

LORENZO GRECO

L'IDENTITÀ PERSONALE IN DAVID HUME: DALLE PASSIONI ALL'ETICA

SOMMARIO: 1) *Due sensi di identità personale*; 2) *Il fascio di percezioni*; 3) *Una consapevolezza passionale*; 4) *Dalle passioni all'etica*.

1) *Due sensi di identità personale*

IN questo intervento vorrei indagare se, e in che modo, sia possibile parlare di identità personale in ambito passionale secondo David Hume. La questione è, filosoficamente, di un certo interesse, poiché Hume è noto per avere offerto una spiegazione di ciò in cui consiste l'identità personale che, apparentemente, fa venire meno la possibilità di pensare alle persone come qualcosa di singolo e unitario. Il risultato dell'indagine che egli conduce nella sezione sesta della parte quarta del libro primo del *Trattato sulla natura umana*¹ è che «l'io, o la persona» (T 1.4.6, pp. 263, 265 e 273; T 1.4.7, p. 277) finisce col corrispondere a un coacervo di percezioni tra loro prive di qualsiasi connessione. Nei libri secondo e terzo del medesimo *Trattato*, discutendo di passioni e, quindi, di etica e di politica, Hume fa invece uso della nozione di io o persona per indicare non più una molteplicità di percezioni slegate, ma un'entità coesa e ben riconoscibile. Hume sembrerebbe, perciò, cadere in una contraddizione, che rischia di minare non soltanto quanto egli ha da dire sull'io, ma anche il suo sistema filosofico nel complesso². Credo sia possibile mostrare che quanto Hume sostiene in ambito

¹ D'ora in avanti i riferimenti al *Trattato* di Hume (*A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., edd. L.A. SELBY-BIGGE and P.H. NIDDICH, Oxford 1978, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in D. HUME, *Opere filosofiche*, vol. 1, a c. di E. LECALDANO, Roma-Bari 1987) verranno indicati con la lettera T tra parentesi nel corpo del testo, seguita dal libro, dalla parte e dalla sezione – tutti in numeri arabi – e quindi dalla pagina della traduzione italiana.

² Cfr. ad esempio J. PASSMORE, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, tr. it. Trieste 2000 (ed. or. 1980), cap. 6.

teoretico sull'io come «fascio [...] di percezioni» (T 1.4.2, p. 220) può, in realtà, essere conciliato con la nozione di un io unitario. Ciò è possibile se si guarda al modo in cui Hume tratta dell'io nel libro secondo del *Trattato* attraverso le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà: come argomenterò, ne risulta una spiegazione della nozione di io di tipo narrativo che pone i presupposti per avere un io in ambito morale e che si concilia con quanto egli afferma precedentemente nel libro primo.

In T 2.1.5 Hume offre una definizione dell'io come «quella particolare persona delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio» (T 2.1.5, p. 300). Poche pagine più avanti parla di questa persona individuale come composta di mente e corpo: «sebbene l'orgoglio e l'umiltà abbiano per loro causa naturale e più immediata le qualità della nostra mente e del nostro corpo, e cioè l'*io*» (T 2.1.9, p. 318). Questa definizione dell'io appare però essere messa in discussione da Hume stesso nella sezione dedicata espressamente all'identità personale (T 1.4.6, ma anche T 1.4.5 e la Appendice), dove Hume dichiara di volere definire la natura di qualcosa che egli nomina in molti modi: «l'io o persona», ma anche l'«idea dell'*io*» (T 1.4.6, p. 263) «ciò che chiamo *me stesso*», o, in terza persona, «*se stesso*» (T 1.4.6, p. 264), «la mente» (T 1.4.6, p. 264), «la mente umana» (T 1.4.6, p. 273), «l'anima» (T 1.4.6, p. 273). Sebbene Hume usi espressioni differenti, sembrerebbe, tuttavia, avere un obiettivo preciso: in queste sezioni del *Trattato* Hume sta attaccando l'idea che l'identità personale vada intesa come una sostanza invariabile di qualche tipo, capace di tenere insieme le nostre percezioni e di essere in grado, così, di fornire una base stabile alla nostra esperienza. Dati i principi che regolano l'associazionismo humeano³, una simile idea di sostanza diventa inconcepibile. A partire da questa constatazione, Hume si chiede se la nozione di identità personale cor-

³ Si tratta dei principi cosiddetti di “concepibilità” e di “separabilità”, secondo i quali «tutto ciò ch'è chiaramente concepito, può esistere; e tutto ciò ch'è chiaramente concepito in un dato modo, può esistere in quel modo», e «tutto ciò ch'è differente, è distinguibile, e tutto ciò ch'è distinguibile è separabile per mezzo dell'immaginazione». (T 1.4.5, p. 245). Sui principi di concepibilità e di separabilità cfr. D. GARRETT, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford-New York 1997, cap. 3.

risponda a qualcosa di fisso e immutabile nel tempo. Come è noto, la sua risposta è negativa: «[n]on riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione» (T 1.4.6.3, p. 264). Se questo è vero, conclude Hume, allora «io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento» (T 1.4.6, p. 264).

Senonché questa conclusione entra in conflitto con quanto Hume sostiene nel libro secondo del *Trattato*, dove diverse volte ripete che «[i]l nostro io ci è sempre intimamente presente» (T 2.1.11, p. 336)⁴. Come può Hume dire una cosa di questo genere, se ha appena ridotto l'identità personale a percezioni differenti e distinte, negando che esse possano venire ricondotte a un qualche sostrato immutabile? Hume sembra offrire una possibile soluzione quando ci invita a distinguere tra due sensi differenti in cui la nozione di identità personale può essere intesa: «dobbiamo distinguere fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi» (T 1.4.6, p. 265). Questo, però, si potrebbe osservare, non è di grande aiuto, perché le tesi espresse sull'io «in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione» impediscono che ci si possa preoccupare di qualcuno in particolare: non sembrerebbe esserci più nessuno, infatti, di cui preoccuparsi. Credo che una conclusione di questo tipo non sia corretta: quando Hume distingue tra due sensi di identità personale, egli sta davvero pensando a due

⁴ Si considerino anche i seguenti passaggi: «È evidente che l'orgoglio e l'umiltà, sebbene passioni direttamente contrarie l'una all'altra, hanno tuttavia lo stesso *oggetto*. Questo oggetto è l'io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291). «È evidente che, siccome siamo sempre intimamente consci di noi stessi, dei nostri sentimenti e delle nostre passioni, le loro idee debbono colpirci con maggior vivacità che le idee dei sentimenti e delle passioni di qualsiasi altra persona» (T 2.2.2, p. 355). «Il passaggio dalla considerazione di una qualsiasi persona in relazione con noi a quella del nostro io, di cui siamo intimamente consci, è piano e agevole» (T 2.2.2, p. 356). «L'idea di noi stessi ci è sempre intimamente presente e comunica un considerevole grado di vivacità all'idea di qualsiasi altro oggetto con cui siamo in relazione» (T 2.2.4, p. 371). «Il nostro io ci è intimamente presente e qualsiasi cosa sia in relazione con l'io deve partecipare di questa qualità» (T 2.3.7, p. 449).

nozioni diverse, che possono, tuttavia, essere conciliate all'interno del suo sistema; le conclusioni a cui giunge in T 1.4.6 sull'identità personale non riguardano quanto ha da dire più avanti sull'io in ambito passionale prima e morale poi. Ma andiamo con ordine.

2) *Il fascio di percezioni*

In T 1.4.6 Hume paragona la mente a «una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni», e specifica che «a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta» (T 1.4.6, pp. 264-65). A partire da questa constatazione, Hume si domanda come sia possibile che gli esseri umani, ciononostante, attribuiscono continuità a loro stessi. La sua risposta è che confondono due idee: quella «di *identità* o di *medesimezza*» e quella di «*diversità*» (T 1.4.6, p. 265). Queste idee sono distinte, ma a causa del «facile passaggio dell'immaginazione dall'una all'altra » (T 1.4.6, p. 267), gli esseri umani finiscono con lo scambiarle, cadendo così, involontariamente, nell'errore di prendere per un oggetto invariabile – a cui, di volta in volta, danno il nome di anima o io o sostanza – qualcosa che, in realtà, è una successione di parti. Un simile errore, nota Hume, è praticamente inevitabile, ed è lo stesso che si commette quando si cerca di determinare l'identità di organismi o di oggetti che, in varie maniere, mutano⁵. In tutti questi casi, osserva Hume, si ha a che fare con cose che non possiedono identità «perfetta» o «in senso stretto» – come nel caso di una quantità di materia che non subisca alcuna variazione nella sua composizione – bensì che possiedono una identità «imperfetta», quella cioè che attribuiamo a un qualsiasi oggetto che, sebbene mutato in alcune sue parti, ci appaia, comunque, sempre il medesimo (cfr. T 1.4.6,

⁵ Come, ad esempio, gli animali o i vegetali, che crescono, o cose inanimate che possono essere ricostruite o le cui parti possono essere sostituite, oppure che cambiano di continuo, come nel caso di una barca, di una chiesa, o di un fiume (cfr. T 1.4.6, pp. 268-70).

pp. 267-68). Anche nel caso specifico dell'identità personale, per via della tendenza dell'immaginazione ad ascrivere identità sulla base di relazioni di somiglianza e di causalità (cfr. T 1.4.6, pp. 272-74), si concepisce un'entità invariabile laddove non c'è altro che una successione di percezioni molteplici.

Ora, sebbene sia vero che Hume usi molti nomi per indicare l'identità personale per quel che riguarda il pensiero o l'immaginazione – io, persona, anima, mente – a ben guardare è fondamentale a quest'ultima che si sta riferendo:

ciò che chiamiamo mente, non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità. Ora siccome ogni percezione è distinguibile da un'altra, e può esser considerata come esistente separatamente, ne vien di conseguenza che non c'è alcuna assurdità a separare una percezione particolare dalla mente, a spezzare cioè tutte le sue relazioni con la massa collegata di percezioni che costituisce un essere pensante (T 1.4.2, p. 220, corsivo nell'originale)⁶.

In questo senso, Hume sta offrendo il proprio contributo a «una questione di così grande importanza nella filosofia, specialmente in questi ultimi anni in Inghilterra» (T 1.4.6, p. 270), quella cioè di determinare le condizioni necessarie e sufficienti che permettano di identificare una persona come la stessa nel corso del tempo e, quindi, di poter identificare nuovamente quella persona dopo un certo lasso di tempo. Dato l'intento di Hume, nel libro primo del *Trattato*, di rendere conto empiricamente dei meccanismi dell'intelletto umano nei termini dei principi di associazione tra le idee, egli concepisce il problema della determinazione dell'io, e della sua continuità nel tempo, nei termini delle percezioni che compongono la mente. Si tratta di una concezione riduzionista: la mente è presentata come incorporea e costituita solo di un continuo flusso di percezioni.

Quello che vorrei suggerire è che tutto questo è compatibile con

⁶ Cfr. anche D. HUME, *Abstract of the Treatise*, in HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., tr. it. *Estratto del Trattato sulla natura umana*, a c. di M. DAL PRA, Roma-Bari 1983, pp. 91-92.

quanto Hume afferma circa l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi», presentato nei libri secondo e terzo del *Trattato* come se si trattasse di qualcosa di singolo e unitario⁷. Se, infatti, ci si concentra sull'intima «memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291) che si ha di se stessi, non è più della mente che Hume sta parlando. Nel libro primo del *Trattato* Hume si chiedeva quale entità potesse continuare a esistere identica a se stessa. La risposta era una mente composta da percezioni che si susseguono l'un l'altra, senza alcuna connessione necessaria tra loro. Procedendo nei libri secondo e terzo, la domanda che Hume si pone circa l'identità personale, tuttavia, cambia radicalmente. La differenza tra queste due domande non è molto diversa da quella indicata da Marya Schechtman in *The Constitution of Selves*. Nel suo libro, Schechtman distingue tra una *reidentification question*, che corrisponde alla domanda circa «che cosa rende la persona al tempo t^2 la stessa persona che era presente al tempo t^1 », e una *characterization question*, che consiste nel chiedersi «quali credenze, valori, desideri, e altri tratti psicologici rendono qualcuno la persona che è»⁸. Credo che anche con Hume ci si trovi di fronte a due domande di questo tipo. Nei libri secondo e terzo del *Trattato* Hume non si sta più interrogando sulle condizioni che permettono a una persona di essere riconosciuta come la stessa in diversi momenti nel tempo (una *reidentification question*). Invece, Hume si sta ponendo una domanda riguardante ciò che contraddistingue la persona come quell'individuo singolo deter-

⁷ Credo che questo sia vero nonostante l'apparente scacco dell'Appendice del *Trattato*, la cui analisi richiede molto più spazio di quello che posso dedicarvi in questa sede. Nelle parole di Hume, «tutte le mie speranze svaniscono quando vengo a spiegare i principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza. Io non riesco a scoprire una dottrina che mi soddisfi su questo punto». Specificamente, il problema di Hume è che non riesce a rendere coerenti due principi, «che tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte; e che la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte» (T Appendice, p. 664), così da avere una mente che si dia come principio unificante dell'esperienza. Dopo avere dimostrato che non c'è alcuna sostanza persistente o anima, Hume deve ancora spiegare come sia possibile che la grande varietà delle percezioni che «fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni» (T 1.4.6, p. 265) possano poi accorparsi nell'esperienza unitaria di un soggetto singolo.

⁸ M. SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, Ithaca-London 1996, pp. 1-2.

minato, con un certo carattere specifico (una *characterization question*), che non va confusa con la precedente. Per rispondere a quest'ultima domanda, che fa perno sul «nostro io» che «ci è intimamente presente» (T 2.3.7, p. 449), è necessario vedere che cosa Hume sostiene a proposito di due passioni specifiche: l'orgoglio e l'umiltà. È quando ci si sente orgogliosi o umili, infatti, che l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi» fa la sua comparsa.

3) *Una consapevolezza passionale*

A prima vista, quando si esamina il meccanismo dell'orgoglio e dell'umiltà che Hume presenta, sembrerebbe riemergere una spiegazione di tipo esclusivamente associazionista. Nel caso dell'orgoglio, per prima cosa Hume individua una causa, poi constata che è piacevole, quindi associa questo piacere all'idea dell'io e, infine, ottiene la passione dell'orgoglio (cfr. T 2.1.2). Si tratta di una spiegazione *a posteriori* offerta dallo scienziato della natura umana per rendere conto delle condizioni causali che permettono a una data passione di essere esperita. Hume insiste, però, anche sul fatto che orgoglio e umiltà non sono qualcosa di complesso: «sono impressioni semplici e uniformi», ed «è impossibile riuscire a darne, come del resto per tutte le altre passioni, una precisa definizione, quale che sia la quantità delle parole cui ricorriamo». Tutt'al più «possiamo aspirare a darne una descrizione, enumerando le circostanze che le accompagnano» (T 2.1.2, p. 291). In quanto passioni, orgoglio e umiltà sono sentite immediatamente; se non si tiene conto di questa consapevolezza in prima persona che si prova quando si esperiscono queste passioni non è possibile averne una reale conoscenza⁹. Da questo punto di vista in prima persona, l'io e l'orgoglio o l'umiltà si presentano simultaneamente, in una sorta di

⁹ Lo stesso vale per la coppia amore-odio che per Hume, insieme all'orgoglio e all'umiltà, formano l'insieme delle passioni indirette: «È del tutto impossibile dare una definizione delle passioni dell'amore e dell'odio; e questo perché esse producono solo un'impressione semplice, senza mescolanza né composizione. Sarebbe egualmente superfluo pensare di darne una descrizione ricavata dalla loro natura, origine, cause e oggetti ... queste passioni ci son di per sé abbastanza note, grazie a sentimenti ed esperienze del tutto comuni. Questo lo abbiamo osservato a proposito dell'orgoglio e dell'umiltà e lo ripetiamo qui a proposito dell'amore e dell'odio» (T 2.2.1, p. 345).

reciproca costruzione¹⁰: «[è] sempre l'io a essere l'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà; e ogni qual volta queste passioni guardano al di là di esso, lo fanno pur sempre tenendo di mira noi stessi» (T 2.1.3, p. 294). La concomitanza dell'io con l'orgoglio e l'umiltà è il frutto di quello che Hume descrive come «una proprietà naturale, ma anche [...] originaria», o «una qualità *originaria* o [...] un impulso primario» (T 2.1.3, p. 294), la cui costanza è qualcosa che si presenta indubitabilmente nella nostra esperienza.

Non è allora la mente incorporea protagonista del libro primo del *Trattato* a offrire una risposta alla *characterization question*, ma la consapevolezza di sé dei libri secondo e terzo che si ottiene nel momento in cui si è orgogliosi o umili. Nei libri secondo e terzo non è cambiato nulla circa la natura dell'io considerato come mente, che resta per Hume un fascio di percezioni. Ma quello che adesso diventa cruciale è che Hume non si chiede più quale sia la condizione dell'io come mente. Egli si concentra, piuttosto, su una nozione di io «come agente»¹¹: se ha senso parlare di un io unitario di cui siamo consapevoli, ciò è possibile solo ponendosi da un punto di vista pratico delle passioni e non più solo teoretico dell'intelletto¹².

Questa consapevolezza di sé di natura passionale si articola in una narrazione, e in questo essa non è lontana dalle spiegazioni di coloro

¹⁰ Cfr. P. CHAZAN, *Pride, Virtue, and Selfhood: A Reconstruction of Hume*, «Canadian Journal of Philosophy», 22 (1992), pp. 45-64. Cfr. anche N. CAPALDI, *The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self*, in *Philosophy, Its History and Historiography*, ed. A.J. HOLLAND, Dordrecht, 1983, pp. 271-85; R.S. HENDERSON, *David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions*, «Hume Studies», 16 (1990), pp. 33-44; S.M. PURVIANCE, *The Moral Self and the Indirect Passions*, «Hume Studies», 23 (1997), pp. 195-212; E. LECALDANO, *The Passions, Character and the Self in Hume*, «Hume Studies», 28 (2002), pp. 175-93.

¹¹ Cfr. A.O. RORTY, *Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency*, «Australasian Journal of Philosophy», 68 (1990), pp. 255-69.

¹² Come sostiene convincentemente Gerard Postema, «le esperienze dell'orgoglio e dell'umiltà danno all'io la sua forma determinata», un io che «non è una sostanza metafisica, ma il punto focale relativamente (ma contingentemente) stabile dell'interesse pratico». G.J. POSTEMA, *Cemented with Diseased Qualities: Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology*, «Hume Studies», 31 (2005), pp. 249-98, citazioni pp. 268 e 267. A parlare di un io «non metafisico» in Hume è anche P. CHAZAN, *Pride, Virtue, and Selfhood*, cit.

che oggi difendono una concezione “narrativa” dell’identità personale¹³. Nel momento in cui ci vediamo come individui con un carattere specifico per cui proviamo orgoglio o umiltà siamo capaci di tracciare una connessione tra gli eventi che compongono il nostro passato e il nostro presente. Questi eventi passati si caricano di significato come quella serie di circostanze che compongono la storia della persona particolare che siamo venuti a essere al tempo presente. A partire dai piani e dai progetti che siamo impegnati a realizzare adesso ci proiettiamo, quindi, nel futuro, e ci preoccupiamo di quello che diventeremo. Le nostre esperienze passate possono essere collocate nelle nostre storie individuali nella misura in cui contribuiscono alla consapevolezza presente che abbiamo del nostro carattere e ciò che faremo di noi stessi nel futuro può essere anticipato come l’effetto delle nostre motivazioni attuali.

Una simile spiegazione potrebbe, però, non convincere; si potrebbe contestare che per ottenere una connessione tra le varie esperienze della vita di un individuo – il risultato della quale sarebbe una narrazione della vita di questo individuo che dal suo passato passa nel suo presente per infine aprirsi al suo futuro – non sia davvero necessario fare appello alle passioni dell’orgoglio e dell’umiltà; dato l’impianto teorico associazionista della scienza della natura umana di Hume, la sola memoria sarebbe più che sufficiente. D'altronde, Hume stesso sembra

¹³ Gli esempi che si possono fare sono innumerevoli; mi limito a indicarne alcuni. Oltre a Schechtman (*The Constitution of Selves*, ma anche il recente *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford-New York, 2014), cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la Virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. Milano 1988 (ed. or. 1981), P. GOLDIE, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford 2000 (ma anche *On Personality*, London-New York, 2004, e *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*, Oxford-New York, 2012); *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, edd. J. BROCKMEIER and D. CARBAUGH, Amsterdam-Philadelphia, 2001; *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*, edd. G.D. FIREMAN, T.E. MCVAY, JR., and O.J. FLANAGAN, Oxford-New York, 2003; D. DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge 2005; *Narrative and Understanding Persons*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 60, ed. D.D. HUTTO, Cambridge 2007; *Practical Identity and Narrative Agency*, edd. K. ATKINS and C. MACKENZIE, New York-London, 2008, G. CURRIE, *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*, Oxford-New York, 2010; A. RUDD, *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*, Oxford-New York, 2012, P. LAMARQUE, *The Opacity of Narrative*, London-New York, 2014.

esplicitamente suffragare una soluzione di questo tipo:

poiché la memoria, da sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata, per tal ragione principalmente, l'origine dell'identità personale. Se non avessimo la memoria, non si potrebbe avere nessuna nozione della causalità, né, per conseguenza, di quel concatenamento di cause ed effetti che costituisce il nostro io, o la nostra persona (T 1.4.6, p. 273).

La memoria sarebbe perfettamente capace di fornire continuità alle esperienze di qualcuno, dando forma alla sua identità personale: non si uscirebbe, allora, dal perimetro di quello che Hume sostiene nel primo libro del *Trattato*, con tutti i problemi che ne conseguono.

Ma, se si guarda con attenzione, la memoria, di per sé, non basta. È solo «quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo *intimamente* memoria e consapevolezza» (T 2.1.2, p. 291, corsivo mio) che permette una continuità di esperienze che dà luogo a un singolo agente unificato. Non è un caso che Hume introduca questo elemento di intimità solo dal libro secondo del *Trattato* in avanti. Non è sufficiente ricordare esperienze passate; è necessaria una comprensione di sé che faccia sì che certi ricordi specifici siano *sentiti* dall'agente come elementi costitutivi della propria vita. Perché ciò sia possibile, gli strumenti filosofici del solo intelletto, come la memoria, non bastano; c'è bisogno di un elemento sentimentale che porti l'agente a preoccuparsi per certi momenti del suo passato che riconosce come fondamentali nella determinazione di quello che è al presente. Credo che l'analisi delle passioni di Hume renda conto bene di questa necessità¹⁴. L'orgoglio e l'umiltà instaurano un legame di natura passionale tra ciò che siamo adesso e certi momenti del nostro passato, facendoci sentire connessi in maniera positiva o negativa con colui, o colei, che

¹⁴ Una necessità che è stata evidenziata da vari teorici dell'identità narrativa (cfr. ad esempio SCHECHTMAN, *The Constitution of Selves*, cit., cap. 5, specialmente pp. 105-14; SCHECHTMAN, *Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity*, «Philosophical Exploration: An International Journal for Philosophy of Mind and Action», 4 (2001), pp. 95-111; R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge 1984, cap. 4. Cfr. anche GOLDIE, *The Emotions*, cit., cap. 6 e *The Mess Inside*, cit., cap. 6), a cui Hume fornirebbe, perciò, una risposta convincente.

siamo stati, permettendoci in questo modo di riconoscere come nostra una certa immagine di noi stessi come quegli specifici individui che siamo diventati. Inoltre, essendo passioni piacevoli o dolorose, orgoglio e umiltà offrono una motivazione indiretta per il perseguimento dei nostri obiettivi data la concezione presente che abbiamo di noi stessi, costituendo un «centro di gravità narrativa»¹⁵ che ci rende individui unificati.

4) *Dalle passioni all'etica*

Questo modello interpretativo è simile a quelli usati dagli storici, dai biografi e dai narratori in genere riguardo agli oggetti delle loro indagini, ed è discusso da Hume in un passo della sezione terza della *Ricerca sui principi dell'intelletto umano*¹⁶. Hume afferma che, come gli esseri umani si distinguono per essere guidati da «un proposito ed un'intenzione» (R 3, p. 24) nel loro tentativo di soddisfare un certo fine che dia loro significato come agenti, così «[i]n tutte le composizioni che vogliono essere geniali [...] si richiede che lo scrittore abbia qualche piano od oggetto»; si deve, cioè, «riscontrare qualche fine o intenzione nel suo principio, se non nella composizione dell'opera intera» (R 3, p. 24). Per questo motivo,

nelle composizioni narrative, gli eventi o azioni che lo scrittore riferisce, debbono essere connessi insieme da qualche legame o vincolo; essi debbono essere in relazione l'uno con l'altro nell'immaginazione e formare una sorta di unità, la quale li può ridurre sotto un solo piano o prospettiva e può essere l'oggetto o il fine dello scrittore nel suo primo impegno (R 3, p. 24).

L'esistenza degli individui, similmente alle opere letterarie, storiche

¹⁵ Riprendo questa espressione da D.C. DENNETT, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, in *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, edd. F.S. KESSEL, P.M. COLE, D.L. JOHNSON, Hillsdale 1992, pp. 103-15.

¹⁶ Indico i riferimenti alla prima *Ricerca* di Hume (*Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd edition, edd. L.A. SELBY-BIGGE and P.H. NIDDICH, Oxford 1975, tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in D. HUME, *Opere filosofiche*, vol. 2, a c. di E. LECALDANO, Roma-Bari 1987) nel corpo del testo con la lettera R seguita dal numero della sezione e della pagina dell'edizione italiana.

o epiche, richiede una «*unità di azione*» (R 3, p. 25) che dia intelligibilità a queste differenti narrazioni. Per quanto riguarda gli esseri umani,

[n]on solamente in qualche limitato periodo di vita le azioni di un uomo hanno una dipendenza l'una dall'altra, ma anche durante l'intera estensione della sua durata, dalla culla alla tomba; né è possibile togliere un solo anello, per quanto piccolo, in questa regolare catena, senza intaccare l'intera serie di eventi che si susseguono (R 3, p. 25).

Queste narrazioni si realizzano in situazioni in cui siamo capaci di vederci come soggetti singoli perché siamo, in primo luogo, oggetti della considerazione degli altri. «In generale possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una dell'altra» (T 2.2.5, p. 382): se siamo capaci di raccontare la nostra storia secondo una narrazione coerente, questo è dovuto al nostro riflettere la molteplicità di opinioni che gli altri hanno di noi. A partire dall'approvazione o dalla disapprovazione che riceviamo dagli altri confermiamo o rigettiamo l'immagine che abbiamo di noi stessi. Per mezzo della simpatia, che Hume indica come il principio naturale di comunicazione dei sentimenti e delle passioni tra gli esseri umani (cfr. T 2.1.11; T 3.3.2)¹⁷, le opinioni degli altri entrano nell'opinione che formiamo di noi stessi; in questo modo, apprezziamo o disprezziamo l'immagine della nostra persona che abbiamo costruito – vale a dire, ne siamo orgogliosi, oppure ne siamo umiliati (cfr. T 3.3.1, pp. 622-23)¹⁸. Il paragone continuo che stabiliamo con le altre persone permette di avere un punto di vista distaccato che si rivela fondamentale per giungere a una prospettiva corretta su se stessi, non inficiata da forme di autoinganno e, dunque, capace di produrre una narrazione personale obiettiva e non unilaterale¹⁹.

¹⁷ Sulla nozione di simpatia in Hume cfr. E. LECALDANO, *Simpatia*, Milano 2013, cap. 2, in particolare pp. 39-52. Mi permetto di rimandare anche a L. GRECO, *The Force of Sympathy in the Ethics of David Hume*, in «Hume Readings», a c. di L. GRECO e A. VACCARI, Roma 2012, pp. 193-210.

¹⁸ Cfr. A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass. 1991, cap. 8; A.E. PITSON, *Hume's Philosophy of the Self*, New York-London 2002, cap. 7; RORTY, *Pride Produces the Idea of Self*, cit., P. RUSSELL, *Freedom and Moral Sentiments: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford 1995, cap. 8.

¹⁹ Nella *Dissertazione sulle passioni* Hume scrive: «[t]utte le nostre opinioni, di qualsiasi

Si noti, inoltre, come il meccanismo simpatetico valga anche all'interno del singolo individuo. L'interesse che mostriamo di avere per il nostro futuro può, infatti, essere visto come una forma di simpatia per colui o colei che diventeremo, cioè come una forma di simpatia per quella persona specifica che sarà il risultato degli obiettivi, delle aspirazioni e delle scelte che danno senso all'esistenza presente. La simpatia ci permette di immaginarci nel futuro perché ci conduce oltre il presente, verso piaceri o dolori che non si sono ancora realizzati, ma che sono solo anticipati (cfr. T 2.1.11, pp. 334-35)²⁰. Sostenere che l'io si preoccupa per se stesso significa, allora, riconoscere che è guidato da motivi che non si limitano a piaceri o dolori passeggeri, ma che possono valere come intenti a lungo termine capaci di dare struttura alla propria identità – alla propria identità narrativa che ruota attorno al nostro provare orgoglio o umiltà, e non più all'identità personale intesa come la mente composita descritta nel libro primo del *Trattato*.

Interiorizzando, in particolare, i giudizi di coloro che ammiriamo e rispettiamo siamo in grado di sviluppare «un giusto grado di orgoglio», che permette di avere un orgoglio ben fondato, «tale da renderci consapevoli del nostro merito e da darci fiducia e sicurezza in tutti i nostri progetti e le nostre iniziative» (T 3.3.2, p. 630). Ma è quando

tipo esse siano, sono influenzate fortemente dalla società e dalla simpatia, sì che ci è quasi impossibile sostenere un principio o un sentimento contro l'opinione concorde di tutti coloro che ci sono amici o che sono in contatto con noi. Ma di tutte le nostre opinioni, quelle che ci formiamo in nostro favore, per quanto elevate o presuntuose, sono in fondo le più fragili e quelle che sono più facilmente scosse dal contrasto e dall'opposizione degli altri. La nostra grande preoccupazione al riguardo, infatti, ci mette subito in allarme e pone in guardia le nostre passioni; la consapevolezza della nostra parzialità ci fa temere di essere in errore, e la stessa difficoltà di dare un giudizio su un oggetto che non possiamo mai osservare da un punto di vista adeguatamente equo e a una debita distanza, ci fa prestare ansiosamente attenzione all'opinione degli altri, che son più qualificati a formarsi una corretta opinione su di noi. Di qui deriva quel fortissimo amore della fama, che tutta l'umanità possiede. Cerchiamo l'approvazione degli altri per consolidare e confermare l'opinione favorevole che abbiamo di noi stessi, e non per una passione originaria. E quando si desiderano le lodi altrui, è per la stessa ragione, e cioè perché la bellezza si compiace di guardarsi un uno specchio che le è favorevole, e di vedervi riflesso il proprio fascino» (*A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. T.L. BEAUCHAMP, Oxford 2007, tr. it. *Dissertazione sulle passioni*, in HUME, *Opere filosofiche*, vol. 2, cit.).

²⁰ Cfr. J.L. MCINTYRE, *Personal Identity and the Passions*, «Journal of the History of Philosophy», 27 (1989), pp. 545-57; PRITSON, *Hume's Philosophy of the Self*, cit., pp. 128-31.

ci sottoponiamo al giudizio di un «osservatore giudizioso» (T 3.3.1, p. 614) che si pronuncia dal punto di vista «fermo e generale» o «comune» della moralità (cfr. T 3.3.1, pp. 614-16 e 624-25) che la *characterization question* trova una risposta esaustiva. Tra le cause dell'orgoglio e dell'umiltà Hume riconosce un ruolo centrale alle virtù e ai vizi. «Ogni passione, abitudine, o inclinazione che ha una qualche tendenza ad avvantaggiarci o a danneggiarci, ci procura gioia o dolore; ed è proprio da ciò che nasce l'approvazione o la disapprovazione». E, poco più avanti, continua:

[s]e [...] la moralità si fonda sul piacere o dolore suscitato dalla prospettiva di un qualsiasi danno o vantaggio che potrebbe derivare dal nostro carattere e da quello altrui, allora tutti gli effetti della moralità devono seguire proprio da questo piacere o dolore e, tra di essi, anche le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà. Secondo questa ipotesi, la vera essenza della virtù consiste nel produrre piacere, e quella del vizio nel procurare dolore. La virtù e il vizio, per poter suscitare l'orgoglio o l'umiltà, devono essere una componente del nostro carattere (T 2.1.7, pp. 310-11).

Se questo è vero, allora

[a]pprovare una qualità morale vuol dire sentire di fronte a essa una gioia spontanea; disapprovarla significa provare insoddisfazione. Il piacere e il dolore, essendo quindi la causa primaria del vizio e della virtù, devono anche essere la causa di tutti i loro effetti e, di conseguenza, dell'orgoglio e dell'umiltà che sono inevitabilmente inseparabili da questa distinzione (T 2.1.7, p. 311).

Quando siamo consapevoli di noi stessi in questo modo, in quanto orgogliosi o umili per le qualità moralmente lodevoli o deprecabili del nostro carattere, non ci vediamo più come fasci di percezioni, ma come individui unificati, come esseri umani in carne e ossa con un carattere virtuoso o vizioso, circondati da altri esseri umani con cui siamo sentimentalmente in connessione e che come noi identificano nel punto di vista fermo e generale o comune della moralità la fonte autorevole e non soggetta a variazioni delle distinzioni tra virtù e vizio. «La nostra situazione», osserva Hume,

sia rispetto alle persone sia rispetto alle cose, è continuamente fluttuante, e un uomo che sia lontano può diventare in breve tempo un conoscente intimo. Inoltre, ogni singolo uomo ha una particolare posizione rispetto agli altri; e ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se ognuno di noi dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come appaiono dal nostro particolare punto di vista. Quindi, per prevenire queste continue contraddizioni e raggiungere una maggiore stabilità nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista fermi e generali, e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo a essi, quale che sia la nostra situazione attuale. [...] In generale, tutti i sentimenti di biasimo o di lode mutano a seconda della nostra situazione di vicinanza o di lontananza rispetto alla persona biasimata o lodata e a seconda della disposizione della nostra mente. Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo conto nelle nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista. L'esperienza ci insegna ben presto questo metodo per correggere i nostri sentimenti o, almeno, per correggere il nostro linguaggio quando i sentimenti sono più ostinati e resistenti (T 3.3.1, p. 615).

Il riferimento al punto di vista da cui si stabiliscono le distinzioni morali è, dunque, basilare nella determinazione della consapevolezza di sé, perché garantisce un piano sufficientemente saldo per provare un orgoglio o un'umiltà giustificato, che non sia l'esito di una valutazione superficiale, parziale o imperfetta del nostro carattere; un orgoglio o un'umiltà che, come si è visto, è ciò che rende manifesto l'io «in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi». Si stabilisce, così, un legame tra passioni ed etica, che permette di tracciare un profilo dell'agente morale humaneo come di colui o colei che prova giustamente orgoglio per quei tratti caratteriali che sono effettivamente virtù²¹: grazie al riscontro che riceviamo dagli altri e, quindi, grazie al giudizio stabile che otteniamo dal punto di vista morale,

²¹ Si può parlare, in questo caso, di un orgoglio «moralizzato». Cfr. A.C. BAIER, *Master Passions*, in *Explaining Emotions*, ed. A.O. RORTY, Berkeley 1980, pp. 403-23; J.A. HERDT, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge 1997, pp. 41-42; A.O. RORTY, *The Vanishing Subject: The Many Faces of Subjectivity*, «History of Philosophy Quarterly», 23 (2006), pp. 191-209.

possiamo concepirci come agenti virtuosi (o viziosi, se al posto dell'orgoglio c'è l'umiltà), guadagnando un'unità dell'io di tipo pratico che resta preclusa se si rimane nei limiti della sola riflessione intellettuale.

Ora, nonostante l'importanza dell'opinione degli altri e della conferma che riceviamo dal punto di vista morale per la definizione dell'identità pratica in una prospettiva humanea, vorrei concludere specificando come essa non vada però confusa con altre analisi che rendono conto del modo in cui l'io raggiunge la propria unità facendo riferimento, di volta in volta, alla comunità o alla tradizione di appartenenza. Sto pensando soprattutto all'interpretazione "comunitarista" dell'io offerta da Alasdair MacIntyre²², il quale è uno degli autori più significativi tra coloro che interpretano la questione dell'identità personale in termini narrativi. La lettura dell'io humaneo che ho provato a delineare potrebbe, in effetti, richiamare una prospettiva molto simile a quella che offre MacIntyre: anch'egli, infatti, rifiuta una riduzione dell'io alla semplice continuità psicologica, per concepire l'identità degli esseri umani in termini squisitamente pratici, come il risultato di una storia individuale che acquisisce significato a partire dal contesto – vale a dire, dalla tradizione – in cui agiscono, e che permette loro di riconoscersi come individui compiuti²³.

Non entro qui nel merito di un confronto dettagliato tra la prospettiva di Hume e quella comunitarista; mi limito ad accostarle solo per chiarire meglio l'originalità della proposta humanea. Si osservi come Hume dia, in realtà, molto meno peso di quanto non possa sembrare a prima vista alla comunità o alla tradizione quando si tratta di individuare ciò che permette di attribuire significato alle narrazioni delle persone e, con esso, unità alle loro vite. Sebbene Hume sostenga che l'io passionale non si dia mai nel vuoto, dal momento che si prova or-

²² MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit. Ma si pensi anche a M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr. it. Milano 1994 (ed. or. 1982), e C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1989), e *Etica e umanità*, a. c. di P. COSTA, Milano 2004.

²³ Cfr. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., cap. 15. Sull'importanza di MacIntyre nel panorama delle concezioni narrative dell'io cfr. M. SCHECHTMAN, *The Narrative Self*, in *The Oxford Handbook of the Self*, ed. S. GALLAGHER, Oxford-New York 2011, pp. 394-416.

goglio o umiltà in un contesto condiviso in cui le persone comunicano grazie alla simpatia, ciò che contraddistingue la consapevolezza di sé che si ottiene con l'orgoglio e l'umiltà è il fatto di presentarsi sempre in una sorta di perenne momento presente. Sebbene abbia senso parlare di un io passionale in Hume che si dispiega secondo una certa narrazione, tuttavia essa è, per così dire, sempre aperta, sempre passibile di venire riscritta nel momento in cui si acquisisce consapevolezza di sé. La struttura narrativa dell'io humaneo, cioè, manca di quella «chiusura narrativa»²⁴ che può essere attribuita, ad esempio, a MacIntyre, per il quale la narrazione dell'io appare essere strettamente legata – finendo col dipenderne – a un'idea di bene insita nella tradizione d'appartenenza. Al contrario, la concezione humanea, dato il modo in cui le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà sono strutturate, è meno rigida nel suo tracciare i limiti dell'identità narrativa delle persone: dandosi sempre al momento presente, senza fare affidamento a fonti esterne e conclusive di significato, questa concezione riesce a rendere conto del fatto che le persone possono avere narrazioni delle loro vite più o meno organizzate, ammettendo, così, anche casi in cui queste vite non seguono una linea coerente (come nell'esempio estremo di un individuo dissociato, che conduce la sua vita come una serie di momenti svincolati l'uno dall'altro). Il riferimento al punto di vista fermo e generale della moralità, e l'orgoglio o l'umiltà che si prova quando ci si osserva ponendosi in esso, permettono di avere narrazioni sufficientemente stabili da far sì che gli esseri umani siano rappresentati, e si rappresentino, come possessori di un carattere virtuoso o vizioso, senza che ciò comporti una definitiva dipendenza da un certo contesto che rischia di assorbire in sé, e dunque di negare, la loro identità pratica di individui autonomi.

L'io passionale humaneo che ho cercato di descrivere si articola sì in una narrazione, ma questa non è già tracciata in anticipo, bensì viene facendosi nel corso del tempo; l'io si svolge secondo un ritmo in cui il passato acquisisce senso alla luce del presente, e il futuro si sviluppa a

²⁴ Sulla nozione di chiusura narrativa cfr. N. CARROLL, *Narrative Closure*, «Philosophical Studies», 135 (2007), pp. 1-15.

partire da questo presente, senza fare appello all'idea che le vite delle persone presentino fin dal principio una qualsiasi coerenza, o ricavino la loro sensatezza ultima da una dimensione esterna in cui sono contenute e che le precede. In questo senso, avendo il suo fulcro nelle passioni dell'orgoglio e dell'umiltà che vengono provate in un momento presente che si ripete innumerevoli volte, questa concezione humanea dell'io permette di dare la giusta rilevanza all'individualità delle persone, attribuendole la salienza morale che merita²⁵.

ABSTRACT: *PERSONAL IDENTITY IN DAVID HUME: FROM PASSIONS TO ETHICS*

In this paper I offer a reconstruction of David Hume's discussion of personal identity. I argue that, notwithstanding Hume's description of personal identity in Book 1 of *A Treatise of Human Nature* in terms of a «bundle of perceptions», he is nevertheless in a position to present a unified conception of the self. This becomes apparent when he moves on to Books 2 and 3 of the same *Treatise* to talk about the passions of pride and humility. I conclude by suggesting that by putting weight on these passions Hume can arrive at a definition of the self that finds its completion in the ethical dimension.

²⁵ Vorrei ringraziare Eugenio Lecaldano e Maria Camilla Napoleone per i loro utili commenti su una precedente versione di questo scritto.