azioni, al contrario la credenza, «sollevando una semplice idea al livello delle impressioni», presenta un'influenza sulle passioni che determinano le nostre azioni pari al suo grado di forza e vivacità. Il «modo di sentire» le passioni è una prova evidente di come la differenza tra queste dipenda strettamente dalla differenza delle idee che le suscitano, come nel caso della poesia e dell'eloquenza, che nonostante «mettano in moto l'immaginazione», rispetto a esse la credenza sarà sempre più «efficace nella sua azione».

Belief, therefore, since it causes an idea to imitate the effects of the impressions, must make it resemble them in these qualities, and is nothing but a more vivid and intense conception of any idea. This, then, may both serve as an additional argument for the present system, and may give us a notion after what manner our reasonings from causation are able to operate on the will and passions.

As belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions in their turn are very favourable to belief; and not only such facts as convey agreeable emotions, but very often such as give pain, do upon that account become more readily the objects of faith and opinion (T.1.3.10.3).

Il *custom* dunque producendo quelle credenze che sollecitano le nostre inclinazioni diviene responsabile della nostra capacità morale. Le norme derivando dal *custom*, ossia dalla storia socio-bio-culturale della specie, non sono più valori trascendenti discesi dall'alto che vengono interpretati, o meglio inculcati dal clero per assoggettare l'individuo.

Il punto di svolta dell'intera opera umana è quindi questo principio regolativo irriflesso che emerge dalla storia evolutiva della specie, poiché esso giustifica il superamento della religione come guida dell'umanità. L'individuo al pari dell'animale può contare soltanto su se

stesso, ovvero sulla sua storia naturale da cui emergono capacità irriflesse e riflessive capaci di fornire una solida base per la cognizione, l'azione e quindi per la sua capacità morale.

Dal momento che le scelte degli individui si fondano sulle credenze che determinano le loro azioni, il filosofo si interroga sulla necessità che si deve attribuire al passaggio dalla credenza all'azione, poiché tale transizione ha inevitabilmente un'implicazione in campo morale.

Poiché al *custom* spetta il lavoro di perfezionamento graduale delle inferenze da cui derivano le credenze, si deve parlare di gradazioni di necessità, necessità che non può essere distinta in «necessità morale» e «necessità fisica», dal momento che non poggia né su sostanze materiali né spirituali ma soltanto sulla mente, ossia su quel processo mentale che attribuisce autorità ai nessi causali.

Le norme sono di natura mista, un ibrido di sensibilità e razionalità, giacché la credenza su cui si fondano non è che «un'idea viva correlata a un'impressione presente». Come sottolinea Annette Baier «belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures» (Baier, 1991, p. 61). Le norme derivano dunque dalla sensibilità: quando preferisco una serie di argomentazioni piuttosto che un'altra la decisione è un atto più sensibile che cogitativo in quanto «sento» la superiorità della loro influenza, ne consegue che il ragionamento causale e morale permette di pervenire alla scelta e alla decisione senza alcuna intromissione della ragione, in quanto è l'elemento sensibile incastonato all'interno della sequenza a determinare necessariamente la scelta e l'azione.

Dal momento che le norme si costituiscono per gradi, perché al pari di un organismo biologico si formano, si sedimentano e si corrompono, esse presentano gradazioni di necessità. La realtà sia fisica sia morale è sempre una mistura di causa e caso, di conseguenza costumi mentali che non incontrano casi contrari non esistono, è necessario quindi distinguere: la certezza (matematica e logica derivata da comparazione di idee); la certezza probabile (ragionamenti causali che non presentano casi contrari ma che possono essere sempre confutati in futuro); gradi di probabilità (ragionamenti causali che presentano dubbi e incertezze).

Nel momento in cui la sequenza causale è corrotta, presentando casi contrari, la contrarietà piuttosto che invalidare la sequenza viene inglobata e, proporzionando l'evidenza causale alla frequenza di cause contrarie, si giunge così a gradi di evidenza e di necessità delle norme. La necessità della norma che non è quindi assoluta ma contingente poiché frazionata, risulta tuttavia cogente. L'abito, ovvero la determinazione a trasferire il passato al futuro, viene spezzato da immagini discordanti che assumono parte della «forza e vivacità» dell'abito

intero, a questo punto l'immaginazione unendo insieme le immagini discordanti ricostruisce quella forza e vivacità in modo tale che il giudizio risulta «*mix'd* nella stessa proporzione» e la credenza, poiché l'immagine ricostruita è superiore per vivacità alle immagini contrarie, diviene una conclusione univoca in grado di determinare la mente a una decisione e alla conseguente azione (T.1.3.12.10).

L'autorità su cui si fonda tale processo è il *custom*, che legando il giudizio a connessioni causali interrotte o meno determina la credenza, facendo della necessità della norma una semplice propensione naturale della mente. Il *custom*, prodotto dalla ripetizione dell'osservazione delle somiglianze, determina la mente a passare da un antecedente a un conseguente causale, tale determinazione che si presenta come un «*feeling* della mente» è un'impressione, ovvero una specie di necessità naturale della mente che modella l'idea stessa di necessità. Come già mostrato inizialmente dal filosofo non c'è distinzione qualitativa tra impressione e idea ma continuità, perciò è questo «*feeling* della mente» a fondare la necessità delle norme, ne consegue che «la connessione necessaria si fonda sull'inferenza e non l'inferenza sulla connessione necessaria» (T.1.3.6.3).

Tuttavia tale sistema non si rivela circolare, in quanto il *custom* permette di scorgere l'identità tra inferenza costumaria e necessità, dal momento che «la connessione necessaria costituisce il fondamento della nostra inferenza» ma «il fondamento della nostra inferenza è la transizione prodotta dall'unione costumaria. Queste sono perciò la stessa cosa.» (T.1.3.14.21).

Hume's reasoning to the existence of the causal sequence is not a closed circle but an open-ended spiral, one that Darwin and his followers continue (Baier, 1991, p. 99).

Poiché la relazione di idee della ragione riflessiva (non dimostrativa) è data dalle associazioni mentali naturali, c'è nel processo umano una duplicità autoritativa perfettamente integrata: l'aspetto relazionale della necessità (la causa come relazione filosofica tra antecedente e conseguente); l'aspetto naturale della necessità (la causa come relazione naturale tra antecedente e conseguente). Dunque «Successful reflexivity is normativity» (Baier, 1991, p. 99).

4. La mente incarnata: dall'anima al corpo

È impossibile penetrare la morale humana senza tenere presente la teoria delle passioni esposta nel secondo libro del *Treatise*, che si pone come un tentativo di introdurre il metodo sperimentale anche nelle discipline morali, come dichiarato nel sottotitolo.

Le emozioni, i sentimenti, le passioni vengono studiate come «fatti naturali» attraverso i loro caratteri costanti. In tal modo è possibile fissare la loro origine, costituzione e le leggi del movimento, escludendo così qualsiasi forma di ontologismo, tipica della teoria psico-fisica delle passioni di Cartesio e Malebranche. Viene presentata dunque una riforma del significato stesso di passione, non più elemento incostante e inafferrabile della vita mentale, bensì componente causale costante, pregna di contenuto cognitivo, che permette di allontanare il filosofo dal sentimentalismo e emotivismo di cui viene tacciato da Reid e Ayer.

La teoria delle passioni si rivela perciò come l'anello di congiunzione tra il primo e il terzo libro, poiché essendo queste eventi mentali connessi causalmente, produttivi di credenze e azioni, permettono di spiegare i processi cognitivi alla base delle credenze, nonché il fondamento della distinzione e approvazione morale radicate nel piacere e nell'utile.

L'analisi delle passioni riprende così l'analisi delle idee presentata nel primo libro, perché le «le passioni, i desideri, le emozioni» ovvero le impressioni di riflessione, che si distinguono dalle impressioni di sensazione, nel caso delle passioni indirette presentano un'interposizione di idee che implica una trattazione preliminare su di esse, svolta appunto nella prima parte del primo libro. Le impressioni di sensazione divengono impressioni di riflessione o immediatamente (passioni dirette), in quanto l'impressione di riflessione è copia dell'impressione di sensazione, o per interposizione di idee (passioni indirette) poiché l'impressione diviene di riflessione passando prima attraverso la copia mentale dell'impressione originaria e successivamente per l'interposizione di idee relative.

Questo processo permette di spiegare come le passioni avendo una struttura causale mista di impressioni e idee da una parte risultano pregne di contenuto cognitivo e dall'altra hanno un potere motivante, determinato da una doppia relazione di impressioni-idee capace di fornire un doppio impulso alla passione e quindi all'azione.

Le impressioni di riflessione si distinguono inoltre in calme (come il senso estetico e i sentimenti morali) e violente (come nel caso dell'orgoglio-umiltà, amore-odio).

Le passioni che motivano l'individuo ad agire in società, essendo strutture miste di idee e impressioni, incorporano atti del giudizio che si modificano nel tempo, permettendo così la comprensione dell'agire umano in conformità con la società.

È la teoria delle passioni che ci permette di ancorare l'individuo in un contesto biologico e culturale nel quale interagisce con gli altri, facendo della mente presentata nel primo libro, una mente incarnata che risolve il problema del *self* e apre la strada all'individuo come agente morale. Nel primo libro del *Treatise* Hume sostiene che l'«io», al contrario di quanto ritenuto da alcuni filosofi come Butler, Locke e Cartesio, non corrisponde a un'entità identica, semplice e continua nel tempo, poiché in virtù del *copy principle* non abbiamo alcuna impressione corrispondente a questa idea.

Nonostante non siamo che «fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in perpetuo flusso e movimento», che come un in un teatro «fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinità di atteggiamenti e di situazioni», non esiste alcun sostrato a cui esse debbano inerire, l'anima si rivela una semplice finzione della mente (T.1.4.6.4).

Come chiarisce il filosofo nell'*Abstract* le «distinte percezioni che *compongono* la mente, non *appartengono* a essa. La mente non è sostanza a cui le percezioni ineriscano» (T.*Abstract*).

Il problema dell'identità personale di una sostanza metafisica, che si presuppone derivi da una coscienza astratta, si risolve attraverso l'identificazione in un'identità complessa che non è altro che «pensiero riflesso o percezione» di un «io multiplo» incorporato in un mondo in continuo mutamento. L'agente è l'insieme di processi e meccanismi che lo contraddistinguono, non qualcosa al di là o sopra di essi e poiché l'identità non è pensata razionalmente bensì «sentita», l'io può essere paragonato «a una repubblica, uno Stato, in cui i diversi membri sono uniti in un vincolo reciproco di governo e di subordinazione, e danno vita alle altre persone, le quali continuano la stessa repubblica nell'incessante cambiamento delle sue parti» (T.1.4.6.19).

Questa concezione anticipa la moderna teoria del sé multiplo, secondo cui vi sono diversi centri di volontà in un agente, ognuno dei quali si batte per soddisfare i propri desideri, ne consegue che l'unità del sé non è che una coalizione momentanea dei diversi processi alla base della nostra sopravvivenza; agire razionalmente significa dunque costruire attraverso un meccanismo automatico e irriflesso, coalizioni che ci permettono di rispondere in modo adeguato adattandoci al mondo che ci circonda.

Nel confutare la concezione dell'io come «anima», «spirito» o «sostanza» immutabile, il filosofo scozzese ha in mente due bersagli polemici ben precisi, uno metafisico e l'altro religioso. L'«io metafisico» descritto da Cartesio, sostanza che rimane immutabile nel corso del tempo, così da rappresentare un principio unificante in grado di garantire un'esperienza

coerente del mondo, non può essere accettato poiché non abbiamo esperienza di questa singola sostanza continua da cui dipendono le nostre percezioni, al contrario abbiamo esperienza delle nostre percezioni «differenti» e «distinte». L'intento del filosofo è quindi quello di sostituire una nozione di mente «sostanziale», intesa come essenza identica a se stessa, con una nozione di mente «relazionale», per cui la mente emerge dai processi mentali e corporei che la costituiscono.

In una prospettiva religiosa ha senso parlare di responsabilità morale solo se si presuppone un'anima immateriale capace di sopravvivere alla morte del corpo, così da poter rendere conto del proprio operato di fronte a Dio. Al contrario la critica antireligiosa humiana si pone come premessa di una morale naturale, attraverso cui né il concetto di responsabilità ha nulla a che fare con Dio, né i valori secondo i quali è possibile l'azione e la distinzione morale discendono dall'alto. L'individuo non è che un insieme di mente e corpo, inserito in un contesto biologico e sociale nel quale vive, interagendo con gli altri grazie a valori flessibili, ovvero giudizi selezionati e sedimentati nel corso della storia evolutiva della specie.

Se non è possibile parlare della mente come di una sostanza indipendente dalle sue qualità particolari, ciò che ci permette di parlare di una «identità» non è un'operazione intellettuale, ma ancora una volta un «*feeling*» della mente, che accompagna la «serie di percezioni passate che compongono la mente», in tal modo l'identità emerge non da una coscienza vista come «riflessione del pensiero», bensì considerata come «percezione riflessa» (T.Appendice).

Il problema teoretico sull'identità personale esposto nel primo libro del *Treatise* trova una soluzione nella spiegazione di una natura umana che si esprime primariamente nell'attività pratica. Come sostiene Kemp Smith, Hume è un naturalista che nel trattare tematiche etiche non fa appello alla ragione ma alla natura, ovvero agli istinti e alle passioni; cosicché il secondo libro del *Treatise* diviene la vera chiave di lettura per comprendere quella rivoluzione copernicana in campo morale di cui parla Capaldi, secondo cui la filosofia non deve essere concepita come una pura indagine teoretica, frutto di un'operazione intellettuale di un soggetto isolato, ma come attività pratica di individui in carne e ossa inseriti in un contesto biologico e sociale.

È attraverso la spiegazione della struttura passionale degli individui su cui è costruita la morale humiana che possiamo parlare di un *active self* che si contraddistingue in termini passionali e morali, piuttosto che in termini intellettuali. Attraverso la teoria delle passioni l'io diviene incarnato, insieme di «qualità della nostra mente e del nostro corpo» (T.2.1.9.1).

Solo nel momento in cui l'io emerge come insieme di mente e corpo può divenire esso stesso oggetto della passione, come nel caso dell'orgoglio in cui l'interesse è volto verso il proprio io, che diviene così l'«oggetto supremo e ultimo» delle passioni anche quando esse sembrano andare oltre.

Se l'identità personale risulta essere un'identità multipla e complessa, allora è possibile vedere come l'idea dell'io sia un'idea complessa, cui in ambito intellettuale non corrisponde alcuna impressione, mentre in ambito passionale corrisponde un'impressione di riflessione semplice e originaria relativa al nostro provare orgoglio o umiltà.

Il passaggio dalle facoltà della mente alla loro corporeità risulta evidente. È grazie agli «organi della mente» che emerge la passione dell'orgoglio e insieme a essa l'idea del proprio io.

...nature has given to the organs of the human mind, a certain disposition fitted to produce a peculiar impression or emotion, which we call pride: To this emotion she has assigned a certain idea, viz, that of self, which it never fails to produce (T.2.1.5.6).

Che orgoglio e umiltà siano accompagnati dall'io è una «proprietà naturale», non è necessario chiedersi quindi se venga prima l'io oppure l'orgoglio o l'umiltà, poiché abbiamo consapevolezza dell'io nel momento in cui proviamo queste passioni, dunque è come se fossero facce di una stessa medaglia.

Nella prima parte del secondo libro del *Treatise* il filosofo spiega come al pari delle idee le passioni, essendo eventi mentali causali, operano secondo un meccanismo regolare: associazione di idee e associazione di impressioni. Il principio più rilevante e innovativo è la scoperta di una doppia relazione idee-impressioni che caratterizza le passioni indirette, la quale comporta un concorso di attività riflessive e sensibili che, se operano in un unico oggetto, sono capaci di dare un doppio impulso alla passione e di conseguenza all'azione. L'orgoglio grazie alla sua doppia relazione idee-impressioni è la passione sociale per eccellenza, poiché permette di incorporare la società nella passione e, convertendo l'idea della causa nell'idea dell'oggetto, l'io viene a identificarsi con la società.

La passione dell'orgoglio è originata da cause complesse derivate dalla società, ma senza il radicamento fisico degli individui, che in quanto corpi in carne e ossa sentono i piaceri legati al possesso di quelle cause, la passione non potrebbe motivare all'azione.

Le passioni, che passando attraverso gli istinti danno impulso all'agire dell'individuo, incorporano elementi cognitivi a loro esterni, che permettono l'ancoraggio dell'io a un contesto sociale e culturale. Come nel sistema delle passioni la doppia relazione idee-impressioni innesta la società nelle passioni, rendendo l'io un individuo socio-biologico, così nel sistema dell'intelligenza attraverso il *belief*, la doppia relazione innesta «*feelings and sentiments*» nel giudizio, rendendo così la ragione più sensibile che cogitativa (Attanasio, 2001, p. 187).

To illustrate this hypothesis we may compare it to that, by which I have already explained the belief attending the judgments, which we form from causation. I have observed, that in all judgments of this kind, there is always a present impression and a related idea; and that the present impression gives a vivacity to the fancy, and the relation conveys this vivacity, by an easy transition, to the related idea. Without the present impression, the attention is not fixed, nor the spirits excited. Without the relation, this attention rests on its first object, and has no farther consequence. There is evidently a great analogy betwixt that hypothesis and our present one of an impression and idea, that transfuse themselves into another impression and idea by means of their double relation: Which analogy must be allowed to be no despicable proof of both hypotheses (T.2.1.5.11).

Il sistema delle passioni, come il sistema dell'intelligenza, è fondato sul principio regolativo del *custom*, che permette di controllare le nostre passioni, costituendo inclinazioni verso determinati oggetti e portando così al compimento di determinate azioni.

In base alla doppia relazione idee-impressioni la credenza, che grazie all'elemento sensibile risulta un'«idea viva», può suscitare una passione divenendo così un motivo determinante.

La reiterazione dell'associazione tra un oggetto e la passione attraverso il *custom* e il piacere a essa legato, permette di determinare inclinazioni verso alcuni oggetti.

Il *custom* non solo permette di legare una passione a un oggetto, ma rafforza e stabilizza quelle passioni legate a oggetti che producono piacere o dolore in modo tale che essi vengono perseguiti o evitati; così il *custom* determina le inclinazioni dell'individuo verso alcuni oggetti, creando un sistema di valori plasmato dalla società.

Alla sedimentazione dei criteri di giudizio, poiché le passioni sono regolate dal *custom*, corrisponde un sistema di valori che permette di acquisire inclinazioni, ovvero criteri di preferenza delle passioni.

Poiché il *custom* è in grado di fissare il «giusto valore di ogni cosa» e questo ci permette di «originare spontaneamente le passioni» facendoci «preferire un oggetto ad un altro», questo spiega il perché un individuo che fosse trasportato improvvisamente nel nostro mondo «si troverebbe in grande imbarazzo» a orientarsi nelle gradazioni di valore delle passioni (T.2.1.6.9).

Il sistema morale umano poggia le sue fondamenta sul sistema delle passioni: le distinzioni morali dipendono completamente dai sentimenti di piacere e dolore, la virtù deriva dal piacere mentre il vizio dal dolore, ma poiché tutto ciò «che produce piacere in noi stessi o negli altri, causa sempre orgoglio» dobbiamo considerare quelle cause mondane produttive di orgoglio come virtuose.

Si ha così un sistema di valori mondano e storicizzato in quanto ciò che è considerato virtuoso viene stabilito dalla società in un determinato spazio-tempo, ne consegue che questi valori non sono fissi e inalterabili, al contrario mutano con l'evoluzione biologica e culturale della società. La virtù non è una proprietà eterna, un dogma assoluto che discende dall'alto così come ci insegna la religione, bensì un valore socio-culturale che viene modificato nel corso del tempo dalle scelte degli individui, in tal modo il giudizio si modifica, viene selezionato e nel momento in cui si rafforza, si sedimenta divenendo un vero e proprio «istinto della ragione», ovvero un istinto sociale.

Nel senso morale dell'individuo ritroviamo i valori che sono stati selezionati dalla storia della specie poiché vantaggiosi per la sopravvivenza degli individui incarnati in un contesto biologico e sociale: il *custom* attraverso un processo graduale di selezione delle forme di condotta benefiche per la società, trasforma tali forme in principi stabili dell'agire dell'individuo; non si deve quindi parlare di «facoltà morale» bensì di «capacità morale» contingente, in quanto plasmata dall'interazione con gli altri. Non esiste alcuna ragione pura pratica depositaria di un supremo principio di moralità a-storico e inalterabile, poiché la capacità morale dell'individuo non è che la sedimentazione della storia delle interazioni biologiche e sociali della specie.

Questo sistema di valori che si fonda sulla passione dell'orgoglio porta a un completo rovesciamento dei criteri morali professati dalla religione, per questo secondo Hume, coloro che sono «abituati allo stile delle scuole e dei pulpiti» si sorprenderanno nel sentir parlare della «virtù come fonte di quell'orgoglio che lo considerano vizioso, e del vizio come fonte di quell'umiltà che hanno imparato a considerare virtuosa» (T.2.1.7.8).

Altro perno su cui ruota la filosofia morale humiana è la «simpatia», da una parte vista come un principio di società attraverso cui gli individui comunicano e condividono le loro passioni, dall'altra come «autorità morale» poiché fonte di approvazione e disapprovazione morale. Il principio della simpatia fa la sua comparsa nel momento in cui il filosofo scozzese si occupa di analizzare la passione dell'orgoglio, che può essere suscitata da svariate cause che avrebbero però poco peso se non fossero sostenute dall'opinione degli altri.

La caratteristica fondamentale di una causa che produce orgoglio è quella di essere pubblica: ciò che produce orgoglio procura piacere all'individuo perché è apprezzato da chi gli sta accanto, dunque nessun piacere o desiderio è pensabile al di fuori della società.

C'è nell'individuo un «desiderio di società», ossia una «propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri» (T.2.1.11.19). La simpatia non è benevolenza stoica come per Smith, corrispettivo filosofico dell'amore cristiano, ma comunicazione neutra di sentimenti che non comporta un'«armonia o coincidenza» emotiva di per sé sempre piacevole, altrimenti obbietta Hume un ospedale dovrebbe essere considerato un luogo divertente maggiore a una sala da ballo.

Il filosofo distingue l'emozione (impressione di sensazione) dalla passione (impressione di riflessione che presenta un'interposizione di idee), questo permette di chiarire come il processo di comunicazione non sia un processo emotivo bensì cognitivo, poiché poggia su elementi cognitivi, le passioni.

La simpatia è un processo riflessivo causale che permette la conversione di un'idea in un'impressione: inizialmente si conosce un'«affezione» per i suoi «effetti e per quei segni esterni dell'espressione», nel momento in cui l'idea viene convertita in un'impressione, acquista un «grado di forza e vivacità» tale da divenire una vera e propria passione. La stima che provo nei confronti di un altro, viene comunicata come un'idea e convertita dall'altro come un'impressione producendo orgoglio.

Il processo coinvolge quindi causazione e riflessione, poiché nel passaggio dai «segni esteriori» all'idea si compie un'inferenza che coinvolge la causazione e l'esperienza dei casi passati. La reiterata convivenza tra gli individui di una società permette, grazie al *custom*, un facile passaggio dall'idea all'impressione, capace di generare quell'uniformità sociale che non può essere effetto del suolo o del clima. L'uniformità riscontrabile tra i comportamenti degli individui di una società è determinata dunque dalla simpatia, ovvero dalla comunicazione sociale delle passioni.

Tale principio si pone così alla base di quei peculiari sentimenti di piacere e dolore che connettiamo all'approvazione e disapprovazione morale e quindi dell'uniformità di questi sentimenti nella società. Prima di passare a analizzare quali sono quei motivi virtuosi che generano l'approvazione morale, poiché le azioni sono per il filosofo solo «segni esterni» del «carattere» e delle «motivazioni» dell'individuo ovvero «l'oggetto ultimo della nostra approvazione», è necessario chiarire il determinismo sofisticato alla base della filosofia umana dell'azione.

It is evident, that when we praise any actions, we regard only the motives that produced them, and consider the actions as signs or indications of certain principles in the mind and temper. The external performance has no merit. We must look within to find the moral quality. This we cannot do directly; and therefore fix our attention on actions, as on external signs. But these actions are still considered as signs; and the ultimate object of our praise and approbation is the motive, that produced them (T.3.2.1.1).

Poiché c'è contiguità tra mente e corpo, tanto che «la struttura della mente è uguale a quella del corpo», le leggi che valgono per l'una devono valere anche per l'altro, al punto che le operazioni della mente si rivelano un prodotto delle operazioni del corpo, il «movimento può essere e veramente è la causa del pensiero».

Questo parallelismo tra corpo e mente comporta la «necessità» delle operazioni mentali, che al pari dei corpi esterni sono soggette a «assoluta fatalità», portando così al rovesciamento di uno dei cardini su cui poggia la morale teologica, la volontà.

Secondo la religione un'azione per dirsi morale deve essere anzitutto libera poiché il peccato non è mai di Dio ma dell'uomo creato libero da Dio, quindi legato alla sua volontà, che secondo il filosofo scozzese non deve essere considerata la causa delle nostre azioni bensì l'effetto, una percezione irriflessa di ciò che è avvenuto nel corpo e nella mente.

Ancora una volta così come nella riflessione sul *self*, anche nell'analisi del comportamento alla base delle azioni morali c'è un passaggio dall'anima al corpo, al punto da ricondurre questa presunta sostanza spirituale ai movimenti del corpo e della mente alla base delle azioni. Il soggetto tipicamente cartesiano visto come uno spirito isolato e chiuso in se stesso viene sostituito da un individuo in carne e ossa inserito in un contesto biologico e sociale, le cui azioni sono determinate dalle motivazioni e dal carattere, ovvero dalle credenze sedimentate nel corso della storia della specie divenute principi stabili di azioni, e dalle circostanze che lo circondano.

Si passa allora dall'osservazione soggettiva e introspettiva a giudizi oggettivi propri di uno spettatore esterno, il quale è in grado di determinare la «falsa sensazione» della libertà riconducendola a una sequenza causale di motivazioni-carattere-circostanze, veri principi dell'agire umano.

La morale non è più un sistema etereo riflesso della parola di Dio, ma un sistema di fatti materiali analizzabili attraverso i principi dell'inferenza causale. C'è una perfetta connessione tra cause naturali e azioni al punto che attraverso il principio del *custom*, il prigioniero che va al patibolo prevede con certezza la sua morte, considerando il rifiuto dei soldati a permettergli la fuga e la necessità dell'atto del boia. Così l'uniformità del legame tra motivazioni, carattere e circostanze attraverso l'inferenza causale ci dà l'idea di necessità e poiché la «libertà rimuovendo la necessità, rimuove le cause» dunque «libertà e caso risultano identici», il libero arbitrio sta alla mente come il caso sta alla materia.

Questo però non deve essere visto come un determinismo rozzo, in quanto in tal modo il filosofo vuole semplicemente negare che gli individui siano sradicati dal mondo e determinati da forze superiori. Nel sistema humiano c'è sempre spazio per la diversità, che però deve essere considerata come corruzione dell'ordine causale. Non si deve quindi confondere il concetto di «indeterminismo» con il concetto di «libertà morale».

C'è una coesione e uniformità nella società non solo perché gli individui «cercano sempre la società», ma anche perché «come nelle operazioni del sole e del clima, nelle azioni umane c'è un corso generale della natura: vi sono caratteri peculiari alle differenti nazioni o a particolari persone, e caratteri comuni al genere umano» (T.2.3.1.10). Nel carattere che è inseparabile dalle motivazioni rientrano desideri, scelte e preferenze che portano alle credenze, dunque elementi emotivi e cognitivi che determinano le azioni, riconciliando in tal modo libertà e determinismo, e mostrando così come la moralità non è che una modalità di adattamento. L'uniformità della condotta umana, che deriva dall'inferenza a partire dall'osservazione delle regolarità del legame tra le azioni, i caratteri e le circostanze dell'agire, risulta chiara se inserita in un sistema causalmente interconnesso in cui nei nessi causali sono rintracciabili delle diversità, che derivano da modificazioni della struttura causale.

Sulla base di tale sistema causale determinato, il filosofo sostiene l'uguaglianza morale tra «attitudini naturali» e «virtù morali» altrettanto involontarie e necessarie, e tale sistema attraverso il «carattere» permette di parlare propriamente di agente morale.

Come sostiene Baier il carattere è costituito da quelle proprietà mentali relativamente permanenti che hanno una natura disposizionale, per cui se si verificano determinate

circostanze l'agente risponderà in base alle proprietà che lo caratterizzano, in tal modo è possibile decifrare il comportamento grazie all'intenzione che «manifesta certe qualità che permangono anche dopo che l'azione è stata compiuta» (T.2.2.3.4).

Il carattere è inoltre strettamente dipendente dal contesto sociale, poiché si modifica in modo lento e graduale attraverso «mutamenti di vita», ed emerge a partire dallo scambio continuo che stabiliamo con gli altri.

Ancora una volta la svolta è il corpo, l'individuo in quanto corpo in carne ed ossa interagisce con gli altri in un contesto biologico e sociale, in tal modo si riconosce come un agente morale, ossia possessore di un carattere che si determina in relazione al modo in cui appare ai propri compagni. Grazie alla simpatia l'opinione altrui entra nell'opinione che ci formiamo di noi stessi, suscitando la passione dell'orgoglio che ha come suo oggetto principale il carattere dell'individuo. Non potremmo provare orgoglio o umiltà se essi non trovassero conferma nell'opinione di coloro che ci circondano e stimiamo.

La simpatia rivela quindi una dimensione pubblica in cui gli individui sono incarnati, cercando l'approvazione e evitando la disapprovazione altrui; ciò è reso possibile dal legame dell'orgoglio o umiltà, che rendono manifesto l'io, con la simpatia.

By our continual and earnest pursuit of a character, a name, a reputation in the world, we bring our own deportment and conduct frequently in review, and consider how they appear in the eyes of those who approach and regard us. This constant habit of surveying ourselves, as it were, in reflection, keeps alive all the sentiments of right and wrong, and begets, in noble natures, a certain reverence for themselves as well as others, which is the surest guardian of every virtue (EM.IX).

Nella discussione sul carattere e le motivazioni dell'agire morale il filosofo chiarisce come l'individuo, sebbene non agisca per impulso della ragione (astratta), non sia necessariamente in balia di continui stimoli emotivi temporanei e sconnessi, introducendo così la distinzione tra passioni calme e violente.

Contrariamente al modello razionalistico tipicamente kantiano, secondo cui l'azione può considerarsi morale solo se svincolata dalle inclinazioni sensibili dell'individuo, per Hume la ragione «da sola non può mai essere un motivo di azione», né «può mai opporsi alla passione nella guida della volontà», ne consegue che «la supposizione di un conflitto tra ragione e passione è falsa» (T.2.3.3.1).

Ragionamento che porta al famoso *slave passage*, secondo cui «niente può ostacolare o ritardare l'impulso di una passione, se non un impulso contrario [...]. La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni» (T.2.3.3.4).

Nonostante la ragione intesa come ragionamento dimostrativo o probabile sia inattiva nei confronti delle volizioni, riveste un ruolo strumentale in quanto può fungere da «guida» nei giudizi alla base dei comportamenti e indicare i mezzi adatti per raggiungere un fine che ci siamo preposti.

La teoria della motivazione umana si può comprendere solo se si tengono presenti le due teorie su cui essa è fondata, ovvero quella della credenza e quella delle passioni.

Le ragioni per agire non dipendono dalle nostre passioni bensì dal *custom*, ossia dai processi di selezione di quelle motivazioni che si sono rivelate utili alla specie, le cui credenze, essendo atti più sensibili che cogitativi, implicano disposizioni risultando così motivanti, principi di azione in grado di sollecitare la passione. La passione che viene sollecitata dalla credenza incorpora idee, rivelandosi come uno stato cognitivo che dà vita a una nuova specie di razionalità; per ragione si deve intendere «affezioni dello stesso genere della passione, ma tali da operare con maggiore calma e non causare disordini nella mente» (T.2.3.8.6).

Ciò che chiamiamo ragione è semplicemente una passione calma, prodotta dall'adattamento delle passioni violente, determinato dalla sedimentazione del costume, che la rende un principio stabile di azione; essa è costituita dai desideri originari della nostra natura come la benevolenza, e dal generale appetito per il bene e avversione per il male.

Anche i sentimenti morali che in relazione alla condotta esprimono la nostra generale approvazione per ciò che è moralmente buono e la nostra generale disapprovazione per ciò che è moralmente cattivo, vanno a costituire la passione calma poiché sono capaci di muovere all'azione senza alcun turbamento.

It is evident passions influence not the will in proportion to their violence, or the disorder they occasion in the temper; but on the contrary, that when a passion has once become a settled principle of action, and is the predominant inclination of the soul, it commonly produces no longer any sensible agitation. As repeated custom and its own force have made every thing yield to it, it directs the actions and conduct without that opposition and emotion, which so naturally attend every momentary gust of passion (T.2.3.4.1).

Gli individui si comportano moralmente nei confronti della società, preferendo un bene maggiore lontano piuttosto che uno minore vicino, grazie al principio del *custom* che seleziona quei comportamenti sociali che si sono rivelati utili alla specie e successivamente rafforza quelle passioni determinando una «inclinazione» nel «compimento di un'azione» conseguente alla precedente selezione. Poiché il *custom* può però confliggere con il carattere dell'individuo e con la sua condizione temporale, è possibile spiegare l'azione delle passioni violente e quindi le scelte irrazionali e asociali che ne derivano.

5. Una rivoluzione copernicana in campo morale: dal «I think» al «We do»

Il primo quesito che Hume si pone all'inizio del terzo libro, dedicato alla riflessione morale, riprende esattamente la distinzione tra impressioni e idee presentata nel primo libro: posto che tutte le azioni come «giudicare», «amare», «odiare» e «pensare» non sono altro che percezioni, anche l'approvazione o disapprovazione morale di un carattere saranno una percezione. Dal momento che le nostre percezioni si dividono in impressioni e idee, dobbiamo chiederci se la distinzione tra il vizio e la virtù è resa possibile dalle nostre idee o dalle nostre impressioni, ovvero se la valutazione etica è determinata dalla ragione o dal sentimento.

C'è chiaramente un intento del filosofo scozzese di criticare il razionalismo etico astratto di Wollaston, Clarke e in parte di Locke, secondo il quale la valutazione morale è un prodotto della ragione, poiché la virtù è conforme a essa e alla verità. Secondo tale concezione vi sono delle distinzioni immutabili tra il giusto e l'ingiusto, tra il *dover* essere e il *non dover* essere, che impongono un obbligo nei confronti degli uomini e della divinità.

Tale sistema morale si risolve così in pure relazioni di idee suscettibili di dimostrazione e determina la ragione come unica fonte di distinzione tra bene e male morale.

Poiché il filosofo ha già dimostrato che la ragione di per sé non è in grado di motivare all'azione, essa non può mai essere fonte di valutazione morale, in quanto queste distinzioni hanno un'influenza sulle nostre azioni. La ragione avendo un ruolo soltanto strumentale si rivela «completamente inattiva» di conseguenza «non può mai essere l'origine di un principio così attivo come la coscienza ossia il senso morale» (T.3.1.1.10).

Senso morale che per Hume è una capacità allo stesso tempo naturale e culturale, in quanto evoluta a partire da istinti sociali inseparabili dalla specie, poiché favorevoli alla coesione sociale. Le sedimentazioni operate dal *custom* portano a principi irriflessi e riflessivi che, confluendo nel senso morale, garantiscono all'individuo la capacità di distinguere tra vizio e virtù, in quanto connessi a peculiari sentimenti di approvazione e disapprovazione, e di formulare giudizi morali corrispondenti a tale distinzione.

La morale non consiste in alcuna relazione (somiglianza, contrarietà, qualità e quantità) poiché nessuna è in grado di muovere all'azione, né è «accompagnata» da una nozione di immoralità; perché l'«incesto» sia un delitto, la ragione dovrebbe essere in grado di scoprire la sua «turpitudine», ma poiché per poterla individuare la turpitudine deve esistere, il razionalismo etico conduce necessariamente a un «ragionamento circolare» (T.3.1.1.25).

La moralità non è nemmeno un dato di fatto: se si considera un'azione generalmente ritenuta viziosa come un «omicidio premeditato» e ci si rivolge al «dato di fatto» o «oggetto» non saremmo in grado di riconoscere l'immoralità dell'azione. Ma siccome giudicare non è altro che «percepire», solo se ci rivolgiamo al nostro «*feeling*» di disapprovazione nei confronti di tale azione è possibile «dichiarare viziosa un'azione».

La moralità di un'azione o un carattere è più propriamente sentita (*felt*) che giudicata (*judg'd*), nonostante questo «*feeling*» possa essere facilmente scambiato per un'idea in quanto si mostra «dolce e calmo».

Il vizio e la virtù possono essere paragonati «ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo» in quanto non sono proprietà degli oggetti, bensì «percezioni della mente»; «l'impressione che sorge dalla virtù è gradevole» mentre «quella che deriva dal vizio è sgradevole», «niente è più reale» di tali sentimenti di piacere e dolore in grado di regolare la nostra condotta.

Queste impressioni attraverso cui conosciamo il bene o il male morale sono «piaceri particolari» associati alla virtù e al vizio, altrimenti qualsiasi oggetto inanimato in grado di suscitare un piacere o un dolore dovrebbe essere considerato moralmente buono o cattivo. Poiché «avere il senso della virtù non è che sentire un piacere di una particolare specie», l'atto valutativo non consiste «nell'inferire che un carattere è virtuoso perché ci piace» ma nel sentire che «ci piace in quel particolar modo, noi sentiamo in effetti che esso è virtuoso». Questi «peculiari sentimenti» associati al vizio e alla virtù derivano dal nostro «senso morale», capacità naturale che emerge a partire dalla sedimentazione di quei costumi sociali divenuti veri e propri istinti, la cui validità è giustificata dal successo della specie incarnata in un contesto biologico e sociale di cooperazione.

La naturalità del «senso morale» emerge palesemente dall'esperienza, «non c'è mai stato un popolo al mondo o una singola persona che ne siano stati del tutto privi, e che non abbiano in qualche occasione mostrato la minima approvazione o il minimo disgusto per certi comportamenti» (T.3.1.2.8).

We may only affirm on this head, that if ever there was any thing, which could be called natural in this sense, the sentiments of morality certainly may; since there never was any nation of the world, nor any single person in any nation, who was utterly deprived of them, and who never, in any instance, shewed the least approbation or dislike of manners. These sentiments are so rooted in our constitution and temper, that without entirely confounding the human mind by disease or madness, it is impossible to extirpate and destroy them (T.3.1.2.8).

Tali istinti favorevoli alla società e connaturati alla specie mostrano come la filosofia morale umana non può essere considerata né come puro edonismo, in quanto le passioni e gli istinti essendo sociali non ci spingono alla ricerca del proprio piacere, né come un primo utilitarismo.

Secondo il filosofo scozzese è possibile determinare la virtù e il vizio in base a quattro criteri: proviamo piacere per ciò che è «utile» a se stessi o agli altri, oppure «piacevole» a se stessi o agli altri. Dunque si può considerare virtuoso ciò che è utile o piacevole a se stessi o agli altri, mentre vizioso è ciò che è dannoso o spiacevole a se stessi o agli altri.

Sebbene l'utilità venga considerata una delle fonti della virtù, l'etica umana non essendo prescrittiva è ben lontana dall'essere considerata una prima forma di utilitarismo, concezione che promuove la massimizzazione dell'utilità generale facendo riferimento a un'utilità neutra, totalmente astratta dal contesto sociale, che si rivela essere il prodotto di un calcolo razionale, proprio di una razionalità che ha il compito di superare l'arbitrarietà del sentimento. L'utilità umana al contrario è determinata da un sentimento simpatetico, un piacere «simpatizzato» da uno spettatore, risultato di un processo di sedimentazione di costumi che comportano un'unione tra l'individuo e gli altri, una socialità incarnata che diviene istinto.

Il piacere e l'utile agiscono sempre tramite l'influsso del *custom* che permette la sedimentazione di valori e preferenze rivelatisi benefici per la società.

Attraverso questo meccanismo di sedimentazione costumaria il piacevole e l'utile divengono «valori» che vengono attuati in maniera del tutto irreflessa, senza alcuna operazione o calcolo della ragione. Come il filosofo scozzese fa notare quei «peculiari sentimenti» di piacere o dolore legati al bene o male morale sono «sentimenti simpatetici», poiché capaci di «far sorgere una di queste quattro passioni»: orgoglio e umiltà, amore e odio.

È chiaro quindi come alla base della nostra approvazione o disapprovazione morale ci sia il meccanismo della simpatia, questo principio capace di «portarci tanto lontano da noi stessi» così «da darci lo stesso piacere o dolore per i caratteri che sono utili o perniciosi per la società, allo stesso modo che se essi tendessero al nostro vantaggio o danno personale» (T.3.3.1.11). Questo è il motivo per cui «solo quando un certo carattere viene considerato in generale senza alcun riferimento al nostro interesse particolare» è possibile definirlo «moralmente buono o cattivo» (T.3.1.2.4).

Grazie alla simpatia che ci permette di provare piacere per il benessere altrui indipendentemente dal fatto che si venga chiamati in causa o meno, siamo in grado di

formulare un giudizio morale nei confronti di un'azione, come segno del carattere dell'individuo.

Sebbene il linguaggio abbia un ruolo centrale nell'espressione dei giudizi morali, esso è sempre complementare e subordinato a quel sentimento peculiare che è il sentimento morale, con cui non deve essere confuso. Se il sentimento morale è un'impressione originaria, il giudizio morale è la verbalizzazione di un'idea morale, copia dell'impressione morale originaria. La distinzione tra vizio e virtù non è infatti un'attività riflessiva e proposizionale bensì un processo irriflesso e «sentito», a seguito del quale viene espresso un giudizio, ossia una giustificazione successiva che esprime linguisticamente le proprie idee morali.

Dunque come sostiene Capaldi «l'etica è prima di tutto oggetto di sentimento; solo poi diventa trattabile in termini linguistici» (Capaldi, 1992, p. 97).

Nonostante il processo simpatetico sia alla base della distinzione morale, tale principio sembra non essere un criterio sufficiente su cui fondare i nostri giudizi morali, in quanto la sua influenza risulta variabile, siamo portati infatti a simpatizzare maggiormente con persone vicine che non con persone remote.

Il giudizio che esprime l'osservatore grazie al meccanismo simpatetico non è che il giudizio di un agente concreto, il quale grazie a «punti di vista fissi e generali» può valutare un'azione o un carattere al di là delle sua condizione attuale.

But as this sympathy is very variable, it may be thought that our sentiments of morals must admit of all the same variations. We sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us: With our acquaintance, than with strangers: With our countrymen, than with foreigners. But notwithstanding this variation of our sympathy, we give the same approbation to the same moral qualities in China as in England. They appear equally virtuous, and recommend themselves equally to the esteem of a judicious spectator [...] arrive at a more stable judgment of things, we fix on some steady and general points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation (T.3.3.1.14).

Questi «punti di vista fissi e generali» non sono il frutto di un'astrazione individuale, ma il risultato delle ripetute interazioni sociali della specie, che portano a un'armonizzazione e sedimentazione dei molteplici punti di vista che hanno avuto successo; esito quindi di un adattamento degli individui inseriti in un contesto biologico e sociale.

Possiamo lodare un'azione virtuosa o biasimarne una scorretta, sia che essa sia avvenuta ora o secoli fa, sia che accada vicino a noi o in luoghi remoti, poiché la valutazione «sentita» in modo irriflesso viene corretta dalle «correzioni della riflessione» basate sulle regole generali. Queste permettono di correggere i sentimenti che colpiscono la mente in una situazione particolare, fissandoli su punti di vista stabili del giudizio che consentono di porci al di là delle circostanze immediate, assumendo così una prospettiva generale.

Tale processo è ciò che Della Volpe identifica come la «formazione di una coscienza morale riflessa» (Della Volpe, 1933, p. 67).

La valutazione morale è quindi frutto di principi irriflessi e riflessivi: attraverso il *custom*, in modo implicito e irriflesso, associamo ai sentimenti di piacere e dispiacere la distinzione tra virtù e vizio; mentre in base alle «correzioni della riflessione» possiamo andare oltre le nostre condizioni spazio-temporali e dei nostri interessi più prossimi, adottando così una prospettiva generale che garantisce la validità del giudizio morale.

Nay, we over-look our own interest in those general judgments; and blame not a man for opposing us in any of our pretensions, when his own interest is particularly concerned. We make allowance for a certain degree of selfishness in men; because we know it to be inseparable from human nature, and inherent in our frame and constitution. By this reflection we correct those sentiments of blame, which so naturally arise upon any opposition (T.3.3.1.17).

Nel giudizio morale l'«oggetto ultimo della nostra lode e approvazione è la motivazione», in quanto l'azione è solo un «segno esterno» del «carattere» dell'individuo e delle «motivazioni», ovvero credenze e desideri, che sono alle origini delle azioni (T.3.2.1.2).

Il «motivo» su cui si fonda la nostra approvazione morale deve essere però esterno e antecedente «dal rispetto della virtù dell'azione» altrimenti il ragionamento risulterebbe circolare; quindi se un uomo compie numerose azioni caritatevoli nei confronti di persone che gli sono del tutto estranee, il motivo antecedente alla virtuosità delle sue azioni per cui esse vengono approvate, è l'«umanità».

Si arriva così alla massima indubitabile secondo cui: «nessuna azione può essere virtuosa, o moralmente buona, a meno che a causarla non vi sia nella natura umana qualche motivo distinto dal senso della sua moralità» (T.3.2.1.7).

L'analisi umana porta a un vero e proprio capovolgimento nei confronti dell'autorità e dell'obbligazione morale, poiché «il senso di giustizia o di ingiustizia non deriva dalla natura

ma nasce artificialmente, benché necessariamente, dall'educazione e dalle convenzioni umane»; dall'artificio della giustizia deriva il «senso della virtù».

La giustizia è quindi ciò che il filosofo definisce una «virtù artificiale», prodotto culturale necessario della storia evolutiva della specie, determinato «da una specie di convenzione o accordo cioè da un senso dell'interesse che si suppone sia comune a tutti» (T.3.2.2.22).

La convenzione da cui nasce l'artificio della giustizia non è una «promessa», ossia una decisione intenzionale, bensì una consapevolezza dell'interesse comune, che deriva da un processo naturale, spontaneo e implicito.

La concezione etico-politica umana si distingue chiaramente da quella dei contrattualisti moderni come Hobbes e Locke, in quanto le regole della giustizia non si fondano su un «patto» o «contratto» come atto deliberato, ma attraverso l'evoluzione della società civile, in cui si formano delle convenzioni che, una volta sedimentate, divengono nella società politica norme su cui fondare la giustizia.

La giustizia è quindi un prodotto artificiale che è stato selezionato dalla storia della specie poiché vantaggioso per la sua sopravvivenza; poiché tali regole si sono rivelate «necessarie» per il sostegno della società, la necessità della giustizia non è né trascendente né divina, bensì necessità di specie. La virtù della giustizia è una «convenzione naturale» che emerge dalla storia biologica e sociale della specie, senza alcuna mediazione di pensiero e riflessione, e senza un disegno finalistico, ma attraverso un percorso fatto di progresso e regresso.

Sebbene le regole della giustizia siano «artificiali» non sono tuttavia «arbitrarie», ne consegue che «nessuna virtù è più naturale della giustizia», tanto che le sue regole possono essere identificate con le «leggi di natura» poiché «inseparabili dalla specie» (T.3.2.1.19).

Le regole della giustizia (diritto, proprietà e obbligazione) divengono leggi di natura il cui rispetto si fonda sul «*self-interest*», quell'interesse che «si scopre nella prima formazione della società», ossia l'interesse del singolo che, per meglio soddisfare se stesso, muta la propria direzione divenendo «senso dell'interesse comune».

Secondo il filosofo la società civile è antecedente a quella politica: poiché gli individui della specie umana, a differenza delle altre specie, sono oberati di bisogni ma non bilanciati da un'adeguata costituzione fisica, attraverso la costituzione della società politica riescono a trovare un rimedio per le loro debolezze, trasformando questa inferiorità di specie in superiorità.

Anche in questo caso non c'è alcun «patto», bensì un'evoluzione graduale di acquisizioni di specie che portano l'individuo verso la costituzione di una società, giacché «vantaggiosa»,

attraverso un implicito e «obliquo» adattamento delle passioni, in quanto «se dovessimo seguire il corso naturale delle nostre passioni e inclinazioni, compiremmo ben poche azioni disinteressate per il vantaggio degli altri» (T.3.2.5.8).

...these several interested passions are obliged to adjust themselves after such a manner as to concur in some system of conduct and behaviour. This system, therefore, comprehending the interest of each individual, is of course advantageous to the public; though it be not intended for that purpose by die inventors (T.3.2.6.6).

Non c'è né insocievolezza alla Hobbes, né benevolenza incondizionata alla Hutcheson ma benevolenza limitata da fattori contrari alla società, come il «*selfishness*» e quei beni di cui siamo possessori (piaceri della mente, vantaggi del corpo e beni acquisiti con il lavoro).

Le capacità naturali riflessive della specie permettono così una correzione riflessiva delle passioni, in modo tale da indirizzare i comportamenti immediati degli individui verso forme di condotta sociale che soddisfano maggiormente l'interesse privato.

L'egoismo, che riflette su se stesso per meglio soddisfarsi, si controlla e muta direzione nei confronti della società, indispensabile per il soddisfacimento dei bisogni umani. Sia il diritto sia l'obbligazione, ovvero il rispetto del diritto, sono convenzioni che non si fondano su dogmi trascendenti ed estranei agli individui, bensì sul *self-interest* che li caratterizza.

Gli individui decidono così di sottoporsi naturalmente a delle regole sociali che garantiscono il loro successo e poiché «non c'è passione capace di controllare la passione interessata, se non la passione stessa, attraverso un mutamento di direzione», il *self-interest*, soddisfatto «molto meglio dal suo freno che non dalla sua libertà», attraverso la riflessione muta direzione «preservando la società», in tal modo «faremo dei progressi di gran lunga maggiori nell'acquisire i beni» (T.3.2.2.13).

Il «dovere» diviene «passione» e l'obbligazione morale si rivela come un'obbligazione naturale, talmente radicata nella sfera terrestre degli interessi umani da non presentare un carattere coercitivo. La morale umana, rivelatasi nella sua interezza come un fenomeno naturale, si contrappone diametralmente alla teoria morale kantiana, che presuppone una ragion pura pratica capace di svincolarsi totalmente da un mondo fenomenico impregnato di sensibilità, che viene trasceso in vista di una dimensione noumenica che le permette di seguire quella legge morale data a priori, unica condizione dell'essere veramente morale.

Questa legge morale, «vuoto» comando puro della ragione, è senza dubbio una legge divina mascherata: la volontà dell'essere razionale viene resa «libera», punto di inizio assoluto della

catena di causazioni che regolano il mondo sensibile, capace così di seguire quel comando «divino» che permette di controllare la condotta umana attraverso ricompense e punizioni, rese possibili dal postulato dell'immortalità dell'anima e dall'esistenza di Dio, garante di quel sommo bene che è fine di un progresso morale intenzionale.

La prospettiva tipicamente razionalista dell'«*I think*», ovvero di un soggetto come essere dotato di ragione, egocentrico, solitario, osservatore disincarnato del mondo a lui esterno, viene superata in vista di una prospettiva definita da Capaldi del «*We do*», prospettiva sociale in cui gli individui vengono visti come «*doers*», ovvero come agenti incarnati in un contesto biologico e sociale di cooperazione.

Secondo la prospettiva razionalista il compito dell'individuo è meramente teoretico poiché, in quanto essere razionale, possiede una facoltà autoreferenziale in grado di scoprire la realtà del mondo oggettivo, un mondo dotato di una struttura fissa e inalterabile che può essere catalogata a priori in base a criteri razionali garantiti dalla razionalità stessa dell'individuo. Tale prospettiva non permette di spiegare come in campo teoretico si risolva la dissociazione di una mente immateriale che si rapporta a un mondo materiale a lei esterno, e allo stesso tempo in campo pratico risulta incomprensibile la relazione tra pensiero e azione, mente e corpo. Al contrario nella prospettiva umana del «*We do*» la filosofia teoretica affonda le sue radici nella filosofia pratica, in quel principio automatico e irriflesso quale il *custom*, bagaglio di conoscenze e abilità apprese indirettamente dalla storia evolutiva della specie, che permette di creare un sistema di realtà «fisso e inalterabile» fondato sul giudizio.

L'individuo, nel quale la dimensione storica e culturale è radicata grazie al principio del *custom*, è un animale sociale incarnato in un contesto biologico e culturale in cui interagisce con gli altri in virtù di quei principi naturali come le passioni (orgoglio, umiltà, amore, odio) e la simpatia, meccanismo sociale che permette di riflettere i sentimenti altrui.

Persino la passione del *self-interest*, riflettendo su se stesso, spinge l'individuo a cercare il sostegno della società in grado di garantire il successo e la sopravvivenza della specie; così attraverso un processo non intenzionale la società civile si trasforma in società politica, le cui norme sono un prodotto culturale dell'interazione sociale.

La prospettiva filosofica del «*We do*» deve quindi essere concepita come una prospettiva del «*you and I*» in virtù della dimensione sociale ineliminabile in cui gli individui operano come agenti sociali moralmente responsabili, dimensione che permette di individuare quel sé costruito socialmente come corpo in carne e ossa, incarnato in un contesto biologico, sociale e culturale.

6. Dalle ragioni dimenticate di Darwin verso le neuroscienze

La teoria darwiniana dell'evoluzione per selezione naturale, che fornisce un fondamento scientifico alla morale naturale già elaborata da Hume, affonda le sue radici in un progressivo distacco dalla religione che porta a mettere in crisi la stabilità illusoria della *scala naturae* e la fissità delle specie, rese certezze apodittiche dalla teologia naturale grazie all'uso dogmatico dei libri sacri.

Nell'Autobiografia si trova la testimonianza dei dubbi che nascono dal confronto tra scienza e religione, dubbi che lo porteranno a un distacco definitivo dalla teologia inevitabilmente incompatibile con la sua teoria. Così Darwin con ironia rievoca il progetto di una carriera ecclesiastica come unica alternativa alla professione di medico, cui era stato destinato dal padre.

Dopo aver abbandonato gli studi di medicina all'Università di Edimburgo, il padre lo sollecita a intraprendere la carriera di pastore evangelico, destino che viene confermato da una società di frenologi tedeschi, i quali studiando una sua foto ritennero di individuare scientificamente nella forma del suo cranio, il cosiddetto «bernoccolo del chierico» talmente sviluppato «che sarebbe stato sufficiente per dieci preti» (Darwin, 1958, p. 39).

L'aspirante chierico viene trasferito nel 1828 all'Università di Cambridge, dove l'ammissione agli ordini ecclesiastici prevede lo studio di tre manuali fisico-teologici: *The Evidences of Christianity*, *Moral Philosophy* e *Natural Theology* del reverendo William Paley.

Dopo la critica humiana del «*design argument*», che debella l'idea di una creazione provvidenziale del mondo, Paley tenta di recuperare la teoria del disegno intelligente attraverso un'antica metafora, ovvero come un orologio postula l'esistenza di un orologiaio, così la creazione rinvia a un creatore e suggerisce i suoi attributi.

Metafora che viene confermata attraverso la prova di fenomeni del mondo organico accessibili ai sensi e all'esperienza, le strutture anatomiche delle creature viventi rinviano inevitabilmente al piano lungimirante del loro autore, che ha predisposto sin dall'inizio gli adattamenti più utili alle funzioni vitali, così come ci rivela la struttura provvidenziale dell'occhio. Tesi che non convincono il naturalista, il cui orientamento è già palese negli anni trascorsi a Edimburgo, in cui si associa alla *Plinian Society* e si avvicina a Robert Edmond Grant, studioso di biologia ed evoluzionista senza compromessi, che lo spinge a lavorare su spugne e organismi primitivi nei quali si nasconde il fondamento comune di tutta la vita.

A Cambridge si circonda di personalità come William Fox, che lo avvia all'entomologia, Adam Sedgwick da cui riceve la sua prima istruzione geologica e John Steven Henslow, delle

cui lezioni di botanica non può accettare che la vita venga impressa da Dio come un dono alla materia, poiché ciò viene smentito dai suoi esperimenti sul polline.

Il punto di svolta è il viaggio sul *Beagle* nel 27 dicembre del 1831, considerato la sua «prima vera istruzione», durante il quale raccoglie e cataloga una grande varietà di forme primitive di vita marina che gli permettono di scorgere le relazioni che intercorrono tra animali e piante. Scorge l'interconnessione tra elementi biotici e non biotici, i fenomeni biologici si presentano strettamente dipendenti ai fenomeni geologici, al punto che una «piccola circostanza» determina «se un animale aderirà o meno a una certa superficie» (Darwin, 2008, Taccuino rosso 95e).

Nella teoria della trasformazione della specie vi è il passaggio dall'*inosculation*, il confluire delle forme l'una nell'altra, il toccarsi fugacemente e separarsi, alla *transmutation*, ovvero la trasformazione della specie in un'altra a partire da una discendenza comune; il «mistero dei misteri» di John Herschel sull'origine della specie si rivela come una discendenza con modificazioni. Scrive nei *Taccuini Filosofici*: «L'origine dell'uomo ora è dimostrata.- La metafisica deve prosperare.- Colui che comprende il babbuino darà alla metafisica molto più di Locke» (Darwin, 2010, M 84).

Nel 1837 parla di «*my theory*» ma solo attraverso la lettura del *Saggio sul principio di popolazione* di Thomas R. Malthus nel 1838 scorge il motore attraverso cui opera l'evoluzione, la «chiave» è la selezione naturale. Sostituisce così alla «sopravvivenza del più adatto» la nozione di «selezione naturale» per enfatizzare l'allontanamento da un disegno provvidenzialistico nella spiegazione del mondo, non c'è nessuna volontà da parte della natura che seleziona. Poiché tale principio non opera attraverso alcuna finalità non è possibile vedere il «male», al pari di Malthus o Paley, come segno di una provvidenza capace di riportare un equilibrio tra la popolazione, che aumenta in progressione geometrica e le risorse che possono aumentare soltanto secondo una progressione aritmetica.

La teoria della selezione naturale concorda con l'idea che nel mondo prevalga la «felicità», dal momento che gli esseri viventi si riproducono per piacere e per vantaggio, e si avvalgono delle «sensazioni piacevoli come loro guida abituale» (Darwin, 1958, pp. 70-71).

Allo stesso tempo il principio della selezione naturale permette di spiegare la presenza del «male» al contrario del teismo, poiché se esiste il male o Dio non è onnipotente, o è onnipotente ma malvagio giacché non si interessa al mondo.

Scrive nei *Taccuini filosofici* «estinzione, estinzione totale! dovrebbe studiare Malthus e Decandoelle» o meglio Malthus depurato da quelle «cause finali» che Bacone aveva definito

«vergini sterili» (Darwin, 2010, TSN. 57^v-58^f). La conservazione dei caratteri più utili alla sopravvivenza non può dipendere da un disegno provvidenziale, bensì dalla spontaneità e amoralità del processo selettivo che implica la competizione e quindi la sofferenza e l'estinzione di innumerevoli specie.

Scrivo in una lettera a Gray:

Ma confesso che non so vedere [...] prove di disegno e benevolenza tutte attorno a noi. Mi sembra che vi sia troppa miseria nel mondo. Non posso persuadermi che un Dio benefico e onnipotente abbia creato per progetto gli Icnemonidi con l'intento espresso che si nutrano dei corpi viventi delle larve, o che un gatto giochi con il topo. Non credendo questo, non vedo alcuna necessità nella credenza che l'occhio sia stato espressamente progettato (Lettera 2814, Darwin a Gray, 22 maggio 1860).

La teoria darwiniana è «antireazionista» e antifinalista: la macroevoluzione avviene non linearmente all'interno delle singole specie ma nella lotta tra le specie, ne consegue che non c'è una progressione teleologica bensì alternanza di estinzione e progressione.

La morte come parte integrante della vita rompe la visione finalistica della *catena dell'essere* e della *scala naturae* come immagini della vita, sostituite da un «albero irregolarmente ramificato, alcuni rami molto più ramificati. - Di qui i generi.- tante gemme terminali muoiono, tante nuove ne sono generate» (Taccuino B 21).

Non c'è più una scala gerarchica ascensionale in cui l'uomo, essere dotato di facoltà uniche, senza tempo e immateriali, creato a immagine e somiglianza di Dio, viene posto all'apice, poiché la differenza tra l'uomo e l'animale, in virtù di una discendenza comune, non è qualitativa bensì soltanto di grado.

Poiché l'albero della vita simbolizza una crescita unidirezionale, continua e progressiva, Darwin si corregge l'«albero della vita dovrebbe forse chiamarsi il corallo della vita, base delle ramificazioni morta e i diversi passaggi non visibili» (Taccuini B 25).

Il modello in tal modo permette di rendere conto della crescita irregolare, non teleologica e multi-direzionale del processo, prendendo in considerazione non solo l'adattamento all'interno delle singole specie, ma anche l'interazione nel tempo e nello spazio tra i diversi «ambienti» organici e inorganici all'interno di un ecosistema locale.

Il corallo, in quanto «animale di pietra», è il simbolo della sovrapposizione di leggi organiche e inorganiche che permette il superamento della vecchia divisione sostanziale dei mondi, minando così l'intera storia della Creazione.

La spiegazione del mondo «come risultato della volontà della divinità di creare animali in base a determinati piani, non è una spiegazione, non ha il carattere di una legge fisica, e perciò è del tutto inutile e non predice nulla» (Darwin, 2010, TSN 55^f).

L'origine della vita organica deve essere ricercata nella materia inorganica e la legge di correlazione mostra il legame tra i mutamenti del singolo e quelli dei conspecifici, e tra questi e i loro ecosistemi: un coadattamento biotico all'interno di ecosistemi non biotici. Nell'Autobiografia, in un capitolo reso integralmente accessibile solo nel 1958 da Nora Barlow, è possibile toccare con mano il progressivo distacco del naturalista dalla religione e la conseguente sostituzione della teologia con la teoria della selezione naturale, del tutto incompatibile con una visione di tipo provvidenzialistico: «Non si può più sostenere, per esempio, che la cerniera perfetta di una conchiglia bivalve debba essere stata ideata da un essere intelligente, come la cerniera della porta dell'uomo» (Darwin, 1958, p. 69).

Attraverso il viaggio sul *Beagle* l'«amore per la scienza prende il sopravvento», al punto che al suo ritorno il padre afferma: «Guardate, la forma della sua testa è completamente cambiata», a testimonianza di come nonostante l'incredulità «si insinuò lentamente nel mio spirito, finì col diventare totale» (Darwin, 1958, p. 68).

Durante il viaggio «ero pervenuto, gradualmente, a rendermi conto come il Vecchio Testamento, per la sua storia del mondo così manifestamente falsa [...] non meritasse più fede dei libri sacri degli indù o della credenza di qualsiasi barbaro» (Darwin, 1958, p. 67).

Nel secondo capitolo di *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* in cui il naturalista confronta le capacità mentali nell'uomo e nell'animale, è presente un'analisi della «credenza in Dio, in agenti spirituali, superstizioni» che riprende l'analisi humiana del fenomeno religioso, portata avanti in *Natural history of religion* e nei *Dialogues concerning Natural Religion*. A conferma di ciò scrive nei *Taccuini Filosofici*:

[...] anche all'origine della religione o del politeismo, a p. 424 Vol. II Sez. XV. Dialogo sulla Religione Naturale [...] Hume ha scritto la Natural "Hist. of Religion" sulla sua origine nella mente Umana (Darwin, 2010, N 101).

Anche nell'analisi darwiniana le cause della credenza in Dio o in forze soprannaturali non devono essere ricercate nella razionalità dell'uomo, quanto piuttosto nelle passioni che nascono dalla sua irrazionalità, poiché incapace di spiegarsi alcuni fenomeni naturali posti di fronte ai suoi occhi.

Non è possibile dimostrare l'esistenza di una credenza comune a tutti gli uomini derivata dalla loro razionalità e quindi capace di rendere conto dell'universalità del fenomeno religioso, in quanto questa credenza è propria anche degli animali. Il cane al pari dell'uomo, nel momento in cui non riesce a spiegarsi un fenomeno, è indotto a credere in spiriti invisibili:

il mio cane, animale adulto e molto sensibile, giaceva su un prato in un giorno caldo e tranquillo, ma a una piccola distanza una leggera brezza muoveva di tanto in tanto un parasole aperto; ciò sarebbe stato del tutto trascurato dal cane, se qualcuno fosse stato lì vicino. Comunque, ogni volta che il parasole si muoveva leggermente, il cane ringhiava ferocemente e abbaia fieramente. Io credo che debba aver arguito in modo rapido e inconscio che il movimento senza una causa apparente indicava la presenza di qualche estraneo agente animato, e che nessun estraneo aveva il diritto di stare sul suo territorio (Darwin, 2013, p. 946).

L'acquisizione graduale delle capacità mentali mostra che non vi è nessuna dicotomia tra cognizione animale e umana, il cane attraverso un «ragionamento», fondato su acquisizioni di specie (*custom*), inferisce l'esistenza di una causa che produce il movimento dell'ombrello. L'animale al pari dell'uomo è dotato di immaginazione, come dimostra la sua capacità di sognare e di «ragione», poiché attraverso ragionamento e capacità astrattive è in grado di risolvere problemi complessi, prendere decisioni e modificare un'abitudine.

Possiede un'autocoscienza, un senso morale e forme di superstizione e religione, come «il profondo amore di un cane per il suo padrone, associato a completa sottomissione, e paura» o il sentimento «di una scimmia verso il suo diletto custode», dal momento che il «sentimento di devozione religiosa» consta di «amore, compiuta sommissione ad un essere superiore elevato e misterioso, un forte sentimento di dipendenza, di timore, di riverenza, di gratitudine e di speranza nell'avvenire» (Darwin, 2013, p. 947).

«Il professore Braubach va così lontano da sostenere che un cane considera il suo padrone come un Dio» (Darwin, 2013, p. 947).

Seguendo l'analisi umana la credenza religiosa non può essere considerata universale al pari degli «istinti», poiché le testimonianze dei viaggiatori dimostrano l'esistenza di popoli non religiosi: se da una parte la religione deve essere considerata un fenomeno naturale, determinata dalla spontaneità della «curiosità» e dal «terrore» che nasce di fronte all'ignoto, dall'altra deve essere vista come un prodotto soltanto «secondario», in quanto non essenziale al contrario degli istinti per la sopravvivenza della specie.

Ancora una volta l'originarietà del monoteismo sostenuto dalla teologia viene messo in discussione poiché incapace di fornire una spiegazione valida del fenomeno religioso, ne consegue che il politeismo deve essere considerato come la prima forma di religione.

I selvaggi passano dalla credenza in spiriti invisibili alla credenza in divinità, che essendo soltanto la proiezione delle loro paure, si presentano con tratti tipicamente umani e per lo più crudeli; si apre così la critica all'antropomorfismo: «i selvaggi attribuiranno naturalmente agli spiriti le stesse loro passioni, lo stesso amore per la vendetta o le più semplici forme di giustizia, e gli stessi sentimenti che essi stessi provano» (Darwin, 2013, p. 947).

Le stesse elevate facoltà mentali che dapprima portarono l'uomo a credere in agenti spirituali invisibili, poi nel feticismo, nel politeismo e infine nel monoteismo, lo porterebbero infallibilmente, finché i suoi poteri razionali restano scarsamente sviluppati, a varie strane superstizioni e abitudini. Molte di queste sono terribili a pensarvi – come il sacrificio di esseri umani ad un dio assetato di sangue; le prove del veleno e del fuoco su persone innocenti, la magia, ecc. – tuttavia è bene riflettere occasionalmente su queste superstizioni, poiché ci mostrano quale debito infinito di gratitudine dobbiamo all'aumento della ragione, alla scienza, e alla conoscenza accumulata (Darwin, 2013, p. 947).

La fede è il risultato di una relazione di causa-effetto e la «nozione della divinità è una mera causazione» (Darwin, 2010, N 77). Una falsa credenza di cui è difficile liberarsi come «è difficile per una scimmia liberarsi dalla paura e dall'odio che nutre istintivamente per il serpente» (Darwin, 1958, p. 75).

Nei *Taccuini Filosofici*, riprendendo l'analisi umana della causazione, spiega come l'idea di Dio nasca da quella necessità derivata dall'unione indissolubile di causa-effetto, necessità che viene prima confusa con l'idea di dovere e poi trasformata nell'idea di Dio: «non può darsi che l'idea di Dio derivi dalla nostra idea confusa di "dovere", unita alla nozione necessaria di "causazione" riferita a questo "dovere"?» (Darwin, 2010, M 151).

Come per il filosofo scozzese non avendo «la certezza dell'esistenza di un Dio personificato o di una vita futura con relativa ricompensa», è necessario «trattare il dovere dalla parte della storia naturale» così da riconoscere come unica «regola di vita» gli «istinti sociali» (Darwin, 1958, p. 76). La necessità morale, ossia il dovere, è impiantato negli istinti sociali, si passa da una necessità radicata in un mondo ideale a una necessità di specie fondata su un mondo naturale-animale: «Platone dice nel Fedone che le nostre idee necessarie derivano dalla

preesistenza dell'anima e non sono originate dall'esperienza» ma Darwin scrive «leggi scimmie al posto di preesistenza» (Darwin, 2010, M 128).

Le nozioni necessarie si formano nell'esperienza «a seguito di assenso abituale o istintivo a proposizioni che sono il risultato dei nostri sensi o della nostra esperienza», «due lati del triangolo più corti del terzo è una nozione necessaria» ne consegue che al pari dell'uomo «anche l'asino ce l'ha», dal momento che «nel mantenere un corpo in equilibrio un asino sa che un lato di un triangolo è più corto di due» (Darwin, 2010, N 16).

Dunque aggiunge Darwin «mi sembra estremamente probabile, cioè che qualsiasi animale dotato di istinti sociali ben marcati...acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o coscienza, non appena le sue capacità intellettuali fossero divenute tanto sviluppate» (Darwin, 2013, p. 948).

Il dovere morale affonda le sue radici nella storia evolutiva della specie, prodotto naturale della socialità e dello sviluppo delle strutture cerebro-mentali. Non c'è spazio per una moralità trascendente e incondizionata su modello kantiano, poiché la moralità è un insieme di storia e strutture; dunque a ogni animale dotato di istinti sociali è necessario riconoscere una «ragione» e una «coscienza», «questo punto di vista è fondamentale» (Darwin, 2010, N 2-3). Scrive Darwin in tono ironico: «Dovere! Qual è la tua origine, o pensiero meraviglioso, che non fai agire né con una benevola insinuazione, né con la lusinga o la minaccia, ma solo con il sostegno della tua pura legge nell'anima, e così ottieni per te sempre rispetto, se non obbedienza; tu davanti a cui tutti i desideri tacciono, anche se segretamente si ribellano?» (Darwin, 2013, p. 948).

L'anima diviene coscienza immersa nella socialità e nella materia, ovvero coscienza morale determinata da una pluralità di fattori socio-bio-cognitivi, gli istinti.

L'istinto è una «conoscenza senza esperienza», ovvero «ragioni dimenticate» poiché quando non si riesce a «dare una ragione», benché «si senta di avere ragione» questa capacità mentale si avvicina all'istinto. Non c'è più dicotomia tra istinto e ragione, animali e umani, come per la filosofia humana la ragione subisce una vera e propria mutazione genetica divenendo istinto, ossia una capacità plastica soggetta a variazioni spazio-temporali, individuali e di specie. Una ragione graduale, al pari di quella humana, che si evolve nel corso della storia evolutiva della specie poiché istinto.

La ragione intesa come semplice *ratio* «non può mai condurre all'azione», ma in tal caso si parla di ragioni implicite e «vive» nella memoria della specie, quindi sentite, capaci di motivare all'azione. Ogni volta che si sente di avere ragione quei valori selezionati e

sedimentati nella storia evolutiva della specie, poiché benefici, emergono divenendo l'apriori delle scelte presenti. Si può notare che la «memoria passa da una generazione all'altra, senza che se ne abbia coscienza, proprio come per gli istinti» (Darwin, 2010, M 7).

Il senso morale non è che la concrezione di questi valori selezionati dalla specie, che essendo sentiti come ragioni nel presente ci motivano alla scelta e all'azione. Istinto e coscienza si identificano: «l'istinto o coscienza è sempre presente ed è una guida sicura», determinata dalla cristallizzazione dei valori nelle ragioni dimenticate che emergono nel presente come coscienza; «Se il giudizio permane mentre la ragione è dimenticata, questo giudizio è coscienza o istinto» (Darwin, 2010, M 61).

Al pari dei *customs* umani le «ragioni dimenticate» sono effetti di scelte e giudizi passati, che vengono selezionati e sedimentati nella memoria di specie emergendo come un «presente ricordato», come valori o disvalori; dice Darwin la «nostra discendenza è l'origine delle nostre passioni malvagie!! Il Diavolo sotto forma di babuino è il nostro antenato!» (Darwin, 2010, M 123).

Poiché la memoria non è un archivio, la sedimentazione dei valori non è cumulativa bensì selettiva; è attraverso un principio costumario che diviene possibile la sedimentazione degli abiti (acquisizioni individuali) nei costumi mentali (acquisizioni di specie), così da plasmare la nostra dotazione biologica. I *customs* non sono che gli *habits* divenuti strutture mentali, che nel corso della storia evolutiva delle specie vanno a loro volta a modificare le strutture biologiche, dunque «gli abiti precedono la struttura» determinando le strutture cerebro-mentali e condizionandole in modo tacito e «obliquo», come sostenuto da Hume.

Natura e cultura divengono inseparabili. L'innatismo non è che la capacità di emergere della storia passata della specie, «antiche associazioni» che emergono istintivamente, poiché «l'associazione è diventata ereditaria e non semplicemente fissata profondamente per abito» (Darwin, 2011, p. 43).

Si può parlare di «doppia coscienza» quando «si agisce inconsapevolmente seguendo un sé più forte, e allo stesso tempo lo si dimentica. e questo si fa abitualmente»: una individuale a livello cosciente e una di specie a livello non cosciente, un passaggio dal non conscio al conscio simile a quello teorizzato da Hume; «come alcune **impressioni Hume** diventano inconse, allo stesso modo possono diventarlo alcune idee. – cioè abiti, che debbono richiedere una idea che ordini ai muscoli di compiere certe azioni» (Darwin, 2010, M 104).

Il senso morale, concrezione di «ragioni dimenticate», deriva dagli «istinti sociali, poiché entrambi, all'inizio, si riferiscono alla comunità», dunque la sua legalità è determinata dalla

naturalità e necessità del processo. La specie per la propria sopravvivenza ha bisogno della società, che a sua volta «non potrebbe andare avanti senza il senso morale, proprio come un alveare di Api senza i loro istinti» (Darwin, 2010, NSM 30).

Il naturalista critica sia l'utilitarismo sia il sentimentalismo: «Due specie di moralisti: l'una dice che la nostra regola di vita è quella che procurerà la più grande felicità - L'altra dice che abbiamo un senso morale. Ma il mio punto di vista le unifica entrambe», aggiunge, «ciò che ha prodotto il più grande bene o piuttosto ciò che era assolutamente necessario per il bene è l'istintivo senso morale» (Darwin, 2010, NSM 30). Il senso morale diviene un istinto, poiché «è il risultato di ciò che è stato generalmente migliore per il nostro benessere nel lontano passato», senza il quale ci saremmo estinti (Darwin, 2010, NSM 30).

Si passa dal «dovere per il dovere» al «dovere per il piacere», diverso dal «piacere calcolato» proprio dell'utilitarismo, in quanto si rivela come per Hume una peculiare «soddisfazione della mente» che si prova quando «la coscienza dice a noi che è stato fatto il bene».

Dunque «quando si viene ostacolati a seguire un abito ereditario (o senso morale o istinto) si prova dolore, e vice versa si prova piacere nel seguirlo» (Darwin, 1020, N 117).

Una «felicità intensa» di cui il filosofo sa godere, «cura intellettuale» della quale «si dice poco» nel «Nuovo Testamento», ben diversa dal piacere immediato derivato dai sensi o da un calcolo di ragione. (Darwin, 2010, M 119-121).

Al pari dell'uomo «i cani provano piacere quando fanno ciò che considerano il loro dovere [...] provano piacere nell'obbedire naturalmente ai loro istinti- (generosità nel difendere un cane amico).- provano vergogna nel fare qualsiasi cosa sbagliata» (Darwin, 2010, M 23).

Il senso morale acquisisce valore di legge morale grazie alla «persistenza degli istinti sociali» che permettono di spiegare «il sentimento del giusto e dell'ingiusto»: nel momento in cui i valori selezionati dalla specie si sedimentano persistentemente in virtù della loro utilità, essi divengono leggi la cui validità è dimostrata proprio dalla loro persistenza.

Scriva Darwin: «quelle azioni che sono risultate necessarie nel corso di molte generazioni, (come l'amicizia per i compagni tra gli animali sociali) [...] sono quelle che sono buone e che di conseguenza danno piacere, e **non come la legge di Paley dove sono piacevoli quelle che alla lunga faranno il bene** |Senso Morale| **.- in tutti i casi sostituisci faranno con hanno e si otterrà sia l'origine che la legge.**» (Darwin, 2010, M 32).

Dunque al senso del giusto e dell'ingiusto «si perviene con il sentimento, ci si ragiona su, le diverse gradazioni si dimenticano, si formano gli abiti e tali abiti portano a altri sentimenti» (Darwin, 2010, NSM 55).

Come per la filosofia humiana la morale è una morale «sentita» che affonda le sue radici nella storia socio-bio-emo-cognitiva della specie. Il dovere non essendo un vuoto comando della ragione, ma valore selezionato dalla specie la cui persistenza lo determina come legge, può essere modificato dalle scelte individuali durante il corso della storia evolutiva della specie.

In tal modo Darwin supera il problema, affrontato nei *Taccuini Filosofici*, tra l'universalità del senso morale sostenuta da Mackintosh e la variabilità della morale sostenuta da Harriet Martineau: «un animale abbandona un istinto se è seguito da effetti negativi» dunque il senso morale può mutare «come quando le madri Polinesiane smisero di sopprimere la loro prole» (Darwin, 2010, M 76).

La necessità che determina il valore morale del senso del giusto e dell'ingiusto è riferita al passato ma non al futuro, dunque «nazioni differenti hanno un senso morale differente», poiché la coscienza morale può essere «fissata molto saldamente, senza tuttavia impedire che possano impiantarsi altri» istinti (Darwin, 2010, N 3-M 76).

Come per Hume è la «simpatia», intesa come empatia, che permette all'individuo di provare piacere o dolore «se vedesse un altro uomo agire in accordo con i suoi istinti allora per associazione proverebbe parte del piacere percepito dall'agente.- Se l'altro uomo non obbedisse ai suoi istinti per interferenza della passione. proverebbe dolore, che generalmente diverrebbe collera»; così se un uomo fosse libero di aiutare un altro ma non lo fa, allo stesso modo proverebbe «rimorso», poiché vi è un conflitto naturale interno all'individuo rispetto a quei valori selezionati dalla specie, gli istinti sociali (Darwin, 2010, NSM 43).

Il rimorso è quindi un conflitto nella carne dell'uomo che «riflette» sulle sue scelte, ne consegue che l'immoralità non è che andare contro i propri istinti sociali, mentre «l'approvazione morale» si rivela come ammirazione nei confronti dell'«obbedienza all'istinto» (Darwin, 201, NSM 45).

Riprendendo la filosofia humiana sostiene che «i sentimenti istintivi condurranno senza dubbio a quelle azioni simili che nelle generazioni precedenti avevano portato alla loro formazione», ne consegue che si deve dubitare dell'esistenza del libero arbitrio poiché «ogni azione è determinata dalla costituzione ereditaria, dall'esempio degli altri o dal loro insegnamento» (Darwin, 2010, M 27).

E ricalcando Hume aggiunge «libero arbitrio e caso sono sinonimi. Scuoti diecimila granelli di sabbia e uno starà più in alto:- così è nei pensieri, in base alla legge uno emergerà» dunque «il libero arbitrio sta alla mente, come il caso alla materia» (Darwin, 2010, M 31-72).

La critica al libero arbitrio non è che una critica alla «volontà» e all'immortalità dell'anima su cui si fonda la teologia, in quanto capaci di giustificare un sistema di ricompense e punizioni ultraterreno. Scrive Darwin: «questi punti di vista sono direttamente opposti e incomprensibili se supponiamo che i peccati di un uomo sono sotto il suo controllo e che una vita futura è un compenso o un premio» (Darwin, 2010, NSM 28).

Il dovere morale non è né un comando esterno disceso dall'alto né una legge della ragione astratta, ma «ragione dimenticata» selezionata e sedimentata nel corso della storia evolutiva, che in quanto «sentita» emerge nel presente come coscienza. Questa è la ragione per cui **«bestemmiare non urta la coscienza di un ragazzo, anche se la ragione gli dice di non farlo, ma se è stato vile, o ha fatto del male con cattiveria a un altro, se è stato vendicativo.- o se ha mentito ecc ecc questo urta la sua coscienza»** (Darwin, 2010, N 34). Il mondo naturale prende il posto di quello ideale, la coscienza quello dell'anima, cosicché la teologia viene sostituita da una morale naturale che affonda le sue radici nella storia sociale, culturale e biologica della specie.

4. La morale incarnata delle neuroscienze

Attraverso il superamento del dualismo cartesiano, le neuroscienze mostrano che la mente e la coscienza morale non sono entità, bensì processi incarnati che emergono da strutture materiali evolutesi per selezione naturale. La base neurale della mente permette il passaggio dal «cogito ergo sum» cartesiano, al «sum ergo cogito» di Edelman: l'esistenza è incarnata in un corpo vivo, che interagisce con gli altri e con il mondo.

Con Damasio si giunge al «sentio ergo cogito»: il «sentire» diviene la radice inscindibile del vivere e quindi del conoscere. Sentire il corpo, le emozioni e quindi i sentimenti che riflettono su di esse, si rivela il fondamento per la costruzione del sé e della coscienza morale.

La tesi di Damasio viene ripresa da Panksepp che la estende portandola più in «profondità», ovvero a livello sottocorticale, cosicché il sentire posto alla radice della mente e della coscienza diviene un sentire primordiale, che emerge da aree cerebrali antiche omologhe alle diverse specie. La coscienza morale è il prodotto di giudizi e scelte delle generazioni passate che, selezionati e sedimentati nel corso della storia evolutiva delle specie, vengono incorporati nella materia cerebrale per emergere nel presente come valori. L'«annidamento» di valori, garantendo la sopravvivenza delle specie, si rivela un «pregiudizio necessario» delle nostre scelte che affondano le loro radici nei processi non consci della mente.

La coscienza non coincide con la cognizione bensì con gli affetti, le emozioni e i sentimenti su cui si fondano le nostre scelte, che quindi si rivelano veri e propri «programmi di azione» complessi e automatici, capaci di guidare con successo le nostre azioni e i nostri giudizi morali. La base della nostra coscienza è quindi implicita, «criptata» e non cosciente. Ne consegue che la mente cosciente si limita a rivelare la presenza di quei meccanismi non consci da cui emerge. Poiché il motore dell'azione è affettivo, non è la «ragione» a determinare i nostri comportamenti e giudizi morali. La cognizione di processo terziario infatti affonda le sue radici nei sistemi affettivi alla base della nostra coscienza. I processi «alti» della mente sono innestati, e quindi dipendono, da quelli di ordine inferiore che ci spingono ad agire. Ne consegue che la giustificazione delle nostre azioni non è che un processo di razionalizzazione *post hoc*.

Si giunge così alla conclusione che le funzioni mentali superiori, poiché totalmente dipendenti dai processi sottocorticali su cui sono innestate, sono soltanto le «ancelle» degli affetti alla base della nostra coscienza.

La moralità si rivela come una capacità «naturale», un processo che emerge da una base neurale affettiva omologa in tutte le specie, capacità che affonda le sue radici nel sentimento, che permette di distinguere il bene e il male alla base della società. La morale incarnata delle neuroscienze mostra quindi la necessità di superare l'imposizione dall'esterno di vuoti precetti razionali discesi dall'alto. La nostra moralità è una capacità affettivo-cognitiva che emerge dal basso, dalla materialità delle fondamenta ancestrali del cervello, «sostrati neuronali» della socialità di tutti i vertebrati.

1. Edelman: l'annidamento di valori e il presente ricordato

Assumendo un punto di vista darwiniano il premio Nobel Gerald Edelman consente di superare la visione di una facoltà morale determinata a priori, fissa e immutabile nel tempo poiché indifferente al contesto biologico e sociale in cui è immersa, mostrando l'emergere della coscienza morale nel corso della storia evolutiva della specie. La mente viene reintegrata nel corpo, nella natura e nella storia.

L'approccio del neuroscienziato è assolutamente filosofico: si passa dal «cogito ergo sum», teoria «insoddisfacente in senso scientifico» in quanto conduce inevitabilmente al solipsismo, al «sum ergo cogito», la mente non è un'entità ma un processo che emerge dal cervello incarnato in un corpo, che interagisce con il mondo e con gli altri. I due pilastri su cui si fonda il «realismo condizionato» di Edelman sono la fisica e l'evoluzione: da una parte si deve assumere l'esistenza di un mondo reale che può essere descritto dalle leggi fisiche a cui siamo inevitabilmente soggetti essendoci evoluti in questo mondo, dall'altra in quanto sistemi viventi siamo soggetti a «vincoli evolutivi» selezionati dalla storia della specie, definiti «valori». Ciò che viene definito «anima» non è né esclusività degli umani né dono del Creatore, ma una mente evoluta per selezione naturale.

Per spiegare la nostra capacità morale si deve assumere che la coscienza, che emerge da processi fisici, si è evoluta per opera della selezione naturale nel regno animale. La coscienza, essendo associata a strutture biologiche, dipende da processi dinamici generati da una certa morfologia. Ne consegue che in quanto prodotto della selezione evolutiva «influenza i comportamenti soggetti sia alla selezione naturale sia agli eventi selettivi che accadono nel corso della vita del singolo animale. La coscienza produce effetti» (Edelman, 2000, p. 18).

Il processo teorizzato da Hume e ripreso da Darwin di acquisizione, selezione e sedimentazione degli abiti in costumi mentali che si sviluppano nel corso della storia selettivo-evolutiva della specie e che consentono lo sviluppo del senso morale, trova un supporto scientifico grazie alla teoria della selezione dei gruppi neuronali (TSGN), che mostra tale processo all'interno dell'attività del cervello.

Non c'è necessità di invocare forze spirituali per spiegare le funzioni del cervello, poiché i principi darwiniani della variazione nelle popolazioni e della selezione naturale sono sufficienti a mostrare come ogni cervello, essendo l'esito di un processo evolutivo, è unico e cambia di continuo.

I cambiamenti riguardano l'organizzazione cerebrale a tutti i livelli, dalla biochimica, alla morfologia e alla forza delle sinapsi che viene incessantemente modificata dall'esperienza.

«Variabilità» e «individualità» sono le caratteristiche fondamentali di ogni cervello, ne consegue che non possono essere considerate soltanto come mero «rumore».

Per mostrare la continuità con Darwin, Edelman chiama la sua teoria «darwinismo neurale» giacché riprende della teoria della selezione il popolazionismo e il selezionismo, in base ai quali la variazione o diversità tra gli individui è data dalla competizione in atto nella selezione naturale all'interno di popolazioni (1987). Edelman individua tre sistemi selettivi (l'evoluzione, il sistema immunitario, i sistemi nervosi complessi) che si fondano su tre principi comuni:

1. un principio che genera diversità tra popolazioni di individui o cellule;
2. un principio che consente ripetuti scambi;
3. un principio che amplifica la sopravvivenza o che favorisce la *fitness* nel caso dell'evoluzione, la proliferazione delle cellule immunitarie con anticorpi nel sistema immunitario, e l'amplificazione nella variazione di forza delle sinapsi, soddisfacendo così i criteri selezionati dei sistemi di valori.

La teoria della selezione dei gruppi neuronali si fonda così su tre principi:

1. la selezione nello sviluppo;
2. la selezione esperienziale;
3. il rientro.

Nella «selezione durante lo sviluppo» si passa da una sequenza lineare di geni a un organismo tridimensionale attraverso la formazione di un repertorio primario di gruppi neuronali molto diversificati che costituiscono così la neuroanatomia del cervello. Sebbene l'anatomia del cervello sia sicuramente vincolata dai geni, questi non determinano le connessioni tra i neuroni né possono controllare l'intero processo di formazione dei repertori, che è soggetto a interferenze casuali. Ogni cellula si muove e muore in maniera «imprevedibile», ne consegue che la morte selettiva delle cellule che competono, su cui si fonda la formazione delle strutture topobiologiche, confuta la spiegazione dell'evoluzione su base genetica.

Il repertorio primario e i circuiti varianti che si formano nelle prime fasi dello sviluppo di un embrione sono determinati da «eventi epigenetici», che dipendono dalla storia unica dello sviluppo di ciascuna cellula.

Le connessioni sinaptiche dipendono da fattori spaziali (le cellule presenti intorno all'evento dinamico), fattori temporali (il momento in cui l'evento si presenta) e l'attività correlata delle cellule (sincronica o dopo un intervallo di tempo). Se la variabilità dei repertori dipende

dall'*habitat neuronale*, ne consegue che ogni cervello è unico, al punto che in due gemelli geneticamente identici non è possibile riscontrare una configurazione cellulare identica.

Nella «selezione esperienziale» si manifesta un processo di selezione sinaptica che permette la variazione della forza delle sinapsi all'interno dei repertori di gruppi neuronali, in base alle variazioni dei segnali ambientali con cui l'individuo interagisce nel corso delle esperienze comportamentali. Attraverso l'esperienza che determina le variazioni delle popolazioni sinaptiche, soggette sempre ad alterazioni casuali, si giunge così alla formazione di repertori secondari di circuiti neuronali.

È in questa fase che inizia la selezione dei «valori», poiché se la risposta è benefica la connessione sinaptica viene rafforzata, nel caso contrario indebolita.

Durante questo processo inoltre i due repertori, quello primario della selezione durante lo sviluppo e quello secondario della selezione esperienziale, si intrecciano tra loro portando ad una «germinazione primaria» in un cervello già sviluppato; nuovi prolungamenti di neuroni vanno così a formare ulteriori sinapsi. Senza esperienza biologica e sociale, come dimostra lo sviluppo delle capacità canore degli uccelli, non c'è sviluppo esperienziale.

Questo significa che il cervello non è un computer, i miliardi di connessioni sinaptiche non sono esatte in tutti gli organismi come lo sarebbero nei computer di una stessa marca.

La variabilità è «enorme» quindi ogni cervello è unico, «ha impresso in sé, e in modo irripetibile, le conseguenze della propria storia di sviluppo e di esperienze» (Edelman, 2000, p. 56). In un sistema selettivo quindi la diversità è un *prius* e la specificità emerge a posteriori.

Domani, ad esempio, alcune connessioni sinaptiche del nostro cervello non saranno esattamente le stesse di oggi: alcune cellule avranno retratto i loro prolungamenti; altre ne avranno estesi di nuovi; e altre cellule poi moriranno. Tutto dipenderà dalla storia particolare di quel cervello. La variabilità individuale che ne deriva non è solo rumore o errore, ma può influenzare il modo in cui ricordiamo cose ed eventi [...] e la capacità del cervello di rispondere e di accoppiarsi alle innumerevoli scene imprevedibili che potranno verificarsi in futuro (Edelman, 2000, pp. 56-57).

Il terzo principio della (TSGN) è il rientro o mappaggio rientrante, ovvero un processo dinamico che permette la correlazione di eventi selettivi attraverso la coordinazione delle diverse mappe, sottoposte a una continua rielaborazione data la plasticità sinaptica.

Nei processi selettivi del cervello l'unità principale di selezione non è la singola cellula neuronale, bensì l'insieme di cellule connesse che vanno a formare i gruppi neuronali, i quali a differenza del singolo neurone che può eccitare o inibire, hanno capacità di connessione più estensive e capacità di coordinazione e cooperazione poiché possono sia eccitare sia inibire.

Grazie al processo di coordinamento incessante, nello spazio e nel tempo, delle attività tra le mappe di gruppi neuronali, il rientro garantisce «sincronia» e «coerenza».

La sincronizzazione dell'attività dei gruppi neuronali fa sì che le risposte agli stimoli del momento siano collegate a configurazioni di risposte presentatesi in tempi passati, permettendo così di generare risposte coerenti rispetto alle scelte vantaggiose selezionate dalla specie durante la sua storia evolutiva. È nei gruppi neuronali che ritroviamo le «ragioni dimenticate» darwiniane, quei valori non negoziabili che incorporano i giudizi e le scelte benefiche del passato, che emergono nel presente grazie al processo dinamico del rientro.

Il rientro, attraverso un processo di coordinamento spazio-temporale delle diverse mappe, garantisce l'interazione tra i mappaggi di repertorio primario e secondario, a loro volta in interazione con il mondo.

Non c'è necessità di alcun coordinatore di ordine superiore, il rientro può essere paragonato metaforicamente a un quartetto d'archi in cui i corpi dei musicisti sono collegati da «miriadi di fili sottili», cosicché le loro azioni e i loro movimenti sono «rapidamente trasmessi avanti e indietro attraverso segnali della variazione di tensione dei fili», sincronizzando le azioni di ognuno di loro. I segnali che collegano istantaneamente i quattro esecutori correlano i loro suoni, facendo emergere «nuovi suoni più coerenti e integrati» rispetto ai vari tentativi indipendenti dei musicisti. Benché «nessun direttore» istruisce o coordina il gruppo e ogni musicista conserva il proprio stile e il «proprio ruolo», le loro produzioni risultano «più integrate e coordinate» (Edelman, 2000, p. 59).

Il rientro è quindi un principio anti-istruzionista, dinamico e ricorsivo che permette la coordinazione tra le diverse mappe del presente, del passato e del futuro. Coordinazione che essendo modulata dal movimento e dal comportamento fa sì che il rientro sia contemporaneamente «condizionato da e condizione del comportamento» (Atanasio, 2010, p. 52). Il rientro, garantendo la correlazione spaziotemporale delle scariche neuronali, diviene il meccanismo di elezione per l'integrazione neurale, resa possibile grazie alla capacità di «degenerazione» del cervello, ovvero la capacità di gruppi cerebrali differenti per struttura di generare la stessa funzione.

In un sistema nervoso selettivo, caratterizzato da un enorme repertorio di circuiti neurali varianti all'interno di una stessa area cerebrale, la degenerazione è inevitabile. Questa non è soltanto un carattere utile dei sistemi selettivi, ma una proprietà biologica onnipresente e indispensabile perché la selezione possa operare: strutture non-identiche capaci di funzioni simili permettono di accrescere «la robustezza delle reti biologiche e la loro adattabilità a eventi imprevisti» (Edelman, 2000, p. 105).

La capacità di adattamento di strutture diverse a nuove situazioni è dimostrata dalle lesioni cerebrali localizzate: il cervello è plastico, sempre pronto a sopperire a un deficit creando percorsi alternativi capaci di produrre risposte simili ai circuiti degenerati. Ad esempio il nostro sorriso è una funzione che dipende allo stesso tempo da due tipi di circuiti, volontari o automatici, cosicché possiamo sorridere forzatamente grazie alla corteccia motoria o spontaneamente grazie ai circuiti dei gangli della base. La lesione della corteccia motoria, in caso di ictus, fa sì che il sorriso volontario sia limitato solo alla metà della bocca controllata dalla corteccia dell'emisfero non leso, mentre il sorriso spontaneo rimane pieno e riguarda tutta la bocca (Oliverio, 2012, p. 131).

È quindi la capacità di degenerazione del cervello che permette al rientro di coordinare le mappe neurali dei diversi tempi, giacché le funzioni dei circuiti degenerati del passato possono emergere nel presente poiché svolte da altre strutture.

È necessario dunque chiedersi come capacità evolutivamente più antiche possano integrarsi con nuove strutture e funzioni emerse con la selezione. Secondo Edelman ciò è reso possibile da quei «valori» che derivano da «varie strutture fenotipiche e da circuiti neurali selezionati nel corso dell'evoluzione». In quanto «sistemi viventi» siamo soggetti a «vincoli evolutivi» selezionati dalla specie nel corso della sua storia evolutiva, poiché capaci di garantire la sopravvivenza.

Definiamo valori gli aspetti fenotipici di un organismo selezionati nel corso dell'evoluzione e che vincolano gli eventi selettivi somatici, come le variazioni sinaptiche che si verificano nello sviluppo del cervello e con l'esperienza. Per esempio, il puro fatto di avere una mano di determinata forma e con la propensione ad afferrare in un modo piuttosto che in un altro aumenta enormemente la selezione di sinapsi e di andamenti di attività neurali che produrranno le azioni appropriate (Edelman, 2000, p. 105).

La categorizzazione percettiva, che permette una comprensione adeguata del mondo che ci circonda e di conseguenza garantisce la capacità di generare comportamenti adattivi coerenti,

è vincolata dai valori selezionati dalla specie. Questi non devono essere però considerati come «categorie» determinate a priori, fisse e immutabili, poiché il cervello non è «né pre-categorizzato ed etichettato, né organizzato a priori» (Edelman, 1987, p. 358).

Il valore non determina specifiche categorizzazioni, ma è una «precondizione» che «dà forma alla categorizzazione» (Edelman, 2000, p. 106). I giudizi e le scelte delle generazioni passate sono selezionati e sedimentati nel corso della storia evolutiva della specie, così da essere incorporati nella materia cerebrale ed emergere nel presente come valori.

Tali valori vengono forniti da peculiari strutture cerebrali definite «sistemi di valore neurali a proiezioni aspecifiche», che consistono sostanzialmente in una serie di nuclei sottocorticali capaci di inviare segnali continui ai neuroni e alle sinapsi in tutto il cervello, veicolando in tal modo informazioni sullo stato del corpo o sull'improvvisa comparsa di eventi salienti per l'organismo. Questi vincoli evolutivi sono «sistemi di valore modificabili» attraverso l'apprendimento individuale, caratteristica che garantisce «comportamenti più ricchi», necessari per far fronte a un mondo imprevedibile in continuo mutamento.

L'«annidamento» di valori, poiché garantisce la sopravvivenza delle specie, si rivela così come un «pregiudizio necessario» su cui si fondano categorizzazione, memoria e coscienza. Come nella sedimentazione di abiti humana, la storia specifica di ogni individuo va a intrecciarsi con la storia della specie, modificando i valori ereditati attraverso la propria esperienza. Questo processo garantisce libertà individuale e risposte comportamentali uniche ma coerenti, poiché frutto di eventi selettivi condizionati, da una parte dai sistemi di valori specie-specifici, dall'altra dalle esperienze uniche e irripetibili di quel particolare organismo.

Come sostenuto da Darwin la «nostra discendenza è l'origine delle nostre passioni malvagie!! Il Diavolo sotto forma di babbuino è il nostro antenato!» (Darwin, 2010, M 123).

Il nostro sistema di credenze, che emerge nel presente come valori, è anche l'origine dei nostri disvalori: è proprio la degenerazione della credenza la causa del fenomeno religioso secondo Dawkins. Una metafora che spiega questo processo, è quella della falena che vola inevitabilmente verso la fiamma di una candela, nonostante voli verso la fine della sua vita.

Il sistema di credenze della falena la spinge a mantenere la rotta in modo tale che i raggi luminosi dei corpi celesti, che funzionano come una vera e propria bussola, colpiscano i suoi occhi secondo un angolo di trenta gradi. Poiché la candela è una luce artificiale apparsa sulla scena evolutiva recentemente, la falena seguendo le sue credenze verrà inevitabilmente condotta, attraverso una traiettoria a spirale, verso la fiamma.

Nonostante la credenza in questa circostanza si presenti come un «disvalore», continua a essere in media una buona regola empirica per la sua sopravvivenza, dunque viene mantenuta. Lo stesso vale per le credenze religiose che, nonostante contrastino costantemente con la nostra quotidianità e con la scienza, vengono mantenute vive, portando gli individui persino a morire per il loro credo religioso.

Secondo questa prospettiva la religione si rivela come un prodotto secondario e accidentale del nostro sistema di credenze, sistema che nel momento in cui emerge come valore si rivela utile per la nostra sopravvivenza, mentre quando emerge come disvalore, prodotto della degenerazione di una credenza, conduce alla «credulità» (Dawkins, 2007, pp. 172-174). Insomma, sembra proprio che sia l'evoluzione ad aver creato Dio e non, come credono i creazionisti e i cultori del disegno intelligente, Dio ad aver creato l'evoluzione (Giroto, Pievani, Vallortigara, 2008, p. 112). Il filosofo americano Daniel C. Dennet (2006) ha deciso, infatti, di «rompere l'incantesimo» mostrando attraverso una prospettiva darwiniana le radici evolutive del fenomeno religioso.

Il sistema di credenze su cui si fonda il fenomeno religioso affonda le sue radici in una memoria che, coerentemente alla sua posizione selezionista, Edelman presenta come non «rappresentazionale». La memoria non è un deposito di codici definiti o di immagini immutabili, poiché i segnali provenienti dal mondo non rappresentano un input codificato, al contrario «sono potenzialmente ambigui, dipendono dal contesto e non sono necessariamente arricchiti da giudizi a priori sul loro significato» (Edelman, 1987). Se non esiste un messaggio precodificato nel segnale, non esistono nemmeno strutture capaci di archiviare codici, ovvero «nessun homunculus nella nostra testa che legga il messaggio» (Edelman, 2000, p. 113).

La memoria è «creativa» e non «replicativa»: capacità dinamica di «ri-creare un atto dopo un certo tempo trascorso», un «atto di memoria» è quindi un «atto immaginativo».

È in tal modo che la materia diviene immaginazione (Edelman, 2000, p. 120).

In un contesto mutevole, come quello in cui è inserito ogni organismo, la memoria si rivela con una «forma di ricategorizzazione costruttiva» di un'esperienza in corso e non come una «riproduzione puntuale di una sequenza passata di eventi». Per comprendere la correlazione tra categorizzazione e memoria, è necessario analizzare il «substrato» di questi processi, ovvero il mappaggio globale, una struttura dinamica composta da mappe locali (motorie e sensoriali) connesse dal rientro.

Il mappaggio globale «mette in relazione il movimento di un organismo e i mutevoli segnali sensoriali in ingresso con l'azione dell'ippocampo, dei gangli della base e del cervelletto,

connessi a loro volta alla corteccia cerebrale», collegando in tal modo il sistema talamocorticale alle appendici sottocorticali. Dunque «l'attività di un mappaggio globale rispecchia il fatto che la percezione dipende di regola dall'azione, e determina l'azione» (Edelman, 2000, p. 115).

La categorizzazione percettiva non è quindi appannaggio esclusivo di un'area sensoriale della corteccia, ma coinvolge mappaggi sensoriali e motori, così da permettere un campionamento dei segnali del mondo integrato con il movimento. Il mappaggio globale ha una struttura dinamica che viene conservata, rinnovata e modificata dalla continua attività motoria.

Se i segnali in uscita dal mappaggio globale determinano il movimento, questo a sua volta modifica la modalità di raccolta dei segnali sensoriali, ne consegue che la categorizzazione percettiva è data dall'interazione, attraverso mappe locali rientranti, di «caratteri sensoriali» e «movimento».

In un mappaggio globale «variazioni a lungo termine della forza sinaptica favoriranno la mutua attività rientrante di quei gruppi la cui attività è stata correlata attraverso mappe differenti nel corso di comportamenti passati». Questo significa che nel momento in cui ci prepariamo ad afferrare un bicchiere, verranno richiamati alla memoria un insieme di circuiti differenti, modificati da precedenti variazioni sinaptiche. Poiché la memoria è un processo di ricategorizzazione continua, implica necessariamente un'attività motoria continua che determina la capacità di ripetere un esercizio, in tal caso afferrare un bicchiere.

Le variazioni sinaptiche dei mappaggi globali, essendo l'esito di ripetizioni, favoriscono «insiemi degenerati di percorsi dai segnali simili in uscita», permettendo il passaggio da processi mentali consci a processi mentali non-consci.

Nella memoria entrano in gioco «un insieme di circuiti neurali degenerati costituenti un repertorio variato; un sistema per modificare le popolazioni sinaptiche all'atto della ricezione dei vari segnali in ingresso; e un insieme di vincoli di valore che accrescono la probabilità di ripetere un segnale in uscita che sia adattivo o premiante, a prescindere dal circuito degenerato impiegato» (Edelman, 2000, p. 116). Ne consegue che la memoria non si identifica con un determinato sistema ma è una «proprietà del sistema», «risultato dinamico» dell'interazione di questi fattori, il cui ruolo è selezionare un segnale in uscita capace di ripetere un atto.

Poiché «l'insieme di neuroni sotteso a due esercizi simili in tempi differenti può essere - e di solito è - differente», è la capacità di degenerazione a garantire la stabilità della memoria.

In un sistema degenerato vi è un gran numero di modi per assicurare un determinato segnale in uscita. Finché permane una popolazione sufficiente di sottoinsiemi di circuiti per generare un segnale in uscita, né la morte cellulare né variazioni in uno o due circuiti, e nemmeno cambiamenti negli aspetti contestuali dei segnali in ingresso saranno sufficienti a eradicare un ricordo. La memoria non rappresentazionale è dunque straordinariamente robusta (Edelman, 2000, p. 118).

La memoria secondo Edelman non deve essere paragonata a un'iscrizione su una roccia, quanto a un ghiacciaio che gela e disgela, in cui i vincoli di valore corrispondono alla forza di gravità e alla tessitura del terreno, i segnali in ingresso alle variazioni indotte dal clima, la variazione sinaptica riguarda il congelamento e lo scioglimento, mentre la neuroanatomia è l'equivalente dei dettagli della struttura rocciosa lungo il declivio.

Poiché l'esperienza attraverso i sistemi di valore determina modificazioni cerebrali di carattere adattativo, tali da condizionare le esperienze future dell'organismo, ciò significa che ogni nuova esperienza modifica il bagaglio delle esperienze passate e ne è a sua volta condizionata. La dipendenza della memoria dai sistemi di valori annidati, nel fornire risposte neurali coerenti dal punto di vista adattivo rispetto all'esperienza in atto, viene descritta da Edelman come una «memoria valore-categoria», processo che insieme alla categorizzazione percettiva permette l'apprendimento, funzione fondamentale per la sopravvivenza di un organismo.

La categorizzazione percettiva e la memoria valore-categoria sono inoltre i processi che, grazie all'attività di integrazione del rientro, permettono l'emergere della «coscienza primaria», ovvero «la capacità di generare una scena mentale in cui una grande quantità di informazione eterogenea viene integrata allo scopo di guidare il comportamento presente o immediato» (Edelman, 2000, p. 122).

Tale tipo di coscienza, presente anche negli animali non umani, si distingue dalla «coscienza di ordine superiore», ossia l'essere coscienti di essere coscienti, che implica capacità semantiche, linguistiche e un senso cosciente di sé, che viene «costruito socialmente» dall'individuo attraverso l'interazione con gli altri, in un contesto socio-culturale.

Ancora prima che il linguaggio e la coscienza di ordine superiore abbiano fatto la loro comparsa, sarà costruito all'interno della coscienza primaria uno spazio neurale di riferimento basato sul corpo e relativo alle categorie vissute e all'immaginazione mentale di una scena. Un animale, o anche un neonato, dotato di queste dinamiche e della

coscienza primaria vivrà l'esperienza di una scena, ma non avrà un sé nominabile distinguibile dall'interno (Edelman, 2000, p. 209).

È nel momento in cui in un organismo si lega percezione e memoria valore-categoria, ovvero «cognizioni immediate» e «storia dei comportamenti guidati dal valore», che diviene possibile costruire un «presente ricordato», ovvero la «capacità di costruire una scena cosciente».

Nel momento in cui un organismo fa esperienza del mondo, i segnali del sé che derivano dai sistemi omeostatici interni e i segnali del non-sé, provenienti dal mondo, vengono integrati tra loro e con il sistema valore-categoria, attraverso i mappaggi globali.

I segnali provenienti dal mondo sono quindi integrati ai segnali del sé e modulati in base alle risposte neurali passate. L'interazione di questi segnali determina l'emergere della memoria «capace di categorizzazione concettuale», dove per «concetto» non si deve intendere una «proposizione» ma la «capacità di combinare differenti categorizzazioni percettive» così da costruire un «universale», in grado di riflettere l'astrazione di un carattere comune a una serie di «percetti». La categorizzazione concettuale viene così collegata attraverso «vie rientranti» alla categorizzazione percettiva, determinando l'emergere della coscienza primaria.

Attraverso tale sistema l'organismo può nel «presente ricordato, pianificare e collegare in modo costruttivo e adattivo contingenze nei termini della sua storia pregressa di comportamenti guidati dal valore» (Edelman, 2000, p. 129).

È una proprietà interamente in linea con la TSGN: il cervello è un sistema selettivo e l'accoppiamento si verifica all'interno di repertori enormemente vari e complessi. Ogni evento selettivo introdurrà poi nel sistema nuove fonti di variazione. In ogni istante, il cervello va ben oltre l'informazione data, e negli animali coscienti la sua risposta a uno stimolo in arrivo è perciò un presente ricordato (Edelman, 2000, p. 163).

Il rientro è il «meccanismo neurale chiave» poiché permette l'integrazione di aree cerebrali distribuite, generando così una risposta comportamentale unitaria e coerente, nonostante l'esperienza cosciente sia caratterizzata da «differenziazione», ossia la capacità di provare miliardi di stati di coscienza differenti, ognuno capace di dar vita ad un diverso comportamento. Dunque grazie al rientro «aree e gruppi di neuroni differenti eseguono compiti differenti (sono differenziati) e nel contempo interagiscono per dare luogo ad una scena cosciente unitaria e a comportamenti anch'essi unitari (sono integrati)» (Edelman, 2000, p. 154).

Poiché integrazione e differenziazione sono le proprietà fondamentali dell'esperienza cosciente, queste possono essere spiegate solo attraverso un processo neurale distribuito senza dover ricorrere a specifiche proprietà locali dei neuroni, ovvero attraverso il «nucleo dinamico», un aggregato di gruppi neuronali che, attraverso interazioni rientranti nel sistema talamocorticale, «interagiscono con vigore e possiedono confini funzionali che lo distinguono dal resto del cervello».

Tale processo non può essere localizzato in una singola sede cerebrale, giacché è spazialmente distribuito e può cambiare composizione nel tempo, così lo stesso gruppo di neuroni può far parte del nucleo dinamico e fondare l'esperienza cosciente, ma in tempi diversi esserne escluso e coinvolto in processi non coscienti.

La scena cosciente ricostruita continuamente dal nucleo dinamico non ricava il proprio contenuto esclusivamente dagli stimoli ricevuti qui e ora, ma si fonda sulla storia delle risposte neurali passate che modulano di volta in volta il contenuto dell'esperienza cosciente.

Ne consegue che la coscienza non è un'«entità» bensì, come già in William James, un «processo» continuamente mutevole caratterizzato da una «natura selettiva» che determina i gruppi neuronali necessari all'integrazione funzionale di un particolare stato di coscienza tra i miliardi possibili. La coscienza è dunque un processo radicato nel corpo in cui la «materia diventa immaginazione», frutto di selezione naturale poiché «è emersa da innovazioni evolutive della morfologia del cervello e del corpo. La mente scaturisce dal corpo e dal suo sviluppo; è radicata nel corpo fa perciò parte della natura» (Edelman, 2000, pp. 259-260).

Un aspetto centrale della teoria della coscienza di Edelman è il problema dei «qualia»: nessuna descrizione scientifica può sostituire la qualità specifica o esperienza soggettiva di un «quale» (colore, calore, dolore). Per provare questa esperienza è necessario possedere un corpo e un cervello capaci di sostenere i processi neurali che ne sono alla base.

Ogni distinta esperienza cosciente rappresenta un differente «quale», che a sua volta corrisponde a un differente stato del nucleo dinamico, distinto tra miliardi di stati in uno spazio neurale dalle innumerevoli dimensioni, ognuna pertinente a gruppi neuronali attivi e integrati dal rientro nel nucleo dinamico.

I qualia sono quindi «discriminazioni multidimensionali» che si sviluppano a partire da discriminazioni multimodali, corporee, effettuate dai sistemi propriocettivo, cinestetico e autonomo presenti già nell'embrione e poste a fondamento del «sé più primitivo».

Il «nodo cosmico», ovvero il mistero della coscienza, viene realmente sciolto nel momento in cui il «mistero dei qualia», grazie all'ipotesi del nucleo dinamico, viene risolto.

Poiché la discriminazione di uno stato di coscienza esclude miliardi di stati capaci di produrre altrettante differenti conseguenze, la coscienza è informativa e emerge da quei gruppi neuronali che fanno parte di un nucleo dinamico.

Un gruppo neuronale fa parte di un aggregato funzionale se, mediante il rientro, una perturbazione del suo stato influisce sul resto dell'aggregato. Ad esempio, nel percepire la «rossezza» del rosso la scarica di quei gruppi neuronali che rispondono alla pressione del sangue non saranno implicati nella generazione di tale esperienza soggettiva.

Per visualizzare la rapida diffusione di una perturbazione all'interno di un sistema funzionalmente specializzato come il nucleo dinamico, Edelman utilizza l'immagine di un enorme aggregato di molle in tensione, variamente collegate tra loro, che costituiscono una barriera funzionale oltre la quale le perturbazioni non possono propagarsi.

In base a tale teoria ogni risposta di un organismo ad un segnale è altamente specifica poiché gli schemi di connessione funzionale, che si stabiliscono tra i gruppi neuronali del nucleo dinamico e permettono ad ogni minima perturbazione di propagarsi all'interno dell'aggregato, sono il prodotto dell'evoluzione, dello sviluppo e dell'esperienza di quell'organismo.

E in base a questa, le variazioni di andamento della scarica dei gruppi neuronali coinvolti nella categorizzazione percettiva possono scegliere una fra le decine di configurazioni di attività riguardanti l'intero nucleo: un intero repertorio di memoria. Questa selezione genera una grande quantità di informazione in breve tempo, creando perciò una scena nel presente ricordato. Lo stato integrato nel nucleo che ne risulta costituisce un ricordo e dunque il significato della scarica dei neuroni coinvolti nella categorizzazione percettiva. Perciò categorizzando gli stimoli in arrivo il cervello trascende l'informazione data: all'interno del nucleo dinamico, percezione cosciente e memoria andrebbero considerati due aspetti di un identico processo (Edelman, 2000, pp. 207-208).

Il nucleo dinamico è soggetto a costanti trasformazioni durante le fasi precoci dello sviluppo e l'esperienza in corso. Così ad esempio se inizialmente abbiamo la semplice capacità di distinguere l'acqua dal vino successivamente, grazie all'accumulo di esperienze, il nucleo dinamico disporrà di nuove dimensioni discriminative, tali da poter distinguere tra i diversi vini che si presentano al nostro gusto. Queste discriminazioni più sofisticate si sviluppano a partire da discriminazioni, mediate da strutture del tronco cerebrale, riguardanti il corpo e le sue relazioni con l'ambiente, ovvero «funzioni corporee» alla base del «proto-sé» di cui siamo debolmente consapevoli ma che «influenzano ogni aspetto del nostro essere».

Poiché i diversi qualia sono discriminabili già prima di potergli assegnare un nome, attraverso l'emergere della «coscienza di ordine superiore» legata al linguaggio, è possibile dedurre la prima conseguenza filosofica di questo sistema: «l'essere precede il descrivere».

Un atto volontario può iniziare in maniera non-conscia, dunque prima di qualunque consapevolezza. *Il cervello sa prima che noi sappiamo*. Ma qui non è in gioco solo la precedenza temporale: *i processi non-consci condizionano conoscenze, pensieri e azioni cosce, sono cioè il substrato materiale della memoria e della coscienza immaginativa* (Attanasio, 2010, p. 63).

La seconda conseguenza filosofica, derivata dalla prima, assume che il «fare viene prima del comprendere»: le giustificazioni razionali delle nostre azioni sono solo giustificazioni *post hoc*.

I processi non-consci, come le procedure motorie e cognitive, possono influenzare il nucleo dinamico e di conseguenza «plasmare», «dirigere» la nostra esperienza cosciente.

Questa non fluttua libera sopra un oceano di processi non-consci funzionalmente isolati poiché vi è un costante contatto tra questi processi: nell'esecuzione di un brano musicale le dita del musicista operano senza alcun controllo cosciente, fin quando l'esecutore riscontra una variazione nel ritmo o un intoppo nell'esecuzione del brano e predispone così un ordine cosciente. Vi è una continua assistenza del non-conscio alla nostra vita cosciente ogni volta che guidiamo, scriviamo, suoniamo uno strumento o semplicemente parliamo ad alta voce, in tal caso non sappiamo mai quali parole stiamo per pronunciare e di conseguenza ci meravigliamo e ammiriamo la capacità di dire le parole al posto e al momento giusto, con un significato coerente all'esperienza in corso. Questa è una strategia adattiva che ci consente di non dovere cercare costantemente ogni singola parola adatta al contesto, né regolare la propria sintassi, poiché tale compito sarebbe per la nostra esperienza cosciente un vero e proprio fardello.

Se fossimo consapevoli di tutti i processi neurali implicati, si verificherebbe una «disintegrazione» della coscienza, incapace di gestire una tale massa di informazioni.

Nella vita quotidiana è possibile gestire le informazioni grazie ai diversi livelli di coscienza legati a due tipi differenti di memoria, una esplicita e verbalizzabile, l'altra sotterranea, implicita e non verbalizzabile. I compiti espliciti sono legati al primo tipo di memoria, che coinvolge strutture come la corteccia e l'ippocampo, diversamente i compiti automatici sono legati al secondo tipo di memoria, che fa capo a strutture sottocorticali come l'amigdala, i gangli della base e il cervelletto.

L'elaborazione linguistica non dipende esclusivamente dall'area di Broca e di Wernicke, considerate nell'Ottocento come uniche strutture specificatamente coinvolte nel linguaggio, poiché questa capacità fa capo a un complesso circuito di aree e nuclei corticali e sottocorticali distribuiti in tutto il cervello. Non solo l'area di Broca e Wernicke in altre specie animali svolgono funzioni non linguistiche, sottolineando l'origine evolutiva del linguaggio, ma una lesione in queste due aree non comporta deficit linguistici; al contrario danni sottocorticali, ad esempio ai gangli della base, producono afasie anche se la corteccia è risparmiata (Oliverio, 2012, p. 21).

Edelman descrive questa strategia adattiva attraverso una metafora illuminante:

In altre parole, queste interazioni di basso livello sono analoghe all'attività frenetica di fronte agli schermi radar delle navi della flotta [...] attività necessaria per raggiungere il bersaglio desiderato. Tutto questo lavoro è necessario, proprio come lo sono le comunicazioni tra le varie navi della flotta schierata dal presidente. Tuttavia nessuna di queste frenetiche attività raggiunge in patria il presidente e il suo gabinetto. Egli rimane, giustamente, del tutto inconsapevole. Di fatto, tutto ciò di cui lui e il suo gabinetto hanno bisogno è una valutazione aggiornata della posizione e dell'avanzamento della flotta (Edelman, 2000, p. 217).

Coscienza primaria e coscienza di «ordine superiore» coesistono, si sovrappongono e si alimentano a vicenda. È possibile assumere con certezza che i nostri pensieri coscienti scaturiscono sempre in presenza di un «vociare», un «brusio» di sottofondo legato alla percezione, ai sentimenti, alle emozioni, alle credenze e ai ricordi; al punto che «ciò che era casuale e non significativo in senso causale può inaspettatamente diventarlo e con forza, può modificare la mia attenzione cosciente, nonché imprevedibilmente i miei sentimenti e le mie azioni» (Edelman, 2000, p. 247).

La coscienza di essere coscienti emerge proprio grazie al brusio neuronale con cui il sistema talamo-corticale tessesse una diffusa sincronizzazione tra mappe corticali differenti: ad esempio alla visione, contribuiscono trentatré aree specializzate, le cui funzioni vengono armonizzate in un quadro unitario (Oliverio, 2012, p. 132).

Poiché la prima conseguenza filosofica del «realismo condizionato» di Edelman assume che l'«essere precede il descrivere», si deve intendere la coscienza primaria nel senso di «essere essenziale» per l'emergere della coscienza di «ordine superiore», legata allo sviluppo di uno specifico schema di connessioni rientranti tra i sistemi cerebrali del linguaggio e le

preesistenti regioni concettuali del cervello. Perché si sia potuto sviluppare tale tipo di coscienza «autobiografica», gli antenati degli ominidi dovevano possedere una coscienza primaria, ovvero la capacità di costruire una scena, nel presente ricordato, in cui oggetti e eventi fossero causalmente correlati e avessero un significato rispetto ai valori e ai ricordi influenzati dalla storia di quell'individuo.

La coscienza è un processo fisico, radicato nel corpo in modo «unico» e «privato», tanto che nessuna descrizione scientifica equivale all'esperienza del radicamento corporeo individuale.

La terza conseguenza filosofica della teoria di Edelman assume che la «selezione precede la logica»: il cervello a differenza di una macchina di Turing, che può effettuare qualsiasi operazione logica specificata con precisione, è un sistema selettivo caratterizzato da un'enorme variabilità a livello sinaptico, motivo per cui ogni cervello può dirsi unico.

Tale unicità e l'imprevedibilità, legata in parte al contesto ambientale, in parte a quello neurale, dal momento che se un'area cerebrale degenera altre strutture possono dar luogo alla medesima funzione, sono significative nell'esecuzione di determinate operazioni.

Poiché non c'è nessun codice neurale rigoroso e prestabilito paragonabile a quello di un computer e i segnali provenienti dal contesto non hanno un unico significato, ne consegue che le operazioni cerebrali implicano la «selezione» e non l'«istruzione».

Il mondo pur obbedendo alle leggi fisiche «non si comporta come un nastro di un computer».

Conclude Edelman:

Chiaramente, se il cervello si è evoluto in questo modo, e se questa evoluzione ha dato vita al fondamento biologico della scoperta finale e del perfezionamento dei sistemi logici nella cultura umana, allora possiamo concludere che, in senso generativo, la selezione è più potente della logica. È la selezione - naturale e somatica- che ha dato origine al linguaggio e alla metafora, ed è sempre la selezione, e non la logica, che soggiace al riconoscimento di strutture e al pensiero metaforico. A conti fatti il pensiero è perciò basato sulla struttura e sulle interazioni del nostro corpo, e ciò ne limita in qualche modo i poteri (Edelman, 2000, p. 258).

Poiché la coscienza per quanto straordinaria emerge da innovazioni evolutive della morfologia del cervello e del corpo, l'epistemologia e di conseguenza l'etica devono essere «naturalizzate» e quindi fondarsi sulla biologia e sulle neuroscienze.

Le due colonne portanti su cui erigere la riflessione filosofica sono così la «fisica» e l'«evoluzione», ne consegue che:

Innanzitutto, dobbiamo respingere l'ipotesi cartesiana del dualismo e con essa ogni forma di idealismo. Non possiamo accettare una metafisica materialista e un'epistemologia dualista, razionalista o idealista che sia [...] poiché il soggettivismo non è di per sé la base per una solida comprensione scientifica della mente. Respingiamo di conseguenza la fenomenologia e l'introspezione e con essi il comportamentismo filosofico. È nostra convinzione che i meccanismi interni alla coscienza si possano indagare scientificamente senza il ricorso esclusivo o a un comportamentismo semplice o all'introspezione. Il primo colloca infatti l'osservatore fuori dai fenomeni che contano, mentre il secondo ipotizza falsamente che, considerando il nudo pensiero, si possano analizzare i fondamenti dell'esperienza cosciente (Edelman, 2000, pp. 260-262).

Il realismo condizionato di Edelman, sottolineando che le strutture materiali del sistema nervoso e del corpo danno origine ai processi mentali, mostra come la coscienza sia un processo dinamico che rientra nell'ordine del mondo materiale, un mondo «notevolmente più sottile di quanto appaia a prima vista». Il pensiero è quindi un processo cosciente che affonda le sue radici su una struttura profonda di meccanismi necessari non coscienti, che comprendono la memoria non-rappresentazionale, i vincoli di valore e l'azione delle emozioni.

Queste conclusioni filosofiche dedotte dalla teoria di Edelman portano necessariamente a sconvolgimenti in campo etico. Un precedente filosofico sembra essere la teoria humiana, in cui il processo del conoscere e l'azione vengono modulati sulla base di una sedimentazione costumaria dove scelte e giudizi «annidati» emergono come un «presente ricordato».

Se «l'essere precede il descrivere» e di conseguenza il «fare viene prima del comprendere», l'azione morale affonda le sue radici in processi mentali non-consci, legati alle «emozioni» e ai «valori» selezionati dalle specie nel corso della storia evolutiva, al punto che la giustificazione di un'azione risulta una mera razionalizzazione *post hoc*.

La morale è così «naturalizzata», poiché al pari della mano prensile emerge dalla storia evolutiva delle specie. Dunque «non c'è bisogno di presupporre alcunché d'altro: non altri mondi o spiriti, e nemmeno forze straordinarie ancora misteriose» per spiegare la nostra coscienza e la capacità di essere morali (Edelman, 2000, p. 265).

2. Damasio: le basi emotive della cognizione

La rivoluzione emozionale di Damasio permette il passaggio dal «cogito ergo sum» cartesiano al «sentio ergo cogito»: il «sentire» diviene la radice inscindibile del vivere e quindi del conoscere. Sentire il corpo, le emozioni e quindi i sentimenti che riflettono su di esse, si rivela il fondamento per la costruzione del sé e della coscienza morale.

Il sé non è un'entità ma un «processo», sempre presente in quanto sempre sentito, che può essere considerato sotto due punti di vista: 1. un «sé-oggetto», ossia un sé materiale costituito dal corpo, dalla mente e dalla sua storia passata, capace di sentire le emozioni che permettono di distinguere tra sé e non sé; 2. un «sé-soggetto» della conoscenza, ovvero un sé conoscitore che dà un centro alle nostre esperienze, permettendoci di riflettere su di esse.

L'interesse fondamentale di Damasio è mostrare che sebbene a volte non si sia consapevoli del processo del sé, in realtà questo è sempre sentito, al punto che non c'è dicotomia tra sé-oggetto e sé-soggetto ma continuità e inclusione in quanto il sé-soggetto si fonda necessariamente sul sé-oggetto.

In contrasto con le teorie della soggettività, questa non deve essere intesa come «soggettivismo» bensì come sentimento, caratteristica fondamentale della coscienza. Attraverso un punto di vista darwiniano Damasio mostra l'evoluzione graduale della coscienza morale a partire dai quei «sentimenti primordiali», legati alla regolazione dei processi vitali. Tali sentimenti primordiali evidenziano come un paramecio risulti «molto più vicino alla nostra essenza di quanto possa sembrare» (Damasio, 2012, p. 30).

L'attività mentale è causata da eventi cerebrali: le configurazioni neurali sono simultaneamente stati mentali, ovvero mappe che riflettono eventi del corpo, del cervello o del mondo esterno, che esistono indipendentemente dalla presenza di un sé che conosce.

La soggettività non è condizione degli stati mentali ma è ciò che, attraverso il sentimento, ne permette una conoscenza. La coscienza non è che «uno stato della mente in cui vi è conoscenza della propria esistenza e di quella dell'ambiente circostante», ovvero uno stato della mente a cui si aggiunge un processo del sé, che permette di sentire tali stati mentali.

Poiché il corpo è il fondamento della mente dotata di coscienza, il sostrato biologico della nostra coscienza morale è individuato nel «proto-sé», un insieme integrato di configurazioni neurali che mappano continuamente gli aspetti più stabili della struttura fisica dell'organismo. Le mappe del proto-sé non sono semplici «immagini del corpo» bensì stati mentali sentiti, attraverso sentimenti primordiali capaci di fornire un'esperienza diretta del nostro corpo.

Tali sentimenti determinati dall'interazione obbligata tra corpo e cervello non hanno origine a livello corticale, bensì nel tronco encefalico, una parte antica del cervello che condividiamo con molte altre specie. Questo dimostra che la mente emerge già a livello sottocorticale e si manifesta attraverso quei sentimenti primordiali di esistenza che si rivelano come «manifestazioni della capacità di sentire» il corpo; prodotti spontanei del proto-sé che hanno luogo indipendentemente dal fatto che quest'ultimo sia coinvolto e quindi modificato o meno da oggetti ed eventi esterni al cervello.

Alla luce di tutto ciò, il corpo può essere considerato come la roccia su cui è costruito l'edificio del proto-sé, mentre quest'ultimo è il perno intorno al quale ruota la mente dotata di coscienza (Damasio, 2012, p. 35).

In un'ottica evolutiva la mente cosciente emerge a partire dai sistemi di regolazione della vita, ciò che W. B. Cannon (1932) definisce «omeostasi», ovvero la capacità biologica di coordinare e mantenere stabili gli stati dell'organismo. Capacità che Steven Rose (1998) definisce «omeodinamica», ossia un impulso non conscio a rimanere in vita. Un «sapere come», una capacità di mantenersi in vita che condividiamo anche con gli organismi unicellulari (Attanasio, 2010, p. 69). Sopravvivenza e coscienza «sono indissolubilmente legate» (Damasio, 1999, p. 39).

I batteri e le amebe, sebbene non siano dotati di un cervello, sono capaci di comportamenti adattivi poiché sono «determinati» a rimanere in vita pur non essendo a conoscenza, al pari degli umani, di tale intenzione dell'organismo. Ciò significa che la volontà «precede sia la conoscenza esplicita delle condizioni di vita, sia la riflessione relativa a esse, giacché chiaramente la singola cellula non possiede né l'una né l'altra» (Damasio, 2012, p. 52).

Il sé neurale o proto-sé è costituito da un magma di conoscenze non verbali e non-conscie che permette la gestione automatica della vita, una conoscenza implicita che non deve essere considerata «primitiva» bensì «molto sofisticata», al punto da rappresentare un modello per gli atteggiamenti e le intenzioni della mente cosciente.

Questa conoscenza implicita precede la sua stessa esperienza cosciente, ne consegue che il corpo e il cervello conoscono molto più di quanto la mente cosciente sia in grado di rivelarci. La mente cosciente si limita a rendere conoscibile il fondamentale *know-how* dei processi vitali, che possono essere gestiti anche senza un sistema nervoso, dunque ci permette di esperire quelle mappe (configurazioni neurali) attraverso cui il cervello informa se stesso. Le

mappe cerebrali sono imprevedibili e cambiano continuamente modificando la distribuzione degli elementi attivi rispetto a quelli inattivi, poiché riflettono non solo i cambiamenti dei neuroni che le alimentano, ma anche i cambiamenti che derivano dalle modificazioni del nostro corpo e del mondo intorno a noi. Vi sono tre diversi tipi di mappe:

1. enterocettive, legate al settore viscerale, quindi ai parametri riguardanti lo stato del *milieu* interno; 2. propriocettive, legate al settore vestibolare e muscoloscheletrico, capaci di trasmettere segnali interni di un organismo in un habitat in movimento; 3. estero-cettive, legate ai portali sensoriali, in grado di trasmettere segnali sul mondo esterno all'organismo.

Il proto-sé è costituito da una collezione di mappe di primo ordine che viene aggiornata di continuo, mappe che nel momento in cui vengono esperite danno vita ai sentimenti primordiali alla base del sé, che costituiscono la primissima rivelazione del fatto che l'organismo è vivo. Nonostante il proto-sé sia costituito dai nuclei del tronco encefalico, dall'ipotalamo e dalla corteccia insulare e parietale mediale, contrariamente alla tradizione, Damasio nelle sue ultime ricerche si impegna a mostrare come la mente, conseguenza necessaria dell'attività dinamica di mappatura, non sia generata soltanto al livello della corteccia cerebrale, in quanto le sue prime manifestazioni affiorano nel tronco encefalico (Damasio, 2012, p. 104).

Questi importanti nuclei del tronco encefalico non producono semplici mappe virtuali del corpo; piuttosto producono stati corporei sentiti. E se il dolore e il piacere sono sentiti nel modo che è loro proprio, le strutture che dobbiamo ringraziare per prime sono sia questi nuclei del tronco encefalico, sia le strutture motorie localizzate nei nuclei del grigio periacqueduttale, attraverso le quali essi dialogano incessantemente con il corpo (Damasio, 2012, p. 104).

Questa ipotesi è corroborata dai casi di pazienti con lesioni nelle cortecce insulari implicate nell'elaborazione dei sentimenti corporei. Queste persone, nonostante la lesione, rispondono attraverso sentimenti di dolore o piacere a una varietà di stimoli, con una comunicazione che non compromettere la loro «reattività sociale».

Un'altra prova è data dai bambini che, a seguito di un *ictus* verificatosi in utero, nascono senza corteccia cerebrale: in tal caso i soggetti manifestano esternamente, attraverso le espressioni facciali, quei sentimenti che ci aspetteremmo in seguito a una risposta emozionale appropriata allo stimolo.

I sentimenti emergono a livello sottocorticale, grazie all'attività del nucleo del tratto solitario e del nucleo parabrachiale, mentre le emozioni da questi prodotte sono innescate dai nuclei del grigio periacqueduttale ed eseguite dai nuclei dei nervi cranici che controllano le espressioni facciali delle emozioni.

Le mappe dei nostri stati corporei divengono «stati corporei sentiti» e quindi mappe «esperite» attraverso quei sentimenti primordiali che «riflettono spontaneamente lo stato del corpo che vive», e che sono legati ai meccanismi di regolazione dei processi vitali.

I sentimenti primordiali nascono a livello sottocorticale, nei nuclei del tronco encefalico, e precedono qualsiasi interazione fra i meccanismi di regolazione dei processi vitali e degli oggetti. Secondo Damasio il cervello è in grado di creare mappe che simulano alcuni stati del corpo, «come se» questi si stessero effettivamente verificando.

Il circuito fisiologico del «come se» permettendo di simulare e quindi di anticipare uno stato corporeo senza che questo sia realmente prodotto, riduce il tempo di elaborazione consentendo un risparmio di energia e rendendo possibile una comunicazione sociale «corporea». Come sostenuto dal gruppo che ha scoperto i «neuroni specchio» (Rizzolatti, Gallese, Fogassi, Fadiga) noi entriamo in relazione con gli altri non soltanto attraverso il linguaggio e le immagini visive, ma soprattutto mediante un linguaggio non verbale, ovvero mediante le azioni attraverso cui possiamo rappresentare i movimenti altrui.

Quando assistiamo all'azione eseguita da un'altra persona, i neuroni specchio ci permettono di comprendere tale azione mettendo noi stessi in uno stato corporeo analogo, «come se» stessimo eseguendo quella medesima azione. Il «circuito come se» presente all'interno di ciascun organismo è molto vicino, dice Damasio, alle funzioni dei neuroni specchio.

Tale capacità di «riflettere» lo stato emotivo degli altri è detta «empatia», ciò che Hume definiva «simpatia», un meccanismo naturale e immediato che rende le menti «specchio» le une delle altre.

Scrive Hume nel *Treatise*:

In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees (T.2.2.5.21).

La conoscenza della mente cosciente deve essere intesa secondo una modalità *bottom-up*: il proto-sé non è un omuncolo insediato nel cervello, capace di interpretare ciò che avviene nel

corpo, ma una «piattaforma ragionevolmente stabile» che permette di considerare i cambiamenti causati dalla modificazione di struttura o di stato dell'organismo (es. nelle lesioni) e quelli derivanti dall'interazione dell'organismo con il suo ambiente.

Il proto-sé e i suoi sentimenti primordiali sono le fondamenta del «me materiale».

Perché si verifichi un passaggio dal sé-oggetto al sé-soggetto, ossia l'emergere del sé nucleare capace di assumere un ruolo da «protagonista», si deve verificare un cambiamento del proto-sé innescato da qualsiasi oggetto con cui questo viene in contatto.

L'immagine del mondo esterno al nostro corpo può entrare nel cervello solo attraverso il nostro corpo, poiché l'interazione tra organismo e ambiente produce nel corpo modificazioni che vengono mappate nel cervello. Nel momento in cui l'organismo incontra un oggetto il proto-sé viene automaticamente modificato, e perché tale oggetto venga mappato ci deve essere un appropriato adeguamento del corpo rispetto ad esso, così da generare una «mappa della interazione tra organismo e oggetto in continua costruzione e selezione» (Damasio, 1999, p. 384). Ne consegue che le immagini mentali non sono mere copie degli oggetti esterni bensì raffigurazioni di processi, costruite continuamente nell'interazione dell'organismo con un *habitat* in continuo movimento.

I cambiamenti del proto-sé trasformano i sentimenti primordiali in una «sensazione di conoscere l'oggetto» permettendo così l'emergere della coscienza nucleare, ovvero la nascita della mente che conosce. L'interazione tra organismo e ambiente mostra come il possessore dell'immagine (mappa dell'interazione tra organismo e oggetto) sia annidato nell'immagine stessa. La configurazione mentale di un oggetto è integrata spazialmente e temporalmente con la configurazione mentale che trasmette automaticamente un «senso di sé nell'atto di conoscere», tale processo è a sua volta una «configurazione mentale unificata che riunisce l'oggetto e il sé», un'elaborazione continua e integrata dei segnali del mondo e di segnali del corpo (Damasio, 1999, p. 24). Nella coscienza nucleare il sé, prodotto dall'interazione con il mondo, viene ricostruito costantemente: questo sé in costruzione transitoria coglie il presente che, allo stesso tempo, diviene passato, cosicché «siamo sempre irrimediabilmente in ritardo con la coscienza» (Damasio, 1999, p. 157).

Tale ritardo della coscienza secondo Libet (2004) è di quattrocento millisecondi, poiché questo è il tempo necessario per divenire coscienti in seguito a uno stimolo.

Questo significa che la coscienza è sempre in ritardo sul presente, tanto che Edelman per sottolineare l'aspetto temporale della scena costruita nella coscienza primaria ci parla di «presente ricordato».

Con l'emergere della coscienza nucleare il sé diviene consapevole di essere il possessore del processo di pensiero in cui è immerso e di poter agire sui contenuti di tale processo.

Poiché il sé nucleare è una «sensazione di conoscere», l'essenza del senso di sé è il «sentimento» generato dall'interazione con l'oggetto e la conoscenza che ne deriva è una «narrazione non verbale», narrazione sottovoce dell'interazione tra organismo e ambiente.

La narrazione non verbale di questi eventi in continuo svolgimento ritrae nella mente, in modo spontaneo, il fatto che vi è un protagonista al quale stanno accadendo certi eventi, e che il protagonista è il me materiale. Nella narrazione non verbale il ritratto crea e rivela simultaneamente il protagonista, collega a esso le azioni prodotte dall'organismo e, insieme ai sentimenti generati dall'essere coinvolto con l'oggetto, induce un senso di possesso (Damasio, 2012, p. 257).

È questo il passaggio dal sé neurale, o proto-sé non verbale e pre-conscio, al sé nucleare, senso di sé non verbale ma conscio, cioè dall'essere del sé neurale al sentire di conoscere del sé nucleare, e quindi all'emergere della coscienza nucleare, quella umile conoscenza che è la radice inestirpabile della coscienza estesa (Attanasio, 2010, p. 80).

La teoria del sé nucleare ricorda la trattazione humiana relativa al problema dell'identità personale, in cui la mente non è presentata come un'entità bensì come «pensiero riflesso o percezione». Rifiutando ogni teoria dell'omuncolo che osserva nel teatro cartesiano della propria mente, l'«io» si risolve in «fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in perpetuo flusso e movimento».

È attraverso la metafora del teatro, ripresa anche da Damasio per spiegare come le «emozioni si esibiscano nel teatro del corpo», che Hume spiega l'emergere del sé, un sé a sua volta in costruzione transitoria.

Scrive Hume nel *Treatise*:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations [...]The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is composed (T.1.4.6.4).

Non esiste alcuna mente «sostanziale», intesa come essenza identica a se stessa a cui le differenti percezioni ineriscono, bensì solo una mente «relazionale» che emerge dai processi mentali e corporei che la costituiscono.

Sia il sé neurale, sia il sé nucleare sono processi non verbali che operano indipendentemente dal linguaggio. Questo dimostra che sebbene il sé autobiografico sia legato all'emergere di tale capacità, il linguaggio non costituisce la sorgente né del sé né della coscienza.

La coscienza non è un'entità bensì un processo che va dalla coscienza nucleare alla coscienza estesa, ciò che Edelman chiama «coscienza primaria» e «coscienza di ordine superiore». Questo dimostra che la coscienza non coincide con la cognizione bensì con le emozioni connesse alla coscienza nucleare.

La coscienza estesa emerge dalla coscienza nucleare poiché è una sua estensione, ne consegue che disturbi alla coscienza estesa non comportano danni alla coscienza nucleare, mentre la disgregazione di quest'ultima va a ledere l'intera gamma di capacità mentali legate alla coscienza estesa. La coscienza è una proprietà continua della mente che emerge a partire da quel proto-sé, capace di condizionare i processi cognitivi fondati sulla coscienza nucleare e resi espliciti dalla coscienza estesa. L'errore di Cartesio (1994) è propriamente il dualismo mente-corpo, credere che si possa «conoscere senza sentire», al contrario secondo Damasio la mente emerge dai sentimenti di un organismo immerso in un contesto biologico, sociale e culturale.

Le emozioni e i sentimenti sono per Damasio il «fondamento della nostra mente» e della nostra «coscienza», tale inscindibilità pone necessariamente interrogativi relativi al ruolo delle emozioni e dei sentimenti nelle decisioni, in particolare nelle decisioni morali.

Le emozioni sono veri e propri «programmi di azione» complessi e automatici, «messi a punto dall'evoluzione», ovvero «azioni accompagnate da idee» che vengono eseguite nel corpo (Damasio, 2012, p. 144). I costituenti basilari di un'emozione sono quindi «impulsi» e «motivazioni». I sentimenti sono invece «percezioni» composite di ciò che accade nel nostro corpo e nella nostra mente nel momento in cui ha luogo un'emozione.

I sentimenti delle emozioni sono quindi «immagini di azioni» che si verificano nel nostro corpo, unite alla percezione dello stato mentale in corso in quel lasso di tempo.

Come dimostrato da pazienti che perdono la capacità di provare sentimenti ma non quella di esprimere le loro emozioni, quest'ultime precedono i sentimenti che le seguono come «ombre».

Questo processo che va dai sentimenti primordiali, alle emozioni e quindi ai sentimenti, ossia dal proto-sé, al sé nucleare, al sé autobiografico non è unidirezionale, ma comporta una «comunicazione a doppio senso». In virtù di un «principio di annidamento» del più semplice nel più complesso, ogni reazione emerge dall'aggiustamento di processi più semplici.

Per comprendere questo principio Damasio (2003) traccia un nuovo albero della vita che illustra i cinque livelli di regolazione automatica della vita, dal più semplice al più complesso:

1. tronco dell'albero (regolazione metabolica, riflessi fondamentali, risposte immunitarie);
2. prima ramificazione del tronco (comportamenti associati al dolore e al piacere);
3. folta ramificazione (impulsi e motivazioni);
4. chioma diradata (emozioni, «capolavoro della regolazione automatica»);
5. folta chioma piena di foglie (sentimenti, espressione mentale di tutti gli altri livelli).

L'evoluzione ha predisposto il cervello a rispondere emozionalmente, giacché l'emozione è un insieme complesso di «risposte chimiche e neurali» che vengono attivate «automaticamente» da uno stimolo presente o evocato, consentendo così agli organismi di rispondere in modo efficace alle circostanze positive o negative della vita.

I sentimenti, che permettono di prolungare l'impatto delle emozioni attraverso attenzione e memoria, non sono solo lo stato mentale delle emozioni, poiché in virtù della «comunicazione a doppio senso» dalle radici alla chioma e viceversa, consentono di «sentire un'emozione» come uno stato del corpo. Poiché all'origine dei sentimenti c'è il corpo, questi devono essere considerati come una percezione del corpo modificata dall'emozione.

Damasio distingue tre tipologie di emozioni:

1. emozioni di fondo (espressione dei diversi processi regolatori);
2. emozioni primarie (paura, rabbia, disgusto, sorpresa, tristezza, felicità, ecc.);
3. emozioni sociali (compassione, imbarazzo, vergogna, orgoglio, gratitudine, ammirazione, disprezzo, ecc.).

Anche per queste emozioni dai «confini permeabili» si applica un «principio di annidamento», ad esempio nell'espressione morale del disprezzo si annida l'emozione primaria del disgusto:

È importante osservare che gli esseri umani provano disgusto anche quando percepiscono azioni moralmente repressibili. Di conseguenza, molte azioni contenute nel programma del disgusto umano, comprese le tipiche espressioni facciali, sono state cooptate dal disprezzo, che è un'emozione sociale e costituisce spesso una metafora del disgusto morale (Damasio, 2012, p. 154).

Le emozioni sociali dimostrano l'esistenza di una socialità ereditata, poiché annidata nelle emozioni di fondo della cui acquisizione non siamo coscienti, capace di fondare una coscienza morale naturale volta alla regolazione sociale.

Secondo Damasio le emozioni sociali, che condividiamo con altre specie animali, comprendono «un certo numero di principi morali e costituiscono un naturale fondamento dei sistemi etici» (Damasio, 2012, p. 164). Le azioni che ammiriamo, così come le reazioni che abbiamo nei confronti di chi è responsabile di tali azioni, sono ciò che propriamente si può definire «cultura», inscindibile quindi dalla natura da cui emerge.

Damasio in uno studio condotto insieme a Hanna Damasio e Mary Helen Immordino-Yang (2009), dimostra che tali emozioni sociali alla base della nostra moralità, non sono un «sottile strato di vernice cognitiva» applicato sulla superficie del cervello, bensì processi che interessano «tanto il cervello quanto la carne», determinando così una morale che può definirsi «incarnata». Attraverso tecniche di risonanza magnetica funzionale, viene indagato il modo in cui un evento può indurre, in individui normali, un sentimento di ammirazione e compassione. Vengono così presentati a dei soggetti quattro diversi scenari, due per l'ammirazione e due per la compassione: 1. ammirazione per atti virtuosi (es. atto di generosità); 2. ammirazione per atti di virtuosismo (es. prestazioni atletiche); 3. compassione per il dolore fisico (es. vittima di un incidente stradale); 4. compassione per il dolore sociale (es. malattia della persona amata).

Il risultato di tale esperimento mostra l'inscindibilità e di conseguenza il «principio di annidamento» delle emozioni di fondo nelle emozioni sociali, poiché esse attivano le medesime aree cerebrali, ovvero l'insula, la corteccia anteriore del cingolo e le regioni del tronco encefalico superiore. Viene sottolineato che la parte della corteccia posteromediale (CPM), attiva nelle situazioni di ammirazione e compassione legate alle capacità fisiche e il dolore fisico, è distinta da quella coinvolta nell'ammirazione per azioni virtuose e nella compassione per la sofferenza sociale, al punto che le due regioni sembrano veri e propri «pezzi di un puzzle».

Non distinguiamo solamente l'ammirazione dalla compassione ma anche se sono rivolte a uno stato fisico o a uno stato mentale, rispettivamente legati all'attività muscoloscheletrica e ai visceri.

Alla radice delle emozioni sociali, su cui si fonda la nostra capacità morale, troviamo quindi la regolazione dei processi vitali, in un'influenza reciproca resa possibile da una «comunicazione a doppio senso». I valori, che attraverso il meccanismo di sedimentazione

humana emergono nel presente come coscienza morale, si fondano sul «valore biologico», quell'insieme equilibrato di parametri chimici che garantiscono la sopravvivenza dell'organismo. L'origine remota di ogni valore è quindi «lo stato fisiologico del tessuto vivente all'interno di un intervallo omeostatico adatto alla sopravvivenza» (Damasio, 2012, p. 69). La sede neurale di questi valori sono i nuclei del tronco encefalico, la cui funzione non è limitata alla regolazione dei visceri, del metabolismo e dello stato di veglia, giacché permettono anche la generazione di quei sentimenti primordiali che contribuiscono alla costruzione del sé nucleare, processo grazie al quale la mente cosciente diviene una realtà.

I valori che nella vita quotidiana attribuiamo a oggetti o azioni sono determinati, attraverso i sentimenti di piacere e dolore, in rapporto a questo valore biologico originario oggetto di selezione naturale. L'omeostasi si estende nello spazio socioculturale cosicché i sistemi morali, religiosi, giuridici, politici e economici non sono che nuovi strumenti di regolazione. Da un punto di vista darwiniano l'elaborazione di norme morali e di leggi risponde al rilevamento di squilibri, causati da comportamenti sociali che mettono in pericolo gli individui e il gruppo, così da poterli correggere evitando che venga compromessa la regolazione dei processi vitali degli individui costituenti il gruppo.

La regolazione dei processi vitali è alla radice di numerose questioni che richiedono una spiegazione in un contesto biologico generale e umano in particolare: l'esistenza del cervello; l'esistenza del dolore, del piacere, delle emozioni e dei sentimenti; i comportamenti sociali; le religioni; le economie con i loro mercati e le loro istituzioni finanziarie; i comportamenti morali; le leggi e la giustizia; la politica; l'arte, la tecnologia e la scienza (Damasio, 2012, pp. 82-83).

Il comportamento sociale si fonda sui meccanismi di regolazione dei processi vitali, come dimostrato dal *Caenorhabditis elegans*, un verme di soli trecentodieci neuroni, capace di un «comportamento sociale molto sofisticato». Questo tipo di vermi in un ambiente tranquillo e ricco di cibo mangiano da soli, ma se il cibo scarseggia o nell'ambiente è rilevabile una minaccia si nutrono in gruppo. In questo comportamento sociale «embrionale» è possibile rilevare numerosi concetti sociali alla base di ogni sistema etico-politico, come la «sicurezza» garantita dal numero, la «forza» determinata dalla cooperazione, l'altruismo e perfino una «rudimentale forma di sindacato» (Damasio, 2003, p. 64).

Dove si trova il motore dei sistemi di valore? Qual è il primordio biologico del valore? Io considero il valore indissolubilmente legato al bisogno, e il bisogno alla vita. Nelle quotidiane attività sociali e culturali noi formuliamo valutazioni che hanno una connessione diretta o indiretta con l'omeostasi. Quella connessione spiega perché i circuiti del cervello siano stati dedicati in modo tanto dispendioso non solo alla previsione e al rilevamento di perdite e guadagni, ma anche al timore delle prime e alla promozione dei secondi. Ciò spiega perché gli esseri umani siano ossessionati dall'assegnazione di un valore (Damasio, 2012, p. 67).

L'omeostasi biologica e l'omeostasi sociale, giacché «amministratori del valore biologico», interagiscono continuamente per garantire la sopravvivenza; interazione che non è confinata al singolo individuo, in quanto «dati sempre più numerosi e convincenti indicano che, nell'arco di numerose generazioni, gli sviluppi culturali inducono modificazioni del genoma» (Damasio, 2012, p. 43). I due differenti tipi di omeostasi non devono essere considerati come prodotti autonomi e distinti, come se uno fosse una costruzione puramente biologica e l'altro «culturale», poiché biologia e cultura sono «profondamente interattive».

L'interazione tra omeostasi biologica e omeostasi sociale mostra l'inscindibilità di natura e cultura: è dai processi di regolazione automatica che emergono le emozioni, i sentimenti e la coscienza morale che, incarnata in un contesto sociale e culturale, può a sua volta indurre modificazioni della biologia, sostrato materiale della nostra moralità.

Ricondurre la mente cosciente alla natura radicandola saldamente nel cervello non sminuisce il ruolo della cultura nella formazione degli esseri umani, né riduce la dignità umana, e non segna nemmeno la fine del mistero e dello sconcerto. Le culture nascono ed evolvono dallo sforzo collettivo dei cervelli umani nell'arco di molte generazioni, e accade anche che, nel processo, alcune periscano. Esse richiedono cervelli già plasmati da precedenti effetti culturali [...]. Collocare la costruzione della mente cosciente nella storia della biologia e della cultura apre la strada alla riconciliazione fra l'umanesimo tradizionale e la scienza moderna (Damasio, 2012, pp. 45-46).

Sebbene la teoria di Damasio possa essere «controintuitiva», poiché gran parte della nostra regolazione dei processi vitali procede in modo non conscio, si deve assumere che «intenzioni» e «scopi» capaci di guidare il nostro organismo, presenti anche in organismi unicellulari privi di coscienza, emergono da processi non-consci e non da processi di «deliberazione» e «riflessione». La mente cosciente rivela questi meccanismi non-coscienti

ma non li genera, dunque la «storia reale ribalta le nostre intuizioni: la sequenza storica reale è invertita».

Il proto-sé genera uno «spazio di disposizioni», ossia «registrazioni implicite di conoscenza», i cui contenuti sono impliciti, non consci e non verbali; disposizioni che pur esistendo solo in forma latente partecipano alla costruzione dello «spazio delle immagini mentali» non verbali, esplicite e consce, legate all'emergere del sé nucleare.

Tali disposizioni sono ciò che Darwin definisce «ragioni dimenticate», dunque «tutta la nostra memoria, ereditata dall'evoluzione e disponibile dal momento della nascita» che esiste in forma di disposizione in attesa di divenire una «immagine esplicita o azione» (Damasio, 1999, p. 398). Dalle specie che ci hanno preceduti ereditiamo questo spazio di disposizioni responsabile dei fondamentali meccanismi di gestione dei processi vitali che, attraverso reti disposizionali, viene messo in contatto con i nuclei preposti ai meccanismi di ricompensa e punizione, all'innescare delle emozioni e con i sistemi di mappe dedicate alla creazione di immagini del mondo interno ed esterno all'organismo: risulta evidente come i «fondamentali meccanismi di gestione dei processi vitali influenzano il funzionamento delle regioni corticali che creano le mappe» (Damasio, 2012, p. 176).

Dall'interazione tra lo spazio delle disposizioni e quello delle immagini ne consegue che ogni ricordo, sia implicito sia esplicito, è soggetto a un «pregiudizio» capace di spiegare il cosiddetto effetto proustiano. Tale pregiudizio è determinato dal «nostro passato», dal «passato della specie biologica» e dalla «cultura» cui apparteniamo.

Poiché sarebbe impossibile archiviare le mappe alla base di tutte le immagini che sono state oggetto di esperienza, grazie alle connessioni tra lo spazio delle disposizioni e quello delle immagini, è possibile registrare queste ultime come disposizioni capaci di conservare il *know-how* per procedere, all'occorrenza, alla costruzione di mappe delle immagini esplicite.

Queste disposizioni non sono parole ma «registrazioni astratte di potenzialità», una sedimentazione di ragioni, valori, che emergono nel presente come coscienza, ossia immagine esplicita o azione. La base della nostra coscienza è quindi implicita, «criptata» e non cosciente.

Negli organismi dotati di memoria autobiografica e ragionamento, dal sé nucleare emerge un «senso di sé» che sembra rimanere identico, un sé autobiografico in cui i ricordi impliciti e disposizionali divengono espliciti. In questo passaggio dal sé nucleare al sé autobiografico emerge la «coscienza estesa», estensione della coscienza nucleare poiché capace di andare al di là del presente, grazie alla capacità di imparare e conservare esperienze che possono essere

sempre riattivate all'occorrenza. Il sé autobiografico, nonostante sia legato ad «alte» e raffinate capacità mentali, non è esclusivo degli esseri umani:

Nella maggior parte dei casi, le specie il cui cervello genera un sé si fermano al livello del sé nucleare. Gli esseri umani hanno tanto il sé nucleare, quanto il sé autobiografico. È probabile che li abbiano entrambi anche alcuni altri mammiferi, per esempio i lupi, le scimmie antropomorfe nostre cugine, i mammiferi marini, gli elefanti, i felini e - naturalmente - una specie che fa storia a sé: il cane domestico (Damasio, 2012, p. 41).

Il sé autobiografico, che emerge dal sé nucleare, è a sua volta ancorato nel proto-sé e nei sentimenti primordiali a esso legati grazie a dispositivi di coordinamento dei diversi livelli del sé. In tal modo ogni immagine del sé autobiografico è automaticamente stimata e associata a un valore secondo un processo fondato sulle disposizioni. I dispositivi di coordinamento non sono né «teatri cartesiani», poiché al loro interno non è allestita alcuna rappresentazione, né «omuncoli interpreti» bensì fattori naturali, ovvero quelle regioni cerebrali di «convergenza-divergenza» (incrocio tra vie di segnalazione) costituite dalle corteccie temporali e mediali, le corteccie parietali laterali, le corteccie frontali laterali e mediali, e le corteccie posteromediali. Queste regioni di convergenza-divergenza conservano le «registrazioni di conoscenze acquisite» dall'esperienza individuale e dal passato della specie, sedimentazioni che emergono e divengono esplicite grazie all'attivazione di queste regioni che promuovono la ricostruzione in immagine di tali disposizioni.

Damasio ipotizza che la corteccia posteromediale possa essere la regione di convergenza-divergenza di alto livello, in grado di assemblare i diversi stati del sé.

Tale regione impegnata nella gestione delle disposizioni è un'eredità antica, capace di ricevere segnali anche dai nuclei sottocorticali come il tronco encefalico, legato alla ricompensa, i gangli della base e il grigio periacqueduttale in cui si generano i sentimenti primordiali.

Marcus Raichle (2006) dimostra attraverso la risonanza magnetica funzionale che, sebbene la coscienza sia costruita grazie all'interazione del tronco encefalico, del talamo e della corteccia posteromediale, quest'ultima mostra una significativa attivazione durante l'esecuzione di diversi compiti autoreferenziali. Tali compiti comprendono il richiamo di ricordi autobiografici, l'anticipazione di eventi futuri e l'elaborazione di giudizi morali.

La mente cosciente è costruita a partire dalla struttura del cervello, struttura costituita da componenti «annidate» che si fondano sul sentimento, «membro fondatore della mente cosciente».

Per poter capire il legame tra emozioni, sentimenti, coscienza estesa e sé autobiografico, Damasio individua tre stadi di un fenomeno di elaborazione che tuttavia è continuo: l'emozione, che può essere innescata e dispiegata inconsciamente, il sentire una emozione, che può essere rappresentato non consciamente, e il sapere di sentire un'emozione, uno stato che diventa noto all'organismo soggetto all'emozione o al sentimento (Attanasio, 2010, p. 98). La continuità di tale processo dai confini «permeabili» mostra come il ragionamento e la decisione siano radicati nei circuiti del corpo, delle emozioni e dei sentimenti, «altrettanto cognitivi quanto qualsiasi altra immagine percettiva».

Scrivendo Damasio: «La filosofia, nonostante David Hume e la tradizione cui diede origine, ha sempre diffidato dell'emozione e l'ha relegata ai regni senza importanza dell'animalità e della carne» (Damasio, 1999, p. 54). La delucidazione dei meccanismi neurali alla base della mente cosciente mostra che il nostro sé non ha il pieno controllo di ogni decisione, dunque valori, emozioni e sentimenti sono ciò che mette in moto la «ragione».

È necessario quindi analizzare in campo morale questa componente non-conscia che si rivela alla base delle nostre scelte.

In conclusione, quello che si intende per deliberazione cosciente a ben poco a che fare con la capacità di controllare le azioni nel momento in cui si svolgono, mentre riguarda quella di pianificare in anticipo e di decidere quali azioni vogliamo o non vogliamo eseguire. La deliberazione cosciente riguarda in larga misura decisioni prese nell'arco di tempi estesi, in alcuni casi in ordine di giorni o settimane, e comunque solo raramente inferiori ai minuti o ai secondi. Non riguarda, invece, decisioni prese in frazioni di secondo; le decisioni fulminee, infatti, sono considerate «irriflessive» e «automatiche» (Damasio, 2012, p. 338).

Il neurologo Benjamin Libet e lo psicologo Daniel Wagner (1983) hanno dimostrato in laboratorio che la coscienza non ha un ruolo diretto nella presa di decisione e nella volizione, poiché entra in scena troppo tardi per avere un ruolo causale nell'azione.

Nell'esperimento viene chiesto ai soggetti di piegare il polso e di prendere nota del momento in cui divengono consapevoli di volerlo muovere, mentre nel loro cervello viene misurato il «potenziale di preparazione» che precede il movimento volontario. Il risultato mostra che il potenziale di preparazione precede di quattrocento millisecondi la consapevolezza di voler effettuare il movimento, ne consegue che la coscienza viene semplicemente informata della decisione ma non la crea. Sebbene questo esperimento mostri risultati sconcertanti, non

compromette né l'esistenza del «libero arbitrio», né la responsabilità morale delle nostre azioni; al contrario sottolinea l'esistenza di un sé multiplo, costruito su più livelli non consci e consci, che riflette valori, credenze, emozioni, sentimenti e quindi intenzioni posti alla base delle nostre scelte.

La deliberazione cosciente è quindi una «riflessione sulla conoscenza», una conoscenza implicita ma «sentita» su cui riflettiamo in merito a questioni importanti sulla nostra vita. La deliberazione cosciente, rendendo globalmente disponibili le informazioni, fa sì che le nostre azioni riflettano maggiormente i valori sedimentati, quei «pregiudizi» acquisiti attraverso la cultura e fissati dalla biologia che emergono nel presente come coscienza, cosicché le azioni «riflettano il nostro vero sé» (Levy, 2009, p. 239).

Quello che essi effettivamente indicano è che i processi non coscienti sono capaci di una qualche sorta di ragionamento, molto più di quanto in genere si riconosca loro, e che questo tipo di ragionamento, una volta che sia stato adeguatamente addestrato dall'esperienza passata e nei casi in cui il tempo stringe, può portare a decisioni positive (Damasio, 2012, p. 342).

Secondo Damasio lo spazio non cosciente «funziona in modo vantaggioso» per la sopravvivenza garantendo scelte individuali coerenti, poiché le sue operazioni sono «marcate» da un «pregiudizio» legato a emozioni e sentimenti. Le emozioni e i sentimenti sono quindi una «guida pratica» nota come «saggezza pragmatica».

L'ipotesi del marcatore somatico, avanzata da Damasio, riguarda il ruolo delle emozioni e degli stati corporei nel giudizio e nella presa di decisione. La mente è un prodotto evolutivo finalizzato al soddisfacimento delle nostre necessità, ne consegue che deve disporre di informazioni derivanti dalle strutture nervose che elaborano le risposte affettivo-emotive, emergenti dalle esperienze in cui siamo immersi o dalla memoria emotiva.

I marcatori somatici sono meccanismi fisiologici scatenati da un'emozione, grazie all'attivazione del sistema nervoso autonomo, come ad esempio la sudorazione, le modificazioni del ritmo cardiaco, la contrazione muscolare e la contrazione gastro-intestinale. Questi marcatori aiutano l'individuo a prendere decisioni, mostrando come l'emozione sia una componente inscindibile della cognizione. Un marcatore somatico negativo funge per l'individuo come una sorta di campanello d'allarme, mentre un marcatore positivo diviene un vero e proprio incentivo all'azione.

Nell'esperimento di Bechara (1997) viene mostrato che un danno della corteccia prefrontale ventromediale, legata all'elaborazione delle emozioni, porta a scelte «irrazionali».

I soggetti devono scegliere delle carte da uno di quattro mazzi, due dei quali offrono ingenti guadagni ma anche grandi e frequenti perdite, mentre gli altri due offrono guadagni modesti ma perdite inferiori. I soggetti sani, grazie al marcatore somatico, preferiscono questi ultimi mazzi prima di imparare la struttura delle vincite, ovvero prima di essere coscienti del motivo che li induce a preferire i mazzi vantaggiosi. I soggetti sani inoltre producono risposte di conduttanza cutanea molto prima di comprendere esplicitamente il vantaggio dei due mazzi, al contrario pazienti con un danno cerebrale alla corteccia prefrontale ventromediale non producono anticipatamente le risposte di conduttanza cutanea nei confronti dei mazzi svantaggiosi.

Le ricerche di Damasio mostrano che la mancanza di risposta emotiva nei pazienti ventromediali potrebbe impedire la capacità di sviluppare giudizi morali, portando così ad una vera e propria sociopatologia. È il caso di Phineas Gage, un minatore il cui cervello viene penetrato da una bacchetta di ferro nel 1848. Le testimonianze di un medico dell'epoca riportano che nonostante Gage tornasse presto alla sua vita quotidiana, non riportando alcun deficit a livello fisico, né linguistico, né legato all'apprendimento, in realtà «Gage non era più Gage». Dopo l'incidente divenne irriverente, capriccioso, blasfemo e soprattutto inaffidabile. A distanza di un secolo Damasio riesamina i fori di entrata e di uscita nel cranio di Gage, conservato nel museo anatomico dell'Harvard University, e simulando al computer il percorso della bacchetta di ferro scopre una lesione della corteccia frontale ventromediale.

La lesione cerebrale interessava quella parte della corteccia frontale capace di mediare gli aspetti emotivi e cognitivi del comportamento, compromettendo così la sua coscienza morale. In un'ulteriore ricerca Damasio (Koenigs, 2007) dimostra che i pazienti con lesione ventromediale nella corteccia prefrontale posti di fronte a dilemmi morali, effettuano sempre delle scelte utilitaristiche. Questi soggetti non hanno un'interazione tra «affetti e cognizione», mostrando così che sono le emozioni sociali, una «saggezza» accumulata nel corso della storia evolutiva, a debellare i rischi dell'utilitarismo.

Questa teoria di Damasio riprende la concezione humiana della razionalità: «Per ragione intendiamo le affezioni dello stesso genere della passione, ma tali da operare con maggiore calma e non causare disordini nella mente» (T.2.3.8.13).

Tale nuova specie di razionalità è uno stato cognitivo sensibile-razionale, capace di operare delle scelte coerenti grazie al principio del *custom* che, selezionando ciò che si è rivelato utile e vantaggioso nel corso del tempo, porta gli individui a preferenze e scelte prudentiali.

La cognizione affonda quindi le sue radici nel «sentire», poiché tale passione-ragione è capace di «percepire» un sentimento di «piacere» o «dolore» che, se si presenta come un'impressione piuttosto che come un'idea, diviene il «motore dell'azione».

È la sedimentazione costumaria a sollevare un'idea al livello delle impressioni, così da sollecitare la nostra razionalità ad agire.

Scriva Hume nel *Treatise*:

There is implanted in the human mind a perception of pain and pleasure, as the chief spring and moving principle of all its actions. But pain and pleasure have two ways of making their appearance in the mind; of which the one has effects very different from the other. They may either appear in impression to the actual feeling, or only in idea, as at present when I mention them. It is evident the influence of these upon our actions is far from being equal. Impressions always actuate the soul, and that in the highest degree; but it is not every idea which has the same effect [...] The effect, then, of belief is to raise up a simple idea to an equality with our impressions, and bestow on it a like influence on the passions. This effect it can only have by making an idea approach an impression in force and vivacity [...] Wherever we can make an idea approach the impressions in force and vivacity, it will likewise imitate them in its influence on the mind (T.1.3.10.2).

A dimostrazione di come la cognizione affondi le sue radici nelle emozioni, tra gli esperimenti neuroscientifici che hanno mostrato le radici naturali del senso morale risalta sicuramente il cosiddetto «test del carrello» dei due psicologi cognitivi Joshua Green e Jonathan Haidt.

Nel primo caso si deve immaginare un pesante carrello senza freni che sta per investire, quindi uccidere, un gruppo di cinque persone. Tale carrello può però essere deviato su un altro binario semplicemente azionando uno scambio, così da uccidere una sola persona. Ci si deve chiedere, è giusto azionare quello scambio?

Nel secondo caso l'unico modo per salvare le cinque persone consiste nello spingere un uomo di grosse dimensioni sotto il carrello, in tal modo l'uomo che viene ucciso ferma il carrello e salva le altre persone. I risultati mostrano che la maggior parte delle persone approva la prima

scelta ma disapprova la seconda, ovvero un conto è deviare con una leva un carrello impazzito, un altro è spingere con le proprie mani un individuo e ucciderlo.

Questo test mette in campo due tipi di ragionamento morale, uno personale e l'altro impersonale. Le violazioni di tipo personale sono quelle che causano un danno fisico grave nei confronti di una particolare persona, e che quindi non si limitano a deviare una minaccia nei confronti di un gruppo di persone.

Questo approccio non è soltanto teorico, poiché grazie a studi di *neuroimaging* che visualizzano le aree del cervello attive in situazioni che comportano un dilemma personale o impersonale, è possibile riscontrare che: nel primo caso si attivano quelle aree coinvolte nei processi di tipo sociale e emotivo (giro frontale mediale, quello cingolato posteriore e quello angolare); nel secondo caso si attivano le aree implicate nella memoria lavoro e quindi nei giudizi di tipo analitico (aree prefrontali e parietali).

Un altro dato rilevante che emerge da questo test, poiché dimostra la «naturalità» dei nostri giudizi morali, è che nei dilemmi personali il giudizio è rapido. Da un punto di vista evolutivo ciò può dipendere dal fatto che i nostri antenati siano vissuti in piccoli gruppi, dove la violenza si verificava solo in forma personale e ravvicinata, colpendo, strangolando, usando pietre o bastoni. Questo esercizio della violenza è stato associato, sin da tempi remoti, all'emozione ed è per questa ragione che il giudizio di arrecare direttamente danno a qualcuno, suscita emozione ed è caratterizzato da un coinvolgimento somatico di tipo neurovegetativo, come il pallore o la tachicardia (Oliverio, 2012, p. 63).

Hauser e Singer riprendono il test del carrello e si domandano se i credenti differiscono dagli atei nelle loro intuizioni morali. Se la nostra morale fosse derivata dalla religione dovrebbero esserci delle differenze, al contrario il risultato di questo studio mostra che non c'è differenza statisticamente rilevante tra atei e credenti nell'elaborazione dei giudizi morali (Hauser e Singer, 2006, pp. 18-19). Ciò significa che «non c'è bisogno di Dio per essere buoni o cattivi» (Dawkins, 2007, p. 225).

Nei primi anni Settanta due psicologi sociali, John Darley e Daniel Batson, conducono un esperimento volto a mostrare l'ininfluenza della religione nei confronti del comportamento morale. I soggetti dell'esperimento devono recarsi a un convegno per tenere un discorso sulla parabola del «buon samaritano», ma nel percorso dal laboratorio dei due psicologi al convegno incontrano un attore che geme a terra e chiede aiuto.

Nonostante i soggetti siano tutti studenti del seminario di teologia di Princeton e debbano dibattere proprio del soccorso ai bisognosi, solo il 10% di loro si preoccupa di aiutare l'attore

incontrato nel percorso. In questo caso è il tempo a risultare determinante per il comportamento dei soggetti: chi di loro è in anticipo rispetto al convegno aiuta il moribondo, mentre chi di loro è in ritardo non solo non lo aiuta, ma in alcuni casi lo scavalca letteralmente per correre a parlare della parabola del buon samaritano (Giroto, Pievani, Vallortigara, 2008, pp. 128-129).

La documentazione fossile rivela la sopravvivenza fino all'età adulta di individui affetti da nanismo, da paralisi agli arti o dall'incapacità di masticare. La sopravvivenza di individui deboli, che non contribuivano alla vita sociale dei nostri antenati, dimostra che la moralità precede «le religioni di almeno centomila anni» (de Waal, 2013, p. 73).

Alla luce della teoria di Damasio contrapporre emozione e cognizione si rivela insensato, poiché l'emozione è un tipo di cognizione basilare su cui affonda le radici la cognizione di processo terziario. È necessario dunque superare il modello razionalista, secondo cui è la «ragione» a determinare i nostri comportamenti e giudizi morali, poiché le giustificazioni razionali delle nostre azioni sono solo dei processi di riflessione *post hoc*.

L'evoluzione ha predisposto il cervello a rispondere emozionalmente: le emozioni sono veri e propri «programmi di azioni» costituiti da «impulsi» e «motivazioni», ossia valori sedimentati nel corso della storia evolutiva, che emergono nel presente come coscienza morale.

Sono le nostre emozioni a decidere, dopo di che la nostra ragione fa del suo meglio per conformarsi. Con questo inciampo nel primato della logica, i sentimenti morali di Hume ebbero una ripresa [...] e i neuroscienziati dissero che il nostro cervello era cablato per percepire il dolore degli altri (de Wall, 2013, p. 55).

3. Panksepp: i sentimenti affettivi grezzi o i sostrati biologici dell'anima

Jaak Panksepp, padre delle neuroscienze affettive, fonda un nuovo campo di studi che si occupa dei sentimenti affettivi di base e dei loro meccanismi neurali, omologhi in tutti i vertebrati. Il punto di partenza della teoria di Panksepp è che la nostra vita mentale è profondamente «affettiva», sarebbe quindi impossibile se non affondasse le sue radici nelle «fondamenta ancestrali» del cervello, ovvero nei circuiti affettivi concentrati nelle regioni sottocorticali da cui emergono dei «sentimenti affettivi di base».

La teoria di Panksepp si fonda su tre capisaldi:

1. *omologie*, evidenze neuroscientifiche indicano che tutti i mammiferi presentano regioni cerebrali sottocorticali omologhe, che mediano le esperienze affettive;
2. *necessità di studiare gli animali*, poiché tale studio, in virtù delle omologie strutturali sottocorticali tra le specie, permette di comprendere le risposte comportamentali emotive e gli stati soggettivi della mente umana;
3. *triangolazione*, un metodo di ricerca triangolato (cervello, mente, comportamento) che si focalizza in egual modo sulla comprensione del cervello dei mammiferi, del comportamento emotivo-istintivo degli altri animali e degli stati soggettivi della mente umana.

La triangolazione è quindi il primo strumento con cui è possibile indagare i sostrati neurali della vita affettiva nella nostra specie come negli altri animali (Panksepp, 1998a).

L'elemento primario di una ricerca scientifica rigorosa è lo studio del cervello, ossia dei sistemi sottocorticali omologhi, che permettono di comprendere le espressioni comportamentali e mentali degli animali e degli umani, e di conseguenza le esperienze affettive che le accompagnano.

Dunque rigettando ogni concezione mentalista e razionalista di derivazione cartesiana Panksepp mostra, attraverso strumenti di visualizzazione cerebrale, che tutti i mammiferi presentano regioni cerebrali omologhe capaci di mediare esperienze affettive, concentrate nelle aree ventrali e della linea mediana più antiche come il mesencefalo, il grigio periacqueduttale, il talamo e l'ipotalamo connessi al sistema limbico delle regioni superiori.

Tali strumenti di visualizzazione cerebrale, paragonati al cannocchiale di Galileo in virtù della rivoluzione provocata nel campo delle neuroscienze, mostrano che gli animali non sono semplici «macchine» come voleva Cartesio, poiché hanno esperienze emotive, legate a quegli

«affetti grezzi» che emergono coinvolgendo gli stessi neurotrasmettitori e regioni cerebrali degli umani, esperienze che determinano comportamenti emotivi.

Le nostre menti emotive sono radicate in un passato ancestrale, ovvero nei sette sistemi affettivi che Panksepp individua a livello sottocorticale, sistemi che condividiamo con tutti i mammiferi e gran parte dei vertebrati: 1. *ricerca* (seeking, expectancy); 2. *paura* (fear, anxiety); 3. *rabbia* (rage, anger); 4. *desiderio* (lust); 5. *cura* (care, nurturance); 6. *panico* (panic, sadness); 7. *gioco* (play, social joy).

1. Il sistema della *ricerca*, fondamento di tutti gli altri sistemi, è un processo mentale che permette di proiettarci nel futuro, poiché caratterizzato da un'indagatività esplorativa persistente. Tale sistema consente a ogni organismo inserito in un *habitat* di perseguire con «impegno» nel mondo uno scopo, grazie ad una «energetic forward locomotion», ossia una potenziale attivazione corporea sottocorticale nei confronti del mondo.

Il sistema nei confronti di emozioni positive dà origine a un «sense of purpose» accompagnato da «feelings of interest», mentre verso emozioni negative svolge un ruolo automatico di contrasto. Panksepp sottolinea che questo sistema, radicato nelle profondità dei gangli della base e del tronco encefalico, è di fondamentale importanza non solo per il benessere di ogni organismo ma anche per il «pensiero» tipicamente umano del processo terziario. La neocorteccia «does not provide its own motivation», ma viene attivata dai sistemi affettivi sottocorticali, che dando energia alla neocorteccia «prompts you to do things».

Come sostenuto da Hume la ragione non «impell the will», è il sistema affettivo della ricerca il motore dell'azione che, in integrazione con gli altri sistemi affettivi, influenza la neocorteccia determinando il comportamento, ovvero potenziando un comportamento socialmente utile o inibendolo se dannoso.

Poiché il motore dell'azione è da ricercare negli aspetti affettivi della mente e non in quelli cognitivi, Panksepp è come se riprendesse lo *slave passage* del *Treatise* in cui il filosofo sostiene che «reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them» (T.2.3.3.4).

Scriva Panksepp: «It highlights the fact that, in many ways, the neocortex – the source of our human intellect – is the servant of our emotional systems. The SEEKING system impels the neocortex to find ways of meeting our needs and desires» (Panksepp, 2012, p. 102).

Il processo mentale terziario è semplicemente strumentale, come la ragione strumentale umana può essere una guida del comportamento ma è inattivo per le volizioni che emergono dai sistemi affettivi a livello sottocorticale.

2. Il sistema della *rabbia* opera in contrasto rispetto al sistema della ricerca, poiché spinge gli organismi verso oggetti offendenti per colpire gli altri. Sebbene la rabbia sia un affetto negativo, nel momento in cui interagisce con gli schemi cognitivi, diviene positivo permettendo di prevalere sul proprio avversario o di imporre i propri desideri.

3. Il sistema della *paura* genera stati affettivi negativi da cui ogni organismo desidera fuggire. A bassi livelli di attivazione gli stati affettivi si manifestano attraverso tensione corporea, immobilizzazione e tremore, mentre ad alti livelli di attivazione si genera un *pattern* di fuga dinamico al fine di sfuggire al pericolo.

4. Il sistema del *desiderio* si manifesta attraverso attività che mirano all'unione con un compagno. La tensione che accompagna tale stato affettivo può divenire positiva quando ha la possibilità di essere soddisfatta o negativa quando tale possibilità viene meno.

5. Il sistema della *cura* spinge gli organismi a comportamenti affettivi nei confronti di chi si prende cura di loro. Tale sistema genera uno stato affettivo positivo, profondamente gratificante, negli organismi che si prendono cura dei loro piccoli, senza che questa attività sia per loro un peso.

6. Il sistema del *panico* è un sistema alla base della nostra socialità, poiché facilita i legami sociali, capaci di alleviare la sofferenza e il panico che derivano da una condizione di separazione o solitudine. L'attivazione di questo sistema, che ci spinge a cercare un ricongiungimento, rende ogni organismo «dipendente» dalla compagnia degli altri, determinando così legami sociali che permettono di vivere in società armoniose.

Poiché l'attivazione di tale sistema crea dipendenza a livello sociale, emerge che l'assunzione di droghe caratterizzate da oppioidi fa attivare il sistema creando delle dipendenze, giacché questo tipo di droghe si rivelano veri e propri «sostegni» per coloro che non hanno una vita sociale soddisfacente. Solo l'affetto degli altri può quindi curare questo tipo di dipendenze.

Lo studio dei primati mostra che il «contatto» sociale, come ad esempio il *grooming*, promuove il rilascio di oppioidi, determinando così l'emergere di sentimenti di «conforto sociale», che permettono l'instaurazione di legami solidi all'interno della comunità (de Waal, 2009). Panksepp, riprendendo alcuni lavori di Thandeka (2005, 2009), sottolinea inoltre che l'attrazione emotiva e il potere della religione si fondano su tale sistema di attaccamento sociale, capace di creare una dipendenza nei confronti di un potere superiore che garantisce conforto emotivo. Del resto la postura ricurva, chiusa su se stessa, della scimmia socialmente isolata è simile alla postura di chi prega, una postura di disperazione e supplica che esprime un «desiderio primitivo» di consolazione.

Un'altra postura liturgica comune, come quella degli uomini di chiesa nel momento in cui tengono un sermone, con le braccia levate al cielo, ricorda inevitabilmente quella di un «piccolo» pronto a sollevarsi per raggiungere la persona che si prende cura di lui, come la madre. In un'ottica evolucionistica sembra che la religione si sia evoluta proprio per la sua capacità di fornire un appoggio psicologico in casi di incertezza, dando un senso a fenomeni che non riusciamo a spiegare, e in casi di dolore, offrendo una prospettiva sull'esistenza capace di lenire la paura della morte (Giroto, Pievani, Vallortigara, 20008, pp. 165-167).

Poiché tali circuiti cerebrali generano il nostro «bisogno degli altri», questi sono i «sostrati neurali» della socialità di tutti i vertebrati. Quando gli animali o gli individui godono di legami affettivi sicuri esibiscono un rilassato senso di appagamento, al contrario in mancanza di legami tale sistema genera una profonda sofferenza. Dal punto di vista comportamentale questo stato è caratterizzato da pianto incessante e forti tentativi di ricongiungersi socialmente che, se non soddisfatti, portano a uno stato di depressione.

Come sostiene Hume nella sezione del *Treatise* dedicata alla ricchezza, sebbene questa susciti un sentimento di piacere, è per noi insignificante se non viene condivisa; è quindi la «simpatia» la vera causa dell'«affezione».

Conclude così il filosofo:

«In all creatures [...] there appears a remarkable desire of company, which associates them together, without any advantages they can ever propose to reap from their union. This is still more conspicuous in man, as being the creature of the universe, who has the most ardent desire of society, and is fitted for it by the most advantages. We can form no wish, which has not a reference to society. A perfect solitude is, perhaps, the greatest punishment we can suffer. Every pleasure languishes when enjoyed a-part from company, and every pain becomes more cruel and intolerable» (T.2.2.5).

7. Il sistema del *gioco* è uno strumento sociale, poiché la sua attivazione spinge gli organismi a un'attività divertente in cui i partecipanti, oltre a stringere forti legami sociali, determinano i loro ruoli all'interno della comunità. I bambini o gli animali sono costantemente impegnati in questa attività sociale che generalmente assume la forma di una lotta in un ambiente «rilassato», nonostante questa potrebbe sembrare un'aggressione, in realtà è un gioco di ruoli in cui ognuno a turno assume un ruolo dominante o sottomesso, una vera e propria «giostra della dominanza» che richiede la disponibilità del compagno più forte a penalizzarsi.

Tale sistema sebbene sia una delle maggiori fonti di amicizia, nel momento in cui cessa la rotazione dei ruoli può generare prepotenza e di conseguenza l'esclusione dalla comunità. Attraverso il gioco gli individui possono inoltre riconoscere coloro con cui è possibile creare delle relazioni sociali stabili e quelli da evitare perché inaffidabili. Il gioco è dunque un «impulso sociale» di processo primario geneticamente determinato.

Questi sistemi sono sistemi «affettivi» poiché la loro attivazione genera forti reazioni viscerali, comportamentali e affettive: la mente è un'entità fisica fondata su un «sentimento soggettivo» che assolve una funzione adattiva. Gli affetti del processo primario sono fenomeni evolutivi, ossia funzioni arcaiche del cervello che sono state conservate nel corso dell'evoluzione poiché necessarie per la sopravvivenza delle specie. Tali affetti forniscono una «guida flessibile» del comportamento, permettendo di rispondere coerentemente alle sfide quotidiane della vita. La profonda localizzazione dei sistemi affettivi, situati nel cervello sottocorticale, indica non solo che le capacità affettive si siano evolute prima delle abilità cognitive ma che, in virtù della loro necessità evolutiva, sono poste in una regione all'interno del cervello che le rende meno vulnerabili al danneggiamento.

Tali sistemi hanno abilità «affettivo-valutative», sono quindi le fonti ancestrali dei nostri valori, la cui sedimentazione emerge secondo Panksepp a livello sottocorticale.

Gli affetti sono antichi processi cerebrali «for encoding value», ovvero «heuristics of the brain», che permettono di compiere «snap judgments» su ciò che aumenta o diminuisce le possibilità di sopravvivenza (Panksepp, 2012, p. 31).

A differenza di Damasio i valori culturali e sociali non sono costruiti sulla base di quelli biologici, bensì sedimentati e incarnati a livello sottocorticale nei sistemi affettivi omologhi a tutti i mammiferi. Secondo il «categorical approach» di Panksepp è a livello sottocorticale che troviamo degli «emotional primes», elementi di base che incorporano emozioni, motivazioni e azioni, ossia degli elementi culturali «intrinseci» poiché primari rispetto alla natura.

I sentimenti affettivi di base e le loro espressioni comportamentali spontanee non sorgono dalle regioni superiori della neocorteccia che si differenzia tra le diverse specie, ma dagli antichi sistemi cerebrali omologhi; risulta evidente che esiste una continuità evolutiva della natura emotiva del processo primario. Rilevanti prove comportamentali indicano che molti primati superiori esibiscono complesse emozioni sociali (de Waal, 2009).

Persino i topi esibiscono cambiamenti comportamentali e autonomici che possono essere indicativi di empatia (Chen et al., 2009).

At present, we can be confident that mammalian brains have many intrinsic affective values, still shared, in kind if not the precise form, by humans and all other mammals, as well as birds, and probably many other types of creatures as well (Panksepp, 2012, p. 479).

Gli affetti grezzi che emergono dai sistemi affettivi sono processi valutativi che determinano la «salienza» delle nostre esperienze, non solo in termini di sopravvivenza bensì «in terms of everyday values» (Panksepp, 2012, p. 480). Tali valori, che emergono da «evolved emotions» e «incentive-responsive properties of many ancient networks of our brains», ci spingono a detestare o apprezzare diversi eventi e oggetti del mondo in cui siamo radicati, fornendo così il vero fondamento del «significato» per le nostre menti.

Riprendendo il «principio di annidamento» già ampiamente sviluppato sia da Edelman, sia da Damasio, Panksepp distingue tre tipi di processi organizzati secondo una «gerarchia nidificata», che permette di integrare i vari livelli del «CervelloMente», organo unificato capace di superare il dualismo cartesiano. Vi sono tre processi che possono essere distinti per necessità teoriche da un punto di vista evolutivo e strutturale, sebbene da un punto di vista funzionale non siano scindibili poiché risultano in continua interazione tra loro, dal basso verso l'alto (influenza *bottom-up*) e dall'alto verso il basso (influenza *top-down*):

1. *processi primari* caratterizzati dai sette sistemi affettivi di base impiantati nelle antiche strutture cerebrali, il cosiddetto «cervello rettiliano». Tali processi contraddistinti da «sentimenti affettivi grezzi» sono le fondamenta istintuali e non condizionate, omologhe in tutti i mammiferi;

2. *processi secondari* caratterizzati dai meccanismi di apprendimento e memoria, radicati nelle strutture del sistema limbico superiore, il cosiddetto «cervello emotivo»;

3. *processi terziari* caratterizzati da cognizioni e pensieri che ci permettono di riflettere su ciò che abbiamo appreso dalle nostre esperienze, raggiungendo il livello della consapevolezza.

Secondo Panksepp questi processi sono organizzati secondo una «gerarchia annidata», concetto che rimanda inevitabilmente a ciò che Darwin definiva «geologia della mente». Secondo tale gerarchia ogni processo è in interazione e integrazione con l'altro, determinando così una complessità sempre maggiore che, unendo storia di specie e storia individuale, porta all'unicità tipica di ogni organismo. In base a questo «principio di annidamento» che permette a ogni processo di fluire nell'altro, gli affetti dei processi primari controllano i meccanismi di apprendimento dei processi secondari, poiché tali «affetti grezzi» sono la radice rozza dell'emozione di piacere e dispiacere su cui si basano i comportamenti appresi di «approach

and avoidance». I processi secondari, che incorporano i processi primari, a loro volta si combinano con i processi terziari influenzando le cognizioni di ordine superiore.

Le funzioni inferiori del CervelloMente sono contenute e rielaborate nelle funzioni cerebrali superiori, dando luogo a un controllo che, a differenza di Damasio, non è una semplice «comunicazione a doppio senso» tra i vari livelli, ma comporta vie di controllo a due direzioni capaci di determinare una «causalità gerarchica circolare» dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso, che tiene conto di un cervello come organo pienamente integrato in cui ogni processo diviene causa dell'altro.

Secondo la prospettiva di Panksepp i processi «alti» della mente sono innestati, e quindi dipendono, da quelli di ordine inferiore, al punto che le «idee» sono considerate come «funzioni» primarie del cervello rielaborate e rese esplicite a livello terziario.

Questa prospettiva rimanda alla distinzione umana tra impressioni e idee, tra cui non vi è alcuna differenza qualitativa bensì quantitativa poiché si distinguono solo per il «grado» di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente. Le idee sono contigue alle impressioni, giacché non sono che il «riflesso sbiadito» delle impressioni non più presenti alla mente.

Le impressioni di riflessione (emozioni, passioni, desideri) che emergono a partire dalle idee (elementi cognitivi) a loro volta derivate dalle impressioni di sensazione, mostrano come emozione e cognizione siano inscindibili. Non c'è differenza qualitativa tra sentire e pensare, i processi terziari, in quanto rielaborazione di processi inferiori, sono inseparabili dai «sentimenti affettivi grezzi» alla base della processo circolare causale.

La nostra mente affonda le sue radici in un passato ancestrale che condividiamo con le altre specie, gli «affetti grezzi» che caratterizzano i processi primari sono «tesori archeologici», ovvero «ricordi ancestrali» che, al pari delle «ragioni dimenticate» darwiniane e dei «customs» umani, vengono selezionati e sedimentati nella nostra memoria «profonda» poiché utili per la sopravvivenza.

Primal feelings are not intrinsically bright and intelligent, but they were built into our brains because they are remarkably useful for immediately dealing with the world and learning about its potential. Primal affects are ancestral memories that have helped us to survive. There are many ways these ancient brain networks can make us feel - experiences we sometimes call core emotional affects and raw emotional feelings (Panksepp, 2012, p. 13).

A differenza di quanto sostenuto dal pensiero cognitivista i sentimenti emotivi non sorgono dalle regioni superiori del cervello, ovvero dalla neocorteccia, come se fossero delle riflessioni cognitive sulle reazioni corporee, bensì sono le aree sottocorticali a provocare l'«*arousal*» corporeo che accompagna le emozioni di base.

Secondo le teorie cognitivo-linguistiche, la neocorteccia, sede della cognizione e del linguaggio, «rilegge» i controlli fisiologici delle emozioni situati all'interno del cervello, cosicché gli affetti sarebbero elementi cognitivi, costruiti semanticamente dal pensiero conscio. Una grande quantità di dati che emergono dalla ricerca animale e clinica dimostrano che l'equazione tra coscienza e cognizione è assolutamente errata.

I bambini anencefalici nati senza emisferi cerebrali, quindi senza neocorteccia, non solo sono affettivamente attivi ma, di fatto, risultano più emotivi di quelli sani.

Allo stesso modo pazienti afasici, vittime di ictus, che perdono la capacità di parlare e pensare in termini verbali conservano le loro capacità affettive, mostrando come la nostra «coscienza affettiva» è indipendente dal linguaggio. Panksepp, a dimostrazione del fatto che il linguaggio non possa essere considerato il segno distintivo degli affetti, mostra come le descrizioni verbali non riescano a spiegare le esperienze primarie, come ad esempio l'esperienza percettiva primaria di vedere il colore rosso. Il termine «rosso» è una mera etichetta convenzionale che non ha alcun significato intrinseco, al contrario l'esperienza del rosso ha un significato «affettivo», che non può essere trasmesso ad un individuo nato cieco.

Questo esempio ricalca alla perfezione quello utilizzato da Hume per mostrare che l'idea non è né un prodotto logico, né un'immagine, né un prodotto proposizionale, bensì riflesso di un'impressione che colpisce i nostri sensi. Scrive Hume: se voglio dare a un bambino l'idea del colore scarlatto «gli mostro gli oggetti, e non procedo in modo assurdo, cercando di produrne le impressioni suscitandone le idee», dunque un «uomo nato cieco non può formarsi alcuna nozione dei colori, né un sordo dei suoni. Restituite a entrambi il senso che gli manca, aprendo questo nuovo ingresso alle sue sensazioni voi aprite un ingresso anche alle idee» (EU.2.15).

La nostra «coscienza affettiva» emerge dalle regioni più profonde del cervello, sostrati non cognitivi e intimamente non-consci che generano cambiamenti fisiologici e comportamenti emotivo-istintivi, accompagnati da «esperienze affettive».

Gli «affetti emotivi nucleari» dei processi primari sono «senza oggetto», «senza ragionamento» e indipendenti da qualsiasi «esperienza», ne consegue che sono «anoetici»,

privi di conoscenza esterna ma intensamente esperiti in una forma «affettiva», che riflette una conoscenza non verbale e non riflessiva di specie.

Questi affetti emotivi nucleari rimandano inequivocabilmente al *custom* umano, principio infallibile, certo e universale poiché costituito da quel bagaglio «vivo» di conoscenze e abilità apprese indirettamente dalla specie. Quella «conoscenza senza esperienza» che Darwin definisce «ragioni dimenticate», ovvero ragioni implicite ma «vive» nella memoria della specie, e quindi esperite in forma affettiva ogni volta che si sente di avere ragione.

Il *custom*, al pari di questi affetti emotivi nucleari, opera «senza esperienza», «senza alcun nuovo ragionamento o conclusione», «senza memoria», quindi procedendo in modo implicito e automatico.

Scrive Hume nel *Treatise*:

Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is derived solely from that origin [...] the mind makes the transition without the assistance of the memory. The custom operates before we have time for reflection [...]. But can we think, that on this occasion he reflects on any past experience, and calls to remembrance instances, that he has seen or heard of, in order to discover the effects of water on animal bodies? No surely (T.1.3.8.10).

Secondo Panksepp l'esperienza vissuta può essere: 1. *anoetica*, un tipo di coscienza di processo primario automatica e non riflessiva, che precede la nostra comprensione del mondo; 2. *noetica*, coscienza di processo secondario basata sull'apprendimento, ossia sulla conoscenza fattuale; 3. *autonoetica*, coscienza di processo terziario, ovvero autobiografica, che permette alle nostre menti di andare al di là del presente, guardando al passato e al futuro. È la capacità di generare i sentimenti affettivi grezzi che permette nel corso dell'evoluzione del cervello l'emergere delle forme superiori di coscienza. La consapevolezza cosciente ha quindi dovuto attendere lo sviluppo della corteccia cerebrale per permetterci di pensare attraverso abilità auto-noetiche esecutive e decisionali, comunque radicate e influenzate grazie all'integrazione circolare causale, dalle emozioni grezze dei processi primari.

Il cervello cognitivo del processo terziario emerge quindi da risposte emotive non condizionate, radicate nelle strutture sottocorticali del cervello di tutti i mammiferi.

Our view is also that the ancient affective foundations of mind are essential for many higher mental activities. In short, to understand the whole mind, we must respect the ancestral forms of mind that first emerged in brain evolution [...] it is clear that those higher brain functions would collapse without the solid affective/evolutionary foundation upon which they are built (Panksepp, 2012, pp. 14-15).

La teoria di Panksepp mostra che il processo di intenzionalità alla base del comportamento di ogni organismo emerge già a livello sottocorticale, l'atteggiamento intenzionale che precede quello progettuale è infatti fondamentale per la sopravvivenza, poiché permette di comprendere e prevedere il comportamento degli altri, anticipando le proprie risposte in situazioni di pericolo.

Dawkins sostiene che la selezione naturale ha forgiato il cervello in maniera che esso utilizzi l'atteggiamento intenzionale come scorciatoia adattiva, sebbene tale atteggiamento si riveli fondamentale per la sopravvivenza inevitabilmente conduce al «meccanismo irrazionale» della religione, nel momento in cui si attribuisce intenzionalità a entità di ordine superiore.

La religione è quindi un «prodotto accidentale» di un dispositivo utile, ovvero un prodotto secondario dell'evoluzione per selezione (Dawkins, 2007, pp. 182-188).

La tendenza a un'iperattribuzione delle caratteristiche di agenti e di intenzioni sembra essere un tratto tipico di tutte le specie, poiché da un punto di vista evoluzionistico è sempre meglio essere cauti piuttosto che morti. È sempre meglio interpretare un ramo spezzato come segno del recente passaggio di un nemico, cioè di un agente causale, piuttosto che di un fenomeno fisico, come l'azione del vento. Ciò dimostra che le credenze sovranaturali affondano le loro radici in alcuni meccanismi dei nostri processi emotivo-cognitivi, rivelandosi così come «sottoprodotti» accidentali, «effetto collaterale» di una mente adattiva che si è evoluta per selezione naturale (Giroto, Pievani, Vallortigara, 2008, p. 175).

È necessario descrivere in modo dettagliato i livelli globali di controllo del cervello che entrano nell'integrazione dei tre processi mentali, poiché in tal modo risulta evidente la base umana di tale teoria neuroscientifica.

Il processo primario che affonda le sue radici nelle strutture sottocorticali è caratterizzato da tre tipi generali di affetti: 1. *affetti emozionali*, ovvero «intenzioni in azioni», l'azione emotiva è il risultato di processi sedimentati e l'intenzione è innestata nella materialità dell'azione; 2. *affetti omeostatici*, ossia enterocettori corporei-cerebrali come la fame, la sete, ecc. 3. *affetti sensoriali*, sensazioni piacevoli o spiacevoli innescate a livello esterolettivo-sensoriale.

Le «intenzioni in azioni» di Panksepp rimandano al determinismo sofisticato umano, secondo cui l'intenzione, intermedio nell'interconnessione causale tra il carattere e l'azione, diviene il segno del carattere e il senso dell'azione.

L'intenzione incastonata nell'azione manifesta quelle «qualità che permangono» anche dopo che l'azione sia stata compiuta. In tal modo l'azione, «segno esterno» del «carattere» e delle «motivazioni» dell'individuo, può «suscitare amore o odio», divenendo oggetto della nostra approvazione (T.2.2.3.4).

Il processo secondario è un processo emotivo di apprendimento, attraverso la via dei gangli della base, caratterizzato da tre tipi di meccanismi di apprendimento: 1. *condizionamento classico*, come quello alla paura attraverso l'amigdala di Pavlov; 2. *condizionamento strumentale e operante*, attraverso il nucleo accumbens; 3. «*habits*» comportamentali ed evolutivi, processo umano di sedimentazione di abiti, processo né cognitivo, né consapevole, bensì sedimentazione «*easy and insensible*» di depositi emozionali.

Il processo terziario, legato alla consapevolezza neocorticale, è caratterizzato da tre tipi di funzioni: 1. *funzioni esecutivo-cognitive*, ovvero pensieri e pianificazioni della corteccia frontale, guidate dagli affetti; 2. *regolazioni e «ruminations» emotive*, regolazioni emotive attraverso le regioni frontali-mediali; 3. «*free-will*», ovvero «intenzioni ad agire», progettazioni di azioni delle funzioni esecutive della corteccia frontale. Ispirandosi alla concezione affettiva dell'intenzionalità umana, le «emozioni ancestrali» che emergono a livello sottocorticale controllano le intenzioni radicate nell'azione. Le «*intentions in actions*» essendo dei potenziali di azione, hanno una natura disposizionale che permette l'emergere di «*intention to act*» radicate e quindi comprensibili nell'esecuzione dell'azione.

Tali processi sono perfettamente integrati attraverso un «interscambio» e un «controllo reciproco» che, sebbene sia evidente in situazioni di calma, viene meno in situazioni di panico in cui l'influenza dei circuiti emozionali sottocorticali nei confronti delle regioni più alte del cervello risulta maggiore, in tali occasioni la «saggezza di specie» assume il pieno controllo. Gli «affetti grezzi» sono quindi le «infrastrutture essenziali» per il nostro comportamento istintivo di base, ne consegue che senza questa «saggezza pragmatica», che emerge dalla sedimentazione di ricordi ancestrali, non potremmo sopravvivere.

These diverse pleasant and unpleasant affects provide guidance for living due to survival-enhancing advantages each of them has conferred over the course of evolution. Affects are ancestral memories of how effectively we play the game of survival and reproduction;

these memories are passed down through the collected mindless "wisdom" of your genetic code (Panksepp, 2012, p. 23).

Poiché la coscienza, definita da Panksepp «core self», ha una natura «affettiva», emerge già a livello sottocorticale nelle antiche regioni del cervello grazie all'esperienza dei sentimenti affettivi grezzi, generati dai sette sistemi affettivi, che rappresentano quindi i sostrati biologici di ciò che chiamiamo anima. Citando apertamente Hume, che fonda la sua riflessione filosofica sulla nostra capacità di avere esperienze affettive, Panksepp sostiene che ciò che viene definito «anima» dalla tradizione del dualismo metafisico, è in realtà un «sé incorporato» di processo primario che emerge dalle nostre esperienze affettive grezze legate al corpo. Giacché i sistemi affettivi sono omologhi tra le specie animali, fornendo così una base neuronale condivisa per le differenti esperienze affettive, il *core self* può essere considerato una funzione cerebrale «nomoetica», ovvero universale.

È solo quando questo sé universale interagisce con i processi terziari di livello superiore, che emergono i vari «sé idiografici», ossia individualmente unici, poiché modellati dall'esperienza personale diversa per ogni individuo. Sebbene la crescita neocorticale e le capacità cognitive che ne risultano siano influenzate dalle esperienze affettive sottocorticali, le prime variano in modo marcato tra le specie proprio in virtù delle diverse esperienze, determinando così grandi differenze per quanto riguarda la consapevolezza riflessiva.

Il sé non riflessivo del processo primario, che emerge dalle esperienze affettive delle regioni sottocorticali, genera una coscienza affettiva che viene definita «coscienza anoetica».

La presenza di questo sé fornisce un'esperienza individuale affettiva continua che permette l'emergenza dei livelli superiori di coscienza riflessiva definita «coscienza noetica», ovvero il sentimento che ognuno ha di esperire se stesso come un agente unificato e attivo rispetto agli eventi del mondo che lo circondano.

Sebbene anche per Damasio la neocorteccia da sé sola non può sorreggere la coscienza, questa emerge solo a livello corticale, ovvero a livello di ciò che egli definisce sé nucleare.

Il proto-sé che emerge a livello sottocorticale nonostante abbia esperienza nel grigio periacqueduttale di sentimenti primordiali, riconosciuti solo nel suo ultimo lavoro del 2010, non genera alcun tipo di coscienza.

Secondo Panksepp il *core self* che emerge a livello sottocorticale ha un'esperienza integrata degli affetti emotivi, sensoriali e omeostatici in quanto indissolubilmente intrecciati tra loro, ne consegue che la coscienza affettiva emerge nelle antiche regioni sottocorticali poiché non

ha alcun bisogno, al contrario di quanto sostiene Damasio, di una «rilettura» corticale di un *feedback* corporeo per generare un sentimento affettivo.

I sentimenti affettivi grezzi non sono il risultato di una «rilettura» di mappe corporee, ma sono generati dal tessuto cerebrale sottocorticale, in particolare nel grigio periacqueductale che viene identificato come il vero e proprio centro della vita emotiva, poiché connesso sia alle funzioni cerebrali superiori sia a quelle inferiori.

Nella teoria di Panksepp quindi l'interpretazione delle risposte corporee ed emotive non avviene a livello corticale e quindi in un momento successivo rispetto a queste risposte, bensì emerge dall'integrazione delle risposte corporee e emotive a livello sottocorticale.

Dunque nonostante Damasio dal 2010 riconosca l'importanza delle strutture sottocorticali per la generazione di sentimenti primordiali e del sé, tuttavia continua a concepire i sentimenti emotivi come largamente strutturati dai processi sensoriali superiori, come dimostrato nella teoria del marcatore somatico, in cui l'emozione che guida l'azione è una rilettura cognitiva di risposte corporee a un determinato stimolo.

Il *core self* attraverso le sue esperienze affettive permette di spiegare l'esistenza della coscienza affettiva, evitando così il regresso all'infinito dei meccanismi di «rilettura» corticale. Questi sentimenti «grezzi», nel momento in cui si mescolano con le cognizioni superiori, permettono di generare altri tipi di sentimenti più «raffinati» legati al processo secondario e terziario, come ad esempio l'invidia, la colpa, la gelosia, l'orgoglio, la vergogna, il disgusto sociale, ecc..

Dal punto di vista evolutivo l'emergere della coscienza, attraverso cui gli affetti grezzi assumono la forma di stati mentali esperiti fenomenicamente, ha consentito di motivare e guidare il comportamento animale in modo efficace in ambienti imprevedibili, favorendo così l'apprendimento che porta a ripetere quei comportamenti seguiti da piaceri affettivi o a evitare quelli seguiti da malessere affettivo.

Le regioni sottocorticali generano attivamente gli stati affettivi primari capaci di influenzare le cognizioni che emergono dai processi superiori, ne consegue secondo Panksepp che le regioni superiori possono al massimo regolare, elaborare e attenuare le esperienze affettive che emergono dagli stati inferiori e che ci spingono ad agire. La coscienza estesa rimane sempre inestricabilmente legata alle forme più antiche di vita affettiva, al punto che se i sostrati affettivi sottocorticali venissero distrutti ne deriverebbe la distruzione di tutte le forme di coscienza possibili.

Si giunge così alla conclusione che le funzioni mentali superiori, poiché «totalmente dipendenti» dai processi sottocorticali su cui si sono innestate, sono soltanto «strumenti» del *core self*. Le cognizioni dei processi superiori sono solo le «ancelle» degli affetti, dunque come sostenuto da Hume: «*the impulse arises not from reason, but is only directed by it*» (T.2.3.3.3). Gli affetti emotivi che emergono dagli antichi sostrati della MenteCervello non solo «governano» il modo in cui ci comportiamo, ma ci inducono a soffermarci sulla continuità tra le specie e quindi sulla base naturale della nostra socialità e moralità.

Bibliografia

- ATTANASIO, A., 2001, *Gli Istinti della Ragione. Cognizioni, Motivazioni, Azioni nel Trattato della Natura Umana di Hume*, Bibliopolis, Napoli.
- ATTANASIO, A., 2010, *Darwinismo morale, da Darwin alle neuroscienze*, UTET, Torino.
- ATTANASIO, A., 2010, *Taccuini filosofici*, UTET, Torino.
- ATTANASIO, A., 2011, *Capacità mentali e istinti negli animali*, UTET, Torino.
- BAIER, A. C., 1991, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge.
- BAIER, A. C., 1995, *A Naturalist View of Persons in «Moral Prejudices. Essays on Ethics»*, Harvard University Press, Cambridge.
- BARATONO, A., 1944, *Hume e l'illuminismo inglese*, Garzanti, Milano.
- BECHARA, A., DAMASIO, H., TRANEL, D., DAMASIO, A. R., 1997, *Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy*, in «Science», 275, pp. 1293-95.
- BERTI, S., 2012, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'illuminismo radicale europeo*, Il Mulino, Bologna.
- BURNS, R. M., 1994, *Review of Alexander Broadie, The Tradition of Scottish Philosophy: A New Perspective on the Enlightenment in «Hume Studies Volume XX, Number 1»*.
- CAPALDI, N., 1975, *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Twayne Publishers, Boston.
- CAPALDI, N., 1992, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, New York.
- CAPALDI, N., 1995, *Hume's Theory of the Passions in «David Hume, Critical Assessments IV: Ethics, Passions, Sympathy "Is" and "Ought"» a cura di Stanley Tweyman*, Routledge, New York.
- CASINI, P., 2009, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna.
- CAVALLI SFORZA, L. L., 2004, *L'evoluzione della cultura*, Codice Edizioni, Torino.
- DAMASIO, A. R., 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, New York (trad. it. *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995).
- DAMASIO, A. R., 1999, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York (trad. it. *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000).
- DAMASIO, H., GABROWSKI, T., FRANK, R., GALABURDA, A. M., DAMASIO, A. R., 1994, *The Return of Phineas Gage: clues about the brain from the skill of a famous patient*, in «Science», 264 (5162), pp. 1102-05.

- DAMASIO, A. R., 2010, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Il sé viene alla mente*, Adelphi, Milano, 2012).
- DARWIN, C., 1958, *Autobiografia*, Einaudi, Torino.
- DARWIN, C., 2009, *L'origine delle specie. Abbozzo del 1842 Lettere 1844-1858 Comunicazione del 1858*, Einaudi, Torino.
- DARWIN, C., 2013, *L'origine delle specie, L'origine dell'uomo e altri scritti sull'evoluzione*, Newton Compton editori, Roma.
- DAWKINS R., 2003, *L'orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- DAWKINS R., 2008, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- DE WAAL, F., 2001, *Naturalmente Buoni*. Garzanti Editore, Milano.
- DE WAAL, F., 2013, *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- DENNET, C. D., 2007, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- DENNET, C. D., PLANTINGA, A., 2012, *Scienza e Religione. Sono compatibili?*, Edizioni ETS, Firenze.
- EDELMAN, G. M., 1987, *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 1989, *The Remembered Present*, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 2004, *Wider Than the Sky: the Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale University Press, New Haven.
- EDELMAN, G. M., TONONI, G., 2000, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, New York. (trad. it. *Un Universo di Coscienza. Come la materia diventa immaginazione*. Giulio Einaudi Editore, Torino.)
- FORBES, E. G., 1976, *Le origini dell'illuminismo scozzese: filosofia, istruzione, scienza in «Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume» a cura di A. Santucci*, Il Mulino, Bologna.
- FORCE, J. E., 1987, *Hume's Interest in Newton and Science in «Hume Studies Volume XIII, Number 2»*.

- GASKIN, J. C. A., 1978, *Hume's Philosophy of Religion*, The MacMillan Press Ltd., London.
- GAZZANIGA, M. S., 2004, *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino.
- GIROTTI, V., PIEVANI, T., VALLORTIGARA, G., 2008, *Nati per Credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice Edizioni, Torino.
- GRECO, L., 2008, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli.
- GREEN, T. H., 1874, *Introduction to the Moral Part of the Treatise in «D. Hume, Philosophical works Vol. 2»*, London.
- GREEN, J., HAIDT, J., 2002, *How (and Where) Does Moral Judgement Work?*, in «Cognitive Science», 12, pp. 517-523.
- HAIDT, J., 2001, *The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement*, in «Psychological Review», 108, pp. 814-834.
- HAIDT, J., 2013, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono tra politica e religione*, Codice Edizioni, Torino.
- HUME, D., 1889, *The Natural History of Religion With an Introduction by John M. Robertson*, A. and H. Bradlaugh Bonne, London.
- HUME, D., 1932, *The Letters of David Hume ed. J. Y. T. Greig*, Clarendon Press, Oxford.
- HUME, D., 1984, *Storia naturale della religione*, Laterza, Bari.
- HUME, D., 1998, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford.
- HUME, D., 1999, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford.
- HUME, D., 2000, *A Treatise of Human Nature edited by D. F. Norton and M. J. Norton*, Oxford University Press, Oxford.
- HUME, D., 2006, *Dialoghi sulla religione Naturale a cura di A. Attanasio*, Einaudi, Torino.
- HUME, D., 2006, *Sulla religione e i miracoli Sulla provvidenza e il male*, Laterza, Bari.
- HURLBUTT, R. H., 1985, *Hume, Newton and the Design Argument*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- IACOBONI, M., 2008, *I Neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ISRAEL, J., 2009, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino.

- JACOB, M. C., 1980, *I newtoniani e la rivoluzione inglese (1689-1720)*, Feltrinelli Editore, Milano.
- JONES, P., 1982, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Contest*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- KANT, I., 2006, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari.
- KNIGHT, W., 1886, *Hume*, London.
- KORS, A. C., 1995, *The French Context of Hume's Philosophical Theology*, *Science in «Hume Studies Volume XXI, Number 2»*.
- LANDUCCI, S., 2005, *I filosofi e Dio*, Laterza, Bari.
- LECALDANO, E., 1976, *Dal «Senso Pubblico» in Hutcheson alla «Simpatia» in Hume in «Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume» a cura di A. Santucci*, Il Mulino, Bologna.
- LECALDANO, E., 1991, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- LECALDANO, E., 2008, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari.
- LEVY, N., 2009, *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale*, Apogeo, Roma-Bari.
- MACLEAN, P. D., 1973, *A Triune Concept of Brain and Behaviour*, University of Toronto Press, Toronto (trad. it. *Una mente formata da tre menti: l'educazione del cervello tripartito*, in *Cervello e Comportamento*, a cura di A. Oliverio, Newton Compton, Roma, 1981, pp. 42-74).
- MINERBI BELGRADO, A., 1977, *Materialismo e origine della religione nel '700*, Sansoni Editore, Firenze.
- MINERBI BELGRADO, A., 1988, *La «vecchia ipotesi epicurea» nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume*, Bibliopolis, Napoli.
- MOSSNER, E.C., 1954, *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford.
- NAVILLE, P., 1976, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, Feltrinelli, Milano.
- NORTON, D. F., 1976, *Presupposti Religiosi del Realismo Scozzese in «Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume» a cura di A. Santucci*, Il Mulino, Bologna.
- NORTON, D. F., 1986, *Hume, Atheism, and Authonomy of Morals*, Wake Forest, Winston Salem.
- NOXON, J., 1973, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Clarendon Press, Oxford.
- OLIVERIO, A., 2012, *Cervello*, Bollati Boringhieri, Torino.

- PANKSEPP, J., 1998, *Affective Neuroscience: the Foundation of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press, New York.
- PANKSEPP, J., BIVEN, L., 2012, *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*, W. W. Norton & Company, New York.
- POLLO, S., 2008, *La morale della natura*, Laterza, Bari.
- RESTAINO, F., 1986, *David Hume 1711-1776. La Ragione Contro Dogmi e Pregiudizi*, Editori Riuniti, Roma.
- RITCHIE, T. E., 1807, *An account of the life and writings of David Hume*, Printed for T. Cadell and W. Davies, London.
- RUSSELL, B., 1964, *The Existence of God*, John Hick, London.
- RUSSELL, P., 1995, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- SANTUCCI, A., 1976, *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Il Mulino, Bologna.
- SANTUCCI, A., 2010, *Introduzione a Hume*, Laterza, Bari.
- SCRIBANO, E., 1994, *L'esistenza di Dio*, Laterza, Bari.
- SMITH, N. K., 1941, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*, MacMillan, London.
- TAMAGNONE, C., 2005, *Ateismo filosofico nel mondo antico*, Editrice Clinamen, Firenze.
- THANDEKA, N. K., 1941, *Schleiermacher's Affekt Theology*, in «International Journal of Practical Theology», 9, pp. 197-216.
- THANDEKA, N. K., 1941, *Future Designs for American Liberal Theology*, in «American Journal of Theology and Philosophy», 30, pp. 72-100.