

*Stefano Berni*  
*Emanuele Castrucci*

*HUME E LA PROPRIETÀ*

*WORKING PAPER 43*

2002

*I Working Papers del Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena mirano a promuovere la circolazione dei risultati, anche intermedi, delle attività di ricerca svolte nell'ambito del Dipartimento*

**Comitato di redazione:** *Mario Ascheri, Maurizio Cotta, Maurizio Degl'Innocenti*  
**Cura tipografica e stampa:** *Roberto Bartali, Silvio Pucci*

## AVVERTENZA

Gli scritti che seguono costituiscono un tentativo di approfondimento critico del problema filosofico-politico della proprietà nella riflessione di David Hume, collegato all'attività seminariale della Cattedra di Filosofia del diritto della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Siena nel corso dell'a.a. 2001-2002. La seconda parte ha invece carattere documentario, riportando alcuni tra i testi humeiani cui viene fatto più diretto e frequente riferimento in questi stessi scritti.

S.B. - E.C.

# LA PROPRIETÀ IN HUME TRA NATURA E GIUSTIZIA

di Stefano Berni

Il concetto di proprietà è discusso principalmente da Hume all'interno del *Trattato sulla natura umana* e successivamente nella *Ricerca sui principi della morale*.

Nel *Trattato*, la proprietà è connessa alla giustizia, che a sua volta trova una base stabile all'interno di un ragionamento sulla natura e sulle passioni umane. Infatti, Hume scrive che la morale «si fonda sul piacere e dolore», quasi che essa sia «fondata sulla natura»<sup>1</sup>. L'umiltà e l'orgoglio sono passioni derivanti dalla natura umana, «ma sebbene abbiano per loro causa naturale e più immediata la qualità della nostra mente e del nostro corpo, e cioè l'io, l'esperienza ci dice che vi sono molti altri oggetti», per esempio la proprietà. «Essa è la relazione che è considerata più stretta delle altre e che fra tutte è quella che più facilmente suscita la passione dell'orgoglio»<sup>2</sup>.

Come scrive Eugenio Lecaldano, «Hume non ha dubbi nel sostenere che ogni conclusione morale deve dipendere dalla conoscenza della natura umana»<sup>3</sup>. Per Hume non si dà una natura prima della morale ma «l'evidenza naturale e quella morale si cementano perfettamente insieme e costituiscono un'unica catena di argomentazioni»<sup>4</sup>. Gli individui sono spinti 'naturalmente' a formare la società in base a un interesse; in questo caso «possiamo osservare al massimo grado questa congiunzione di *debolezza* e *bisogno*... Solo con la società l'uomo è in grado di supplire alle sue *man-*

<sup>1</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza, 1982, p. 310.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>3</sup> E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Bari, Laterza, 1991, p. 7. Lecaldano mostra assai bene la connessione tra natura e morale volendo dimostrare che Hume si propone di elaborare una scienza della natura umana sulla base della teoria newtoniana. In questo senso l'autore demolisce la pretesa dei filosofi analitici novecenteschi di aver ricavato la legge di Hume da Hume stesso. La teorizzazione della fallacia naturalistica sarebbe insomma attribuita a Hume, ma come mostra il nostro contributo, egli l'avrebbe violata frequentemente. si veda anche sull'argomento il recente S. MAZZONE, *Passioni e artificio*, Milano, Angeli, 1999.

<sup>4</sup> D. HUME, *Trattato*, cit., p. 426.

*canze...* Quando ciascun individuo lavora per conto suo e solo per sé, la sua forza è troppo piccola per realizzare un lavoro apprezzabile... Con l'unione delle forze il nostro potere si accresce; con le differenze dei compiti le nostre capacità aumentano; e con l'aiuto reciproco siamo meno esposti al caso e alle disgrazie. È proprio in questo supplemento di forze, capacità e sicurezza che risiedono i vantaggi della società»<sup>5</sup>.

Vi sarebbero allora nell'uomo, secondo Hume, alcune condizioni naturali interne che lo spingono alla formazione della società: il naturale appetito sessuale e l'egoismo. Ma si darebbero anche condizioni esterne:

«La soddisfazione interna della nostra mente, i vantaggi esterni del nostro corpo e il godimento di quei beni che abbiamo acquistato con il nostro buon lavoro e la nostra buona sorte. Siamo perfettamente sicuri nel godimento dei beni del primo tipo. Quelli del secondo possono esserci sottratti, ma non possono essere di nessun vantaggio per colui che li toglie. Soltanto gli ultimi sono soggetti tanto alla violenza altrui quanto alla possibilità di passare da una persona a un'altra senza subire nessuna perdita o alterazione; e nello stesso tempo non esiste una quantità di questi beni sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti»<sup>6</sup>.

Da ciò consegue per Hume che proprio nelle condizioni esterne del terzo tipo, la proprietà, risiedono i maggiori problemi con gli altri. Perché «una volta che ci siamo accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal loro continuo e instabile passare da una persona all'altra, dobbiamo cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fisici e costanti della mente e del corpo. Ciò non si può fare altrimenti che mediante una *convenzione* tra tutti i membri della società, e cioè quella di conferire stabilità dei beni esterni e lasciare che ognuno goda in pace di tutto ciò che riesca ad acquisire casualmente o con il suo lavoro»<sup>7</sup>.

Da queste poche parole di Hume si evince che in primo luogo egli

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 513.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 515.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 517.

non rifiuta una natura umana; rifiuta semmai che vi sia stato temporalmente qualcosa prima della società. Semplicemente rifiuta la costruzione logico-ipotetica di Hobbes secondo cui vi sarebbe stato un mondo naturale, e accetta invece la teoria aristotelica concependo l'uomo come un essere sociale per natura. Diversamente da Hobbes, che scorpora la natura dalla morale e dalla ragione, Hume permane ancora entro una logica aristotelica. Non a caso, anche la distinzione dei beni risale alla *Politica* di Aristotele e così ovviamente l'importanza assegnata alla proprietà.

In secondo luogo, Hume riduce la giustizia al solo problema della proprietà. Infine egli non propone una giustizia distributiva, dato che la convenzione mira a ristabilire piuttosto delle *convinzioni* e delle abitudini già consolidate e non è tesa a ridistribuire i beni in conformità a certe norme nuove. Essendo una convenzione, sarebbe da chiedere a Hume perché non si possa convenire di formare leggi nuove o di ridistribuire i beni. A giudizio del filosofo scozzese, però, è «nel mio interesse lasciare ad un altro il possesso dei suoi beni, purché agisca nello stesso modo nei miei confronti»<sup>8</sup>. Tuttavia, si può ribadire che tale rispetto della proprietà dell'altro, che vorrebbe fondare un'etica normativa su un'etica strumentale e utilitaristica, vale quando entrambi abbiano una proprietà. Fra proprietari può valere la regola che se tu non mi rubi il cavallo io non ti rubo il carro, ma in una logica asimmetrica in cui uno ha e l'altro non ha il ragionamento di Hume cade. Nel caso di una logica asimmetrica varrebbe la sola forza.

Eppure l'idea sociale di Hume si regge su questa ipotesi: «Due uomini che spingono una barca a forza di remi lo fanno in virtù di un accordo o di una convenzione, sebbene essi non si siano dati alcuna promessa reciproca»<sup>9</sup>.

Hume sembra considerare soltanto chi «ha raggiunto la stabilità dei beni che possiede...dopo di che sorgono immediatamente le idee di giustizia e di ingiustizia, così come quelle di proprietà, diritto, obbligo». Egli non ha in mente un tipo di società in cui la proprietà sia estesa più o

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 518.

meno a tutti; intende la giustizia come qualcosa che regola la società dei proprietari e considera coloro che non possiedono niente come al di fuori, per principio, dal governo sociale. Se tutti avessero raggiunto una condizione sufficiente di possesso, la cooperazione prevista da Hume si realizzerebbe facilmente. Ognuno avrebbe interesse a «remare», a richiedere protezione, scambio, reciprocità della giustizia. La situazione si farebbe ben più complessa se nella società permanessero dei non-possessori. Essi sicuramente non sarebbero disposti ad osservare le regole sociali che proteggono i proprietari. Invece, per Hume, sembra quasi che la sola forza dell'abitudine e dei sentimenti dovrebbe bastare ai non possessori per non 'desiderare' la proprietà dei possessori.

Dalla natura umana scaturisce la proprietà, e dalla proprietà la giustizia. Quest'ultima interviene per formalizzare regole che erano già state stabilite tacitamente dalla consuetudine e dalla convenzione. Altrimenti, per tornare all'esempio della barca, sulla stessa base dell'egoismo naturale, Hume avrebbe dovuto ammettere che se non si fosse ottenuta una stabilità dei beni, uno avrebbe potuto rifiutarsi di remare. Sarebbe fondamentale dunque che nella società vi fosse una stabilità dei beni e che questi fossero ben distribuiti a tutti. Per Hume «la nostra proprietà non è altro che quell'insieme dei beni il cui possesso costante è stabilito dalle leggi della società»<sup>10</sup>. La proprietà ben stabilita ha bisogno di leggi che mantengano questa stabilità. La proprietà richiede la giustizia e la giustizia esiste sulla base della proprietà. Siamo quasi in un circolo vizioso che esclude la natura umana da cui primariamente Hume era partito: ma solo apparentemente; in realtà la natura umana permane costitutivamente entro le relazioni sociali. Rendendosi conto che la premessa di un egoismo naturale posto alla base della società scardinerebbe il ragionamento successivo sull'equazione proprietà- giustizia, Hume sostiene:

«La proprietà di un uomo è un oggetto di relazione con lui, questa relazione non è naturale, ma morale e basata sulla giustizia: è del tutto assurdo, quindi, immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno la natura della giustizia, e senza mostrare la sua origine nell'artificio e nell'inven-

<sup>10</sup> *Ibidem.*

zione degli uomini. L'origine della giustizia spiega quella di proprietà; è lo stesso artificio che dà vita a entrambe»<sup>11</sup>.

La natura egoistica dell'uomo va considerata dunque - piuttosto che una forza attiva - una mancanza, un vuoto la cui presa d'atto fa comprendere l'utilità degli altri uomini. Seguendo solo in parte l'ipotesi di Hobbes, che aveva mostrato come il passaggio dallo stato di natura a quello sociale avviene attraverso un bisogno egoistico, Hume critica implicitamente il filosofo inglese, non accettando né l'ipotesi di uno stato di natura, né l'idea di patto e contratto, né la possibilità di inferire dalle/delle leggi di natura, sottolineando piuttosto la forza dell'abitudine e della convenzione sociale: «In breve tempo l'abitudine e il costume, agendo sulle tenere menti dei giovani, li rendono consapevoli dei vantaggi che possano ricavare dalla società»<sup>12</sup>.

Benché sottolinei l'impossibilità di inferire le leggi di natura da un ipotetico stato naturale, il filosofo scozzese, si è detto, non nega la natura umana. Anzi, egli scrive: «Possiamo dunque concludere che, per stabilire delle leggi che regolino la proprietà, bisogna conoscere la natura dell'uomo»<sup>13</sup>.

La natura umana oscilla tra l'egoismo e la *sympathy*; tra il modello concettualizzato da Hobbes e da quello dei poeti che parlavano di un'età dell'oro. Entrambi le ipotesi di un mondo naturale arcaico risulterebbero improbabili, pertanto false. Ambedue contengono però una parte di verità, consistendo in estremizzazioni. Scrive Hume: «Questa finzione poetica dell'età dell'oro fa tutt'uno, sotto alcuni rispetti, con la finzione filosofica dello stato di natura... Non si parlava di legge; non si conoscevano le regole di giustizia; non ci si atteneva a distinzioni di proprietà... Si potrebbe a buon diritto dubitare che una simile condizione della natura

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 519.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 514. Sull'importanza dell'abitudine e della credenza in Hume sulla base di una visione antropologica, si veda R. GENOVESE, *Hume e la filosofia antropologica*, in AA.VV., *Tra scetticismo e nichilismo*, Pisa, Ets, 1985, Più in generale, come applicazione alla società contemporanea, il suo *La tribù occidentale*, Torino, Boringhieri, 1995.

<sup>13</sup> D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Bari, Laterza, 1997, p. 47.



umana non sia mai potuta esistere»<sup>14</sup>.

Si è detto invece che Hume sembra seguire Aristotele; classifica i vari beni riducendo la giustizia alla categoria di proprietà, in particolare riferendola ad una giustizia meramente regolativa; e a Locke, la cui idea della proprietà si collega strettamente, in particolare nel secondo *Trattato sul governo*, a quella del lavoro. Come è stato correttamente sottolineato, «non è certo un'intuizione umana che il concetto di giustizia e quello di proprietà siano indissolubili»<sup>15</sup>. È nota, infatti, la teoria di Locke secondo la quale «qualunque cosa l'uomo tolga dallo stato in cui la natura l'ha creata e lasciata, a essa incorpora il suo lavoro e vi intesse qualcosa che gli appartiene, e con ciò se l'appropria»<sup>16</sup>. È noto che per Locke il lavoro è quell'energia prodotta dalla persona e dal suo corpo, cioè dalla sua natura, che produce beni, *in primis* beni per la sopravvivenza. Ad esempio, un contadino che lavora il suo campo può, a buon diritto, considerare i prodotti della sua fatica e del suo lavoro, come suoi. Scrive Locke: «Quanto terreno un uomo zappa, semina, migliora e coltiva, e di quanto può usare il prodotto, tanto è di proprietà sua»<sup>17</sup>.

Si può dire che il filosofo inglese consideri il lavoro come un'estensione della natura umana, un mezzo naturale, come del resto i suoi prodotti: «La natura ha ben fissato la misura della proprietà in proporzione al lavoro degli uomini e ai beni d'uso della vita»<sup>18</sup>. Non è un caso forse che Locke usi il termine inglese *labour* per indicare lavoro e non, ad esempio, il termine *work* o *job*. *Labour* sembra rimandare etimologicamente al latino *labor* che significa esattamente fatica, energia. Stephen Buckle scrive a proposito:

«The doctrine of the origin of property through labour will not properly be understood if it is not recognized that Locke thinks of labour as a rational value-creating activity. Labour is not any exercise of energy on objects in the world - acts of destruction or mere amusement certainly do not qualify - but those

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>15</sup> G. PALOMBELLA, *Diritto e artificio in Hume*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 111.

<sup>16</sup> J. LOCKE, *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 71.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 77.

actions directed towards the preservation or comfort of our being»<sup>19</sup>.

Sull'essere, e in particolare sul corpo, insiste Buckle. La tesi dello studioso è che Locke intenda il termine proprietà non soltanto, in senso lato, come vita, libertà, possesso, ma - seguendo i giusnaturalisti come Grozio e Pufendorf - «Locke thinks of property in terms of the 'suum'. This is the key to understanding Locke's otherwise curious doctrine that every man has a property in his own person»<sup>20</sup>.

Buckle dimostra che la proprietà in Locke non si riferisce esclusivamente a dei beni esteriori, come sarà per Hume. Il riferimento a Grozio e al *suum* avrebbe dovuto rimandare anche al *proprium* di Grozio, forse più pertinente. Il *proprium* fonda la giustizia e il diritto naturale del soggetto. Dal *proprium*, tra l'altro, trae derivazione decisiva il termine proprietà. È evidente che Locke estende il termine di Grozio comprendendo anche la proprietà privata, l'occupazione. Tuttavia, il fondamento della proprietà parte dal soggetto. Vi è una catena logica che lega l'individuo, padrone di se stesso, del proprio corpo, delle proprie energie, alle cose esterne. Buckle nota che la nozione di proprietà in Locke rimanda al soggetto e non ai beni posseduti. «This is exactly how Grotius speaks of the suum: own implies that a thing belongs to some one person in such a way that it cannot belong to any other person»<sup>21</sup>. Tuttavia Locke si rende conto che a un certo punto la catena logica si spezza. Finché l'individuo produce i propri beni è giusto che li consideri suoi. Ma quando egli supera il fabbisogno giornaliero e li fa deteriorare, allora il suo comportamento non può essere più giustificato. Egli scrive: «Non è l'ampiezza del possesso, ma il deteriorarsi che costituisce l'eccesso rispetto ai limiti della proprietà legittima»<sup>22</sup>. Vi è insomma in Locke un'idea secondo la quale l'uomo,

<sup>19</sup> S. BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property*, New York, Oxford Univ. Press, 1991, p. 151.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> J. LOCKE, *cit.*, p. 86. Questo è il c.d. "lockean proviso", che però cade subito con l'introduzione del denaro come intermediario universale (ciò vuol dire che questa concessione da parte di Locke non ha poi nessuna conseguenza sulla legittimità illimitata degli atti di appropriazione).

attraverso il suo lavoro, può sfruttare proficuamente la natura in quanto «Dio ogni cosa ci somministra copiosamente» essendovi «una sovrabbondanza di beni naturali a lungo disponibili e un piccolo numero di consumatori»<sup>23</sup>.

Sebbene Hume accetti di Locke l'idea che dal proprio lavoro si estendono i diritti sulla proprietà, il filosofo scozzese è certamente più cauto nel ritenere che la natura sia così prodiga verso i propri figli. In primo luogo, perché non è per "natura" che si estendono i diritti alla proprietà, semmai per l'effetto di un meccanismo psicologo che permette all'uomo di associare determinati eventi sulla base della contiguità, causalità, somiglianza, principi che danno forza all'abitudine. Infatti, per Hume «la proprietà è una specie di relazione che produce una connessione tra la persona e l'oggetto... e questa relazione si può risolvere in una di queste tre, cioè di causazione, di contiguità e di somiglianza»<sup>24</sup>. In secondo luogo, egli ribadisce le intuizioni di Machiavelli e di Hobbes: «Non esiste una quantità di beni sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti. Quindi, come l'aumento di questi beni costituisce il vantaggio principale della società, così l'instabilità del loro possesso, insieme con la loro scarsità, ne costituisce l'ostacolo principale»<sup>25</sup>.

Supporre che la proprietà sia un diritto naturale, come sostiene Locke, appare ad Hume un'ipotesi discutibile in quanto, benché io non possa appropriarmi del lavoro di un altro, io posso però appropriarmi della proprietà di un altro. Ricordiamo che per Hume la proprietà è un bene facilmente espropriabile. Io posso supporre di fatto come naturale solo la forza bruta, l'egoismo, il corpo, requisito in-dividuale, ma non certamente la proprietà che posso espropriare facilmente ad un altro. Ecco perché Hume finisce per considerare la proprietà un artificio convenzionale.

La proprietà fondata su un diritto di natura appare un costrutto contraddetto dai fatti. Locke prova ad aggirare il problema affrontandolo da

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>24</sup> D. HUME, *Saggi e trattati*, Torino, Utet, 1974, p. 852.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 515.

un punto di vista logico supponendo che il lavoro (*b*) sia naturale perché fatto dalle mani (*a*) di un uomo. La proprietà (*c*) sarebbe logicamente derivante da (*a*) e da (*b*): mano-lavoro-proprietà. La costruzione concettuale lockiana è, al fondo, neo-scolastica, e non già di tipo materialistico e hobbesiano. Vi è una morale naturale e una natura morale nelle tesi qui esposte. I due concetti permangono connessi. Soltanto Hobbes, faticosamente, proverà a districarli originando una antropologia politica laica e secolarizzata.

Io non posso violare fisicamente la mano e il lavoro inteso come energia, che appartengono costitutivamente all'uomo, se non distruggendo fisicamente l'uomo stesso e con ciò violando la sua qualità intrinseca di essere naturale. Posso invece appropriarmi fisicamente di un bene, perché è uno strumento (e un artefatto) totalmente estraneo al corpo umano. Confutare l'idea secondo cui la proprietà è un diritto naturale non confuta perciò automaticamente l'esistenza di una natura umana. Pertanto negare la tesi di Locke che la proprietà sia un bene naturale non confuta l'idea di Hume secondo la quale vi sarebbe da qualche parte una natura umana. Ciò che resta è infatti una natura egoistica che richiede essa sì, eventualmente, non un diritto, ma al limite, un riconoscimento.

La conclusione a cui perviene Hume è che la proprietà appare un mero artificio e una convenzione tra uomini e la giustizia nasce dall'esigenza di regolare tale instabilità. Il filosofo scozzese ha presente un'idea di natura umana, l'egoismo, ma si serve di essa soltanto per legittimare la consuetudine sociale quasi fosse, quest'ultima, una seconda natura, per liberarsene poi successivamente una volta giunto a dimostrare che la proprietà è la principale risorsa di una società. Solo a questo Hume mirava; il resto è secondario. Gli uomini comprendono, per Hume, che per distribuire e scambiare i beni occorre raggiungere una consapevolezza e un accordo. Non è necessario un arbitro che intervenga per redimere le possibili controversie, come proponeva Hobbes, che affidava tutto ad un potere superiore, il monarca, bensì occorre fondare l'idea di giustizia su una consapevolezza: io accetto di agire in base a certe regole perché confido che anche l'altro le seguirà. Scrive, appunto, Hume: «È nel mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, purché egli agisca nello

stesso modo nei miei confronti»<sup>26</sup>. La relazione è rafforzata dalla *naturale simpatia* tra uomini che li spinge a fidarsi e accordarsi. E' probabile che sia stata proprio questa visione antropologica e psicologica a condurre Giulio Preti a concludere, riguardo all'etica humiana: «In fondo, tra Hume e Kant c'è assai meno diversità di quanto ci si aspetterebbe: l'uno e l'altro finiscono per postulare un sentimento universale puro»<sup>27</sup>. Tuttavia ci sarebbe da discutere se in Hume l'universalità si raggiunge, per così dire, a posteriori, in base all'esperienza, a un confronto cioè con "condizioni esterne", o non in base a un a priori come nel caso di Kant. Così per Hume, dopo che si è raggiunta la stabilità dei beni, e la consuetudine e l'abitudine hanno rafforzato tale convenzione, «sorgono immediatamente le idee di giustizia e di ingiustizia, così come quelle di proprietà, diritto e obbligo... La nostra proprietà non è null'altro che quell'insieme di beni il cui possesso costante è stabilito dalle leggi della società. Cioè dalle leggi di giustizia. Perciò coloro che usano le parole proprietà, diritto o obbligo, prima di aver spiegato l'origine della giustizia, o che addirittura le usano proprio per spiegarla, sono colpevoli di un grossolano errore»<sup>28</sup>.

Hume propone una visione pragmatica, aristotelica, consequenzialistica e utilitaristica dell'idea di giustizia, anche se, come scrive Lecaldano, «la questione relativa alla classificazione di Hume come un utilitarista è controversa»<sup>29</sup>. Hume sostiene che la giustizia è un'azione, e un'azione si giudica in base «ai motivi che l'hanno prodotta»<sup>30</sup>. Infatti di per sé «nessuna azione può essere lodevole o biasimevole». È evidente l'intento di Hume di fondare la giustizia sull'abitudine e sulle credenze sociali. Dunque, in ultima analisi essa, come la proprietà, vorrebbe apparire

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 517.

<sup>27</sup> G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 77.

<sup>28</sup> D. HUME, *cit.*, 519.

<sup>29</sup> E. LECALDANO, Introduzione a D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Bari, Laterza, 1997, p. XVI. Sul presunto utilitarismo in Hume si veda ancora, dello stesso autore, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, *cit.*, pp. 139-147.

<sup>30</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, *cit.*, p. 504.

come un artificio. Tuttavia egli si rende conto di cadere in un'aporia da cui difficilmente si può uscire: un'azione è giusta quando gli uomini la ritengono tale. «Da tutto ciò deriva che non abbiamo nessun motivo reale o universale di osservare le leggi dell'equità, se non la stessa equità e il merito proprio dell'osservarla; e poiché nessun'azione può essere equa o meritoria se non sorge da qualche motivo a sé, ci troviamo di fronte ad un evidente ragionamento circolare»<sup>31</sup>.

Per uscire da questo paradosso Hume sarebbe obbligato a riaffermare il carattere naturale della giustizia. Scrive il filosofo scozzese: «Sebbene le regole della giustizia siano artificiali, esse non sono arbitrarie; né è improprio chiamarle leggi di natura»<sup>32</sup>. D'altronde, si è visto come l'egoismo e la simpatia rappresentino dei sentimenti naturali entro cui va a collocarsi l'idea di proprietà e di giustizia. Infatti, sebbene per Hume vada definita inizialmente l'idea di giustizia, essa appare invece dipendere esclusivamente dalla proprietà. Egli sostiene che «è del tutto assurdo immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno la natura della giustizia... L'origine della giustizia spiega quello di proprietà»<sup>33</sup>. Ma che cosa muove e conduce l'uomo ad agire, per possedere e accumulare beni? Un interesse egoistico. Tale passione spinge l'individuo a desiderare sempre di più. L'egoismo sarebbe senza freni se la società non ponesse regole e limiti. E tuttavia non esisterebbe società se non riuscissimo a porre dei limiti. «Non c'è nulla di più semplice e ovvio di questa regola (della stabilità del possesso) che ogni genitore al fine di conservare la pace tra i suoi figli deve stabilirla»<sup>34</sup>. E più avanti Hume aggiunge: «La proprietà deve essere stabile, e bisogna fissarla con delle regole generali».

Che l'idea di giustizia sia strettamente imparentata a quella di proprietà si deduce anche dalla seguente affermazione di Hume: «Sostengo che non esisteva la proprietà nello stato di natura e che quindi non potevano neanche esserci giustizia e ingiustizia»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 511.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 512.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 519.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 521.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 529.

Come riconosce anche Mario Dal Pra nella sua introduzione ai *Saggi*, a Hume «non sfugge che gran parte dell'apparato del potere e dell'autorità è volto alla determinazione ed alla garanzia della proprietà»<sup>36</sup>.

E proprio in tali scritti, in particolare in «Dei primi principi del governo», Hume commenta:

«Si comprende bene che l'opinione del diritto alla proprietà è importante in tutte le questioni di governo. Un noto autore ha fatto della proprietà il fondamento di tutto il governo e la maggior parte dei nostri scrittori politici pare incline a seguirlo su questo punto. Questo è eccessivo, ma si deve riconoscere che l'opinione del diritto alla proprietà esercita un grande influsso...anche se un governo può durare per parecchi secoli, sebbene la distribuzione del potere e della proprietà non coincidano»<sup>37</sup>.

La giustizia non è, quindi, anteriore alla proprietà ma sorge contemporaneamente. La differenza con Rousseau appare evidente, anche se entrambi ritengono che la proprietà sia una questione sociale. Infatti per il filosofo ginevrino, è noto, con la nascita della proprietà inizia anche la degenerazione umana e la violazione della giustizia. Per Hume invece «l'istituzione di tale regola che riguarda la stabilità del possesso non è soltanto utile, ma anche assolutamente necessaria alla società umana»<sup>38</sup>.

Andrei Kolin affronta la differenza tra Hume e Rousseau proprio rispetto all'idea di proprietà e mostra come il primo conoscesse il lavoro del secondo: «From this letter proves that Hume read, digested and discussed many of Rousseau's ideas»<sup>39</sup>. Le differenze tra Hume e Rousseau risiedono nel fatto che, per Kevin, «Hume denies it is possible to draw a distinction between man as a property owner in society and as a non-owner outside society. He rejects Rousseau's contrast between natural and artificial equality. Finally, Hume questions Rousseau's contention

<sup>36</sup> M. DAL PRA, Introduzione a HUME, *Saggi e trattati*, cit., p. 53.

<sup>37</sup> D. HUME, «Dei primi principi di governo», in *Saggi e trattati*, cit., p. 207.

<sup>38</sup> D. HUME, *Trattato*, cit., p. 530.

<sup>39</sup> A. KOLIN, *The Ethical Foundations of Hume's Theory of Politics*, New York, Peter Lang, 1992, p. 57.

that property is a symptom of an individual's social enslavement»<sup>40</sup>.

Il problema che Hume si pone è semplicemente quello relativo alla «stabilità del possesso». E, come arguisce ancora Kolin, «the first rule regarding property, stable possessions, is a product of social experience»<sup>41</sup>.

La giustizia, allora, appare un mero evento che difende i beni e i suoi possessori dal naturale egoismo dei sopraffattori. Essa legittima a posteriori ciò che è avvenuto. Allo stato presente, «per effetto dell'abitudine ognuno continuerà a godere ciò di cui è padrone»<sup>42</sup>. Per la stessa ragione, sostiene Hume, sentiremo come nostri i prodotti che ci sono ormai familiari, «mentre possiamo facilmente vivere senza beni che non abbiamo mai goduto e a cui non siamo abituati»<sup>43</sup>.

La proprietà non sarebbe, per tutto ciò, che una consuetudine sociale derivata dalla convenzione degli uomini. Per Hume vi è una natura egoistica, ma la proprietà, benché rispondente ad un'esigenza naturale, vive e si legittima esclusivamente sulle regole sociali che convenzionalmente gli uomini si danno e che possiamo genericamente definire col termine di giustizia.

Anche sostenere di poter godere di una proprietà in base al diritto dell'occupazione, per esempio di un suolo di un'isola deserta non garantisce «naturalmente» il godimento del bene e conduce a dispute infinite. È quello che Kevin chiama «the example of Robinson Crusoe»... «Hume insists private property is not the physical things or object that is owned; instead, it is the right of dominion over the object»<sup>44</sup>.

Ciò dimostrerebbe ancora una volta, secondo Hume, che il diritto alla proprietà si basa sull'abitudine. Egli aggiunge infatti:

«Il possesso protratto per lungo tempo conferisce un diritto su un oggetto. Ma poiché è certo che sebbene ogni cosa sia prodotta nel tempo, non c'è nulla di

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>42</sup> D. HUME, *Trattato*, cit., p. 532.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> A. KOLIN, *cit.*, p. 45.



reale che sia prodotta nel tempo: ne consegue che la proprietà, essendo prodotta dal tempo, non è qualcosa di reale negli oggetti, ma è frutto di sentimenti»<sup>45</sup>.

Anche per quanto concerne il libero scambio, il commercio dei beni posseduti, secondo Hume ciò avviene per una convenienza e per un interesse: «Il tuo grano è maturo oggi, il mio lo sarà domani; è vantaggioso per entrambi che io lavori con te oggi e che tu mi aiuti domani»<sup>46</sup>.

Tale scambio si fonda su un tacito accordo, non tanto basato su una legge di natura quanto, ancora una volta, sull'esperienza e le convenzioni, le quali ricordano agli uomini di seguire determinate regole se vogliono essere creduti successivamente e continuare a vivere e agire nella comunità. È utile e vantaggioso per gli individui seguire i precetti sociali e «basta un minimo di esperienza della società perché ogni mortale li scopra; e una volta che un individuo coglie la stessa consapevolezza dell'interesse di tutti i suoi compagni, immediatamente compie allora la parte del suo contratto, sicuro che gli altri non mancheranno di compiere la loro... È l'interesse il primo obbligo al rispetto delle promesse»<sup>47</sup>.

Ancora più chiaro appare il ragionamento di Hume nella *Ricerca sui principi della morale* in cui egli sostiene che in una società in cui i beni fossero accessibili a tutti non si porrebbe il problema della giustizia: «Perché far nascere la proprietà, dove non potrebbe aver luogo alcuna ingiustizia?»<sup>48</sup>

Oppure, come scrive nel saggio intitolato «Dell'obbedienza passiva»: «Il lavoro della giustizia si fonda interamente sugli interessi della società, che richiedono il reciproco rispetto della proprietà altrui»<sup>49</sup>.

Allo stesso modo egli nota come quei beni di cui tutti possono disporre, ad esempio l'acqua o l'aria, non creano le condizioni di ingiustizia. Al contrario, la scarsità di beni conduce a regolare la proprietà degli uomini. «Per questo - scrive Hume - le idee di proprietà diventano necessarie in

<sup>45</sup> D. HUME, *Trattato*, cit., p. 532.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 552.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 554.

<sup>48</sup> D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, cit., p. 29.

<sup>49</sup> D. HUME, «Dell'obbedienza passiva», in *Saggi e trattati*, cit., p. 676.

tutte le società civili; di qui la giustizia acquista la sua utilità»<sup>50</sup>.

Non dobbiamo intendere la giustizia come una regola di uguaglianza. Una giustizia che distribuisse i beni sarebbe forse bella ma di difficile realizzazione. Sostiene, infatti, Hume:

«Ma gli storici, ed anche il senso comune, possono informarci che, per quanto belle possono sembrare queste idee di perfetta uguaglianza, è in fondo impossibile tradurle in pratica; ed anche se fosse possibile, esse sarebbero del pari estremamente pericolose per la società. Anche se si rendessero eguali le proprietà, i gradi diversi di arte, di attività e di sollecitudine di uomini spiegati dagli uomini tornerebbero immediatamente a rompere tale eguaglianza»<sup>51</sup>.

Per Hume l'uguaglianza sarebbe pericolosa perché non segue, di fatto, quel processo basato sull'esperienza di cui abbiamo già parlato. Con essa cadrebbero i commerci «che sono così benefici per la società». Inoltre «la più rigorosa inquisizione sarebbe necessaria per spiare il formarsi di qualsiasi disuguaglianza... e ci vorrebbero delle leggi severissime per punirla e soffocarla»<sup>52</sup>. Ciò condurrebbe alla tirannia. Così Hume è attento a differenziare e a mantenere, come per Aristotele, la varietà della popolazione che è indice della sua ricchezza. Varietà sociale che si connette, per lui alla varietà culturale. Infatti le diverse abitudini dei popoli conducono a diverse leggi che regolano la proprietà, cioè, in definitiva a differenti idee di giustizia perché, ricordiamo ancora che, per Hume, soltanto «la proprietà è l'oggetto della giustizia»<sup>53</sup>.

Concludendo, ci sfuggono a questo punto le grandi differenze tra una società che fonda la proprietà, *a priori*, su una relazione considerata naturale di tipo lockiano, e un tipo di società fondata *ex post* e legittimata nel suo status quo. Inoltre, Hume non intravede certo nella generosità l'impulso naturale dell'uomo a trasferire i beni. Per quanto Hume riconosca l'importanza della simpatia tra gli uomini, perlomeno nell'ambito

<sup>50</sup> D. HUME, *Ricerca*, cit., p. 29.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 55.

familiare (anche qui avvicinandosi alle teorie aristoteliche che della famiglia faceva il fulcro dell'intera società), i beni sono trasferiti quando «il proprietario potrebbe realizzare un eventuale miglioramento nella distribuzione della ricchezza, anche se non appare certo come il mezzo più adeguato»<sup>54</sup>. Per Hume il trasferimento dei beni avviene attraverso lo scambio, il commercio o di padre in figlio. Nell'agire, inteso non soltanto come un bieco interesse, ma come lealtà e aiuto reciproco, Hume opterebbe per una visione normativistica del comportamento sociale. Nell'agire attraverso consenso si superano le violenze e i soprusi che si instaurerebbero invece in una società che non tenga conto di una minima cooperazione reciproca tra esseri umani: «Se tutti gli uomini fossero dotati di un intelletto così perfetto da conoscere sempre i propri interessi, non si sarebbero mai sottomessi ad alcuna forma di governo che non fosse stabilita sul consenso e attentamente valutata da tutti i membri della società»<sup>55</sup>.

La società, per Hume, è costitutivamente una società aperta, in cui la proprietà è quasi il collante, la linfa vitale che promuove le azioni umane. Infatti, «se tutti gli uomini fossero dotati di un rispetto così inflessibile per la giustizia da rinunciare spontaneamente e senza eccezione alla proprietà altrui, sarebbero per sempre rimasti in uno stato di assoluta libertà»<sup>56</sup>. Da questo ragionamento controfattuale di Hume potremmo dedurre che l'uomo tende "naturalmente" a violare la proprietà dell'altro, e solo l'interesse sociale lo ferma da questo desiderio, interesse, che ricordiamolo, non proviene da un calcolo razionale, ma da un sentimento di amicizia e di rispetto dell'altro che mitiga le istanze egoistiche.

A Hume interessa strumentalmente soltanto legittimare la società in cui vive. Ciò che Lecaldano definisce come un'analisi scientifica in realtà è il tentativo di giustificare la società esistente. Qui è convincente l'analisi del filosofo italiano secondo cui lo scetticismo di Hume a ben guardare

<sup>54</sup> G. PALOMBELLA, *op. cit.*, p. 133.

<sup>55</sup> D. HUME, *Saggi e trattati*, cit., p. 662.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

non è altro che una finzione. Un vero scettico morale, infatti, avrebbe dovuto condurre il suo ragionamento alle estreme conseguenze e vedere nelle credenze delle mere convenzioni. In realtà le *convenzioni* sociali in Hume sono delle *convinzioni* non suscettibili di cambiamento.



# UNA NOTA SULLA DOTTRINA DELLA NATURA UMANA IN HUME

*di Emanuele Castrucci*

1. - La problematica filosofica fondamentale di Hume è in gran parte determinata dalla necessità di applicare il metodo sperimentale - già fatto valere per gli studi aventi come oggetto la natura fisica - allo studio della natura umana, ossia al campo della filosofia morale. Anche per Hume il presupposto di una scienza unitaria dell'uomo è dato dal principio generale dell'*uniformità della natura umana*. Tale uniformità non ha però nulla a che vedere con la struttura essenzialistica di derivazione metafisica; gli elementi del reale non si presentano cioè già contrassegnati da un vincolo precostituito e ontologicamente garantito: tra loro corre soltanto qualche legame di somiglianza che ci consente di collegare i fatti in base a criteri che contribuiscono alla costruzione del sapere scientifico (così il nesso di causalità o quello, egualmente elementare, di inferenza).

Il punto nodale da cui prende spunto l'analisi humiana consiste nella scoperta che alla radice di quella unificazione che la scienza stabilisce tra i fenomeni, giovandosi dell'inferenza e della generale presunzione che il futuro sia simile al passato, sta non tanto in una chiara struttura conoscitiva, quanto piuttosto in un'abitudine istintiva, che però in quanto tale non concede alcuna garanzia di verità. La scienza si trova quindi radicata per Hume in una struttura orientata al punto di vista dell'efficacia pratica e non invece al punto di vista della validità teoretica.

L'esperienza è intesa da Hume come il *limite* che individua e definisce le effettive possibilità umane; così la conoscenza umana è limitata e definita dalle impressioni, la cui vivacità e forza suscitano l'immaginazione e le passioni. Le *impressioni* costituiscono il dato ultimo di riferimento di

<sup>1</sup> D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Bari, Laterza, 1997, p. 343 e ss.

<sup>2</sup> G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Bari, Laterza, 1954, p. 43.

(\*) I testi che seguono sono tratti dalla seguente edizione: D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. II, pp. 504-544.

ogni antropologia: esse sono il fondo soggettivo contro cui la possibilità umana di conoscenza urta quale proprio limite intrinseco. Le impressioni non sono suscettibili di chiarimento: sono lì ed è tutto. Il fatto che Hume abbia collocato, alla base del sapere scientifico, tale limite psicologico-istintivo, non lo induce comunque in alcun modo ad assumere un atteggiamento negativo verso la scienza in genere e verso la scienza della natura umana in particolare. Il contraltare della metafisica razionale non è per Hume la rinuncia assoluta alla certezza del sapere, implicita nello scetticismo più radicale, bensì la costruzione di un sapere della natura umana che proceda alla costruzione dei propri assunti in virtù del puntuale riscontro fornito dall'osservazione empirica.

L'unità della natura umana e della mente assume dunque una funzione aperta e non metafisica: la natura umana è solo un criterio generale di unificazione dei dati di osservazione forniti dall'esperienza, i quali vengono progressivamente raccolti sotto principi sempre più generali e sempre più numericamente ridotti. Le strutture generali che il sapere della natura umana mette in luce, rappresentando la concreta molteplicità dell'esperienza, sono strutture estremamente duttili e aperte. L'uniformità della natura umana si articola così a vari livelli, ognuno dei quali possiede una specie di circoscritta regolarità di fronte ad una varietà che la oltrepassa e la soverchia. Ed è appunto ciò che dà luogo a distinti campi di conoscenza scientifica. Il sapere che ha come oggetto la natura umana non è monolitico, ma si stempera in una famiglia di saperi, ognuno dei quali presenta una regolarità propria e limitata, fondata nel dato d'esperienza. In linea di principio si può parlare della mente o della natura umana soltanto in base all'osservazione di ciò che avviene nelle singole menti e nelle nature individuali, cogliendo induttivamente ciò in cui esse si somigliano. In altri termini, quella della natura umana è un'*idea generale* che, come tutte le idee generali, presuppone la considerazione di ciò che è comune a più idee particolari. Il momento più ambiguo dell'empirismo di Hume si ritrova appunto nella difficile dipendenza reciproca dell'elemento descrittivo (osservazione) e dell'elemento prescrittivo della scienza (postulato dell'uniformità della natura umana). È questa, a mio modo di vedere, una questione cruciale, che investe lo statuto stesso del

sapere scientifico e della sua capacità di cogliere il reale. (Si intende con ciò che questo non è un problema che riguarda solo l'etica o la politica, ma l'intera struttura della scienza, sia che essa si rivolga alla comprensione dei fatti naturali sia che tenti di spiegare le leggi dei comportamenti morali).

Non analizzerò qui le specifiche argomentazioni filosofiche addotte da Hume, bastando un richiamo molto sintetico ai principali enunciati del suo empirismo critico. A questo fine ritengo sia importante partire da alcuni assunti elementari della teoria humiana delle azioni e delle volizioni, per poi verificarli nel campo della riflessione etica e politica.

2. - I contenuti della mente umana si presentano, per Hume, o come *idee* o come *impressioni*: le idee - secondo la nota definizione - sono solo impressioni illanguidite; le sostanze, materiali e spirituali, non esistono se non come associazioni mentali stabili di impressioni e idee. La fonte dell'ordine e della relativa regolarità del mondo è solo nella natura umana e la stessa relazione causale non ha nessuna necessità oggettiva: l'attesa dell'effetto dopo la causa nasce solo dalla "credenza", un sentimento naturale che non ha altra garanzia oltre quella fornita dall'*abitudine* e dalla *fiducia* nell'uniformità della natura. Fiduciosa attesa di regolarità. Non è la ragione ad essere guida nella vita, ma l'abitudine; solo l'abitudine infatti induce la mente a supporre il futuro conforme al passato. Se affermiamo che due oggetti sono necessariamente congiunti, ciò avviene egualmente in forza dell'abitudine; e poiché sul nesso di causalità poggia tutta la scienza della natura, anche a fondamento di questa sta il principio dell'abitudine. Questa dottrina della causalità chiarisce un importante criterio della filosofia humiana: quello del *primato dell'istinto sulla conoscenza*, principio che interverrà a risolvere nell'ottica voluta da Hume problemi gnoseologici inconcepibili nel quadro della metafisica razionalistica classica.

Vediamo ora come gli stessi principi vengono applicati nel campo della morale. Le azioni virtuose o viziose derivano il loro merito o demerito unicamente dai moventi virtuosi o viziosi e noi le consideriamo puramente come segni o risultati di questi moventi. La ragione, secondo



Hume, non può essere da sola un movente per un atto volontario. Naturalmente quando si dice ragione si devono intendere in senso stretto o la dimostrazione a priori o il giudizio di esperienza e di causalità. Il dominio infatti della *ragione*, in quanto facoltà delle relazioni astratte tra idee, è appunto quello delle idee, mentre la *volontà* ci pone sempre nel mondo della realtà. La ragione può al massimo *dirigere* un'azione, ma non *generarla*.

La dottrina humiana del divario radicale tra conoscenza e passioni è di grande importanza per lo sviluppo della sua dottrina etica. La generale opposizione di Hume all'indirizzo metafisico si determina infatti, nell'ambito dell'etica, come avversione all'accettazione a priori di doveri imposti alla natura dell'uomo in nome della tradizione metafisica e religiosa, nella sua pretesa validità assoluta. L'etica di Hume assume pertanto un generale *indirizzo naturalistico*, nel senso che si orienta a scoprire i valori dell'uomo nello stesso impasto autonomo delle sue passioni e dei suoi moventi naturali e, rinunciando ad ogni pretesa di determinazione conoscitiva del mondo dei valori, si dispone meglio a considerarli come prodotti autonomi e spontanei della costituzione dell'uomo.

Il punto fondamentale dell'argomentazione humiana tesa a sostenere la natura essenzialmente *inattiva* della ragione consiste nel fatto che le azioni, i moventi, le passioni, sono realtà originarie, complete in se stesse, non implicanti alcun riferimento ad altre entità. La verità e l'errore, alla cui distinzione presiede la ragione, consistono nell'accordo o nel disaccordo tra le idee e i fatti reali. Le azioni, le passioni e le volizioni, in quanto realtà originarie, possono essere considerate degne di lode o di biasimo, ma non possono essere considerate come vere o false. (Merita ricordare come già Spinoza parlasse a questo proposito - benché nel quadro del tutto opposto di una metafisica dichiaratamente razionalistica - di possibilità, mediante la c.d. "conoscenza del terzo livello", di conoscere le passioni in base all'adeguatezza della loro idea, distinguendo tra passioni 'buone', e 'vere', la cui idea è adeguata, e passioni false, o 'tristi', la cui idea è inadeguata).

Tralasciando le minuziose analisi svolte da Hume sulla natura delle azioni e delle volizioni, desidero riportare solamente quello che egli dice

circa la natura del “sentire” universale che sta alla radice della valutazione morale. Cito per una volta sola lo stesso Hume:

«La nozione di morale implica qualche sentimento comune a tutta l'umanità, che raccomandi lo stesso oggetto all'approvazione generale e faccia che ogni uomo, o la maggior parte degli uomini, si accordi nella stessa opinione o decisione intorno ad esso. Essa implica altresì qualche sentimento, così universale e comprensivo da estendersi a tutto il genere umano, e da rendere le azioni e la condotta, anche delle persone più lontane, oggetto di plauso o di censura, a seconda che esse si accordino con quella regola che si è stabilita»<sup>1</sup>.

All'origine della valutazione morale e del sentire comune sta la *simpatia*, perché questa procura e realizza la comunicazione delle passioni e dei sentimenti. Alla simpatia deve essere fatto risalire il sentimento di approvazione che nasce alla vista di tutti i moventi utili o piacevoli alla persona che li possiede; la simpatia è insomma la fonte principale delle distinzioni morali. Non si può fare a meno di richiamare la corrispondenza tra la funzione che la simpatia esercita nel campo dei sentimenti e quella che esercita la credenza nel campo della conoscenza. La credenza ci porta ad allargare il campo della nostra esperienza attuale, così la simpatia ci porta fuori di noi stessi, per farci sentire il sentire altrui. Tanto la simpatia quanto la credenza sono dei principi istintivi capaci, con la loro azione abituale, di superare il limite delle sensazioni da un lato, e della struttura egoistica della natura umana dall'altro. L'organizzazione dell'esperienza, come l'organizzazione del mondo sociale, non si rifà pertanto ad un mondo obiettivo intessuto di astratti valori razionali, bensì ad una spinta istintiva fondamentale che volge gli uomini verso il futuro nelle conoscenze e li sincronizza socialmente nei sentimenti che provano. La stessa avversione che Hume dimostra per i sistemi astratti della conoscenza, che muovono da principi del tutto isolati dall'esperienza, egli la estende anche a quei sistemi di doveri che sono calati sull'uomo da una pura e astratta costruzione conoscitiva, che si sovrappone alla realtà concreta dei moventi che determinano l'iniziativa dell'uomo nel mondo. In questo senso la natura umana non possiede in alcun modo una dimensione metafisica; è piuttosto il risultato di una vicenda storica complessa, in cui

ad un nucleo fornito di maggiore stabilità (elementi che si ripetono, e in virtù di questa ripetizione si rinsaldano) si accompagna un contesto di rapporti variamente condizionati e variamente operanti.

3. - Su questo sfondo generale si colloca anche la dottrina humiana della politica e dell'economia. Anche qui si deve richiamare la preminenza del mondo delle passioni su quello della conoscenza, sebbene della vita associata degli uomini si dia una scienza fattuale specifica che si avvale di leggi generali. Si tratta di una scienza più descrittiva che prescrittiva o normativa. Hume non si propone di formulare un quadro di valori politici di cui dimostrare la validità, ma di scoprire nella natura umana la radice dei problemi che riguardano la vita associata, in vista di una trattazione storico-fattuale di quegli stessi problemi.

Per venire in chiaro circa le origini e la natura della società Hume affronta la questione dell'origine della giustizia e del diritto. A tale proposito distingue, come è noto, i doveri umani in due classi: quelli a cui l'uomo è spinto da un istinto naturale (l'amore per i figli, la gratitudine per i benefattori, ecc.) e quelli invece che derivano unicamente da un senso di obbligo derivante dalle necessità della società umana, la quale risulterebbe di fatto impossibile se essi fossero disattesi. Doveri - e relativi valori - di questo tipo sono la giustizia, il rispetto della proprietà altrui, la fedeltà, il mantenimento delle promesse, ecc. Non vi è, secondo Hume, alcun movente reale universale per osservare le regole della giustizia (non il nostro egoistico interesse né un generico sentimento morale), e bisogna allora concludere che il senso della giustizia e dell'ingiustizia *non è* derivato dalla natura, ma nasce artificialmente - per quanto necessariamente - dall'educazione e dalle convenzioni umane. Le regole della giustizia ven-

gono stabilite *dall'artificio umano*. Eccone il modo: i bisogni dell'uomo sono innumerevoli, mentre i mezzi disponibili per soddisfarli sono insufficienti. Con la società l'uomo può supplire alle proprie carenze e compensare i propri difetti. La società è certo vantaggiosa per l'individuo, ma questo ancora non basta: bisogna che gli uomini divengano coscienti dei vantaggi che da essa loro derivano. Così Hume descrive i vari gradi in cui avviene questa presa di coscienza negli uomini, mostrando che nel momento in cui questa coscienza si fa completa, la questione principale diviene quella di un artificio che ponga i beni esterni nelle stesse condizioni di vantaggio che sono propri dei beni "fissi" dell'uomo, quali la mente e il corpo. Questo artificio non può manifestarsi che nella forma di una *convenzione* tra tutti i membri della società allo scopo di dare stabilità, e "regolarità", al possesso dei beni esterni, lasciando ad ognuno il godimento pacifico di ciò che egli può acquistare con la sua fortuna o il suo lavoro.

La convenzione si ha pertanto quando le azioni di ogni individuo - secondo le parole di Hume - si riferiscono a quelle degli altri e vengono compiute nella supposizione che gli altri debbano, a loro volta, compierne delle altre quale contropartita.

Alla dottrina contrattualistica dell'origine della società Hume contrappone così una dottrina *convenzionalistica*. Questa presenta il vantaggio di non cadere nell'astrattismo intellettualistico della prima, ma di uniformarsi ad una teoria dell'azione umana che trova radicamento nei concreti *impulsi* della natura umana, negando ancora una volta efficacia produttiva all'"inattiva" ragione. Dallo stabilirsi della convenzione per cui ognuno si astiene dai beni altrui ed è rassicurato nei propri nascono così le idee elementari di giustizia e di ingiustizia, di proprietà, di diritto e di obbligo.

4. - Quelli che si sono fin qui per sommi capi delineati sono i punti di riferimento da cui sorge la teoria della natura umana in Hume. Questi punti di riferimento concettuali contribuiscono a formare il "sapere" antropologico diffuso che nutre la "teoria". Nel quadro di questo sapere l'*istinto* occupa un posto centrale e sovrachiantante, fino ad apparire quasi

come l'erede dell'antico principio teologico della provvidenza.

Esiste nel sapere humiano una teleologia dell'istinto: un finalismo implicito che preserva la conoscenza dell'uomo dallo scacco, consentendo all'intelletto di estendere la sua conoscenza dall'esperienza passata a quella futura, vincolando l'individuo all'interazione sociale, generando le istituzioni di sgravio (nel senso che sarà poi di Gehlen), universalizzando quanto più possibile la valutazione morale. Il giudizio finale che Hume pronuncia sul significato dell'istinto è, come è noto, che ad esso sono affidate tutte le funzioni troppo delicate e decisive per essere lasciate all'incerto operare della ragione. Altro che inderivabilità dell'*ought* dall'*is* nel quadro non-cognitivistico dell'etica humiana: qui Hume non appare affatto vincolato dalla propria "legge", poiché per lui è l'istinto - questo "fatto" potente - ad aprire uno spiraglio e quasi offrire una fondazione alla cognitività del sapere, rendendo quindi possibile una teoria.

La filosofia è insomma, nel quadro epistemologico inaugurato da Hume, una forma di sapere fornita di validità solo in quanto fondata sull'osservazione di dati fattuali primigenii come appunto l'istinto. La "natura umana" o la "mente" di cui la filosofia viene descrivendo la struttura sono, a giudizio di Hume, in diretto rapporto con le singole nature e con le singole menti che esistono nella realtà e ne indicano i caratteri comuni in una prospettiva generale. La natura umana è cioè un'*idea generale* che si costruisce induttivamente considerando ciò che è comune a più idee particolari.

In proposito è stato osservato dalla critica che Hume, e in genere l'antropologia del Settecento, propongono la descrizione concreta di un individuo astratto (e in questo senso procede il riferimento, fin qui adombrato, alla base istintuale generica della natura umana), contrariamente a quanto fa la psicologia contemporanea, la quale propone invece la descrizione astratta di un individuo concreto<sup>2</sup>. Ovverosia: Hume non fa richiami concreti ad aspetti singolarmente individuati di quella natura umana che è oggetto principale della sua indagine; egli crea un uomo ideale e opera ancora nell'universale e nel genere, e non nell'individuale e nel singolo, come il suo empirismo richiederebbe. In questo senso si può dire che la razionalità metafisica, cacciata dalla porta, rientra dalla fine-

stra sotto le mentite spoglie di un metodo non ancora compiutamente critico.

DAVID HUME

Trattato sulla natura umana - III. Sulla morale

Parte seconda: Giustizia e ingiustizia (\*)

*Sezione prima: La giustizia è una virtù naturale o artificiale?*

Non per ogni tipo di virtù abbiamo un senso naturale, ma ci sono alcune virtù che producono piacere e approvazione grazie ad artifici o invenzioni che nascono dalle condizioni e dalle necessità dell'umanità. Affermo che la *giustizia* è una virtù di questo genere, e mi sforzerò di difendere questa opinione con una breve argomentazione, prima di esaminare la natura dell'artificio da cui deriva il senso di questa virtù. [...]

Supponiamo che una persona mi abbia prestato una somma di denaro alla condizione che le venga restituita in pochi giorni, e supponiamo inoltre che alla scadenza del termine convenuto mi richieda la somma: *quale ragione o quale motivo ho di restituire il denaro?* Si dirà forse che il mio rispetto per la giustizia e la mia avversione per la scelleratezza e la disonestà sono per me ragioni sufficienti, se possiedo un minimo di onestà o di senso del dovere e dell'obbligo. Questa risposta è senza dubbio giusta e soddisfacente per un uomo civilizzato e allevato nel rispetto di una certa disciplina e di una certa educazione. Ma, in una condizione umana primitiva e più *naturale*, ammesso che vogliate chiamare naturale una simile condizione, questa risposta verrebbe rifiutata in quanto del tutto incomprendibile e sofisticata. Infatti una persona che si trovasse in questa condizione vi chiederebbe immediatamente: *in che cosa consiste questa onestà e giustizia che voi trovate nel restituire un prestito e nell'astenervi dalla proprietà altrui?* Non sta certamente nell'atto esteriore; quindi deve trovarsi nel motivo da cui deriva l'azione esterna. Questo motivo non può mai essere un rispetto per l'onestà dell'azione; infatti è chiaramente un errore sostenere che un motivo virtuoso è necessario per rendere onesta

un'azione, e che allo stesso tempo questo rispetto per l'onestà è il motivo dell'azione. Non possiamo mai avere rispetto per la virtù di un'azione a meno che l'azione non sia già prima virtuosa. Nessuna azione può essere virtuosa se non in quanto proceda da un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso deve quindi precedere il rispetto per la virtù, ed è impossibile che il motivo virtuoso e il rispetto per la virtù sia la stessa cosa.

Bisogna quindi trovare, per gli atti di giustizia e onestà, un motivo diverso dal nostro rispetto per l'onestà, e proprio qui sta la difficoltà maggiore. Infatti, se noi sostenessimo che la preoccupazione per il nostro interesse personale o per la nostra reputazione è il motivo legittimo di tutte le nostre azioni oneste, ne seguirebbe che tutte le volte che questa preoccupazione finisce, l'onestà non potrebbe più esistere. Ma è certo che l'amore di sé, quando agisce a suo piacimento, invece di impegnarci in azioni oneste è fonte di qualsiasi ingiustizia e violenza, né si possono mai correggere questi vizi senza correggere e reprimere i movimenti *naturali* di questo appetito.

Ma se si affermasse che la ragione o il motivo di queste azioni sta nella *sollecitudine per l'interesse pubblico*, rispetto al quale non c'è nulla di più contrario degli esempi di ingiustizia e di disonestà, a chi sostenesse ciò sottoporrei le seguenti considerazioni. *Primo*: l'interesse pubblico non è naturalmente unito al rispetto delle regole di giustizia, ma è ad esso collegato mediante una convenzione artificiale con cui vengono stabilite queste regole. *Secondo*: [...] l'esperienza dimostra sufficientemente che gli uomini, nella loro vita quotidiana, non arrivano certo a preoccuparsi dell'interesse pubblico quando pagano i loro creditori, mantengono le loro promesse o si astengono dal furto, dalla rapina e da qualsiasi altro tipo di ingiustizia. Si tratta di un motivo troppo lontano per riuscire a influenzare la generalità degli uomini e ad agire con una qualche forza su azioni tanto contrarie all'interesse personale quali sono spesso gli atti di giustizia e i comuni atti di onestà.

Si può, in generale, affermare che nelle menti degli uomini non è presente una passione quale l'amore per l'umanità, come tale, indipendentemente dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io. È vero che non c'è nessun essere umano, e anzi nessuna

creatura sensibile, la cui felicità o la cui disgrazia non ci influenzino in qualche modo, quando ci sono vicine e ce le rappresentiamo a colori vivaci: ma questo deriva semplicemente dalla simpatia e non costituisce una prova di tale affetto universale per l'umanità, in quanto questa premura per gli altri si estende al di là della nostra specie. [...] Non vi sono fenomeni che indichino la presenza di una simile affezione verso gli uomini, indipendentemente dal loro merito e da ogni altra circostanza. Amiamo la compagnia in generale, ma proprio come amiamo qualsiasi altro divertimento. In Italia, un inglese è un amico, in Cina lo è qualsiasi europeo, e forse ameremmo un uomo per il solo fatto che è un uomo se lo incontrassimo sulla luna. Ma tutto ciò deriva esclusivamente dalla relazione con noi stessi: relazione che in questi casi acquista forza perché è limitata a poche persone.

Se quindi la benevolenza pubblica, ossia una sollecitudine per gli interessi dell'umanità, non può rappresentare il motivo originario della giustizia, ancora meno lo può la *benevolenza privata, ossia una considerazione per gli interessi della parte in causa*. [...]

*Sezione seconda: Giustizia e proprietà.*

[...] Ci sono tre specie diverse di beni che noi possediamo: la soddisfazione intima della nostra mente, i vantaggi esterni del nostro corpo e il godimento di quei beni che abbiamo acquisito con il nostro lavoro e la nostra buona sorte. Siamo perfettamente sicuri nel godimento dei beni del primo tipo. Quelli del secondo possono esserci sottratti, ma non possono essere di nessun vantaggio per colui che ce li toglie. Soltanto gli ultimi sono soggetti tanto alla violenza altrui quanto alla possibilità di passare da una persona ad un'altra senza subire nessuna perdita o alterazione; e nello stesso tempo non esiste una quantità di questi beni sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti. Quindi, come l'aumento di questi beni costituisce il vantaggio principale della società, così l'*instabilità* del loro possesso, insieme con la loro *scarsità*, ne costituisce l'ostacolo principale.

Invano ci aspetteremmo di trovare un rimedio per questo inconve-



niente, o invano spereremmo di scoprire un principio non artificiale della mente umana, in grado di controllare la parzialità di queste affezioni e di farci superare le tentazioni che nascono dalla nostra situazione.

L'idea di giustizia non può mai servire a questo scopo, né può essere presa come un principio naturale in grado di ispirare agli uomini una equa condotta reciproca [...]. Risulta [infatti] che nella struttura originaria della nostra mente la nostra attenzione è limitata soprattutto a noi stessi, in secondo luogo si estende ai nostri parenti e amici, e infine solo molto debolmente raggiunge gli estranei e le persone che ci sono indifferenti. Quindi questa parzialità e ineguaglianza di affezioni deve avere un'influenza non solo sul nostro comportamento e sulla nostra condotta nella società, ma anche sulle nostre idee di vizio e di virtù, al punto di farci considerare vizioso e immorale qualsiasi notevole allontanamento da questa visione parziale, dovuto a un eccessivo allargamento o a un eccessivo restringimento di tali affezioni. Questo lo possiamo osservare nei giudizi che comunemente diamo sulle azioni, per cui biasimiamo una persona sia che essa concentri tutte le sue affezioni sulla sua famiglia, sia che la trascuri completamente, al punto di dare la preferenza, nel caso di un contrasto di interessi, ad un estraneo o addirittura ad un conoscente occasionale. Da tutto ciò deriva che le nostre idee morali naturali, invece di fornire un rimedio alla parzialità delle nostre affezioni, si conformano piuttosto a questa parzialità e le danno ulteriore forza e influenza.

Il rimedio, quindi, non viene dalla natura, ma dall'artificio: o, più propriamente parlando, la natura fornisce con il giudizio e con l'intelletto un rimedio a ciò che di irregolare e di svantaggioso c'è nelle affezioni. Infatti quando gli uomini si siano accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal loro continuo e instabile passare da una persona all'altra, dovranno cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fissi e costanti della mente e del corpo. Ciò non si può fare altrimenti che mediante una *convenzione tra tutti i membri della società, e cioè quella di conferire stabilità al possesso di questi beni esterni e di lasciare che ognuno goda in pace di tutto ciò che riesce ad acquisire casualmente o con il suo lavoro*. In questo modo ognuno sa ciò che può posse-

dere in tutta tranquillità, mentre le passioni vengono così frenate nei loro movimenti parziali e contraddittori. Un freno del genere non è contrario a queste passioni, in quanto, se tale fosse stato, non avrebbe mai potuto affermarsi né conservarsi, ma è contrario solo ai movimenti avventati e impetuosi delle passioni. [...].

Questa convenzione non ha la natura di una promessa: essa rappresenta solo una consapevolezza generale per l'interesse comune, consapevolezza che tutti i membri della società esprimono gli uni nei confronti degli altri, e che li induce a regolare la loro condotta in base a certe regole. Osservo che è mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, purché egli agisca nello stesso modo nei miei confronti. Anche l'altro è consapevole di un analogo interesse a regolare la sua condotta. Quando si esprime reciprocamente questa consapevolezza dell'interesse comune, così che essa risulta nota ad entrambi, allora essa produce una risoluzione e un comportamento adeguato. E questo, di certo, si può chiamare abbastanza propriamente una convenzione o un accordo tra di noi, anche se manca qualsiasi promessa, dato che le azioni di ciascuno di noi sono in rapporto con quelle altrui e le compiamo in base alla supposizione che l'altro dovrà compierne certe altre. Due uomini che sospingono una barca a forza di remi lo fanno in virtù di un accordo o di una convenzione, sebbene essi non si siano dati alcuna promessa reciproca. La *regola della stabilità del possesso* non solo deriva dalle convenzioni umane, ma sorge inoltre gradualmente e acquista forza attraverso un lento progresso, e in virtù di una reiterata esperienza degli inconvenienti che sorgono dal trasgredirla. Questa esperienza, anzi, ci dà ulteriori assicurazioni che la consapevolezza del reciproco interesse è divenuta comune a tutti e ci dà fiducia sulla regolarità della futura condotta di tutti. Solo su questa aspettativa si fondano la nostra moderazione e la nostra astensione dai beni altrui. [...]

Dopo che si è consolidata questa convenzione relativa all'astensione dai beni altrui, e dopo che ognuno ha raggiunto la stabilità dei beni che possiede, sorgono immediatamente le idee di giustizia e di ingiustizia, così come quelle di proprietà, diritto e obbligo. Queste ultime sono completamente inintelligibili se non si comprendono le prime. La nostra proprietà

non è null'altro che quell'insieme di beni il cui possesso costante è stabilito dalle leggi della società, cioè dalle leggi della giustizia. Perciò coloro che usano le parole proprietà, diritto o obbligo prima di avere spiegato l'origine della giustizia, o che addirittura le usano proprio per spiegarla, sono colpevoli di un grossolano errore e non possono mai ragionare su una solida base. La proprietà di un uomo è un oggetto in relazione con lui; questa relazione non è naturale, ma morale e basata sulla giustizia: è del tutto assurdo, quindi, immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno la natura della giustizia, e senza mostrare la sua origine nell'artificio e nell'invenzione degli uomini. *L'origine della giustizia spiega quella della proprietà; è lo stesso artificio che dà vita ad entrambe.* Poiché il nostro primo e più naturale sentimento morale si basa sulla natura delle nostre passioni e dà la preferenza a noi stessi e agli amici rispetto agli estranei, è impossibile che esistano naturalmente un diritto o una proprietà stabili fino a quando le passioni opposte degli uomini li spingano in direzioni contrarie e non frenate da una convenzione o da un accordo. [...]

È certo che nessuna affezione della mente umana ha la forza sufficiente a controbilanciare la passione dell'accrescimento e del guadagno e a rendere gli uomini dei membri adatti alla società facendoli astenersi dai beni altrui. La benevolenza nei confronti degli estranei è troppo debole a questo scopo; e per quanto riguarda le altre passioni, vediamo che esse ravvivano questa avidità, se solo consideriamo che quanto maggiori sono i nostri beni, tanto maggiore è la capacità di appagare tutti i nostri appetiti. Non c'è nessuna passione che, perciò, sia in grado di controllare questa tendenza all'interesse personale, *tranne questa stessa tendenza mediante un cambiamento di direzione.* Ora, perché questo cambiamento avvenga, basterà soltanto un minimo di riflessione: sarà infatti evidente che la passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata che lasciandola pienamente libera, e che conservando la società facciamo dei progressi molto maggiori nell'acquistare beni di quanti ne faremmo nello stato di solitudine e di abbandono che segue necessariamente la violenza e la licenza universale. Perciò il problema relativo alla malvagità o alla bontà della natura umana non ha minimamente a che fare con quest'al-

tro problema relativo all'origine della società. [...] Infatti, che la passione dell'interesse personale sia considerata un vizio oppure una virtù è esattamente la stessa cosa; infatti *essa soltanto riesce a frenare se stessa*, così che se essa è virtuosa gli uomini divengono sociali grazie alla loro virtù, se è viziosa è il loro vizio ad avere lo stesso effetto.

Ora, dato che questa passione riesce a frenarsi in quanto si stabilisce la regola della stabilità del possesso, se questa regola fosse molto astrusa e di difficile invenzione, allora la società dovrebbe essere ritenuta in un certo modo accidentale. Ma se ci accorgiamo che non c'è nulla di più semplice e ovvio di questa regola, che ogni genitore al fine di conservare la pace tra i suoi figli deve stabilirla, e che questi primi rudimenti della giustizia debbono essere perfezionati quotidianamente a mano a mano che la società si allarga, - se tutto ciò risulta evidente, potremo concludere che è del tutto impossibile che gli uomini restino per un lungo periodo di tempo in questa condizione selvaggia che precede la società, e che anzi si può giustamente considerare sociale lo stesso loro stato e condizione iniziale. Ciò non impedisce, però, che dei filosofi possano, se lo desiderano, arrivare con i loro ragionamenti fino al presunto *stato di natura*, purché ammettano che si tratta di una semplice finzione filosofica che non ha mai avuto alcuna realtà e che mai avrebbe potuto averne. [...]

Senza dubbio si deve considerare tutto ciò [che attiene alla configurazione filosofica dello stato di natura] come una oziosa finzione; purtuttavia essa merita la nostra attenzione perché non c'è nulla che mostri con maggior evidenza l'origine di quelle virtù che sono argomento della nostra indagine. Ho già osservato che la giustizia trova la sua origine nelle convenzioni umane e che queste ultima vanno intese come un rimedio a certi inconvenienti che derivano dal concorso di certe qualità della mente umana e dalla situazione degli oggetti esterni. Le qualità della mente sono l'egoismo e una generosità limitata, e la situazione degli oggetti esterni è data dalla loro facilità di cambiare possessore e dalla loro scarsezza rispetto ai bisogni e ai desideri degli uomini. Per quanto i filosofi possano aver trovato in queste riflessioni motivo di perplessità, i poeti hanno invece ritenuto guida infallibile un certo gusto o istinto comune, che oltrepassa qualsiasi filosofia che noi abbiamo fino ad oggi conosciuto. Essi si sono

accorti facilmente che, se ogni uomo avesse un tenero atteggiamento per gli altri o se la natura potesse supplire abbondantemente a tutti i nostri bisogni e desideri, allora non potrebbe esistere quella gelosia di interessi che la giustizia presuppone; né si presenterebbe alcuna occasione per quelle distinzioni e quei limiti della proprietà e del possesso che attualmente troviamo tra gli esseri umani. Aumentate sufficientemente la benevolenza degli uomini, o la bontà della natura, e renderete del tutto inutile la giustizia, che sarà sostituita da virtù molto più nobili e da fortune molto più apprezzabili. L'egoismo degli uomini è stimolato dal fatto che, in proporzione ai nostri bisogni, pochi sono i beni in nostro possesso; ed è per frenare questo egoismo che gli uomini sono stati obbligati a separarsi dalla comunità e a distinguere tra i beni propri e quelli altrui.

Non abbiamo bisogno di ricorrere alle finzioni dei poeti per comprendere che le cose stanno così. [...] Ecco quindi una proposizione che ritengo possa essere considerata certa: la giustizia deriva la sua origine solo dall'egoismo e dalla limitata generosità degli uomini oltre che dalle insufficienti risorse che la natura ha predisposto per la soddisfazione dei loro bisogni. Se ci volgiamo indietro scopriremo che questa proposizione conferisce una forza ulteriore ad alcune delle osservazioni che abbiamo già fatto su questo argomento. [...]

*Sezione terza: Regole che determinano la proprietà.*

Sebbene l'istituzione della regola che riguarda la stabilità del possesso sia non solo utile, ma anche assolutamente necessaria alla società umana, questa regola non può servire a nessuno scopo fintanto che rimane posta in termini così generali. Bisogna indicare un metodo che ci permetta di decidere quali particolari beni debbano essere assegnati ad ogni particolare persona, mentre il resto dell'umanità è esclusa dal loro possesso e dal loro godimento. Il nostro compito, quindi, sarà ora quello di scoprire delle ragioni che modificano quella regola generale e la rendono adeguata alle abitudini e alla prassi comune del mondo.

È chiaro che queste ragioni non derivano dal fatto che una certa *particolare* persona o la società ricaverebbero del godimento di certi beni *par-*

*ticolari* una utilità o un vantaggio superiori a quelli che risulterebbero se a possedere tali beni fosse una qualsiasi altra persona. Sarebbe senza dubbio meglio che ognuno possedesse ciò che gli è più conveniente e più appropriato; ma, oltre al fatto che questa relazione di convenienza può essere comune a parecchie cose nello stesso tempo, essa è soggetta a così numerose controversie, che una regola così vaga e incerta risulterebbe del tutto incompatibile con la pace della società umana. La convenzione relativa alla stabilità del possesso è stata istituita per eliminare tutte le occasioni di discordia e di contesa; e non si sarebbe mai raggiunto questo fine se si fosse concesso di applicare questa regola in modo differente in ogni singolo caso a seconda della particolare utilità riscontrabile in un'applicazione del genere.

La giustizia, nelle sue decisioni, non tiene conto dell'adeguatezza e dell'inadeguatezza degli oggetti alle singole persone, ma procede tenendo conto di prospettive più ampie. Un uomo, generoso o avaro che sia, sarà ugualmente bene accetto alla giustizia, e otterrà con la medesima facilità una decisione a suo favore, anche su ciò che per lui è completamente inutile.

Ne deriva che la regola generale secondo cui *il possesso deve essere stabile* viene fatta valere non già mediante giudizi particolari, ma mediante altre regole generali che si devono estendere alla totalità della società, e non permettono eccezioni, né dovute a malevolenza né a favoritismi. Come esempio propongo il caso seguente. Immaginiamo in primo luogo gli uomini nella loro condizione selvaggia e solitaria, e supponiamo che, essendo coscienti dell'infelicità di questa condizione e prevedendo i vantaggi che risulterebbero dalla società, cerchino la compagnia l'uno dell'altro e si offrano reciproca protezione e assistenza. Supponiamo anche che essi siano dotati di tale sagacia da percepire immediatamente che l'ostacolo principale alla costruzione di una società e di un'associazione sta nell'avidità e nell'egoismo del loro temperamento naturale; per porre rimedio a ciò essi istituiscono una *convenzione per la stabilità del possesso* e per un freno e una limitazione reciproci. Mi rendo conto che questo modo di procedere non è del tutto naturale; ma, oltre al fatto che io qui suppongo solo che si sia arrivati improvvisamente a quelle conclusioni

che di fatto furono raggiunte insensibilmente e per gradi: oltre a ciò, dico, è estremamente probabile che numerose persone, una volta che per vari motivi siano separate dalle società a cui appartenevano precedentemente, possano sentirsi obbligate a formare tra di loro una nuova società, e in questo caso sarebbero completamente nella situazione sopra indicata.

È evidente che in questa situazione la loro prima difficoltà, dopo essere arrivati alla generale convenzione per l'istituzione della società e per la stabilità del possesso, sarà quella di separare i loro beni e di assegnare a ciascuno la sua porzione particolare che per il futuro dovrà godere senza preoccupazioni. Questa difficoltà non li impegnerà a lungo, perché immediatamente dovrà presentarsi a loro, come il più naturale degli espedienti, che ognuno continui a godere ciò di cui è padrone al presente e che la proprietà o il possesso costante si uniscano al possesso immediato. Tale è l'effetto dell'abitudine, che essa non solo ci familiarizza con tutto ciò che abbiamo goduto a lungo, ma ci comunica anche un affetto per questo qualcosa, e ce lo fa preferire ad altri oggetti che possono anche avere un valore maggiore, ma che ci sono meno noti. Ciò che abbiamo avuto a lungo davanti agli occhi e che è stato spesso utilizzato a nostro vantaggio è proprio ciò da cui siamo maggiormente restii a separarci; mentre possiamo facilmente vivere senza beni che non abbiamo mai goduto e a cui non siamo abituati. È evidente quindi che gli uomini accetterebbero facilmente l'espediente *che ognuno continui a godere ciò che attualmente possiede*, e questa è la ragione per cui essi si accorderebbero del tutto naturalmente nel preferirlo.

Ma possiamo osservare che, sebbene la regola di attribuire la proprietà al possessore attuale sia del tutto naturale, e quindi utile, purtuttavia la sua utilità non si estende al di là della formazione *iniziale* della società, e non ci potrebbe essere niente di più fatale che un costante rispetto di questa regola, cosa che escluderebbe qualsiasi restituzione e autorizzerebbe e ricompenserebbe qualsiasi ingiustizia. Perciò dobbiamo ricercare un'altra circostanza che possa far sorgere la proprietà *dopo* il formarsi della società; di circostanze di questo genere, e cioè l'occupazione, la prescrizione, l'accessione e la successione. Esamineremo brevemente ciascuna di esse cominciando con l'*occupazione*.

Il possesso di tutti i beni esterni è mutevole e incerto; questo è uno degli ostacoli più significativi all'istituirsi della società, ed è la ragione per cui, per accordo universale, esplicito o tacito, gli uomini si pongono un freno mediante quelle che ora chiamiamo regole della giustizia e dell'equità. L'infelicità della condizione che precede questo freno è la causa per cui ci sottomettiamo a questo rimedio il più rapidamente possibile, e questo ci fornisce immediatamente una ragione del perché noi colleghiamo l'idea di proprietà al primo possesso, ovvero all'occupazione. Gli uomini non vogliono lasciare in sospenso la proprietà, neppure per un brevissimo tempo, o aprire il minimo spiraglio alla violenza e al disordine. A ciò possiamo aggiungere che il primo possesso è sempre quello che più di tutti richiama l'attenzione, e se noi lo trascurassimo non vi sarebbe neanche l'ombra di una ragione per assegnare la proprietà a un possesso successivo.

Non ci resta quindi che determinare cosa si intende esattamente con possesso, e non è cosa tanto facile come può sembrare a prima vista. Si dice che abbiamo il possesso di una cosa non solo quando la tocchiamo direttamente, ma anche quando rispetto ad essa ci troviamo in una situazione tale da avere il potere di usarla, e possiamo muoverla, modificarla o distruggerla a nostro piacere o ai nostro immediato vantaggio. Questa relazione, quindi, è un tipo di relazione di causa ed effetto; e poiché *la proprietà non è altro che un possesso costante derivato dalle regole della giustizia*, ovvero dalle convenzioni degli uomini, va considerata come una relazione della stessa specie. Ma qui possiamo osservare che siccome il potere di usare un oggetto diviene più o meno certo a seconda della maggiore o minore probabilità che si incontrino interruzioni, e siccome questa probabilità può crescere gradualmente e insensibilmente, è in molti casi impossibile determinare quando il possesso incomincia o finisce, e non esiste un criterio certo con cui poter risolvere questioni del genere. Un cinghiale che cada in una trappola sarà considerato in nostro possesso se gli è impossibile scappare. Ma che cosa intendiamo per impossibile? Come facciamo a distinguere questa impossibilità da una improbabilità? E come distinguiamo esattamente quest'ultima da una probabilità? Provatevi a segnare i limiti precisi dell'una e dell'altra e a mostrare il criterio



con cui poter risolvere tutte le dispute che possono nascere e che, di fatto, come ci dice l'esperienza, nascono frequentemente a questo proposito.

Dispute di questo genere possono nascere non solo a proposito dell'esistenza reale della proprietà e del possesso, ma anche a proposito della loro estensione; e spesso queste dispute non possono avere nessuna soluzione, o non possono essere risolte da nessun'altra facoltà che non sia l'immaginazione. Una persona che sbarchi sulla spiaggia di una piccola isola deserta e incolta, da questo stesso momento viene considerata il suo possessore, e acquista la proprietà di tutta l'isola, poiché in questo caso l'oggetto è limitato e circoscritto nell'immaginazione e nello stesso tempo è proporzionato al nuovo possessore. La stessa persona, sbarcando su un'isola deserta vasta come la Gran Bretagna, non estende la sua proprietà al di là del suo possesso immediato, mentre una colonia numerosa sarebbe considerata proprietaria di tutta l'isola fin dal primo momento dello sbarco.

Ma accade spesso che il diritto del primo possessore si oscuri con il passare del tempo e che diventi impossibile risolvere molte controversie che possono nascere a questo riguardo. In questo caso entra in gioco naturalmente il lungo possesso o *prescrizione* che dà a una persona una proprietà sufficiente su tutto ciò di cui gode. La natura della società umana non ammette una grande precisione e non sempre possiamo risalire all'origine prima delle cose per determinare la loro condizione attuale. Un considerevole intervallo di tempo pone gli oggetti a una tale distanza, che essi sembrano in certo modo perdere la loro realtà e avere un'influenza così scarsa sulla mente come se non fossero mai esistiti. Il diritto di un uomo che appare chiaro e certo al presente, cinquant'anni dopo sembrerà oscuro e dubbio, anche quando si riescano a provare con la maggiore evidenza e certezza i fatti su cui si fonda. Gli stessi fatti non hanno la medesima influenza dopo un così lungo intervallo di tempo. E questo possiamo prenderlo come un convincente argomento a favore della nostra dottrina precedente sulla proprietà e la giustizia. Il possesso protratto per lungo tempo conferisce un diritto su un oggetto. Ma poiché è certo che sebbene ogni cosa sia prodotta nel tempo, non c'è nulla di reale che sia prodotto dal tempo, non è qualcosa di reale negli oggetti, ma è frutto dei

sentimenti: infatti troviamo che il tempo ha un'influenza solo su questi.

Acquistiamo la proprietà degli oggetti per accessione quando questi sono connessi in modo molto stretto con oggetti che sono già di nostra proprietà, e nello stesso tempo sono inferiori ad essi. Così i frutti del nostro giardino, la prole del nostro bestiame e il lavoro di nostri servi sono tutte cose che vengono giudicate di nostra proprietà anche prima del possesso. Quando degli oggetti sono connessi insieme nell'immaginazione si ha la tendenza a porli sullo stesso piano, e di solito si pensa che siano dotati delle stesse qualità. Passiamo facilmente dall'uno all'altro e non facciamo nessuna differenza nei nostri giudizi a loro riguardo, specialmente se il secondo è inferiore al primo.

Il diritto di *successione* è infine un diritto molto naturale, derivato dal presunto consenso del genitore o di un parente vicino, e dall'interesse generale dell'umanità, che esige che i beni degli uomini passino a coloro che sono ad essi più cari, al fine di renderli più operosi e frugali. Forse queste cause sono assecondate dall'influenza della *relazione*, ossia dall'associazione di idee che ci spinge naturalmente a guardare al figlio dopo la morte del padre, e ad attribuirgli un diritto ai suoi beni. Questi beni devono divenire proprietà di qualcuno, ma il problema è *di chi*. In questo caso, evidentemente, i figli si presentano per primi alla mente, e poiché erano già collegati a quei beni per mezzo del loro defunto genitore, siamo portati a legarli ancora più strettamente, mediante la relazione di proprietà. [...]

Per quanto utile e perfino necessaria possa essere la stabilità del possesso per la società umana, essa è accompagnata da notevoli inconvenienti. Applicare un rimedio diretto e permettere a ognuno di impadronirsi con la violenza di ciò che ritiene a lui più appropriato, significherebbe distruggere la società; e perciò le regole della giustizia ricercano una via di mezzo tra una rigida stabilità e questo mutevole e incerto accomodamento. Ma non esiste migliore via di mezzo di quella, più che evidente, per cui il possesso e la proprietà debbono essere sempre stabili, tranne quando il proprietario consente di attribuirli a qualcun altro. Questa regola non può avere delle conseguenze negative e far sorgere guerre e contrasti, poiché il *consenso del proprietario*, che è l'unico che conta,

accompagna l'alienazione dei beni. Esso inoltre può servire a molti validi fini, contribuendo a una più conveniente distribuzione della proprietà. Le varie parti della terra producono beni diversi, e inoltre gli uomini sono per natura adatti a differenti mestieri, e raggiungono una maggiore perfezione se si dedicano esclusivamente a uno solo di essi. Tutto ciò esige uno scambio e un commercio reciproco, ragione per cui il trasferimento della proprietà per consenso è basato su di una legge della natura.