

Il naturalismo contemporaneo e le sue radici humane

1. *Introduzione*

Il mondo filosofico non è certo immune dalle mode per il solo fatto di richiedere l'esercizio del pensiero critico: che certe tesi siano largamente adottate perché in linea con lo spirito del tempo più che per la loro consistenza interna è un fatto che possiamo facilmente verificare, sempre che si sia davvero disposti ad abbandonare appunto – anche solo provvisoriamente – lo spirito del tempo. Da questo punto di vista, l'incontro/scontro della filosofia con la scienza è emblematico. La scienza contemporanea si candida infatti al ruolo di unica e ultima metafisica, perché aspira ad avere l'ultima parola su *ciò che c'è al mondo* e su come questo particolare *essere al mondo* si manifesta: di conseguenza, questa aspirazione cerca di dettare alla filosofia quali condizioni deve soddisfare una teoria di qualcosa perché questo qualcosa possa qualificarsi come un oggetto del mondo in senso autentico. L'espressione ufficiale di questo orizzonte teorico è il naturalismo, un programma di ricerca che, sia pure polisemico e ricco di varianti, indirizza l'agenda della ricerca filosofica contemporanea verso un territorio nel quale spiegare o districare un problema equivale a operare nei suoi confronti una qualche 'riduzione' alle basi *naturali* di quel problema¹. Per motivi facili

¹ Come è lecito attendersi, esistono numerose varianti dell'idea di naturalismo. Sulla base di questo pluralismo, è sempre possibile opporre alla critica del naturalismo 'di tipo *n*' l'argomento che il naturalismo di tipo *n* è inadeguato rispetto invece al naturalismo di tipo *n+1* o *n-1*. Di fronte a questa possibilità, logicamente ineccepibile ma a rischio di vacuità, farò riferimento a una formulazione piuttosto generale di naturalismo, nel quale le varianti più specifiche possano comunque trovare un nucleo concettuale

da immaginare ma lunghi da spiegare, il naturalismo è diventato la *professio fidei* di larga parte della comunità filosofica di impostazione analitica, anche se come succede per tutte le fedi non mancano agguerriti gruppetti di eretici. La professione di naturalismo appare una dotazione irrinunciabile in molte aree nelle quali, dalla filosofia della scienza alla filosofia del linguaggio e della mente, la via aurea per comprendere la natura e il ruolo della nozione *X* appare quella di avviarsi irresistibilmente verso la ‘naturalizzazione’ di *X*: dalla mente al significato, dalla coscienza alle leggi, dalla comprensione all’azione, tutto tende a ricadere nel campo gravitazionale della ‘riduzione naturalistica’, nella quale ciò che esiste è ciò che la scienza dice che esiste e ciò che esiste deve avere una particolare modalità di esistenza esclusivamente tra quelle contemplate dalla scienza.

Uno degli snodi fondamentali verso questo approdo è rappresentato certamente dall’idea che, tra i suoi oggetti, la natura include anche *il soggetto che costruisce teorie*, con l’immediata conseguenza che le modalità di conoscenza del soggetto si trovano a dipendere dalla costituzione *naturale* del soggetto stesso. A essere stata oggetto di un intenso ripensamento in questa direzione è stata la filosofia di David Hume, il filosofo moderno che sempre più spesso in anni recenti è stato letto come uno dei principali riferimenti moderni della strategia di naturalizzazione. Questa lettura di Hume, a sua volta, ha potuto capitalizzare per così dire su due parentele filosofiche che, a ben guardare, si rivelano piuttosto insidiose da sostenere oltre un certo livello di approfondimento. La prima parentela associa naturalismo ed empirismo, visto quest’ultimo come ideale brodo di coltura per effettive ricostruzioni naturalistiche di nozioni filosofiche chiave, mentre la seconda parentela si incarica invece di inscatolare la filosofia humana entro i confini dell’empiristica teoria delle idee (la celebre *way of ideas*).

Per quanto rassicuranti, queste parentele sono in realtà piuttosto instabili, dal momento che ci sono ottime ragioni per concepire il naturalismo humano esattamente come un

comune: per una mappa dei naturalismi si può vedere l’introduzione al volume *Naturalism in Question*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

necessario *superamento* dell'empirismo: l'analisi humana della conoscenza potrebbe essere di fatto considerata come un'impresa che, portando ai suoi confini *estremi* le possibilità di una teoria integralmente empirista della conoscenza, mostra in modo definitivo ciò che rimane al di fuori della sua portata. Il superamento obbligato dell'empirismo nasce in altri termini dall'insistenza nel voler spiegare perché continuiamo a utilizzare certe forme di ragionamento – in particolare di tipo induttivo e causale – a dispetto del fatto che l'esperienza di per sé non sia in grado di fornirne una giustificazione (almeno in un senso forte di giustificazione). Queste forme di ragionamento appaiono piuttosto come delle 'attitudini conoscitive' che la natura ci obbliga ad accettare in quanto sistemi naturali noi stessi: per usare un linguaggio non humano, potremmo considerarle come *programmate* in noi, anche se il programma non è derivabile né giustificabile mediante un'analisi concettuale delle facoltà razionali o dei materiali percettivi derivanti in qualche modo dall'esperienza. Il fatto che queste attitudini non abbiano alcuna ovvia giustificazione nel senso tradizionale del razionalismo o dell'empirismo non implica però che esse non possano essere inserite in un quadro esplicativo. Al contrario, l'insistenza humana sulla loro centralità deve mettere capo a qualcosa come una teoria scientifica della natura umana. È lo spirito della «soluzione scettica» proposta nella sezione V della *Ricerca sull'intelletto umano*, la sezione che si concentra sul ruolo cruciale della credenza e dove Hume sviluppa considerazioni autenticamente epistemologiche sulle possibilità e i limiti di una teoria rigorosa della credenza: se appare difficile darne una *definizione*, «può tuttavia non essere fuori proposito di tentare una *descrizione* di questo sentimento, con la speranza di potere, per questa via, a arrivare a qualche analogia che ce ne possa fornire una più perfetta spiegazione»².

² D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. II, p. 55. «Questo slittamento – da un vano tentativo di trovare una giustificazione filosofica per le nostre credenze fondamentali a un resoconto scientifico della loro origine nelle operazioni della mente – è ciò che Hume, con deliberato intento paradossale, chiama una «soluzione scettica» alla sfida scettica» (J. Biro, *Hume's New Science of the Mind*, in *The Cambridge Companion to*

La filosofia humiana dispone delle risorse concettuali sufficienti per (cominciare a) costruire una simile teoria? Ci sono fondate ragioni per essere pessimisti a riguardo³, ma l'aspirazione di Hume ci racconta comunque qualcosa di interessante. L'immagine scientifica del mondo in epoca humiana non era così granitica come quella che si accredita in epoca contemporanea e non sembra per esempio agevole tracciare una posizione humiana ben definita sulla natura e l'estensione delle leggi newtoniane⁴, una posizione cioè in qualche modo confrontabile con il dibattito odierno sulle leggi di natura e sul ruolo della necessità nella scienza⁵. Questa circostanza, paradossalmente ma non troppo, può rivelarsi una ricchezza. Retrospectivamente, questa circostanza consentirebbe cioè al naturalismo humiano di sfuggire all'integralismo di certo naturalismo contemporaneo, dal momento che un filosofo come Hume può permettersi di perseguire una «scienza» della natura umana senza con ciò presupporre che i confini della realtà siano quelli e solo quelli che la scienza *contemporanea* decide che siano. Lungi allora dall'essere il padre nobile del naturalismo contemporaneo, Hume mostrerebbe *in vivo* come si possa difendere l'adeguatezza della conoscenza scientifica senza aderire alla visione monodimensionale implicita nei più radicali tra i progetti filosofici contemporanei di impronta naturalista.

Sulla base di queste premesse, vorrei tentare in questo lavoro di rispondere ad alcune domande di fondo. In che misura l'interpretazione naturalistica della filosofia humiana è influenzata dalle interpretazioni *contemporanee* del naturalismo? Possiamo davvero rendere il naturalismo humiano coerente con il naturalismo contemporaneo? Cosa davvero il naturalismo humiano ha da dire al naturalismo contempora-

Hume, a cura di D.F. Norton, Cambridge, Cambridge University Press, p. 39).

³ Cfr. B. Stroud, *Hume*, London, Routledge, 1977, pp. 226-31, e J. Biro, *Hume's New Science of the Mind*, cit., p. 58.

⁴ F. Laudisa, *Le leggi di natura in Hume*, in *Le leggi di natura. Analisi storico-critica di un concetto*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, Milano, McGraw-Hill, 2001, pp. 83-99.

⁵ J.W. Carroll, *Laws of Nature*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E.N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/laws-of-nature>.

neo e in che misura il secondo si trova a essere sostenuto dal primo? L'analisi di queste domande non vuole essere soltanto un esercizio di esegesi humane quanto anche un contributo all'analisi dei fondamenti filosofici del naturalismo e, come vedremo, l'ipotesi interpretativa fondamentale coinvolge due assunzioni chiave. In base alla prima, l'immagine di scienza che è chiamata a svolgere un ruolo di indirizzo nel naturalismo humane è completamente diversa da quella contemporanea, così da rendere tutt'altro che ovvio sostenere che il naturalismo contemporaneo si ispira a quello humane. La seconda assunzione è relativamente indipendente dall'analisi del naturalismo humane ma può avere per esso conseguenze interessanti: in base a questa assunzione, la scienza possiede una *normatività esplicativa* intrinseca, che rende fortemente discutibile l'idea naturalistica del carattere fondamentale non normativo delle spiegazioni scientifiche. Non è soltanto il fatto, come scrive per esempio Diego Marconi riferendosi al naturalismo in filosofia della mente,

che la vita mentale appartiene, oltre che allo «spazio delle cause», anche allo «spazio delle ragioni»: cioè che concetti come «ragionamento», «linguaggio», «comportamento» e secondo alcuni anche «percezione» hanno un'irriducibile componente *normativa*, che li rende essenzialmente intrattabili dalle scienze naturali⁶.

Il punto di fondo è che certi concetti non sono naturalizzabili (nel senso di una loro riduzione 'scientifica') semplicemente perché è la descrizione scientifica stessa a non essere interamente naturalizzabile. Larga parte del naturalismo contemporaneo assume implicitamente che le strategie di naturalizzazione possono avere successo perché il livello della descrizione scientifica – quello ritenuto a torto o a ragione il più 'fondamentale' – sembra aver risolto i suoi problemi fondazionali, ma si tratta di un'assunzione sostanzialmente infondata. Il significato di nozioni come spiegazione, leggi, causalità, probabilità e altre dovrebbe infatti essere praticamente privo di controversie interpretative, e dovrebbe esserlo a un livello tale da permettere alle scienze stesse di 'ospitare', per così dire, le versioni naturalizzate di ulteriori nozioni come

⁶ D. Marconi, *Filosofia e scienza cognitiva*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 135.

credenza, stato mentale, intenzionalità, significato ecc. Ma le questioni fondazionali nella scienza sono tutt'altro che chiuse: forse è arrivato il tempo di rimettere in questione l'idea che la scienza sia il rifugio più sicuro per le aspirazioni totalizzanti del naturalismo contemporaneo.

Il progetto complessivo del presente lavoro è il seguente. Nella sezione 2 si presenta teoricamente la tesi secondo cui la plausibilità del progetto filosofico humiano dipende dal significato che vi assume l'idea stessa di scienza, un significato che non ha una caratterizzazione univoca nella teoria humiana della conoscenza. Sulla base di questa tesi, la sezione 3 analizza alcune delle oscillazioni cui sono sottoposti nella filosofia di Hume l'immagine e il ruolo di ciò che *noi* definiremmo 'teoria scientifica'. Alla luce del carattere fondante che la relazione filosofia/scienza assume nel naturalismo contemporaneo, nella sezione 4 discuto le effettive forme del naturalismo humiano sulla base delle conclusioni raggiunte nella sezione precedente sulla complessità dell'idea humiana di scienza; questa discussione porterà ad affrontare alcune implicazioni della discussione per il naturalismo filosofico contemporaneo e a problematizzare il senso in cui Hume può essere davvero considerato un riferimento irrinunciabile per una prospettiva naturalistica.

Infine, una precisazione metodologica. Anche se le discussioni intorno al naturalismo contemporaneo coinvolgono ormai una vasta area di temi filosofici che va dall'etica alla semantica fino alla filosofia della logica o della matematica, il nucleo originario e ancora maggiormente dibattuto riguarda la teoria della conoscenza e i suoi fondamenti. Questa circostanza giustifica il ruolo privilegiato che, nella mia analisi del rapporto tra il pensiero humiano e il naturalismo contemporaneo, viene assegnato alla teoria humiana della conoscenza (e quindi, in particolare, al libro I del *Trattato*, a scapito dei libri II e III, dedicati alle passioni e alla vita morale). Questo privilegio non presuppone naturalmente alcuna tesi circa la 'supremazia' della sfera conoscitiva rispetto a quella etica nella filosofia humiana – una tesi comunque insostenibile alla luce della storiografia humiana degli ultimi decenni – ma rappresenta semplicemente la scelta di una certa direzione di ricerca⁷.

⁷ L'analisi dei fondamenti del naturalismo etico di Hume rispetto al dibattito etico contemporaneo è oggetto in ogni caso di una mole imponente

2. *Il naturalismo humano: con l'empirismo oltre l'empirismo*

C'è un senso in cui è perfettamente ragionevole sostenere che «per Hume, comprendere i meccanismi della mente è la chiave per comprendere tutto il resto»⁸. È il senso che Hume stesso evoca nelle prime pagine del *Trattato*, in un celebre passo programmatico:

È evidente che tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana, e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell'uomo, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali. È impossibile prevedere quali mutamenti e progressi noi potremmo fare in queste scienze se conoscessimo a fondo la portata e la forza dell'intelletto umano, e se potessimo spiegare la natura delle idee di cui ci serviamo e delle operazioni che compiamo nei nostri ragionamenti.⁹

Come noto, l'architettura humana della mente è formulata nei termini di una *teoria delle idee*, più croce che delizia per generazioni di studiosi. In questa architettura le idee possiedono una struttura e una dinamica che, in omaggio al dettato puramente empirista, dovrebbero indicare i confini invalicabili della mente: al tempo stesso, nella costruzione di questa teoria, Hume è inevitabilmente portato ad attribuire alla mente un certo grado di autonomia rispetto alla natura e all'origine dei propri contenuti. Le tensioni che molti interpreti hanno messo in luce nell'impianto humano vivono proprio delle aporie generate dall'ampiezza di tale autonomia alla luce di premesse genericamente empiriste¹⁰. La relativa autonomia della mente si fonda in buona misura sul ruolo dell'*immaginazione*, una facoltà cognitiva che utilizza in modo non del tutto meccanico una serie di principi associativi¹¹. Qual è la natura di questi principi? La validità di questi principi è –

te di studi specifici: per un lavoro recente di rassegna si veda R. Cohon, *Hume's Moral Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, a cura di E.N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral>.

⁸ J. Biro, *Hume's New Science of the Mind*, cit., p. 33.

⁹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 6.

¹⁰ Cfr. F. Laudisa, *Hume*, Roma, Carocci, 2009, pp. 35 ss.

¹¹ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, sezioni 1.1.4 e 1.1.5.

o aspira a essere – universale? Questi principi esauriscono o no lo spazio di tutte le possibili operazioni mentali? La soluzione proposta da Hume è articolata. Essendo caratteristici di una facoltà mentale dotata di ampi spazi di libertà, i principi associativi non istituiscono relazioni necessarie e prive di eccezioni tra idee, ma appaiono guidati da quella che Hume chiama con felice ambiguità «una dolce forza che comunemente s'impone». Inoltre come si potrebbe mai dimostrare che l'enumerazione di questi principi sia definitiva?

Che questa enumerazione sia completa e che non vi siano altri principi di associazione all'infuori di questi, può essere difficile da provare in modo soddisfacente per il lettore, o anche per noi stessi. Tutto quello che possiamo fare in questi casi è di scorrere parecchi esempi, di esaminare accuratamente il principio che lega i differenti pensieri l'uno all'altro e di non fermarci finché non abbiamo reso il principio più generale possibile. Più casi esamineremo e più cura impiegheremo e tanto maggiore sicurezza potremo acquistare che l'enumerazione elaborata è completa ed esauriente¹².

Come viene implicitamente ammesso in questo significativo passaggio della sezione III della *Ricerca sull'intelletto umano*, le assunzioni fondamentali della teoria humiana della mente rendono ben difficile difendere il carattere ultimo e definitivo della teoria stessa, così come si rafforza la consapevolezza che – pur potendo contare sulla 'trasparenza' dell'introspezione – la razionalità umana si configura come un oggetto di studio decisamente peculiare, sempre esposto in linea di principio al corto circuito tra sistema osservato e sistema che osserva.

Queste osservazioni, che danno luogo a una riflessione sul dominio di validità dei principi associativi che regolano l'attività mentale, sono però utili anche a introdurre una prospettiva più generale e adeguata per interpretare il significato dell'impresa humiana nel suo complesso. Come abbiamo anticipato, il filosofo scozzese è di fatto impegnato nella costruzione di ciò che attualmente saremmo propensi a concepire come un'autentica teoria *scientifica*. L'obiettivo di questa teoria, della quale la teoria della mente è soltanto una parte, è la spiegazione dei motivi per i quali, pur avendo la ricerca filosofica moderna raggiunto risultati scettici difficilmente aggirabili, la natura umana tende insopprimibilmente e *di fatto*

¹² D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 23.

a superare i limiti che *in linea di principio* il carattere rappresentazionale della mente – e la connessa teoria delle idee – sembrano imporre ad essa. Un ruolo importante in questa prospettiva è svolto da un'assunzione implicita ma dalle importanti implicazioni, l'assunzione secondo la quale gli uomini sono dotati di un certo insieme di autentici *meccanismi cognitivi*: i fondamenti di questi meccanismi, che gli uomini – in quanto entità 'naturali' – condividono con gli animali, non possono essere ricondotti alla razionalità tipica dell'attività intellettuale di alto livello. L'importantissima sezione IX della *Ricerca sull'intelletto umano*, intitolata «Della ragione degli animali», è ispirata in questo senso proprio a una tesi di forte continuità tra esseri umani e animali su ciò che Hume chiama il «ragionamento sperimentale», vale a dire l'uso pratico, quotidiano e spesso irriflesso delle proprie facoltà cognitive in compiti utili non di rado per la sopravvivenza stessa. Hume mette in evidenza come tutti i soggetti che applicano il ragionamento sperimentale, esseri umani o animali che siano, si trovano a impiegare una serie di inferenze induttive. Questa indicazione ha a sua volta il compito di mettere nella luce più chiara possibile il fatto che tali inferenze non possono essere guidate dalla razionalità astratta, ma da principi di basso livello di origine naturale e istintuale:

È impossibile che quest'inferenza dell'animale possa essere fondata su qualche processo di argomentazione o ragionamento, per mezzo del quale esso concluda che eventi simili debbono seguire ad oggetti simili e che il corso della natura sarà sempre regolare nelle sue operazioni. Infatti, se vi fossero in realtà degli argomenti di tale natura, essi sarebbero certamente troppo astrusi per l'osservazione d'un intelletto così imperfetto, dal momento che si dovrebbero impiegare senza risparmio la massima cura e la massima attenzione di un filosofo di talento per scoprirli ed osservarli. Gli animali, dunque, non sono guidati in queste inferenze dal ragionamento; né lo sono i fanciulli; né lo sono la generalità degli uomini nelle loro azioni e conclusioni ordinarie; né lo sono i filosofi stessi i quali, in tutti gli aspetti attivi della vita, sono nel complesso tutt'uno col volgo e sono guidati dalle stesse regole. La natura deve aver fornito qualche altro principio d'uso e d'applicazione più pronti e più generali; né un'operazione di tale immensa portata nella vita, come quella di inferire effetti da cause, può essere affidata all'incerto processo del ragionare e dell'argomentare¹³.

¹³ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 112.

Se un progetto di scienza della natura umana può essere perseguito, deve esserlo sulla base di un postulato metodologico generale: la costruzione di una teoria scientifica prevede l'assunzione di ipotesi non immediatamente riconducibili all'osservazione, anzi tali da essere esattamente l'elemento *che fornisce un senso e una guida* all'osservazione. Alla luce dell'eredità platealmente induttivista che Hume si porta dietro, non è così banale motivare questo punto, che si rivela tuttavia cruciale sia per l'interpretazione del naturalismo umano sia per il confronto con il naturalismo odierno.

3. *La possibilità umana della scienza*

È davvero possibile una scienza dei meccanismi cognitivi alla base della natura umana? E cosa significa esattamente farne una *scienza*? Ben poco si intende sulla reale portata degli argomenti che Hume va costruendo nel *Trattato* e nella prima *Ricerca* se non si affrontano queste domande, essenziali anche per il confronto tra naturalismi di ieri e di oggi.

In primo luogo, è necessario chiedersi quale fosse l'immagine di scienza che Hume avrebbe potuto formarsi: nel processo di rappresentazione del ruolo della scienza nella fondazione della conoscenza, gran parte dello spazio culturale a disposizione veniva occupato dalla sintesi newtoniana, che andava ormai costruendo la sua «onnipresenza [...] nella teoria, nella pratica e nella mentalità del secolo XVIII»¹⁴. Se era la fisica che stava diventando nell'immaginario la madre di tutte le scienze, di che tipo di conoscenza si faceva portatrice questa scienza agli occhi di Hume? Non esiste una risposta univoca per questo problema. Analizzeremo prima un insieme di osservazioni umane ispirate al tentativo implicito di riportare anche le leggi newtoniane all'interno della generale instabilità della conoscenza umana. Vedremo però più avanti anche come la riflessione umana sulle questioni di fondamento della conoscenza umana punti verso quella che appare almeno come la *possibilità* di una scienza della natura umana – di cui la conoscenza fa parte. Sottratta questa possibilità,

¹⁴ P. Casini, *Newton e la coscienza europea*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 6.

gran parte dell'edificio filosofico di Hume sembra perdere la sua consistenza, cosicché – questo è il nostro argomento – le considerazioni velatamente scettiche che discuteremo per prime non sembrano sufficientemente robuste da intaccare l'idea che Hume ritenga la costruzione di una scienza della natura umana come un'impresa nell'orizzonte del possibile, anche se è tutt'altro che chiaro quali dovrebbero essere forme e struttura specifiche di questa ipotetica scienza.

Nell'introduzione al *Trattato* Hume traccia un parallelo tra lo sviluppo della filosofia naturale e quello della filosofia morale: i «recenti filosofi inglesi» – che Hume identifica in una nota in Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville, Butler – hanno posto le basi di quello studio della «scienza dell'uomo» che Hume stesso si propone di portare al massimo rigore concepibile, proprio come Bacone, definito nell'*Estratto del Trattato sulla natura umana* il «padre della fisica sperimentale», ha avviato lo studio della disciplina che Newton ha portato al suo massimo sviluppo¹⁵. L'effettiva influenza della scienza e del metodo newtoniani nella formazione di Hume, benché supportata da un numero limitato di riferimenti testuali diretti, è stata sostenuta da gran parte degli studiosi humiani, sebbene la precisa misura di tale influenza sia stata oggetto di controversie¹⁶.

Senza pensare di racchiudere in un breve spazio la complessità delle relazioni tra Newton e Hume, una posizione plausibile è quella in cui non tanto si individua un particolare insieme di contenuti scientifici più rilevanti di altri né che rintracci problema per problema un presunto percorso concettuale che dai *Principia* o dall'*Ottica* porta linearmente al *Trattato*, ma nella quale si mette piuttosto in luce il ruolo della particolare *idea di scienza* che Hume stesso si forma (al di là delle sue effettive conoscenze tecniche) e che corre parallela allo sviluppo del suo progetto filosofico complessivo. Il difetto più grave che Hume imputa alle riflessioni di quei filosofi precedenti, antichi e moderni, che si sono concentrate sulla natura umana è la loro mancanza di rigore e, da questo punto di vista, il ruolo della scienza newtoniana come modello di sistematicità e robustezza teorica è non soltanto

¹⁵ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 8.

¹⁶ F. Laudisa, *Hume*, cit., pp. 16-21.

innegabile ma centrale. L'idea di scienza che concorre allo sviluppo del pensiero umano, e che si modella sotto l'influenza dell'opera e del metodo newtoniani, si articola allora in due componenti fondamentali: in primo luogo, il progetto di riportare la multiforme varietà delle espressioni della razionalità umana sotto un ristretto insieme di principi esplicativi generali e, in secondo luogo, l'assunzione della centralità del «metodo sperimentale» nel tentare di realizzare l'ambizioso progetto. Da questo punto di vista è nella prima *Ricerca* che ritroviamo uno dei passaggi più 'newtoniani' della sua intera produzione filosofica:

Di qui possiamo scoprire la ragione del fatto che i filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di stabilire la causa ultima di qualche operazione della natura, o di mostrare distintamente l'azione del potere che produce qualche singolo effetto dell'universo. Si ammette che il massimo sforzo della ragione umana è quello di ridurre i principi che producono i fenomeni della natura ad una maggiore semplicità, e di risolvere i molti effetti particolari in poche cause generali, per mezzo di ragionamenti desunti dall'analogia, dall'esperienza e dall'osservazione. Ma quanto alle cause generali, invano ci sforzeremmo di scoprirle: né riusciremo mai a rimanere soddisfatti di qualche particolare spiegazione che le riguardi. Queste sorgenti ultime e i principi sono del tutto preclusi all'attenzione e alla ricerca umane¹⁷.

Se dunque le rappresentazioni di Hume come il 'Newton della natura umana' appartengono senza dubbio all'archivio delle leggende storiografiche, altrettanto unilaterali e distorsive sono quelle interpretazioni che arrivano a sostenere una «totale mancanza di interesse di Hume per la scienza del suo tempo»¹⁸. Inoltre, anche se è vero che i riferimenti diretti all'opera di Newton da parte di Hume non sono poi così numerosi¹⁹ e se si può sostenere che il carattere 'newtoniano' di alcune affermazioni humiane sia da attribuire più a un atteggiamento culturale diffuso che non a un'epistemologia consapevolmente 'dedotta' dalle leggi della meccanica, tutto questo non implica la negazione di un'influenza significativa sull'effettiva educazione filosofica di Hume da parte della

¹⁷ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 36.

¹⁸ P. Jones, *Hume's Sentiments*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982, p. 17.

¹⁹ Un elenco in ordine cronologico si trova per esempio in J.E. Force, *Hume's Interest in Newton and Science*, «Hume Studies», XIII, 1987, pp. 166-216.

scienza del suo tempo. In uno degli studi più documentati ed equilibrati dedicati alla questione del rapporto tra Hume e la scienza, Michael Barfoot scrive:

Le prove testuali a favore del cosiddetto 'newtonianesimo' di Hume sono state recentemente riesaminate e considerate sia limitate sia ambigue. Possiamo andare oltre: se confrontiamo le affermazioni esplicite di Hume su Newton e la procedura scientifica nella *Ricerca sull'intelletto umano* con la più ampia comunità di testi settecenteschi che hanno discusso questi problemi, è chiaro che non troviamo niente di inusuale in esse. [...]. Mentre è corretto rivedere la rappresentazione del 'newtonianesimo' di Hume, questo non significa che la più ampia cultura scientifica non sia stata per lui importante, o che egli non sia riuscito a incorporarne alcune caratteristiche in un modo particolare e innovativo [...]. Il debito contratto da Hume con la cultura scientifica del diciottesimo secolo è stato significativo²⁰.

D'altra parte proprio quella natura umana, di cui si vuole costruire una teoria 'scientifica', è un oggetto molto particolare. Si tratta infatti di un oggetto 'fragile', inadatto cioè a essere studiato semplicemente con un'applicazione al mentale del metodo delle scienze naturali e in particolare della fisica, dal momento che il soggetto indagatore – utilizzando egli stesso la propria natura umana nell'indagine – interferisce con un'analisi 'oggettiva': «noi non siamo soltanto esseri che ragionano, ma anche uno degli oggetti su cui ragioniamo»²¹. Particolare dovrà dunque essere il metodo di analisi della natura umana, un oggetto *delicato* e non immediatamente assimilabile a quelli della filosofia naturale²².

La centralità di un oggetto sia pure così delicato nella fondazione di una scienza della natura umana ci porta a una questione a mio avviso di fondamentale importanza per il nostro problema: il fatto che per Hume la scienza della natura umana *precede logicamente tutte le altre scienze*, i cui fondamenti presuppongono comunque l'attività della mente umana. La valutazione della possibilità di attribuire un fondamento oggettivo alle leggi delle scienze particolari sembra dunque dipendere in ultima analisi dalle conclusioni dell'indagine sui

²⁰ M. Barfoot, *Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century*, in *Studies in the Philosophy of Scottish Enlightenment*, a cura di M.A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 161 e 189.

²¹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 7.

²² D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 9-10; Id., *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 11.

limiti della conoscenza umana, dal momento che l'elaborazione di quelle leggi presuppone comunque l'attività e le facoltà della razionalità umana:

Non c'è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non c'è nessuna che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza. Accingendoci, quindi, a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza²³.

E con spirito analogo si legge nella *Ricerca sull'intelletto umano*:

Considereremo così meritevole la fatica che un filosofo sostiene per darci un vero sistema dei pianeti e per regolare la posizione e l'ordine di quei corpi remoti, e per contro ostenteremo disprezzo per coloro che, con tanto successo, descrivono le parti della mente, *che è cosa che ci riguarda così da vicino*²⁴

Come nella metodologia newtoniana, il ruolo dell'esperienza è duplice: essa permette, mediante l'applicazione rigorosa e tenace di un corretto atteggiamento sperimentale, di raggiungere spiegazioni semplici e unificanti dei fenomeni, fisici o mentali che siano; d'altra parte essa impedisce di abbandonarsi a romanzi filosofici che pretendano «di scoprire le ultime e originarie qualità della natura umana»²⁵. Ma il riconoscimento di questi limiti avrebbe allora un'implicazione significativa: se, come sostiene Hume in senso antirazionalistico, la totalità della conoscenza umana non può essere esaurita dalla conoscenza che riguarda «relazioni filosofiche [...] dipendenti interamente dalle idee messe a confronto»²⁶, allora anche leggi che sono ritenute universali ma che restano comunque leggi *empiriche* – come quella che regola l'attrazione gravitazionale tra corpi – mantengono un carattere *ipotesico*. Per quanto matematicamente sofisticate e passibili di verifica sperimentale, le equazioni della meccanica continuano ad essere

²³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 9.

²⁴ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 12, corsivo mio.

²⁵ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 8.

²⁶ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 82.

la codificazione di successioni regolari, e non le leggi oggettive e immutabili di Madre Natura.

Una simile implicazione epistemologica appare confermata da un celebre passo della *History of England* (1754), frequentemente citato nelle discussioni sui rapporti tra Hume e la figura di Newton. In questo passo Hume accomuna dapprima Newton e Boyle, definiti «uomini che hanno percorso con passi cauti, e dunque più sicuri, la sola via che conduce all'autentica filosofia»²⁷. Boyle tuttavia si rende colpevole agli occhi di Hume di una difesa del meccanicismo, «una teoria, che, scoprendo alcuni dei *secreti della natura*, e consentendoci di *immaginare* il resto, risulta così piacevole per la naturale vanità e curiosità degli uomini»²⁸. Del tutto diverso l'atteggiamento che Hume attribuisce a Newton:

Cauto nell'ammettere nessun altro principio se non quelli fondati sull'esperienza, ma risoluto ad adottare tali principi per quanto nuovi e inusuali [...] *Newton parve sollevare il velo da alcuni dei misteri della natura, ma allo stesso tempo mostrò le imperfezioni della filosofia meccanica, restituendo così i suoi segreti più profondi all'oscurità nella quale sono sempre rimasti e per sempre rimarranno*²⁹.

Il «cauto» Newton humano spinge il suo rigore nell'applicazione di una metodologia sperimentale fino al punto di riconoscere l'illusione meccanicista di poter arrivare alle leggi fondamentali della natura³⁰, e che di illusione si trattasse

²⁷ D. Hume, *History of England*, London, 1778, cap. LXXI.

²⁸ *Ibidem*, corsivo mio. Questa rappresentazione critica delle ambizioni del meccanicismo non confligge necessariamente con la tesi, sostenuta in M. Barfoot, *Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century*, cit., secondo cui l'insistenza humana sull'applicazione del metodo sperimentale alla scienza della natura umana sarebbe stata favorita proprio dall'incontro con la 'filosofia meccanica', allora di grande successo, avvenuto all'inizio del suo sviluppo intellettuale (e debitamente documentato nell'articolo di Barfoot).

²⁹ *Ibidem*, corsivo mio.

³⁰ Newton era stato già definito «cauto e modesto» nella *Ricerca sull'intelletto umano* (cit., p. 79 nota). Come hanno notato svariati interpreti, Hume rappresenta Newton come un empirista molto più rigoroso di quanto non fosse in realtà, desideroso com'era di svincolare l'edificio teorico newtoniano dai suoi usi a fini teologici (cfr. per esempio J. Noxon, *Hume's Philosophical Development*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 76-77).

Hume lo aveva già espresso nella *Ricerca* in termini analoghi a quelli della *History of England*:

Si deve certamente ammettere che la natura ci ha tenuti a grande distanza da tutti i suoi segreti e ci ha concesso soltanto la conoscenza di poche superficiali qualità degli oggetti, mentre ci nasconde quei poteri e principi dai quali dipende interamente il loro influsso³¹.

Nella terminologia humiana, le leggi naturali intese in questo senso sono cioè caratterizzate come «cause ultime», la ricerca delle quali sconfinava nel dominio della metafisica. Anche la critica dell'idea lockeana di *potere* (o energia), che Hume sviluppa nella sezione VII della *Ricerca*, può essere interpretata come un argomento contro la possibilità di dimostrare la necessità delle leggi di natura, cioè quelle leggi che regolano le «produzioni nella materia»³². Quando infatti Hume analizza l'idea di potere, sostenendo l'impossibilità di esibire l'impressione originaria ad essa associata, la descrive mediante condizioni tipiche di una legge di natura nel senso moderno. Tale potere, se esistesse, soddisferebbe infatti una condizione di determinismo, essendo descritto come «una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'*infallibile* conseguenza dell'altra»³³. Inoltre la conoscenza di esso conferirebbe a qualunque teoria che la includa capacità predittive, dal momento che sulla base di tale conoscenza potremmo inferire effetti futuri sulla base di cause attuali:

se la mente potesse scoprire il potere o l'energia di qualche causa, noi ne potremmo prevedere l'effetto, anche senza l'esperienza; e potremmo, subito, pronunciarci con certezza a suo riguardo, con la semplice forza del pensiero e del ragionamento³⁴.

Tuttavia nel *Trattato* Hume avvertiva che

non vi è cosa tanto necessaria a un vero filosofo quanto quella di frenare il desiderio intemperante di cercare le cause: una volta stabilita una dottrina su un numero sufficiente di esperimenti, egli deve arrestarsi soddisfatto, specie quando un ulteriore esame lo condurrebbe a speculazioni *oscurе e incerte*³⁵

³¹ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 38.

³² D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 70 nota 3.

³³ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 69, corsivo mio.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 24, corsivo mio.

mentre così leggiamo in un altro passo significativo della *Ricerca*:

I filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di stabilire la causa ultima di qualche operazione della natura, o dimostrare distintamente l'azione del potere che produce qualche singolo effetto nell'universo. Si ammette che il massimo sforzo della ragione umana è quello di ridurre i principi che producono i fenomeni della natura a una maggiore semplicità, e di risolvere i molti effetti particolari in poche cause generali, per mezzo di ragionamenti desunti dall'analogia, dall'esperienza e dall'osservazione. Ma quanto alle cause di queste cause generali, invano ci sforzeremmo di scoprirle; né riusciremo mai a rimanere soddisfatti di qualche particolare spiegazione che le riguardi. Queste sorgenti ultime e i principi sono del tutto preclusi all'attenzione e alla ricerca umane. L'elasticità, la gravità, la coesione delle parti, la comunicazione del movimento per impulso: queste sono probabilmente le cause ultime e i principi che a noi sia mai possibile scoprire in natura³⁶.

Le uniche 'leggi' cui la conoscenza umana è in grado di arrivare sono quelle regolarità che l'esperienza ci insegna a riconoscere:

La scena dell'universo cambia continuamente e un oggetto ne segue un altro in successione ininterrotta; ma il potere della forza che muove l'intera macchina rimane a noi completamente nascosto e non si rivela mai in alcuna qualità sensibile del corpo³⁷.

Ma le leggi di natura come cause ultime sono per Hume destinate a mantenere la loro inaccessibilità epistemica, custodite da un'oscurità che il vincolo dell'esperienza non permetterà mai di dissipare completamente:

la più perfetta filosofia della natura non fa che rinviare la nostra ignoranza un po' più lontano, come, forse, la più perfetta filosofia morale o metafisica serve soltanto a scoprirne più larga parte³⁸.

Per Hume le leggi 'scientifiche' non sono giustificabili in termini di cause ultime e devono dunque essere considerate ipotetiche. Infatti gli strumenti essenziali per la costruzione di

³⁶ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 36.

³⁷ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 69.

³⁸ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 36. Un lavoro recente sull'ambivalenza della posizione humiana nei confronti dell'eredità newtoniana è E. Schliesser, *Hume's attack on Newton's philosophy*, «Enlightenment and Dissent», XXV, pp. 167-203.

quella conoscenza che si riassume nella formulazione di leggi, vale a dire l'inferenza induttiva e (sulla base di questa) la relazione causale, sembrano non poter estrarre dall'esperienza più di quanto essa non sia in grado di fornire, e questo implica che tale conoscenza possa sempre essere invalidata in linea di principio da fenomeni non ancora osservati. Questa limitazione, tuttavia, riguarda la possibilità di conferire alla conoscenza scientifica una fondazione in qualche senso *ultima*, almeno nel senso della concezione di conoscenza certa e indubitabile di origine cartesiana; in particolare, essa non implica affatto che Hume abbia anche una univoca concezione 'osservazionalista' della scienza, secondo cui nulla che non sia osservabile può essere oggetto di scienza. Se così fosse, la conoscenza scientifica dipenderebbe integralmente dal riscontro empirico e osservativo non soltanto quanto alla sua giustificazione fondatale – dato pacifico per Hume – ma anche in relazione all'applicazione stessa delle inferenze induttive e causali come strumenti di conoscenza. Questo a sua volta implicherebbe l'impossibilità radicale di ciò che Hume considera l'obiettivo del suo progetto filosofico, la «scienza della natura umana».

Per giustificare questo punto, davvero centrale per gli scopi di questo lavoro, ritorniamo sulla questione della giustificazione del principio di induzione. Dobbiamo farlo tenendo presente la differenza di sensibilità tra Hume e noi contemporanei sulla relazione tra scienza e filosofia, in particolare rispetto al loro carattere *esplicativo*: infatti la distinzione contemporanea tra spiegazione filosofica e spiegazione scientifica non può essere mappata su un'analoga distinzione valida ai tempi di Hume semplicemente perché quest'ultima *non esisteva*. Come noto, la discussione dell'induzione rappresenta un passaggio chiave nella ricostruzione della teoria humiana della conoscenza, perché rappresenta il punto di arrivo di una catena che parte dal riconoscimento fattuale dell'esistenza di processi percettivi e arriva al piano – non più fattuale ma filosofico – della possibilità o meno di fornire una giustificazione razionale per la struttura e stabilità di quei processi percettivi e della loro affidabilità per la costruzione di un sapere certo. Come altrettanto noto, tale giustificazione razionale non può essere fornita in modo del tutto soddisfacente. Poiché l'assunzione di uniformità naturale (alla base del prin-

cipio di induzione) non è una verità logica – non è contraddittorio concepire che il corso della natura possa mutare – né è possibile dimostrarne la necessità ricorrendo all'esperienza, dal momento che per far questo dovremmo utilizzare l'assunzione stessa, generando un circolo vizioso³⁹, il fondamento della nostra assunzione non è allora strettamente razionale:

Quando, dunque, la mente passa dall'idea o impressione d'un oggetto all'idea o credenza d'un altro, non è determinata dalla ragione, ma da certi principi che associano tra loro le idee di questi oggetti e le uniscono nell'immaginazione (Hume 1987, vol. 1, p. 105). In tutti i ragionamenti derivanti dall'esperienza c'è un passo compiuto dalla mente che non è sorretto da alcun argomento o processo dell'intelletto⁴⁰.

Questo passo è invece sorretto dall'abitudine, una caratteristica della natura umana che Hume interpreta come una predisposizione – di fronte al ricorrere di certi eventi secondo una certa successione – ad attendersi la ripetizione di quegli eventi in quella successione. Diffidente come sempre nei confronti di spiegazioni essenzialiste in termini di 'cause ultime', Hume si riferisce all'abitudine come a un tratto originario e istintivo della natura umana, non ulteriormente analizzabile in termini di strutture psicologiche più profonde. Come sottolinea esplicitamente nella quinta sezione della prima *Ricerca*:

Infatti ovunque la ripetizione di qualche atto od operazione particolare produce un'inclinazione a ripetere lo stesso atto o la stessa operazione, senza la spinta di qualche ragionamento o processo dell'intelletto, noi diciamo sempre che questa inclinazione è l'effetto della consuetudine. Adoperando questa parola, non pretendiamo d'aver dato la ragione ultima di tale inclinazione. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e che è molto noto nei suoi effetti. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa; ma dobbiamo contentarci di essa come del principio ultimo che noi possiamo indicare di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza⁴¹.

Ora, è indubbio che il principio di induzione risulti *nella sua applicazione* strettamente dipendente dall'osservabilità dei processi naturali: ma che dire dell'ipotesi – l'abitudine

³⁹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 104.

⁴⁰ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 47.

⁴¹ D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 49.

– che Hume individua come ‘meta-principio’ alla base delle inferenze induttive? Tale ipotesi non può essere dipendente dall’esperienza *nello stesso senso* in cui l’esperienza stessa vincola il prodotto dell’applicazione delle inferenze induttive in singoli casi ⁴², ed è proprio questa relativa indipendenza dall’esperienza e dall’osservazione che garantisce in linea di principio almeno la *pensabilità* di una scienza della natura umana. La posizione humiana è ottimista sulle possibilità di tale scienza, anche se le caratteristiche più fini della teoria humiana della mente non consentono di spingere i contorni di tale scienza oltre un certo limite. Hume fornisce numerosi esempi della sua fiducia (tra i passi più noti, la sezione che apre la prima *Ricerca*), fiducia che viene giustificata dall’implicita distinzione che Hume assume tra l’osservazione dei processi che motivano l’applicazione di inferenze induttive e i *meccanismi che stanno alla base di quell’applicazione*. Mentre la prima è strettamente vincolata dall’esperienza, i secondi rappresentano un’assunzione totalmente congetturale e teorica: è proprio con l’adozione di una simile assunzione che Hume può giustificare la possibilità di principio di una scienza della natura umana, anche se le caratteristiche con cui la mente (come nucleo della natura umana) opera non saranno quelle che il razionalismo di matrice cartesiana assegnava loro. Se la possibilità di una scienza della natura umana fosse vincolata dall’esperienza proprio nel senso in cui Hume sostiene che lo sia il fondamento delle inferenze induttive, nessuna simile scienza potrebbe in realtà mai essere perseguita: un tale progetto sarebbe stato evocato soltanto per essere subito dopo dichiarato irraggiungibile in linea di principio⁴³.

⁴² J.P. Monteiro, *Hume’s conception of science*, «Journal of the History of Philosophy», XIX, pp. 327-42.

⁴³ L’ambivalenza sulla natura della scienza si riflette nell’ambivalenza dell’ultima sezione del Libro I del Trattato («Conclusioni»), una sezione molto studiata come esempio del carattere ‘spiazzante’ di non poche aree della riflessione filosofica humiana: cfr per esempio D. Garrett, *Hume’s Conclusions in «Conclusion of this book»*, in *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, a cura di S. Traiger, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 151-75, e S. Greenberg, «Naturalism» and «Skepticism» in Hume’s Treatise of Human Nature, «Philosophy Compass», III/IV, 2008, pp. 721-33.

4. Hume e il naturalismo contemporaneo

Alla luce della complessità dei rapporti del pensiero umano con l'immagine di scienza implicita nelle ambizioni del suo progetto filosofico, cosa possiamo concludere sulle presunte radici humane del naturalismo contemporaneo? Può davvero quest'ultimo includere Hume nel suo *pedigree* e in che misura?

È evidente che quando, nelle pagine precedenti, ci siamo concentrati sull'immagine umana di conoscenza scientifica e sulle forme che la connessione filosofia-scienza ha potuto assumere nella sua riflessione filosofica, lo abbiamo fatto perché guidati dall'interesse per il confronto con il naturalismo contemporaneo. Pur nella varietà delle sue formulazioni, il naturalismo rappresenta certamente lo spirito del tempo nella filosofia analitica a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo. Nell'ambito della nostra discussione, sono due gli aspetti che meritano particolare attenzione. In primo luogo, il naturalismo dipende in modo essenziale da un modello di conoscenza di origine strettamente scientifica e, più in generale, dal ruolo di paradigma della conoscenza che la scienza ha assunto negli ultimi tre secoli. Questo rapporto costitutivo che il naturalismo instaura con la scienza influenza tuttavia anche un secondo aspetto costitutivo del naturalismo, vale a dire la sua natura *metafilosofica*: il naturalismo infatti ambisce a vincolare in una precisa direzione l'*identità stessa* della filosofia, prescrivendo quali dovrebbero essere i compiti di un'analisi filosofica nei suoi rapporti con la scienza. Avendo idealmente di fronte sia l'area dei ragionamenti filosofici sia l'area della conoscenza accumulata dalle teorie scientifiche, il naturalismo si propone infatti di indicare alla riflessione filosofica un obiettivo primario: analizzare la conoscenza umana come un vero e proprio insieme di processi naturali, le cui proprietà e i cui confini devono essere studiati in una prospettiva non troppo dissimile da quella nella quale il biologo studia un virus e il fisico studia le caratteristiche termiche di un nuovo materiale.

Se, con le dovute approssimazioni, questa è l'attitudine filosofica del naturalismo, il problema è se e in quale misura il 'naturalismo' umano si iscriva in questo perimetro concettuale. La tesi che vorrei difendere mette in rilievo la difficol-

tà di sovrapporre la sfaccettata immagine umana di ‘natura’ alla maggior parte delle concezioni epistemologiche del naturalismo contemporaneo. Questa tesi dipende a sua volta da due fattori fondamentali, relativi uno a un’ambivalenza della filosofia umana e l’altro al rapporto controverso del naturalismo contemporaneo con la caratterizzazione normativa di parte qualificante della conoscenza scientifica.

Numerosi interpreti umani – sulla scia dell’opera di Norman Kemp Smith – considerano acquisita la necessità di integrare l’elemento scettico della filosofia umana con l’elemento naturalistico, proprio nel senso che ho cercato di sostanziare nella sezione 3⁴⁴. L’esercizio di scetticismo che Hume sviluppa nella costruzione della sua teoria della conoscenza risulta *destruens* soprattutto nella dichiarata volontà di allontanarsi da un modello cartesiano di razionalità, e la spinta a farlo viene alla filosofia umana esattamente dalla disposizione ad ascoltare – diciamo così – ciò che la *natura stessa* ha da dirci sugli effettivi processi di conoscenza, così come emergono anche da un’attenta introspezione cognitiva. Come ho cercato di far vedere nelle pagine precedenti, questa disposizione all’ascolto della natura contempla in prospettiva la possibilità – in sé niente affatto scettica – di costruire una vera e propria teoria ‘scientifica’ di quei processi, pena il rischio di un’inconsistenza globale dell’intero edificio filosofico umano: questo non sarebbe altro che il tipico esito autodistruttivo di qualsiasi strategia scettica portata alle sue estreme conseguenze, un esito di cui lo stesso Hume in vari passi non manca di sottolineare la portata disgregatrice⁴⁵. Il problema per l’iscrizione incondizionata dell’epistemologia umana nel *pedigree* del naturalismo contemporaneo ha tuttavia a che fare con il significato che l’espressione *teoria scientifica* potrebbe assumere per Hume. Proprio per la difficoltà di operare all’interno della prospettiva filosofica umana una distinzione rigorosa tra le pretese esplicative della scienza da una parte e della filosofia dall’altra, le caratteristiche di una teoria scientifica in senso umano mal si concilieranno con ciò che larga parte del na-

⁴⁴ Cfr. per esempio B. Stroud, *The Constraints of Hume’s Naturalism*, «Synthese», CLII, 2006, pp. 339-51.

⁴⁵ Cfr. F. Laudisa, *Hume*, cit., pp. 71-77.

turalismo contemporaneo ritiene sia il compito delle teorie scientifiche nei confronti della fondazione della conoscenza. In questo senso, ben difficilmente una teoria scientifica della natura umana in senso humane potrebbe presentarsi come l'esito di una *naturalizzazione* in senso contemporaneo, almeno relativamente allo spirito più o meno esplicitamente riduzionista di numerosi di questi progetti.

Questo punto si collega allora al secondo dei fattori che ho menzionato, quello specificamente relativo all'immagine di teoria scientifica propria di buona parte del naturalismo contemporaneo (in particolare, quello sovente definito non a caso *naturalismo scientifico*). In questo ambiente filosofico, la strategia usuale – almeno in linea di principio – si configura come strategia di riduzione di un problema X dal livello 'filosofico' (vale a dire 'normativo' e concettualmente controverso, nonché aperto a soluzioni soggettive) al livello 'scientifico', assunto come non controverso proprio perché esplicativamente risolto al proprio interno e per giunta ormai privo di elementi di normatività. Tipicamente, la strategia di naturalizzazione di X è ritenuta compiuta – o ben avviata sulla strada di un sicuro successo – quando X è collocata all'interno di uno schema di spiegazione modellato sull'esempio di spiegazioni scientifiche ben corroborate: il problema è semplicemente che il significato del predicato *avere una spiegazione scientifica* non è affatto univoco ed è fortemente *theory-dependent*. Inoltre teorie diverse hanno modalità anche molto differenziate di considerare certi loro fenomeni di riferimento come fenomeni 'ben spiegati' all'interno del loro paradigma teorico. In certi casi, una teoria riterrà di aver 'spiegato' una classe di fenomeni soltanto perché ne possiede un modello predittivamente efficace o perché ha stabilito una correlazione con un'altra classe di fenomeni più familiari (come nel caso, poniamo, dell'econometria o delle neuroscienze computazionali), mentre in altri casi le teorie richiederanno ben di più al proprio apparato esplicativo per ritenere 'spiegati' certi fenomeni (come nel caso invece della fisica quantistica o della biologia evolutivista). Come scrive Steven Horst in riferimento alle strategie naturalistiche in filosofia della mente, adottare quello che egli definisce uno 'schema naturalistico' rispetto a un dominio D significa assumere che «tutte le caratteristiche di

D devono essere spiegate all'interno del quadro della natura, così come essa viene intesa dalle scienze naturali»⁴⁶. Ma

anche quando abbiamo individuato cosa intendiamo con 'spiegare' la mente all'interno della natura, l'espressione «il quadro della natura, così come essa viene intesa dalle scienze naturali» è ancora alquanto vaga. Il *significato* stesso del nostro schema naturalistico dipenderà fortemente da ciò che si considera centrale per il modo in cui le scienze naturali operano e per come esse rappresentano il mondo naturale⁴⁷.

Sembra dunque che esistano ottime ragioni per ritenere che la dimensione esplicativa delle teorie scientifiche sia largamente normativa e ben lontana dall'essere quel luogo pacifico e risolto nel quale le strategie di naturalizzazione possano realizzarsi: è insomma tutt'altro che semplice comprendere come dovremmo naturalizzare certi concetti, liofilizzando in teorie scientifiche che sono le prime a non essere interamente naturalizzabili.

Summary. The Contemporary Naturalism and its Humean Origins

The paper focuses on the Humean origins of contemporary philosophical naturalism and attempts to address fundamental issues like the following: to what extent is the naturalistic interpretation of Humean philosophy influenced by contemporary interpretations of naturalism itself? Can we really make Humean naturalism consistent with contemporary naturalism? Is the former really relevant to the latter, and in what sense? The above analysis is not meant simply to be an exercise in Humean scholarship, but also a contribution to the understanding of the philosophical foundations of naturalism, involving two general main claims. First, the image of science that shapes Humean naturalism is different from the corresponding contemporary one, so as to make far from obvious the claim according to which contemporary naturalism is inspired by the Humean one.

⁴⁶ S. Horst, *Beyond Reduction. Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 13.

⁴⁷ S. Horst, *Beyond Reduction*, cit., pp. 14-15. – Alcuni dei temi di questo mio lavoro sono stati presentati nella conferenza *Varieties of Humean naturalism: a lesson for contemporary philosophy?*, che sono stato invitato a tenere presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università «La Sapienza» di Roma, nell'ambito delle *Humean Readings*, 14-16 giugno 2010. Ringrazio Eugenio Lecaldano e Tito Magri per l'invito e Peter Kail, Rachel Cohon, Stephen Buckle per le loro osservazioni critiche.

Second, science itself presupposes a sort of intrinsic explanatory normativity, that makes the naturalistic claim on the non-normative character of scientific explanations highly controversial.

Keywords: Naturalism, Empiricism, Science, Normativity, Explanation.

