

Marzia Rigamonti

Dal Pra e Hume

Mario Dal Pra, nel corso della sua attività di pensatore, si è occupato della concezione filosofica di David Hume, in due momenti distinti, vale a dire nel 1949, anno in cui vide la luce la monografia, edita dai Fratelli Bocca, intitolata *Hume*, e nel 1973, anno in cui compose e pubblicò presso Laterza il volume *David Hume: la vita e l'opera*. Le due opere sono molto simili, tant'è che l'edizione del 1973 è frutto di una rivisitazione di quella precedente; il piano dell'opera, infatti, è il medesimo: in entrambi gli scritti Dal Pra prima analizza e sintetizza la vita e il pensiero humeano per esprimere poi, nella parte conclusiva, il proprio giudizio sugli esiti dello scetticismo di fondo di Hume. Ed è proprio nella parte conclusiva che si nota più chiaramente il lavoro di revisione compiuto, infatti qui si colgono le differenze più evidenti e di maggior rilevanza filosofica tra i due testi. Tali differenze, appunto, trovano la loro giustificazione nella maturazione del pensiero di Dal Pra.

Nel quarto di secolo trascorso tra le stesure delle due opere il pensiero di Mario Dal Pra, infatti, era maturato, come egli stesso riconobbe negli *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*[1] e, nello specifico, egli abbandonò la concezione filosofica del *trascendentalismo della prassi*, ovvero una posizione che vuole eliminare ogni residuo di teoricismo e che non vuole pretendere di identificare il senso totale dell'Essere con un dato conosciuto o conoscibile - il che vuol dire che il reale non ha una struttura definitiva e che la conoscenza non può dare un fondamento assoluto ad alcuna determinata struttura del reale -, per accostarsi allo *storicismo critico* e alle concezioni della *praxis* elaborate soprattutto da John Dewey e Karl Marx. Non si tratta di un passaggio brusco e radicale, dal momento che le due fasi hanno alcuni elementi in comune, quali ad esempio l'interesse per la storiografia filosofica, l'interesse - come già detto - per autori della *prassi*, come Dewey e Marx o l'interesse per l'analisi e la comprensione del rapporto tra teoria e prassi.

Il distacco di Mario Dal Pra dalla prospettiva filosofica del *trascendentalismo della prassi* comincia già col XVI Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana tenutosi a Bologna nel 1953, forse anche a causa del progressivo differenziarsi delle posizioni di Dal Pra - più attento ai risvolti nell'ambito della storiografia filosofica - e di Andrea Vasa - maggiormente interessato al versante teorico -; l'abbandono definitivo, avvenuto di lì a qualche anno, è probabilmente da collegare anche al passaggio di Dal Pra alla cattedra di Storia della Filosofia all'Università di Milano e ai rapporti sempre più intensi con gli esponenti del neo-razionalismo, come Geymonat, Bobbio, Abbagnano e Preti. Si intravede e cresce, dunque, l'interesse in Dal Pra per quegli ambiti che lo avrebbero impegnato a partire dalla fine degli anni Cinquanta, vale a dire la tradizione empiristico-pragmatica e quella critico-scientifica.

Fondamentale in questa *evoluzione* è stata la figura di Giulio Preti, la cui amicizia e vicinanza intellettuale è cresciuta lentamente, ma in modo radicale; Dal Pra vedeva nel pensiero di Preti molti elementi che gli erano stati propri nel periodo trascendentalista e riconducibili, per lo più, al problema del rapporto tra teoria e prassi; proprio questi elementi, come ad esempio la definizione di filosofia come *quello che si trova contenuto sotto questo nome in qualunque buon trattato di storia della filosofia*[2], portarono Dal Pra a far maturare il proprio pensiero e a fargli assumere un atteggiamento pluralistico, ma, non per questo, generico, in cui indagine critica e storica andavano di pari passo: si delineava, quindi, all'orizzonte la prospettiva dello storicismo critico, sorto sulle ceneri del trascendentalismo della prassi; in tale ottica

la teoria conserva sempre una sua autonomia relativa e la prassi assume una determinazione finita e non metafisica;[3]

la prassi perciò perde il suo primato e si deve concedere alla teoria una autonomia relativa, anziché depotenziarla ontologicamente.

Il punto cruciale dell'impostazione filosofica di Preti per l'evoluzione del pensiero di Dal Pra, sembra essere, dunque, la tesi per

cui

la teoria ha una sua propria struttura interna, un suo svolgimento, una sua costituzione[4]

che le permette di essere relativamente autonoma rispetto alla prassi; si capisce chiaramente che c'è affinità tra questa posizione e la prospettiva del *trascendentalismo della prassi*: i temi sono pressoché gli stessi, ma ci sono delle varianti.

Un cambiamento, dunque, non brusco ma radicale e piuttosto evidente ha segnato il pensiero di Dal Pra proprio nel periodo trascorso tra la composizione delle due opere su Hume.

Sulla base di quanto detto finora, è legittimo supporre che le varianti tra le due edizioni - per lo meno quelle più significative - siano legate a questo passaggio e che, in qualche modo, ne siano una valida testimonianza.

Le differenze filosoficamente più significative tra le due opere si possono ricondurre, fondamentalmente, a due diversi aspetti, cioè all'influsso del marxismo (che si nota soprattutto nei capitoli in cui Dal Pra analizza le interpretazioni humeane della storia, della politica e dell'economia), e all'influsso dell'empirismo logico (che è ben evidente nei capitoli che riguardano la logica, la matematica, la percezione del mondo esterno e la conoscenza probabile). Un ultimo, ma forse il più importante, gruppo di differenze riguarda invece il giudizio conclusivo espresso da Mario Dal Pra sugli esiti e sul valore della filosofia di Hume.

La prima serie di differenze fra le due edizioni mette in luce chiaramente che nella maturazione di Dal Pra ha influito il marxismo, infatti molte aggiunte e molte correzioni sono di origine marxiana; come detto prima, il decennio degli anni Sessanta è legato allo storicismo marxista, la cui importanza è quella di aver messo in luce

il pericolo di un emergere in esso [trascendentalismo della prassi] di elementi esistenzialistici e soggettivistici.[5]

In particolare, bisogna soffermarsi su alcuni elementi della dottrina di Marx che, più di altri, hanno fatto sentire il loro peso sulla maturazione di Dal Pra.

Ci si riferisce, soprattutto, a una nuova concezione della filosofia, che la vuole irriducibile alla dimensione puramente filosofica, sociologica o economica, ma più propensa a porsi come analisi globale della società e della storia; il pensiero di Dal Pra, conseguentemente, appare ora pervaso da un'energia totalistica e unitaria, rifiutata nel periodo trascendentalista.

Un altro elemento marxiano presente nell'edizione del 1973 riguarda il rapporto tra teoria e prassi; ora, Mario Dal Pra, sulla scia del marxismo, concepisce come possibile - e anzi auspicabile - l'ideale dell'unione tra teoria e prassi; il motivo della prassi - marxianamente intesa come tendenza a fornire un'interpretazione dell'uomo e del suo mondo che è impegno di trasformazione rivoluzionaria - rimane sempre quello centrale, ma anche la teoria ha un ruolo fondamentale: infatti, la prassi deve tradurre in atto l'incontro tra realtà e razionalità, con l'ausilio della teoria.

Gli altri elementi riferibili all'influsso della dottrina di Marx sono, perlopiù, fattori economici, quali la ripresa della settecentesca critica al lusso, il concetto di lotta di classe, la distinzione tra più ricchi (Lowlands = borghesi) e più poveri (Highlands = proletari), il rapporto tra gli Stati, etc.; tutti questi elementi dimostrano che Marx è diventato uno degli ispiratori di Dal Pra in tutti i settori e che ora la dottrina del filosofo del comunismo è accettata in toto, senza il riserbo del periodo della collaborazione con Andrea Vasa; di riflesso, anche la lettura del pensiero filosofico di Hume è cambiata e le sue opere sono soggette a una lettura meno rigida, più aperta alla comprensione.

Anche a proposito di religione, le differenze tra le due edizioni sono riconducibili a Marx e alla sua concezione della religione come *Opium des Volks*; nell'edizione del 1973 ci sono elementi nuovi connessi a ciò, come le considerazioni sulla religione popolare, l'interpretazione della religione come lenitivo illusorio e il richiamo alla prassi, intesa però come capacità dell'uomo di trasformazione in forza delle proprie

conoscenze e, quindi della teoria, e non della fede.

L'ultimo settore da analizzare riguarda la storia: anche in questo ambito ci si imbatte, nell'edizione del 1973, in elementi di chiara matrice marxiana, come l'importanza di considerare individui e situazioni concrete per trarre poi conseguenze sui pensieri: il concetto di sostanza diventa centrale, tanto nella storia individuale quanto in quella naturale - anche il parallelismo tra le due prospettive storiche è chiaramente marxiano -. Un altro elemento nuovo riguarda l'introduzione nella storia dell'idea di causalità: nel periodo del trascendentalismo della prassi si era proiettati verso il futuro, ora si è proiettati nel passato, al fine di capire e *prevedere* il futuro. In questo ambito, comunque, sembra emergere anche l'influenza di Hegel e una rivalutazione del suo metodo dialettico e del concetto di sviluppo, ampiamente criticato negli anni Cinquanta.

Il secondo gruppo di differenze è riconducibile all'influenza dell'empirismo logico che, insieme al marxismo, diede origine alla posizione dello storicismo critico e, di conseguenza, a una diversa lettura delle opere di Hume.

La valorizzazione dell'intelletto a discapito della pura esperienza, ad esempio, è una delle tematiche discusse dall'empirismo critico - ma anche dal Circolo di Vienna e da Hegel - e qui riprese da Dal Pra: prassi e teoria, per lui, devono sostenersi a vicenda, anche nell'ambito delle scienze formali.

Anche la concezione del ruolo e del valore dell'esperienza personale ha chiaramente subito modifiche, dopo i contatti con i neopositivisti: l'esperienza individuale - sulla scia di Russell - è ancora intesa come il punto di partenza della conoscenza, ma non si può non riconoscere che si deve andare oltre, grazie all'inferenza logica, di cui nel 1949 Dal Pra non ravvisava tracce nell'opera di Hume, dato che la sua dottrina era interpretata tutta sulla base della valorizzazione della tensione pratico-istintiva.

Proprio la *mitizzazione* della prassi aveva portato Mario Dal Pra a sconfessare l'importanza e la validità dell'astrazione e quindi della matematica, dato che questa studia le relazioni tra idee; l'influenza

dell'empirismo critico, invece, lo ha portato sì ad ammettere la dicotomia tra relazioni tra idee - studiate dalla matematica - e relazioni tra fatti - studiate dalla fisica -, senza per questo giungere alla conclusione che la scienza matematica ha minore importanza, dal momento che non si basa sull'esperienza.

Anche a proposito dell'astrazione, inoltre, l'ascendente è chiaramente quello dell'empirismo critico; nel 1973, infatti, Dal Pra non cambia opinione sulla natura di tale facoltà - cioè che ha sede nell'immaginazione - ma ne amplia il campo di validità: il processo astrattivo, infatti, non è da condannare solo per il semplice fatto che non si basa sull'esperienza immediata ma, anzi, va accettato, per cui nella scienza si trovano ad agire lecitamente tanto il fattore empirico-sperimentale quanto quello logico-razionalistico.

Proprio l'ammissione dell'elemento logico, o razionale, nella scienza della natura umana porta con sé l'ammissione di ipotesi o assiomi che non siano di matrice fattuale: anche questo elemento nuovo, dunque, è riconducibile al neo-positivismo.

Un'altra differenza che si giustifica alla luce dell'influenza dell'empirismo critico riguarda il modo di intendere il metodo sperimentale: non ci si deve rifare solo all'esperienza, ma bisogna introdurre la razionalità, che serve a distinguere anche tra le proposizioni che hanno un senso e quelle che non ce l'hanno; nella prima edizione, invece, Dal Pra riteneva che ci si dovesse affidare solo all'esperienza, come avveniva nel metodo newtoniano.

Di conseguenza, anche la concezione della filosofia è cambiata: grazie ai rapporti con autori come Geymonat, Bobbio e Preti, Dal Pra è riuscito a cogliere nel pensiero di Hume l'interpretazione della filosofia non più come una *scienza* autonoma e superiore a tutte le sue derivazioni, ma piuttosto come un sapere unitario che, ricorrendo al metodo dell'empirismo critico, può giustificarsi e fondarsi; si apre un varco alla teoria, anche se il rapporto con la prassi non potrà mai essere paritetico.

Da sottolineare che anche i termini come *criterio di verifica*zione o la concezione della religione come disciplina che non fornisce

conoscenza, ma che rivela il bisogno dell'uomo di esprimere il proprio sentimento della vita, il proprio atteggiamento emotivo e volitivo verso l'ambiente e verso la società, sono di chiara origine empiristico-critica.

L'ultimo gruppo di differenze è da ricondursi al giudizio finale a proposito del pensatore scozzese e tocca due differenti aspetti, vale a dire il rapporto della dottrina humeana con quella kantiana e gli esiti dello scetticismo.

In più punti dell'opera, infatti, Dal Pra accetta il giudizio storiografico che Hume avesse anticipato Kant. In particolare, nell'edizione del 1949 Dal Pra dichiara di essere d'accordo con la teoria di Compayrè, secondo cui la freddezza dello stile di Hume e il suo rigore nella ricerca precorrerebbero Kant; questa sensazione di precorrimiento si nota anche nel momento in cui si constata che Hume non si abbandona all'immaginazione e al sentimento: egli, infatti, vuole fare *l'anatomia della natura umana in modo regolare*[6] proprio come Kant, anch'egli proteso a riformare la scienza dell'uomo in modo da renderla più rigorosamente sperimentale, come fondamento di un nuovo sistema del sapere.

Secondo Dal Pra, Hume avrebbe anticipato Kant anche per quanto riguarda i concetti di spazio e tempo, intendendoli non come impressioni, ma come ordine e modo di presentarsi delle impressioni, anche se Hume, poi, non è riuscito a superare il piano del sentire irrelativo, come invece ha fatto Kant, ricorrendo alla distinzione tra forma e contenuto.

Un altro punto di contatto tra i due filosofi si ravvisa inoltre nel fatto che Hume, prima di Kant, avesse affermato che la matematica procede per analisi e non per sintesi; su questo punto è proprio Kant a riconoscere il merito di Hume, anche se lo critica per *non aver stabilito una divisione dei giudizi così formale ed universale*[7] e per aver usato dei termini un po' ambigui e imprecisi: infatti, Hume parla di proposizioni su relazioni tra idee dove Kant parla di proposizioni analitiche e, invece, si riferisce a proposizioni su fatti, riconducibili alle proposizioni sintetiche kantiane. In realtà, a questo proposito, Dal Pra non vede un legame profondo tra i due filosofi, dal momento che Kant

avrebbe frainteso la dottrina di Hume, non cogliendo la differenza tra contraddizione puramente logica e di fatto o empirica. Per Dal Pra, infatti, nella teoria di Hume il sapere matematico può essere anche sintetico e non, come invece ha inteso Kant, solo analitico.

Per quanto riguarda l'ambito religioso, invece, Dal Pra concorda con il giudizio di Della Volpe e sostiene che la critica humeana all'argomento a priori per dimostrare l'esistenza di Dio ha influito notevolmente sul pensiero critico kantiano; questo è giustificabile osservando che anche Hume

muove dalla radicale insufficienza del ragionamento astratto sul terreno dei fatti, ossia dal riscontro della sostanziale eterogeneità dei fatti e dei rapporti tra idee; per questo, né il ragionamento astratto può aver presa sui fatti, né il ragionamento sperimentale può essere esteso fuori del campo dei fenomeni e dei fatti;[8]

come si può notare, è lo stesso terreno da cui muove Kant per la demolizione dell'argomento ontologico.

Passando ad analizzare l'edizione del 1973 si nota, in primo luogo, che il giudizio di Dal Pra sul rapporto che intercorre tra Hume e Kant non è cambiato nel corso del venticinquennio trascorso tra la stesura delle due opere; anzi Dal Pra si preoccupa di aggiungere delle affermazioni che corroborano il giudizio storiografico secondo cui Hume avrebbe anticipato Kant.

Nell'introduzione dell'opera, Mario Dal Pra sottolinea, innanzitutto, come Kant avesse difeso Hume dagli attacchi di Thomas Reid e della scuola del senso comune: questa difesa, in realtà, suona più come un'autodifesa, data la stretta analogia tra i due filosofi.

Successivamente Dal Pra si preoccupa anche di inserire alcune citazioni kantiane che rivelano un esplicito riconoscimento verso la filosofia di Hume, come ad esempio il passo dei *Prolegomeni* in cui Kant afferma che

*è stato l'avvertimento di Hume che molti anni fa primamente
ruppe in me il sonno dogmatico e diede alle mie ricerche nel
campo della filosofia speculativa un tutt'altro indirizzo.[9]*

L'esposizione di Dal Pra prosegue con l'indicazione di alcuni punti rilevanti in comune alle due dottrine, a proposito di analisi della conoscenza, come *l'opposizione alla metafisica per la sua mancanza di fondamento conoscitivo*[10], il rilievo attribuito all'esperienza *come punto di riferimento imprescindibile di una conoscenza fornita di validità oggettiva*[11] e la concezione della ragione come impossibilitata a pensare a priori; a questa esposizione segue un regesto delle differenze principali, come il fatto che l'interpretazione della conoscenza humeana sia passiva e quella kantiana attiva, o come il fatto che Hume non ha riconosciuto l'importanza dei giudizi sintetici a priori, che gli avrebbero impedito di fermarsi a una posizione scettica.

Abbandonato l'ambito della conoscenza, Dal Pra si occupa di quello della religione e il suo giudizio storiografico non cambia: Kant, infatti, avrebbe accolto la critica humeana al teismo e all'antropomorfismo che l'accompagna, avrebbe preso spunto dalla critica dell'argomento ontologico, ma sarebbe anche giunto a conclusioni diverse; ciò nonostante, non si può non riconoscere l'importanza del pensiero di Hume nella maturazione della dottrina kantiana.

Tra le due edizioni dello Hume, a proposito del rapporto Hume-Kant, sono da segnalare due differenze che si trovano nel capitolo sesto *La conoscenza certa e la scienza matematica*; nella seconda edizione, infatti, Dal Pra scrive che, riguardo ai concetti di spazio e tempo, anche Hume aveva

*chiaramente intravisto la particolare natura formale di queste
percezioni, senza tuttavia staccarsi dal piano unitario e semplice
della sensibilità,[12]*

mentre nel 1949 scriveva che il filosofo scozzese non ne aveva colto la natura formale; dunque, per Dal Pra, l'analogia tra i due pensatori è più profonda di quanto avesse ammesso nell'edizione precedente.

L'altra differenza si trova alla fine del capitolo, dove Dal Pra, nell'edizione del 1973, chiarisce che il fraintendimento di Kant a proposito dell'analiticità della matematica è dovuto al fatto che avesse conosciuto solo il testo delle *Ricerche* di Hume, in cui l'analisi dell'argomento non è adeguata e precisa.

Inoltre, nell'edizione del 1973, nel capitolo settimo *La conoscenza probabile e la scienza sperimentale* Dal Pra aggiunge una considerazione a proposito del precorrimento di Hume; il filosofo scozzese, infatti,

ha dunque prevenuto Kant nella rivoluzione copernicana del rapporto tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, anche se l'attività esplicata dal soggetto nella costituzione della conoscenza assume [in Hume] esplicitamente un carattere non conoscitivo, ma istintivo.[13]

Ciò che separa i due pensatori è che nell'analisi humeana dell'abito c'è la tendenza a ridurre al minimo l'iniziativa del soggetto,

infatti l'abitudine è una modalità del soggetto che sembra quasi concretarsi nella pura e semplice ripetizione di più momenti di osservazione.[14]

Fin qui dunque il giudizio di Dal Pra sul rapporto tra Hume e Kant; resta ora da vedere il giudizio generale sulla dottrina filosofica di Hume e quindi, in generale, sullo scetticismo moderato.

Come già detto, Dal Pra esprime il proprio giudizio nella parte conclusiva delle due opere, dopo aver analizzato la dottrina filosofica di Hume, ma non mancano alcuni accenni sparsi qua e là nell'intero testo; tali accenni si trovano soprattutto nell'edizione del 1949 e furono tolti in quella successiva perché ritenuti inadeguati e, soprattutto, perché non

collimavano più col giudizio dell'autore su Hume; bastino come esempi di tali anticipazioni alcune citazioni come

scetticismo il quale non crede valga la pena di tentare di uscire dall'ipotesico e dall'approssimativo[15]

oppure

[l'istinto] non ha quindi altra giustificazione che quella teoricistica[16]

Hume si involge spesso in oscurità ed in contrasti, che indicano una sua non completa padronanza dell'intera trattazione[17]

o ancora

e questo ci fa intendere come Hume e il mondo di cui egli interpreta la vita si muova ancora prevalentemente su un terreno polemico, in cui non trova ancora posto una sintesi nuova di ragione e di prassi;[18]

altrettanto esplicito è il passo seguente:

egli certamente professa un dogmatismo naturalistico che sottende tutta la sua filosofia, e che conserva la sua arbitrarietà e il suo scetticismo nei riguardi della speculazione metafisica si oppone al dogmatismo metafisico, ma non al dogmatismo dell'esperienza col quale anzi coincide. Si tratta pertanto di uno scetticismo moderato, in quanto esso contiene una precisa posizione dogmatica che tuttavia si contrappone alla visione dogmatica del razionalismo;[19]

infine:

i ragionamenti degli scettici non possono dunque esistere senza essere distrutti dalla loro stessa sottigliezza e questa posizione humeana è estremamente fertile e rilevante, anche se si muove chiusa dentro un duplice limite.[20]

Vediamo, ora, invece quali sono i punti salienti del giudizio espresso da Dal Pra nella conclusione delle due opere.

Nell'edizione del 1949 Dal Pra scrive:

Hume è partito dalla persuasione di poter descrivere la realtà della natura umana come un dato immediato, senza avvertire che egli così facendo operava una scelta di carattere pragmatico.

Hume mantiene la sua persuasione di descrivere una realtà data e questa realtà si viene configurando come fondata sull'istinto; in tal modo il filosofo scozzese rovescia le pretese del razionalismo, ma non avverte i limiti del suo reale umanismo, ossia dell'istintività; non si accorge in tal modo di restare chiuso entro i limiti del razionalismo, pure avversandolo.

Ma si svolgono [la critica della teoricità e l'affermazione della radice pratico-istintiva della conoscenza] sulla base di un'accettazione dell'alternativa posta dal razionalismo che non lascia sussistere altra prospettiva fuori di una ragione astratta e di una non-ragione.

Per essere coerente colla sua visione della natura umana come radicata nell'istinto e colla sua scoperta della radice pratico-istintiva della teoria egli deve ammettere che la sua filosofia ha un'origine passionale. Si preferisce una filosofia perché la si sente di più.

Questa giustificazione della sua filosofia, se è in accordo per un lato col suo reale umanesimo, per un altro lato lo demolisce.

La filosofia di Hume si involge così in contraddizioni e tocca il fallimento, mostrando che le premesse da cui muove vengono distrutte dalle conclusioni cui essa arriva.

E finisce col riconoscere che la sua stessa filosofia è un dato, cioè non filosofia.

Il valore filosofico genuino dell'indagine humeana ci appare pertanto tutto raccolto nell'eroismo spietato col quale il pensatore scozzese, avendo assunto pragmaticamente il valore dell'esperienza, ha mostrato che bisognava espiare tale mancanza di chiarezza razionale col sacrificio dell'intero edificio della sua filosofia.

Egli ha mostrato che chi muove dall'accettazione pragmatico-teoricistica d'una determinata realtà, dopo un cammino più o meno lungo è destinato a trovarsi tra mano ancora la stessa realtà, senza saperne il perché ed avendo consumato la vita.[21]

Nell'edizione del 1973, invece, si legge:

Hume ha espressamente sdrammatizzato l'origine della scienza e della riflessione filosofica, sottraendola ad ogni fondamento assoluto, e mostrando come le sue radici si trovino nella stessa vita quotidiana dell'uomo comune.

La filosofia di Hume ci offre così una duplice prospettiva: da un lato il coerente articolarsi unitario della scienza della natura umana; la conoscenza e la scienza estendono così i loro confini fino a comprendere nel loro ambito tutto il mondo dell'uomo che si apre alla sterminata varietà dell'esperienza ed all'imprevedibile divenire della storia. Sotto l'impulso della

conoscenza tutto si viene ordinando e disponendo secondo criterio. Ma a questa direzione schiettamente "cogitativa" se ne accompagna un'altra di schietta impronta pragmatica e naturalistica.

Lo scetticismo di Hume si rivela appunto nella dottrina secondo la quale la stessa conoscenza non ha propriamente un fondamento conoscitivo, ma trova la sua giustificazione nell'abitudine, cioè in un principio istintivo e naturale. Non è la ragione che governa la vita umana, ma la passione.

L'istinto appare a volte, attraverso la filosofia humeana, l'erede più diretto del vecchio principio teologico della provvidenza; infatti l'istinto salva la conoscenza dallo scacco finale, arresta la forza distruttiva del pirronismo, consente all'intelletto di estendere la sua conoscenza dal passato al futuro.

Tutte le funzioni più delicate fanno capo all'istinto.

L'istinto è inoltre una divinità bifronte; mentre da un lato svolge un compito positivo fondamentale e fa le veci di una forza provvidenziale immanente, dall'altro è il progenitore di anomalie ed arretratezze, di superstizioni ed assurdità.

Il paradosso della filosofia di Hume è dato proprio dalla compresenza, nella sua visione nell'uomo e della realtà, dei due poli opposti della ragione e dell'istinto.

In sede storica, il paradosso della filosofia humeana corrisponde a quello che concretamente si incarna nella realtà stessa della Scozia.[22]

Come si può capire leggendo questi passi principali, i giudizi di Dal Pra su Hume sono molto differenti e, da soli, forse testimoniano già abbastanza chiaramente che l'interpretazione di fondo della filosofia humeana è cambiata.

Nell'edizione del 1949, infatti, Dal Pra critica duramente lo scetticismo accademico di Hume, nonostante riconosca l'audacia del suo pensiero; Hume, infatti, secondo Dal Pra sarebbe rimasto prigioniero di un dilemma teoristico, sebbene si fosse proposto di demolire il razionalismo e la metafisica; proprio per questo motivo anche Hume risulta essere un bersaglio delle polemiche e delle critiche del filosofo vicentino, trascendentalista della prassi: tutta la dottrina di Hume - al pari delle dottrine metafisiche - si risolve in contraddizioni ed è votata al fallimento, perché non riesce a liberarsi dal dogmatismo e, anzi, ne è una manifestazione, anche se di forma negativa: si tratta pur sempre di teoricismo. Quest'opinione trova conferma anche nella "Rivista critica di storia della filosofia", in cui Dal Pra scrive che

*l'istintivismo humeano per ultimo conduce a tanta metafisica
quanta ve ne era prima, senza quindi segnare alcun progresso
effettivo rispetto al razionalismo.[23]*

L'unico fattore che Dal Pra salva dell'intera filosofia di Hume sembra essere il suo eroismo spietato, con cui ha costruito il proprio sistema della natura umana per poi screditarlo, riconoscendo che la sua filosofia è un dato e quindi una non filosofia, accettabile solo per preferenza passionale. Ovviamente, la conclusione di Dal Pra va estesa, per analogia, a tutti i sistemi scettici e a quelli che muovono da un'accettazione pragmatico-teoristica di una realtà determinata. Lo scetticismo, in generale, parte dal giusto presupposto di osteggiare il circolo vizioso del teoricismo, ma lo fa rimanendone all'interno, senza possibilità di successo alcuno.

L'influenza del *trascendentalismo della prassi* è lampante: è lo stesso linguaggio degli attacchi editi sulla "Rivista", è la stessa base concettuale e sono gli stessi obbiettivi: un giudizio, dunque, quello su Hume estremamente duro e negativo che condanna il pensatore scozzese, alla luce della prospettiva emergente del *trascendentalismo della prassi*, in continua lotta con ogni residuo teoristico.

Nell'edizione del 1973, invece, il giudizio di Dal Pra è meno severo:

ora, si intravede, per Hume, la possibilità di uscire dal circolo vizioso del teoricismo, dal momento che anche Dal Pra, influenzato da Giulio Preti, ammette la teoria, accanto alla prassi; non si parla più di un vero e proprio fallimento, ma piuttosto di un paradosso sul piano sociologico e non logico-soggettivo.

Dal Pra, in questa edizione, sembra interessato maggiormente a mettere in luce il legame di Hume con l'empirismo e l'istintività, tanto criticata nell'opera precedente, viene considerata sotto un'altra luce, che però non la rende immune dagli attacchi di Dal Pra: da questo nuovo punto di vista la dottrina del pensatore scozzese non va più condannata in maniera radicale, anche se rimangono dei punti chiave su cui Dal Pra non può essere d'accordo con Hume, rintracciabili soprattutto negli aspetti pragmatici e naturalistici. In particolare un punto di netto contrasto riguarderebbe il fatto che nella teoria di Hume trovano posto tanto l'istinto quanto la ragione: su questo elemento Dal Pra non può giustificare Hume perché teoria e prassi non possono avere la stessa importanza, pur potendo coesistere.

Il terreno concettuale da cui ora muove Dal Pra è chiaramente cambiato: non c'è quasi più traccia del *transcendentalismo della prassi* e della sua radicalità, anche se ciò non comporta che la dottrina di Hume debba essere accettata senza avanzare riserve: un'assoluzione a metà, dunque, per il filosofo scozzese, alla luce del nuovo indirizzo di pensiero di Dal Pra, relativamente aperto anche alla teoria.

Concludendo, quindi, si può dire che le due diverse edizioni dello Hume siano una testimonianza chiara e significativa della maturazione del pensiero di Dal Pra; il passaggio dal *transcendentalismo della prassi* allo storicismo critico appare infatti chiaro in tutta l'opera e, soprattutto, nella conclusione; nell'edizione del 1949 - simbolo del *transcendentalismo della prassi* - c'è spazio solo per la prassi e per la condanna del teoricismo e di ogni suo residuo, anche minimo, mentre nell'edizione del 1973 si apre un varco - se pur relativo - alla teoria e alle filosofie audaci, proprio come quella di Hume.

Note

- [1] Cfr. M. Dal Pra, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, "Rivista di storia della filosofia", IV (2000), pp. 665-670.
- [2] E. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, "Rivista di storia della filosofia", I (1992), pp. 9-45.
- [3] *Ibidem*.
- [4] *Ibidem*.
- [5] M. Dal Pra, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, "Rivista di storia della filosofia", IV (2000), pp. 665-670.
- [6] M. Dal Pra, *Hume*, Fratelli Bocca, Milano 1949, op. cit. p. 45.
- [7] *Ivi*, p. 122.
- [8] G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. Hume*, 2 vol., Firenze 1935, vol. II, pp.150-151.
- [9] M. Dal Pra, *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 7.
- [10] *Ibidem*.
- [11] *Ibidem*.
- [12] *Ivi*, p. 123.
- [13] *Ivi*, p. 152.
- [14] *Ivi*, p. 153.
- [15] M. Dal Pra, *Hume*, Fratelli Bocca, Milano 1949, p. 34.
- [16] *Ivi*, p. 63.
- [17] *Ivi*, p. 95.
- [18] *Ivi*, p.238.
- [19] *Ivi*, pp. 327-337.
- [20] *Ivi*, p. 342.

[21] Ivi, pp. 345-355.

[22] M. Dal Pra, *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 383-392.

[23] M. Dal Pra, *Positivismo logico e metafisica*, "Rivista critica di storia della filosofia", V (1950), op. cit. p. 295-305.