



Citation: Lecaldano, E. (2025). Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo. *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 13-22. doi: 10.36253/ds-16963

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Andrea Gatti.

Vicende del “senso comune” nella filosofia britannica del XVIII secolo¹

EUGENIO LECALDANO

Professore emerito di filosofia morale all’Università La Sapienza Roma, Italy

Abstract. The article reconstructs the diversity of conclusions reached regarding “common sense” in the reflections of Shaftesbury, Reid, and, with decisive contributions, Hutcheson and Hume. Not only do we see an expansion of the range of issues addressed in order to understand the specificity of the appeal to common sense, moving from those of natural sociability, virtue and beauty, considered central by Shaftesbury and Hutcheson, to those that for Hume became questions of the validity of belief on the cause and effect, or the nature of human freedom, or the acceptability of testimonies about miracles. But the very nature of the criterion of common sense is understood in a different way: from a sort of firm reference to the reality of things, as it was for Hutcheson and also for Reid, made possible by the guarantees of the Author of Nature, it is transformed by Hume into a secular reality and therefore nothing more than a series of artificial habits whose genealogy and changes need to be explained.

Keywords: common sense, knowledge, morality, beauty, testimony.

SHAFTESBURY E LE MOLTE FACCE DEL SENSO COMUNE ALLE ORIGINI DELL’ILLUMINISMO BRITANNICO

Provare a ricostruire i modi in cui è stato di volta in volta caratterizzato e chiamato in causa il “senso comune” nel corso della filosofia inglese del XVIII secolo aiuta anche a ricostruire lo specifico fenomeno dell’Illuminismo – dopo avere rivisitato questa etichetta per rendere conto della cultura del Settecento in Gran Bretagna. L’ottica che prova a mettere insieme “senso comune” e “Illuminismo” può aiutarci a non perdere di vista che: in primo luogo, come accade per l’Illuminismo, anche per il senso comune dovremo abbandonare qualsiasi pretesa di darne una caratterizzazione

¹ Nel corso della preparazione di questo testo ho avuto occasione di ritornare sugli scritti di alcune personalità della cultura italiana che hanno costituito quel contesto indispensabile per chi non vuole procedere da solo e al buio nella sua ricerca e cerca di avvalersi di competenze, già consolidate di cui ha bisogno. Per quello che mi riguarda questo è stato il caso di Antonio Santucci, Giancarlo Carabelli, Alberto Postigliola, Paolo Casini, Franco Restaino, Luigi Turco e Paola Zanardi, che con i loro studi mi hanno aiutato a procedere nella mia ricerca su Hume, Smith e l’Illuminismo britannico. C. Giuntini, *Ragione e senso comune*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini e E. Tortarolo, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 208-220.

unitaria e dovremo invece riconoscere un pluralismo di fondo che accompagna questa nozione; in secondo luogo, è bene evitare di cadere in tentazioni nazionalistiche considerando la relazione tra sviluppo delle considerazioni sul senso comune e cultura britannica come privilegiato ed esclusivo. Qui non potremo occuparci di quanto il ricorso all'idea di senso comune sia riconoscibile prima del XVIII secolo e, in questa epoca, diffuso in numerosi contesti nazionali. Infine, il senso comune – come l'Illuminismo – risulta una nozione plurale anche in ciascuno dei diversi contesti nazionali.

Mi limito, poi, solo a qualche breve accenno al lavoro fatto intorno alla nozione di “senso comune” nella cultura francese. Non solo in questa cultura aveva un'ampia fortuna l'utilizzazione che del “buon senso” aveva fatta Descartes nel suo *Discorso sul metodo* indicandolo come «la cosa nel mondo meglio ripartita [...] eguale per natura in tutti gli uomini», presentandolo poi come «la capacità di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso» non assimilabile ad una qualche dotazione intellettuale ma piuttosto coincidente con l'appropriatezza nel dirigere e sviluppare tali dotazioni. Passando agli enciclopedisti Diderot e D'Alembert, questi non perdevano di vista l'esigenza che le loro illuminanti conclusioni fossero attingibili da tutti i lettori forniti di qualche buon senso, e certo non solo dai dotti. Da ricordare anche che D'Holbach dedicava un'intera opera al “senso comune”, da lui considerato come sinonimo del “buon senso”, sul quale retoricamente si interrogava nelle sue riflessioni sul monoteismo: «Ci vuole qualcosa di più del senso comune per intuire almeno che è un delitto, una follia odiarsi e tormentarsi a vicenda per delle credenze assurde su un essere di questa sorta»². Per cui, come spiega Chiara Giuntini, secondo le idee di D'Holbach, «Il senso comune, emendato e liberato dalle ombre sinistre della paura e dell'ignoranza, è considerato uno strumento necessario e sufficiente per l'uomo, non per consentirgli di evadere dalla sua condizione di finitezza e di dipendenza da una natura ostile, ma almeno per suggerirgli difese migliori: una piena consapevolezza della sua situazione e un autentico spirito di solidarietà con i propri simili»³. Un esito che può largamente coincidere con quello che si proverà a fare emergere in questo scritto a proposito del lavoro fatto sul “senso comune” da alcuni pensatori del Settecento britannico.

Molto ampia è la presenza di un interesse per il senso comune nella cultura britannica. Questa presenza si

lega fortemente, tra secolo XVII e XVIII, ad una forma di rivisitazione che potremmo caratterizzare già come pre-illuministica. A cavallo di questi due secoli si colloca un lavoro certamente essenziale per lo studio di questa espressione, di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury: *Sensus Communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito. Lettera ad un amico*, del 1709⁴. Shaftesbury ricostruisce con ricchezza e precisione una variegata fenomenologia di contesti nei quali si può rintracciare un qualche appello al “senso comune”. Nel suo saggio finge una situazione dialogica che ricorda da vicino l'occasione da cui era nato il *Saggio sull'intelletto umano* del suo maestro John Locke:

Ci eravamo intrattenuti a lungo, come sai, di morale e religione. Tra le differenti opinioni sostenute e difese dalle varie parti con molto ingegno e molta vivacità, l'una o l'altra via si appellava al senso comune. Ciascuno acconsentiva a tale appello, e desiderava di sostenere la prova. Nessuno dubitava che il senso comune gli avrebbe dato ragione. Ma quando si istruiva il processo e si rinviava la causa in giudizio, nessuno poteva pronunciare un verdetto. Tuttavia le parti non cessavano di rinnovare l'appello alla prima occasione. Nessuno proponeva di porre in discussione la competenza della corte, finché un gentiluomo – del cui giudizio ci si era sempre fidati – manifestò il desiderio che gli altri gli dicessero che cosa fosse il senso comune. «Se con la parola senso designiamo l'opinione e il giudizio, e con la parola comune la generalità o la maggior parte del genere umano, sarebbe assai assurdo – disse – individuare l'oggetto del senso comune. Infatti ciò che appare sensato ad una parte dell'umanità, appare insensato a un'altra. E se fosse la maggioranza a determinare il senso comune, questo muterebbe tanto spesso, quanto mutano parere gli uomini. Ciò che oggi è consono al senso comune, domani o di qui a poco sarà contrario ad esso». Ma nonostante gli uomini siano in disaccordo tra loro circa molte questioni, è lecito supporre che su alcuni punti si trovino d'accordo, e condividano le stesse opinioni. Fu domandato d'accapo: «In che cosa si trovano d'accordo?»⁵.

⁴ Per una collocazione precisa di quest'opera di Shaftesbury all'interno della sua produzione filosofica si vedano tra gli altri: S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A Study in Enthusiasm*, Ohio University Press, New York 1967; P. Casini, *Introduzione a Shaftesbury, I moralisti*, trad. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1971, pp. 7-40; R. Voitle, *The Third Earl of Shaftesbury 1671-1713*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-London 1985; A. Gatti, “Il gentile Platone d'Europa”. *Quattro saggi su Lord Shaftesbury*, Campanotto, Udine 2000; P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo: Shaftesbury e il suo circolo*, Edizioni Sapere, Padova 2001; F. Crispini, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli, Roma 2001; *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, a cura di G. Carabelli e P. Zanardi, Il Poligrafo, Padova 2003; A. Taraborelli, *Introduzione a Shaftesbury, Scritti morali e politici*, trad. it. di A. Taraborelli, UTET, Torino 2007, pp. 9-73.

⁵ Shaftesbury, *Sensus communis. Saggio sulla libertà dell'arguzia e dello spirito*, in *Saggi morali*, trad. it. a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962,

² PT. d' Holbach, *Il buon senso. In appendice le osservazioni di Voltaire*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985. Per una panoramica d'insieme si veda nell'Introd. di Timpanaro la sezione su “Fortuna e sfortuna del buon senso” (pp. XXIII- XXIX).

³ Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 215.

In modo limpido Shaftesbury ci spiega che l'appello al “senso comune” sembra presupporre un accordo generale, ma se poi si passano in esame campi importanti per gli esseri umani, quali la religione, la politica e la morale, si vede che questo appello non riesce a dissolvere alcuni disaccordi insuperabili⁶.

Shaftesbury poi, attraverso i suoi dialoganti, nel saggio *Sensus Communis* caratterizza ulteriormente il “senso comune” come un “metodo” che permette di resistere «a un totale scetticismo». Individuando l'area in cui si colloca il “senso comune”, Shaftesbury lo ritaglia ulteriormente in termini psicologici come «un discorso pieno di spirito che certo non distruggerà l'amore degli uomini per la società, né li priverà della loro umanità»⁷. Inoltre, il senso comune è qualcosa che riaffermando l'amore per gli uomini, resisterà alla prova della paura e del riso. E ancora per Shaftesbury il senso comune è qualcosa a cui fare appello non solo contro i furfanti che negano tutto ciò che noi accettiamo, ma anche contro gli ipocriti che manifestano a parole un rifiuto o un'approvazione che non è in alcun modo conforme alla loro comune condotta. Il senso comune poi può aiutare a distinguere virtù reali quali le virtù eroiche e l'amore per il prossimo dall'egoismo e dal calcolo interessato. E lo stesso Shaftesbury ricorre al senso comune per mostrare a un uomo che dubita della sua onestà quanto invece è onesto e si «distingua da un ribaldo»⁸.

Facendo appello alla cultura antica, Shaftesbury interpreta il *sensus communis* anche in modo più contenutistico, ed esso diventa un senso di ciò che abbiamo in comune con gli altri esseri umani, e dunque «un senso del bene e dell'interesse comune; amore della comunità o società, affetto naturale, umanità, gentilezza; ossia quella sollecitudine per gli altri che nasce da un giusto senso dei comuni diritti dell'umanità, e dalla naturale eguaglianza tra coloro che appartengono ad una medesima specie»⁹. Così, non allontanarsi dal senso comune vuole dire far proprio un senso sociale, giacché uno «spirito civico può nascere soltanto da un sentimento sociale o senso di partecipazione al genere umano». Qualcosa che permette di concludere che «moralità e buon governo vanno insieme. Non v'è reale amore della virtù senza cognizione del pubblico bene. E non può esservi pubblico bene, laddove regna il potere assoluto»¹⁰. Un senso comune del bene che secondo Shaftesbury si può considerare come naturale¹¹. E a chi si pone tante domande sulla obbligatorie-

tà o meno di mantenere la parola data si può rispondere: «Se è delitto o tradimento infrangere una promessa nello stato di pura natura, è parimenti delitto essere in qualunque modo inumani o comunque venir meno ai nostri doveri naturali verso l'umanità. Se è naturale il mangiare e il bere tale è anche l'istinto sociale. Se v'è qualche senso o appetito che sia naturale, tale è anche il senso della comunità»¹². Una serie di affermazioni che mostra come una parte del ruolo del senso comune è contestare le paradossali conclusioni raggiunte da Hobbes nella sua filosofia, laddove ricostruisce lo stato naturale degli esseri umani come l'esistenza di un gran numero di individualità completamente chiuse a qualsiasi relazione sociale.

Shaftesbury ritiene, quindi, che l'appello al senso comune possa valere, in particolare, contro una parte della filosofia del suo tempo che, sofisticando, raggiunge conclusioni completamente in contrasto con ciò che è comunemente accettato¹³. Una sofistica che si spinge fino a non trovare nessun pregio nella pulizia come distinta dalla sporcizia¹⁴. La lontananza dal senso comune non permette appunto di cogliere queste distinzioni nel modo giusto. Viene dichiarato in contrasto con il senso comune anche quel modo di pensare che spinge a ritenere che sia permesso non seguire le regole etiche, nasco-stamente e per un breve periodo, laddove sia in gioco un nostro prevalente interesse. Spiega Shaftesbury:

Sicché pensare seriamente: “perché non fare questa piccola disonestà, e quest'imbroglio, per questa volta e basta” diventa il più ridicolo ghiribizzo di questo mondo, contrario al senso comune. Giacché un uomo di comune probità, lasciato a se stesso e non preoccupato da sottili ragionamenti filosofici circa il suo interesse, al pensiero di un'azione disonesta non oppone altro che il sentimento interiore di non poterla compiere, e di non poter reprimere la naturale ripugnanza che ha per essa. E ciò è giusto e naturale¹⁵.

Passo che certamente Hume avrà presente quando nella sua seconda *Ricerca* elaborerà la sua risposta al furfante scaltro¹⁶.

Prestando attenzione a queste molteplici osservazioni ne consegue che per Shaftesbury «è meglio attenersi al senso comune, non andare oltre. Di solito in queste cose la prima intuizione è migliore dei ripensamenti»¹⁷.

pp. 37-94: pp. 50-51.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 61.

⁸ Ivi, p. 64.

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 67.

¹¹ Ivi, p. 68.

¹² Ivi, pp. 69-70.

¹³ Ivi, p. 78 ss.

¹⁴ Ivi p. 79.

¹⁵ Ivi p. 83.

¹⁶ D. Hume, *Ricerca sui principi della morale* IX 1, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol. II, p. 299. D'ora innanzi, le citazioni da questa ediz., in quattro voll., verranno indicate con la sigla *Op.*, seguita dal volume di riferimento e dalle pagine

¹⁷ Shaftesbury, *Sensus Communis*, cit., p. 83.

Spesso gli “uomini speculativi” trovano sfumature, scapatoie, rimedi e attenuanti laddove «un uomo comune, parlando di una cattiva azione, secondo il dettato del senso comune, dice naturalmente e con convinzione: “Non vorrei rendermi colpevole d’una cosa simile per tutto l’oro del mondo”»¹⁸. E con la sua tipica impostazione filosofica Shaftesbury, che mette insieme virtù e bellezza, ritiene che le risorse del senso comune valgano non solo per l’onestà, ma anche per la bellezza, anche perché «la bellezza più naturale di questo mondo è l’onestà o la verità morale»¹⁹. Una tendenza a fare rientrare nel raggio del senso comune la virtù e la bellezza che ritroveremo anche in tutti gli altri autori di cui ci occuperemo da Hutcheson, a Hume e, infine, a Reid.

In Shaftesbury troviamo, dunque, la tesi che la negazione del senso comune è un disordine mentale che si spinge fino alla follia. Shaftesbury scrive: «Vi sono tuttavia talune verità morali e filosofiche così evidenti di per se stesse, che sarebbe più facile immaginare che metà dell’umanità sia impazzita e sia stata travolta dall’identico tipo di follia, anziché ammettere che a tale conoscenza naturale, ragione fondamentale e senso comune, sia possibile contrapporre una qualche diversa verità»²⁰. Un tema che ritroveremo negli altri pensatori di cui ci occuperemo: sia come consapevolezza del limite che un filosofo non può superare (così Hume), sia come una accusa decisiva contro gli altri pensatori (così Reid).

HUTCHESON E IL SENSO COMUNE TRA NATURALISMO E PROVVIDENZIALISMO

La riflessione di Hutcheson si spinge poi verso una precisa riqualificazione della nozione di “senso comune”²¹. In primo luogo Hutcheson prende sul serio

la connotazione di “senso” muovendosi su di un piano epistemologico che riprende il quadro gnoseologico che aveva elaborato Locke; in secondo luogo riqualifica la dimensione del “comune” lungo una traiettoria sociale caratterizzata come un insieme di passioni e socialità che verrà ripresa, sia pure in termini diversi, anche da Hume; infine restringe lo spazio di questa capacità del “senso comune”, o meglio “senso pubblico”, nella dimensione pratica e più propriamente morale. L’elemento distintivo più proprio dell’analisi di Hutcheson, rispetto sia a Shaftesbury che a Hume, è l’utilizzazione del “senso comune” come un “senso” di tipo naturale che trova le sue radici e le sue ragioni di essere nella componente provvidenzialistica e religiosa della condizione umana. In Hutcheson, dunque, troviamo una tendenza a considerare il senso comune come uno strumento che ha una giustificazione provvidenzialistica piuttosto che evolutiva, frutto cioè del disegno divino che ha dotato gli esseri umani di ciò che serve alla loro felicità e ad una forma sociale di vita del tutto naturale.

Anche Hutcheson, non diversamente da Shaftesbury, privilegia un’esigenza sistematica e mira ad una caratterizzazione del senso comune non perdendo di vista la sua collocazione complessiva nella natura umana. In questo quadro Hutcheson utilizza un modello teleologico di spiegazione e dunque unisce l’impegno ad una ricostruzione completa delle varie capacità sensoriali degli esseri umani con una tendenza a individuarne la diversità non solo nella struttura, ma nella funzione specifica incorporata nella peculiare causa finale che si concretizza nella loro azione. Più specificamente, troviamo una precisa collocazione del “senso pubblico o comune” nell’*Essay on the Nature and Conduct of Passions* (1728). Hutcheson si occupa di esso anche a livello epistemologico. Facendo una panoramica dei sensi sottolinea che a suo parere ve ne sono «molti oltre quelli spiegati comunemente». Poi questi sensi possono essere disposti in vari ordini, ma vanno riconosciuti tutti come “poteri naturali”. E troviamo quindi una complessiva classificazione: «nella prima classe ci sono i sensi esterni, universalmente noti»; «Nella seconda le percezioni piacevoli che sorgono dagli oggetti regolari, armoniosi, uniformi; come anche dalla grandezza e dalla novità». Questi, secondo Hutcheson, possono essere complessivamente chiamati – come aveva fatto Joseph Addison – “piaceri

¹⁸ Ivi, p. 84.

¹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰ Ivi, pp. 92-93.

²¹ Per una contestualizzazione più approfondita della anatomia del “senso pubblico o comune” fatta da Francis Hutcheson sono utili: G. De Crescenzo, *Francis Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968; E. Migliorini, *Studi sul pensiero estetico di Francis Hutcheson*, Liviana, Padova 1974; E. Migliorini, *Presentazione a F. Hutcheson, L’origine della bellezza*, trad. it. di V. Bucelli, Aesthetica Edizioni, Palermo 1988, pp. 7-17; J. Moore, *The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 37-60; Ph. Strasser, *Francis Hutcheson’s Moral Theory: its Forms and Utility*, Longwood Academics, Kakefield (New Hampshire) 1990; D. Gobetti, *Private and Public. Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, Routledge, London 1992; Th. Mautner, *Introduction a F. Hutcheson, Two Texts on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 3-87; A. Lupoli, *Introduzione a Ricerca sull’origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, trad. it. di A. Lupoli, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 5-70; K. Haakonssen, *Giusnaturalismo e teo-*

ria della giustizia nell’Illuminismo Scozzese, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a cura di L. Turco, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 31-48; L. Turco, *Moral Sense and the Foundations of Morals*, in *The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 136-156; D. Carey, *Francis Hutcheson’s Philosophy and the Scottish Enlightenment: Reception, Reputation and Legacy*, in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century*, ed. by A. Garrett and J.A. Harris, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 30-76.

dell’immaginazione”, con il nostro «potere di riceverli da un senso interno»: chiaramente il campo dell’idea di bellezza a cui, insieme all’idea della virtù, dedica la sua prima *Ricerca* del 1725. L’ulteriore classe di sensi si può chiamare «senso pubblico, cioè la nostra determinazione ad essere compiaciuti per la felicità altrui e a soffrire per la loro infelicità. Questo senso si trova, in qualche modo, in tutti gli uomini e gli Antichi lo hanno chiamato *koinonoemosune* o *sensus communis*»²². Hutcheson vi aggiunge poi una quarta classe, relativa al «senso morale con cui noi percepiamo la virtù e il vizio in noi stessi e negli altri». E ancora una «quinta classe ovvero il senso d’onore che rende una necessaria occasione di piacere l’approvazione o gratitudine degli altri per ogni azione buona che abbiamo fatto», a cui si contrappone la vergogna in gioco per le «azioni cattive da noi fatte»²³.

Il “senso pubblico o senso comune” è dunque per Hutcheson un potere naturale che gli esseri umani hanno e che rappresenta la base della loro vita pubblica, in quanto li rende capaci di partecipare alle gioie e dolori altrui. Si tratta chiaramente di una anticipazione della “simpatia” di Hume²⁴. Ovviamente esso è del tutto analogo agli altri sensi che secondo Hutcheson derivano, più o meno direttamente, dal disegno del Creatore e hanno tutti una loro specifica funzione da svolgere, la quale costituisce il fine per cui essi sono presenti nella natura umana: «Se un senso pubblico va riconosciuto negli uomini, mediante il quale la felicità di qualcuno è fatta dipendere da quella degli altri, indipendentemente dalla sua scelta, questa è dunque una grande prova della bontà dell’autore della natura»²⁵. Sulla anatomia precisa di questo senso sul piano gnoseologico Hutcheson non ha molto da aggiungere a quanto avanzato dalla filosofia di Locke: esso raccoglie idee e rappresenta il mondo reale. Ancora più specificamente che in Shaftesbury, quindi, riconoscere la presenza di questo senso pubblico o comune permette a Hutcheson di contestare le assurdità a cui era arrivato un filosofo come Hobbes negando la natura sociale degli esseri umani. Da questo senso si diramano poi tutta una serie di affezioni quali ad esempio la “gratitudine”, “la compassione” e “l’amicizia”: esso assicura la certezza con cui opera poi il senso morale facendoci privilegiare una virtù come la benevolenza. Il ruolo del senso pubblico o comune in Hutcheson è quello di fornire elementi argomentativi

decisivi per l’adeguata elaborazione di una teoria morale realista²⁶.

HUME, IL SENSO COMUNE TRA SCIENZA DELLA NATURA UMANA E CONSAPEVOLEZZA DEI CAMBIAMENTI SOCIALI

L’elaborazione che possiamo trovare in Hume della idea di “senso comune” è molto articolata²⁷. Nelle sue opere troviamo un’utilizzazione del concetto non meno ricca e diversificata di quella presente nella ricerca di Shaftesbury, e un’ulteriore articolazione del contributo che la filosofia può dare nel padroneggiare l’idea di senso comune²⁸.

Nell’uso che fa dell’idea di senso comune, Hume procede lungo una serie di linee argomentative sviluppate in modo coerente che, tenendo conto del complesso delle sue opere²⁹, possiamo così sintetizzare. Da una parte, il senso comune si presenta non certo come un “senso”, diversamente da quanto cercava di approfondire Hutcheson, ma piuttosto come un criterio a cui il pensiero filosofico può ricorrere per identificare le convinzioni più diffuse; oppure, anche come uno strumento con cui criticare le analisi e spiegazioni che di queste convinzioni si offrono a livello riflessivo, e in particolare quelle che procedono in termini eccessivamente astratti e incomprensibili. Va poi rilevato che secondo Hume tut-

²⁶ D.F. Norton, *David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, pp. 55-93.

²⁷ Il volume di James Wiley, *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, Palgrave MacMillan, New York 2012, presenta un’ampia e molto utile ricostruzione della teoria del senso comune offerta da Hume non solo nel *Treatise*, ma anche nelle *Enquiries*, negli *Essays* e nell’*History of England* (pp. 165-203) e nelle altre sue opere successive (pp. 203-226).

²⁸ Oltre il libro già citato di Wiley i testi utili per avere un orientamento storiografico su come sia stata interpretata la presenza del senso comune nella filosofia di Hume sono: G. Della Volpe, *La filosofia dell’esperienza di David Hume*, (1933-35), Editori Riuniti, Roma 1972; N. Kemp Smith, *The Philosophy, of David Hume. A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines* (1941), MacMillan, London 1966; J.P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983; D.W. Livingston, *Hume’s Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984; T. Penelhum, *Hume’s Moral Psychology*, in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D.F. Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993; M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the British Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Ch. Finlay, *Hume’s Social Philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in a Treatise of Human Nature*, Continuum, London 2007; R. Cohon, *Hume’s Morality, Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, Oxford 2008; J. Taylor, *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume’s Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2015; R. Susato, *Hume’s Sceptical Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.

²⁹ Per una raccolta dei testi di Hume in traduzione italiana si veda *Opere filosofiche*, cit., voll. I-IV.

²² *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, in *Collected Works*, rist. anast., G. Olms Verlag, Hildesheim 1971, vol. II, p. 5.

²³ Ivi, pp. 5-6.

²⁴ E. Lecaldano, *Dal ‘senso pubblico’ in Hutcheson alla ‘simpatia’ in Hume*, in *Scienza e filosofia scozzese nell’età di Hume*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 37-74.

²⁵ Hutcheson, *Essay*, cit., p. 15.

to ciò che si può ricondurre al senso comune si colloca chiaramente a livello naturale e secolare e dunque non è minimamente accettabile la tendenza che abbiamo trovato in Hutcheson – e che come vedremo si ripresenta in Reid e negli altri esponenti della scuola del “senso comune” – di aprire ad un piano trascendente o sovrannaturale per fondarlo o coglierne i contenuti.

Negli scritti di Hume, in concreto, anche il “senso comune” viene sottoposto alla complessiva rivisitazione in termini sperimentali della natura umana, e dunque anche tutto ciò che lo riguarda viene determinato sulla base dell’esperienza e della vita ordinaria degli esseri umani: nell’uso coerente di questa strategia sta tutto lo “scetticismo accademico e moderato” che caratterizza la prospettiva di Hume³⁰. Inoltre Hume, seguendo sistematicamente la propria impostazione, giunge ad elaborare, a proposito della comprensione del senso comune, alcune nuove linee di ricerca sulla sua presenza non solo sul piano epistemologico e morale, ma anche nel territorio della bellezza³¹ e nella dimensione politica e sociale. Nella scienza dell’uomo di Hume il senso comune si presenta come una componente rintracciabile empiricamente, certo non unica e immutabile ma sottoposta a cambiamenti storici in diverse epoche e società con il variare delle opinioni accettate e diffuse: a questo proposito Hume si impegna anche ad avanzare alcune ipotesi sui suoi principali cambiamenti e su quelle che ne sono le cause. Non faremo qui una esposizione di dettaglio di tutti questi aspetti ma ci limitiamo a presentare tre punti che documentano come Hume collochi il senso comune in una specifica area artificiale, il che distingue nettamente il suo naturalismo irreligioso da quello provvidenzialistico di Hutcheson. In breve mostrerò come il senso comune vale per Hume: 1. sul piano conoscitivo, aiutandolo a fissare l’agenda della sua riflessione e ad impostarla evitando esiti eccessivamente scettici; 2. sul piano morale e politico, in particolare per contestare la concezione giusnaturalistica e contrattualistica; 3. sul piano teoretico, giacché mostra una forte rilevanza per arrivare alle conclusioni scettiche che Hume raggiunge sui miracoli e più in generale sulle questioni religiose.

³⁰ Sulla collocazione complessiva della prospettiva di Hume nella storia dello scetticismo si veda la raccolta di saggi di R.H. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism* (1980), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1993; per quello che riguarda l’uso che Hume fa del senso comune in direzione scettica si veda H.F. Klemme, *Scepticism and common sense*, in *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 117-135. Infine di grande aiuto è il già citato volume di Susato.

³¹ Su questi sviluppi è da vedere D. Townsend, *Hume’s Aesthetic Theory. Taste and Sentiment*, Routledge, London 2001: pp. 12-46 sui rapporti tra Hume e Shaftesbury.

Già nel libro I del *Trattato sulla natura umana* troviamo il ricorso al senso comune sia per individuare quali sono le credenze che la scienza dell’uomo deve spiegare come per rifiutare sia le astruserie e i sofismi nelle spiegazioni fornite, sia gli esiti filosofici radicalmente scettici che propongono di distruggere queste credenze³². Ad esempio, Hume ricorre chiaramente ad un’argomentazione in termini di senso comune nell’analisi che sviluppa nel I libro del *Trattato* per spiegare il processo genealogico delle tre credenze, da lui presentate come naturali: nella relazione causa ed effetto, nell’esistenza degli oggetti esterni alla mente e in una idea della continuità e stabilità del proprio Io (*Op.* I, pp. 82-283). Ma nel I libro del *Trattato* troviamo non solo l’utilizzazione del senso comune come un utile serbatoio per individuare l’agenda centrale della scienza della natura umana, ma anche una chiara e drammatica spiegazione di quali sono i costi filosofici e psicologici nello spingere in una direzione scettica eccessiva le riflessioni sulle convinzioni accettate dal senso comune. È quanto emerge nella IV parte del I libro del *Trattato* quando, dopo avere contestato le teorie che legano l’identità personale al possesso da parte degli esseri umani di un’ anima (ivi, pp. 244-263), Hume procede a mostrare anche l’inaccettabilità delle concezioni che ricorrono a qualche sostanza per fondare l’identità personale umana. La complessità della questione ha costretto Hume a spingersi in una complicata anatomia di questa credenza, non realizzando in modo convincente l’obiettivo generale della “scienza dell’uomo” che è quello di rivedere e riformare le convinzioni del senso comune e non già di negarle o abbandonarle. Questa operazione era riuscita nello spiegare la realtà – come dato della mente umana – delle connessioni causa ed effetto e dell’esistenza esterna degli oggetti. Ma invece non risultava disponibile una soluzione convincente, in termini di scienza della natura umana, della spiegazione della credenza nella continuità del proprio io (ivi, pp. 332-340). Ma a conclusione del I libro del *Trattato*, l’ancoraggio al senso comune sembrava oscillare verso esiti radicalmente scettici e dunque Hume mostra il costo di avere perso l’aggancio alla terra ferma: «Mi turba e impaurisce, anzitutto la solitudine desolata, in cui mi ha posto la mia filosofia, e mi assomiglia a un mostro bizzarro e strano, il quale incapace di unirsi agli altri in società, è stato espulso da ogni umano commercio e del

³² Procedendo così naturalmente prendo le distanze dalla posizione di Norton, *David Hume*, cit., che suggerisce che Hume faccia ricorso al senso comune solo nella parte morale della sua filosofia e che per il resto sia uno scettico metafisico. Emanuele Ronchetti in *Hume e il problema dell’identità personale: filosofia rigorosa e senso comune* (in *Scienza e filosofia scozzese del senso comune*, cit., pp. 129-168) sviluppa un quadro interpretativo d’insieme, ricco e articolato, che mostra l’incidenza dell’appello al senso comune anche nel I libro del *Trattato*.

tutto abbandonato sconcolato a se stesso» (ivi, p. 276). Si tratta di un altro modo per documentare che certo Hume non voleva abbandonare il solido terreno del senso comune a proposito di questa idea, ma solo rivedere la soluzione tradizionalmente offerta. Ma la revisione si spingerà più avanti solo quando potrà, ricorrendo al ruolo delle passioni e della simpatia, sviluppare la propria soluzione sentimentalistica, secondo la quale è evidente che «l’idea, o piuttosto l’impressione di noi stessi, ci è sempre intimamente presente, e che la nostra coscienza ci dà una rappresentazione della nostra persona tanto viva da non potere immaginare che qualcosa possa in questo superarla» (ivi, p. 333). Le forti e coinvolgenti passioni dell’orgoglio e della vergogna, dell’amore e dell’odio aiutano a fissare un sicuro limite nel lavoro di revisione delle convinzioni del senso comune umano³³.

Hume continua poi il suo sforzo di revisione critica delle credenze di senso comune nelle sue riflessioni sulla moralità e la politica a partire dal III libro del *Trattato*. Questa revisione sarà uno degli impegni della sua vita intellettuale e verrà mantenuto nei *Saggi* e nella *Storia d’Inghilterra*. Si trattava di collocare l’analisi critica e revisionista dei contenuti del senso comune nel contesto delle trasformazioni sociali e culturali che l’epoca commerciale aveva introdotto e che Hume, con la sua consapevolezza filosofica, andava costruendo. Le linee principali di questa impostazione revisionista sono rintracciabili chiaramente nel *Trattato* e nella *Ricerca sui principi della morale*. Il nucleo portante della revisione – che aveva sconvolto Hutcheson – era quello di sostituire all’indicazione della natura come solido fondamento di ciò che è buono o giusto, alcuni processi sviluppati dalla mente umana che comportavano non solo l’artificialità dei risultati ma anche la loro variabilità. Anche in questo caso Hume non abbandonava certo il senso comune e faceva propria la convinzione dell’insuperabilità della distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, vizio e virtù, così come riprendeva l’esigenza di ancorare i giudizi da sottoscrivere ad una prospettiva generale lontana da soluzioni di tipo egoistico. In fondo il senso comune andava svezato dalla dipendenza da teorie normative giusnaturaliste in particolare quando pretendevano di fare derivare dalla natura e dalla ragione umana di origine divina le soluzioni da adottare. Secondo Hume, l’accettazione delle regole della giustizia e della lealtà alle istituzioni politiche, che meglio le fanno valere per tutti, non dipendono da un ragionamento da cui deriva il contratto politico, ma dal riconoscimento di una “convenzione”. Hume spiega la natura e l’articolarsi di questa convenzione escludendo che possa essere una esplicita

promessa, mostrando come essa sia, piuttosto, l’esito di un lungo processo di tentativi ed errori. Gli esseri umani hanno proceduto come fossero «due uomini (che) muovono i remi d’una barca in forza della comune convenzione per il comune interesse». E questa convenzione che accompagna le regole di giustizia viene guadagnata in quanto nel cuore di ciascun uomo si stabilizza «un senso del comune interesse» che si realizza osservando «un sistema generale di azioni che tende alla pubblica utilità»³⁴. Hume rivede così l’idea di senso comune nell’orientamento pratico – sempre in fieri e mai assolutamente realizzato – come la formazione di un “senso del comune interesse”.

Nei *Philosophical Essays* pubblicati da Hume nel 1748 – ripubblicati poi con il titolo di *Enquiry concerning Human Understanding* – vi è il terzo esempio del modo in cui egli concepisce il senso comune. In questa raccolta, che è stata anche considerata il trattato illuministico di Hume³⁵, il suo scetticismo moderato lo spinge a fare valere un senso comune che incorpori decisamente una visione naturalizzata e pienamente secolare anche su questioni più strettamente religiose³⁶. In questo quadro troviamo ripresa la dottrina determinista e compatibilista della libertà già presentata nel II libro del *Trattato* (*Op.* I, pp. 419-433; ivi II, pp. 86-109). Ma Hume mette da parte nel 1748 alcune reticenze e cautele nell’uso critico delle concezioni di un senso comune riformato in una direzione radicalmente secolare. Così si possono leggere qui le riflessioni che valutavano criticamente l’accettabilità dei miracoli. A questo proposito Hume concludeva:

Tutto sommato dunque risulta che nessuna testimonianza intorno ad un genere qualsiasi di miracolo è mai assurda a probabilità, molto meno a prova; e che anche supponendo che assurgesse a prova, questa si troverebbe di contro un’altra prova derivata dall’effettiva natura del fatto che essa si sforza di stabilire. È l’esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana; ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza, sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l’u-

³⁴ Così nella *Ricerca sui principi della morale* (in *Op.* II, pp. 322-323).

³⁵ Così S. Buckle, *Hume’s Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 2001.

³⁶ A proposito di questa estensione della revisione da parte di Hume dell’idea di senso comune nel campo delle convinzioni religiose si veda già G. Carabelli, *Hume e la retorica dell’ideologia*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 89-112 in partic.; si veda anche D. Wootton, *Hume’s ‘Of Miracles’: Probability and Irreligion*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 191-230. Sulla centralità della componente irreligiosa nella ricerca di Hume ha insistito P. Russell, *The Riddle of Hume’s Treatise. Scepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford 2008.

³³ Su questo sviluppo si veda E. Lecaldano, *Identità personale. Storia e critica di un’idea*, Carocci, Roma 2021, pp. 45-58.

na dall'altra ed accogliere un'opinione sia nell'una che nell'altra direzione con la certezza che deriva dall'esperienza residua. Ma secondo, il principio qui spiegato, tale sottrazione rispetto a tutte le religioni popolari equivale ad una totale riduzione a zero e perciò possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere tanta forza da provare un miracolo, facendone un fondamento sicuro per un qualsiasi sistema religioso (ivi II, p. 117).

Una massima che avanzava le ragioni di un senso comune come espressione delle esigenze di un buon senso completamente laicizzato³⁷. Non diversamente procede Hume nella sua analisi della credenza in una provvidenza e in uno stato futuro (ivi II, pp. 142-158). Seguire la pista del senso comune suggerisce quindi una specifica caratterizzazione del progetto filosofico di Hume: influenzato in primo luogo da Shaftesbury e Mandeville, più che da Hutcheson, si proponeva di seguire le trasformazioni delle convinzioni di un senso comune radicato nell'esperienza umana in una società come quella britannica che tendeva, con il diffondersi di una mentalità commerciale, ad una cultura secolare e laica.

REID E IL SENSO COMUNE COME PARTE DELLA RICERCA SCIENTIFICA

Nella riflessione di Thomas Reid certamente il senso comune ha un ruolo centrale, come esplicitamente documentato dal titolo stesso della sua opera del 1764: *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*³⁸. A proposito di Reid possiamo sottoscrivere l'interpretazione che abbiamo contestato per Hume: ovvero in Reid si può trovare un prevalente impegno teorico ad estendere l'impostazione fatta valere, riguardo alla moralità, da Hutcheson con il suo *moral sense* all'ambito epistemologico³⁹. Possiamo, inoltre, seguire l'interpreta-

zione che Turco ha fornito della filosofia del senso comune di Reid: «Reid ha senz'altro bisogno di giustificare le prospettive e le certezze del *vulgar*. Ma assai più importante per lui è il problema della solidarietà tra scienza e senso comune»⁴⁰. E ancora, sostenere con Turco che Reid è un sistematore della precedente riflessione britannica piuttosto che un fondatore di una nuova scuola, e che si proponeva di conciliare il senso comune con la scienza newtoniana.

Nel procedere su questa strada Reid riteneva che il senso comune si opponesse principalmente ai sistemi filosofici che presentavano esiti scettici. Reid e i suoi seguaci – in particolare J. Beattie, T.D. Campbell, J. Oswald⁴¹ consideravano proprio il loro conterraneo Hume il più pericoloso sostenitore di uno scetticismo filosofico. Reid fece pervenire a Hume, attraverso Hugh Blair, parti della sua opera, e questi rispose a Blair con una lettera del 4 luglio 1762 in cui contestava alcune tesi di Reid, come una certa sua propensione ad accettare le idee innate e ad attribuire al volgo il non credere che caldo, odori e suono siano realmente nei corpi, facendo così del volgo un insieme di “filosofi corpuscolari” (*Op.* IV, p. 307). Poi il 25 febbraio del 1763 Hume scrisse direttamente a Reid una lettera piena di lodi in cui riconosceva il collegamento tra il suo pensiero e quello espresso nell'opera in corso di pubblicazione e concludeva: «Se voi siete stato capace di mettere in chiaro questi sottili e importanti argomenti anziché mortificato, sarò così vanitoso da pretendere una parte del merito e riterò che i miei errori dato che avevano almeno una certa coerenza, vi abbiano indotto ad operare una più rigorosa revisione dei miei principi, che erano quelli comuni, ed a rendervi conto della loro futilità» (ivi, p. 309). Eppure per Reid *le bon David* era un vero matto che, presentando un sistema del tutto scettico, aveva negato l'esistenza degli oggetti esterni, della libertà e della stessa distinzione morale tra virtù e vizio.

Con la sua moderazione, Hume avrà forse pensato che la colpa era tutta della sua fretta giovanile, che lo aveva spinto a scrivere in modo non del tutto comprensibile. Proprio questo Hume nel 1754 riconosceva con l'amico John Stewart: «Laddove un uomo sensato interpre-

³⁷ Una ricostruzione complessiva della riflessione di Hume sui criteri di accettabilità della testimonianza anche sul piano sociale e storico oltre che religioso è offerta da D. O'Brien, *Hume's on Testimony*, Routledge, London 2023 che mostra come anche in questo caso vi sia uno sforzo del nostro pensatore di andare al di là di uno scetticismo totale e di trovare dunque criteri ricostruttivi per questo significativa pratica umana.

³⁸ Th. Reid, *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune*, in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 93-330.

³⁹ Per una più ampia contestualizzazione di Thomas Reid sono da vedere: J. McCosh, *The Scottish Philosophy. Biographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*, R. Carter and Bro., New York 1875, specialmente pp. 192-226; A. Santucci, *Introduzione a Reid, Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, ed. cit., pp. 1-66; K. Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989; il fascicolo di «Discipline Filosofiche», VI, 1997, 2, dedicato a *Thomas Reid, scienza, filosofia e senso comune* a cura di L. Neri; M. Maione, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Carocci, Roma 2001; *The Cambridge Companion to Thomas Reid*,

ed. by T. Cuneo and R. von Wonderberg, Cambridge University Press, Cambridge 2004; J.P. Wright, *Reid Answer to Hume's Scepticism: turning science in common sense, in Instruction and Amusement. Le ragioni dell'Illuminismo britannico*, a cura di E. Mazza e E. Ronchetti, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 143-164.

⁴⁰ L. Turco, *Dal sistema al senso comune. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 218.

⁴¹ Per una esposizione d'insieme di questi pensatori si veda F. Restaino, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, specialmente il cap. IV su «Gli anni Sessanta e Settanta. Senso comune contro scetticismo», pp. 203-322.

ta in modo erroneo il significato di quello che scrivo, lo devo solo a me stesso che ho espresso così male ciò che intendevo dire da fare nascere l'errore»⁴². Ma forse qui *le bon David* era veramente troppo buono: di fatto, c'è qualcosa che non va nel modo in cui i suoi scritti vengono letti da Reid e dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, se teniamo conto che un lettore imparzialmente interessato alle sorti della filosofia come Kant comprendeva bene il lavoro fatto da Hume, pur rifiutando le soluzioni che questi aveva fornito. Kant nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* riconosceva a Hume non solo di averlo risvegliato dal sonno dommatico, ma anche di avere correttamente impostato il problema filosofico, inevitabile, del provare a spiegare la necessità della relazione causa ed effetto. Kant rilevava poi che proprio per questa sua corretta impostazione Hume

non fu inteso da nessuno. Non si può, senza provare una certa pena, guardare come i suoi avversari, Reid, Oswald, Beattie e in ultimo anche Priestley fallirono del tutto il punto della sua questione: dando per concesso ciò che egli appunto poneva in dubbio, e dimostrando al contrario con veemenza, e spesso con molta arroganza, proprio ciò che a lui non era mai venuto in mente di porre in dubbio, essi non intesero il segnale della riforma che egli aveva dato, cosicché tutto rimase nell'antica condizione come se nulla fosse avvenuto. La questione non era se il concetto di causa sia legittimo, adoperabile e indispensabile riguardo a ogni conoscenza della natura, ché Hume non aveva mai posto in dubbio questo [...]. Qui si trattava soltanto dell'origine di questo concetto, non dell'indispensabilità di esso nell'uso; scopertane l'origine, le condizioni del suo uso e l'ambito della sua validità ne sarebbero risultati senz'altro⁴³.

Kant certo non accetta la soluzione prospettata da Hume con il ritenere la relazione causa ed effetto «un figlio bastardo dell'immaginazione». Ma ancor meno poteva accettare l'impostazione di Reid e degli esponenti della sua Scuola di considerare questo principio in fondo come indubitabile. Kant anzi dileggia questi pensatori che «si appellano al senso comune»: il che è niente altro che «una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli». E invece Kant si proponeva di mettere «in piena luce [che] questo appello non è altro che un ricorrere al giudizio della folla: plauso di cui il filosofo arrossisce, mentre lo sputaseno ne

trionfa ed inorgoglisce»⁴⁴. Prendendo più sul serio le riflessioni sul “senso comune”, qui di seguito rendiamo conto del modo in cui Hume venne criticato da Reid, ma anche dagli altri esponenti della Scuola del senso comune, a proposito delle sue concezioni della libertà, della sua ricostruzione della credenza nell'esistenza di oggetti esterni e, infine, della sua analisi della validità della testimonianza in gioco nei miracoli.

A proposito della discussione critica sulla questione della libertà vale la pena fermarci su un antefatto che coinvolge uno degli amici più stretti di Hume, ossia Henry Home, divenuto negli anni cinquanta Lord Kames e Presidente della Corte di Giustizia di Edimburgo. Nel 1751, Home negli *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, volendo riconoscere «un reale sentimento di libertà», ma non volendo abbandonare la «dottrina della necessità universale» che è il vero «sistema dell'universo», finiva con il concludere che si deve «ammettere sia pure riluttanti» che i «sentimenti di contingenza e di libertà» per quanto reali «sono di tipo ingannevole (*delusive*)»⁴⁵. Ma come Home stesso avvertiva, c'è allora da domandarsi come mai l'Autore della natura abbia dotato l'uomo di «sentimenti così in contrasto con la verità delle cose»⁴⁶. E nelle edizioni successive del suo libro Home avrebbe poi eliminato tutte queste astruserie dando la palma ad un senso comune permeato dall'Autore della natura. Nell'Assemblea Generale della Chiesa Presbiteriana del maggio 1755 la mozione contro il *Treatise* e gli *Essays* e la relativa richiesta di espulsione dei due autori non passò, e anche l'anno successivo si ebbe lo stesso esito. Ma certo in Scozia le idee di Hume continuarono ad essere considerate inaccettabili, immorali e irreligiose, e dunque in contrasto con quel senso comune che Reid e i suoi segaci cercarono di riaffermare con le loro opere.

La stessa dinamica aperta nella discussione sul determinismo di Hume si ritrova al fondo delle tesi con cui Reid propone la propria concezione realista dell'insieme delle cose del mondo e della natura delle testimonianze⁴⁷. Reid ritiene di potere contestare alla radice lo scetticismo epistemologico di Hume contrapponendo la sua gnoseologia del realismo del senso comune a quella

⁴⁴ Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 8.

⁴⁵ H. Home, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, R. Fleming, A. Kincaid, A. Donaldson, Edinburgh 1951, pp. 167 e 183. Su questa vicenda vd. E. Lecaldano, *Hume e Home sulla 'libertà e necessità': una polemica nell'Illuminismo scozzese*, «Studi Settecenteschi», 3-4, 1984, pp. 219-266.

⁴⁶ Home, *Essays on the Principles of Morality*, cit., p. 183.

⁴⁷ Una utile esposizione di queste vicende in L. Falkenstein, *Hume and the contemporary 'Common Sense' critique of Hume*, in *The Handbook of Hume*, ed. by P. Russell, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 729-751.

⁴² J.Y.T. Greig, *Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1932, vol. I, p. 187.

⁴³ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (1783), trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Bari 1982, p. 7. Su questo merito di Kant insiste anche Giuntini, *Ragione e senso comune*, cit., p. 219.

del *Trattato*, presentata in termini di teoria delle idee. Il punto di forza della sua ricostruzione sta, secondo Reid, in un modo di intendere la sensazione e la percezione che è in accordo sia con la filosofia naturale di Newton che con i principi del senso comune. L'analisi di dettaglio che Reid fa nella sua *Ricerca* dei vari tipi di sensazione – odorato, gusto, udito, tatto, vista – è rivolta a contestare la spiegazione del funzionamento di questi organi quale viene assunta dai teorici delle idee. Per quanto riguarda ad esempio l'odore, va rifiutata la tesi della teoria delle idee che lo considera «come una sensazione, un sentimento o un'impressione provata dalla mente o da un essere senziente». Invece seguendo i principi del senso comune, Reid rileva che gli «uomini assegnano molto più spesso, il nome 'odore' a qualcosa che viene inteso come esterno, come una qualità dei corpi che non implica assolutamente la mente». E Reid, ricostruendo il modo ordinario in cui una persona comune intende in che cosa consiste l'odore, conclude che la spiegazione fornita nel *Trattato*, guidata dalla teoria delle impressioni e delle idee, è invece quella di un «matto». E dunque al filosofo bisogna dare la colpa di questo disaccordo tra filosofia e senso comune: «Ma se egli attribuisce alle parole un diverso significato senza attenervisi o senza avvertire gli altri, compie un abuso linguistico e scredita la filosofia senza alcun beneficio per la verità: è come se un uomo scambiasse il significato delle parole 'figlia' e 'mucca' e poi cercasse di dimostrare al vicino che la sua mucca è sua figlia e viceversa»⁴⁸. Un tono animoso e beffardo – pur tuttavia più moderato e civile di quello raggiunto da James Beattie con la sue *Osservazioni sulla verità*⁴⁹ – con cui Reid riteneva di dovere trattare lo scettico e irreligioso Hume e usare i principi del senso comune per curare la sua pazzia.

Non diversamente poi venivano affrontate – con animosità e come conclusioni, appunto, di un «matto» – le tesi sulla testimonianza che Hume aveva elaborato nel capitolo sui miracoli della *Ricerca sull'intelletto umano*. Anche queste tesi verranno criticate da Reid che riprendeva la prospettiva fatta valere da George Campbell nella sua *Dissertation on Miracles* del 1762, secondo cui la «testimonianza aveva una sua influenza originaria e naturale sulla credenza che era antecedente all'esperienza»⁵⁰. Reid nella sua *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune* prese la stessa linea, e riteneva che il modo in cui gli esseri umani

apprendono sia i linguaggi naturali che quelli artificiali comportano un'istintiva fiducia⁵¹. Tutta la comunicazione umana è garantita da due principi fissati dall'«Autore della natura umana», ovvero il «principio di veracità» e il «principio di credulità»⁵². E poi larga parte degli *Essays on the Intellectual Powers of Man* di Reid erano dedicati a determinare in forma definitiva quali siano i principi del senso comune anch'essi garantiti dall'Autore della Natura⁵³. Sono questi principi che giustificano una fiducia illimitata, estesa a tutto quello che ci verrà detto fino a che non avremo prove evidenti dell'inaffidabilità di chi parla. Senza questi principi non sarebbe possibile né l'istruzione dei bambini né alcuna comunicazione tra le persone. Ma l'analisi di Reid sembra essere del tutto irrilevante per la specifica classe di affermazioni che erano state evidenziate da Hume, ovvero quelle che sono in contrasto con l'esperienza naturale comune a tutti gli esseri umani.

A conclusione di questa lunga ricostruzione possiamo vedere che la finezza di analisi che abbiamo trovato in Shaftesbury a proposito del senso comune e l'attento lavoro di revisione e problematizzazione fatto da Hume sembrano non trovare riscontro in Hutcheson, in Reid e negli esponenti della Scuola di quest'ultimo. Come s'è visto, Hume su tutte le questioni filosoficamente controverse non solo non ripeteva le tradizionali tesi metafisiche ma non proponeva nemmeno le soluzioni fondate sul senso comune; anzi si impegnava piuttosto a mostrare come l'uso dell'esperienza e della scienza della natura umana renda vacuo ed obsoleto il ricorso al senso comune per affrontare questioni del genere. Ancora con la sua scienza dell'uomo Hume mostrava i cambiamenti che in epoche diverse aveva subito l'appello al senso comune, insieme alla probabilità che nel suo tempo fosse in corso un altro di questi significativi cambiamenti. Hume, dunque, con la sua filosofia più che fare appello al senso comune era impegnato a fare chiarezza su quali fossero le cause naturali delle sue trasformazioni.

⁴⁸ Reid, *Ricerca*, cit., p. 129.

⁴⁹ J. Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, E. and C. Dilly, London 1774⁵; a questo proposito si veda A. Santucci, *L'«Essay on Truth» di James Beattie*, in *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, cit., pp. 169-204.

⁵⁰ G. Campbell, *A Dissertation on Miracles*, A. Kincaid and J. Bell, Edinburgh 1762, p. 14.

⁵¹ Reid, *Ricerca sulla mente umana*, cit., pp. 298-312.

⁵² Ivi, pp. 301-302 e *passim*.

⁵³ Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. and Introduction by B. Brody, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1969: particolarmente rilevanti le sezioni «Of common sense» (pp. 556-569) e «Of first principles in general» (pp. 593-613).