

PIERO GIORDANETTI

## HUME E LA BELLEZZA DEL SISTEMA COPERNICANO

**Abstract.** In critical studies, Hume's relationship with Copernicus has rarely been examined and little space has been given to an analysis of the function that Hume assigns to the problem of moral feeling, moral beauty, and taste and to Milton's poetry. The purpose of the following pages will be precisely to investigate this relationship. The thesis that will emerge will be that the judgment on Copernicus is not pronounced only from a purely logical point of view but is also based on elements of Hume's moral and aesthetic theory of sentiment, taste and beauty.

**Keywords.** Hume, Copernicus, Feeling, Beauty, Aesthetics.

Hume discute il sistema copernicano in contesti e in opere diversi tra loro, presentando una ricca sfaccettatura di conclusioni e interpretazioni. Di Copernico si parla nel *Treatise of Human Nature*, in *Enquiry Concerning Human Understanding*, in *The Sceptic*, in *History of England*, e, infine, in *Dialogues Concerning Natural Religion*. Negli studi critici, il rapporto con Copernico è stato raramente esaminato<sup>1</sup> e, soprattutto, si è dato poco spazio a

<sup>1</sup> Su Hume e Copernico si vedano: S. MANZO, *David Hume and Copernicanism*, in *36th International Hume Society Conference. Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*, compiled by L. Meynell, D. Baxter, N. Brett, L. Guimarães, Halifax (Canada), The Printer, 2009; F.W. DAUER, *Towards a Copernican Reading of Hume*, «Nous», 1975, 9, pp. 269-95; S. SCHAFFER,

un'analisi della funzione che Hume assegna al problema della bellezza e alla poesia di Milton in relazione alla valutazione del sistema copernicano<sup>2</sup>. Scopo delle pagine che seguono sarà proprio cercare di mostrare non tanto l'influenza di Copernico su Hume, quanto i criteri sulla base dei quali Hume si pone di fronte al sistema copernicano e in qual modo egli ne interpreta la funzione. La tesi che emergerà sarà che il giudizio su Copernico non è pronunciato solo sotto un profilo e a partire da principi puramente logici, ma deriva anche da elementi ricavati dalla teoria morale ed estetica del sentimento, del gusto e della bellezza che Hume sviluppa autonomamente da Copernico, ma a cui ricorre per giudicarne il sistema. La teoria del sentimento e della bellezza a cui faremo riferimento è formulata nella *Appendix* alla seconda *Enquiry* e nel saggio *The Sceptic*. In questo contesto e seguendo questo intento, ci si soffermerà anche sulla citazione del *Paradise Lost* nei *Dialogues* e nella *Natural History of Religion* per mostrare l'importanza della riflessione sulla poesia miltoniana per la comprensione dell'interpretazione humaneana di Copernico.

## 1. Copernico nel Treatise.

In *Treatise* 2.1.3 Copernico compare nel contesto della spiegazione dei diversi oggetti e delle diverse cause delle passioni.

Inoltre, osservando il modo in cui procede la natura, troviamo che mentre molti sono gli effetti, i principi da cui essi derivano sono comunemente solo pochi e semplici, tanto che è segno di inettitudine in un naturalista ricorrere a una qualità diversa ogni volta che deve spiegare una nuova operazione. E non deve forse questo essere tanto più vero in riferimento alla mente umana? Questa, infatti, essendo

*Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by Way of David Hume*, PhilSci Archive (disponibile alla URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/5027/>, 18 December 2009; ultima modifica 7 October 2010); S. SCHAFFER, *Copernican Revolutions Revisited in Adam Smith by way of David Hume*, «Revista Empresa y Humanismo», 2010, 13, pp. 213-248; D. TAMÁS, *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism. Methodology and Ideology in Enlightenment Enquiry*, Leiden-Boston, Brill, 2016; E. SCHLIESSER, *Realism in the Face of Scientific Revolutions: Adam Smith on Newton's 'Proof' of Copernicanism*, «British Journal of the History of Philosophy», 13, 2005, 4, pp. 687-732.

<sup>2</sup> Ne hanno discusso recentemente Manzo, *David Hume and Copernicanism*, cit., e Schliesser, *Realism in the Face of Scientific Revolutions*, cit.

così delimitata nella sua natura, può a ragione ritenersi incapace di contenere una tanto mostruosa quantità di principi quale sarebbe necessaria per suscitare le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà se ogni singola causa convenisse a una passione per un distinto insieme di principi<sup>3</sup>.

Nel *Treatise* Hume getta uno sguardo alla storia del pensiero notando che la filosofia morale e la filosofia naturale prima di Copernico presentano analogie: i sistemi celesti costruiti dagli antichi, ovvero il sistema tolemaico, sono complicati. Il sistema tolemaico inventa senza alcuno scrupolo un nuovo principio per ogni nuovo fenomeno e appesantisce, così, le nostre ipotesi con una molteplicità di principi, nessuno dei quali è quello giusto, e serve solo al desiderio di nascondere la nostra ignoranza della verità con un cumulo di falsità. Hume non nega, però, che gli antichi stessi fossero sensibili alla massima secondo cui la natura non fa nulla invano, rivelando in tal modo il criterio alla luce del quale egli perviene a una valutazione negativa del sistema tolemaico: la massima che afferma che la natura procede con parsimonia e che, soprattutto, tutto ciò che in essa si trova non accade invano ovvero per motivi puramente casuali. In questo contesto il sorgere dell'ipotesi di Copernico e l'avvento del sistema copernicano permettono per la prima volta alla scienza della natura di offrire un modello per le ricerche sulla mente umana; Copernico introduce, infatti, contro Tolomeo il principio della semplicità che governa la natura; se gli effetti sono molti, i principi sono pochi e semplici; chi ricorre ogni volta a qualità diverse per spiegare una nuova operazione incorre in un errore metodologico.

Queste considerazioni sulla scienza della natura rappresentano per Hume il modello al quale anche la scienza che egli vuole introdurre con il *Treatise*, la scienza della natura umana, deve attenersi se intende configurarsi come scienza. Analogamente alla struttura dell'universo, la mente umana è delimitata nella sua natura, e non contiene una «tanto mostruosa quantità di principi quale sarebbe necessaria per suscitare le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà se ogni singola causa convenisse a una passione per un distinto insieme di principi»<sup>4</sup>. Il sistema copernicano è addotto qui a

<sup>3</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (1739-40), in *Id.*, *Opere*, a c. di E. Lecaldano, E. Mistretta, vol. 1, Bari, Laterza, 1971, pp. 1-665: p. 296.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

esempio di teoria costruita sul principio secondo il quale la natura non fa niente invano; esso riesce a soppiantare la complessità del sistema tolemaico con una teoria più semplice e naturale, che riconduce la molteplicità dei principi ad altri già noti senza creare ulteriori complicazioni. Hume si esprime, dunque, molto chiaramente sulla differenza tra il sistema copernicano e l'astronomia che lo ha preceduto: è il principio secondo il quale la natura non fa niente invano, il principio della semplicità e della parsimonia a costituire l'elemento che rende il sistema di Copernico superiore a tutte le precedenti concezioni astronomiche.

Nel *Treatise* il copernicanesimo è introdotto come un modello da emulare nell'ambito della filosofia morale. Hume presenta il sistema copernicano come un progresso sotto il profilo metodologico rispetto ai sistemi ereditati dagli antichi in quanto offre un esempio notevole di riduzionismo esplicativo: diversi effetti visibili possono essere spiegati in base al medesimo principio semplice; in questo senso, una teoria scientifica può essere "simple and natural". Inoltre, è sicuramente determinante il fatto che il progresso non sia relativo al grado o alla quantità, ma comporti l'introduzione di un elemento di discontinuità; la teoria precedente a Copernico non è né semplice, né naturale, né coerente con la "true philosophy;" la teoria copernicana è "simple", "natural", e infine compatibile con la "true philosophy." A prescindere dall'interpretazione di questi concetti, è chiaro che Hume concepisce la teoria copernicana come una rivoluzione, come emerge da una lettera a Henry Home del 13 febbraio 1739, che cade quindi subito dopo il primo dei due volumi del *Treatise*. Hume usa i termini "total alteration in philosophy" e "revolutions of this kind" come sinonimi nel contesto di una descrizione di ciò cui egli aspira per la sua filosofia, di cui auspica appunto che essa produca una "total alteration", lamentando lo scarso successo tributato al *Treatise*. Vi è, dunque, la compresenza della diagnosi di rivoluzioni intellettuali nella storia del pensiero e il desiderio di essere in grado di realizzarne una.

## 2. Copernico nella prima Enquiry.

Nella parte seconda della sezione XII della prima *Enquiry* che ha per titolo "Della filosofia accademica o scettica", il riferimento al sistema copernicano è incluso in un'argomentazione che riguarda il

problema dello “scetticismo eccessivo” al quale Hume rimprovera di non essere in grado di produrre “alcun beneficio durevole”, essendo esso sprovvisto di una vera e propria intenzione. Ben diverso dall’atteggiamento dello scettico è quello di un copernicano o di un seguace di Tolomeo che sono in questo caso posti da Hume sul medesimo piano; comune a entrambi è, infatti, che essi conducono le loro ricerche e sostengono il loro sistema astronomico guidati dall’intenzione di generare nel loro uditorio una “convinzione costante e durevole”. A differenza delle ricerche astronomiche e del pirronismo, i principi degli stoici e degli epicurei possono non essere durevoli, ma hanno un influsso sulla condotta e sul comportamento, che invece la filosofia dello scetticismo eccessivo non ha, come non può neppure generare nulla di benefico per la società. «Al contrario, deve riconoscere, se vuol riconoscere qualche cosa, che l’intera vita umana dovrebbe andare in rovina se i suoi principi avessero modo di affermarsi in maniera stabile e generale»<sup>5</sup>.

Questa citazione della prima *Enquiry* ci è utile per comprendere che Hume attribuisce al sistema copernicano la capacità di dar luogo a una convinzione costante e durevole diversa sia dai principi morali degli stoici e degli epicurei sia dalla filosofia dello scetticismo eccessivo o “pirronismo”; tuttavia, qui non emerge se non un’analogia tra sistema copernicano e sistema tolemaico che sono entrambi presentati come estranei ai principi dello scetticismo estremo, mentre Hume non si pronuncia né sulla superiorità del primo né sul motivo per il quale esso sarebbe eventualmente da preferire al secondo. Ciò che gli preme sottolineare è che entrambi i sistemi non scaturiscono certo dal pirronismo, ma sono animati dalla speranza di giungere a convinzioni costanti e durevoli.

Se vogliamo, però, trovare nella *Enquiry* un altro riferimento all’astronomia, che prosegua sulla strada intrapresa dal *Treatise*, possiamo soffermarci su di un passo contenuto nella prima sezione dedicata alle “differenti specie di filosofia”. Hume discorre qui della «fatica che un filosofo sostiene per darci un vero sistema dei pianeti e per regolare la posizione e l’ordine di quei corpi remoti»<sup>6</sup>. Prosegue, poi, sostenendo che «gli astronomi si sono a lungo accontentati di

<sup>5</sup> Id., *Ricerca sull’intelletto umano* (1748), a c. di M. Dal Pra, E. Mistretta, in Id., *Opere filosofiche*, a c. di E. Lecaldano, E. Mistretta, vol. 2, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 1-175: p. 170.

<sup>6</sup> Ivi, p. 12.

provare, sulla base dei fenomeni, i veri movimenti, l'ordine e la grandezza dei corpi celesti, finché alla fine venne un filosofo che sembra abbia determinato, sulla base dei più felici ragionamenti, le leggi e le forze che governano e dirigono le rivoluzioni dei pianeti»<sup>7</sup>. L'argomentazione riprende la struttura già esposta nel *Treatise*; i progressi realizzati nell'astronomia possono costituire il modello di riferimento della filosofia, il cui scopo deve consistere nel ricercare, entro i «limiti dell'intelligenza umana»<sup>8</sup>, «le sorgenti segrete e i principi che mettono in movimento la mente umana nelle sue operazioni»<sup>9</sup>. Di queste ricerche Hume sottolinea la "certezza" e la "solidità"<sup>10</sup>.

Il passo dell'*Enquiry* offre, inoltre, la possibilità di chiarire in qual modo ora Hume intende lo sviluppo dell'astronomia nei secoli precedenti: non si parla direttamente ed espressamente di Copernico, ma si citano i secoli in cui gli astronomi hanno dimostrato, mediante il riferimento all'esperienza dei fenomeni, quali fossero i veri movimenti, il vero ordine e la vera grandezza dei corpi celesti, eliminando le false teorie della visione tolemaica e instaurando la conoscenza della verità. In questa prima fase, però, gli astronomi si sarebbero "accontentati" di chiarire i veri movimenti, ordine, e grandezza dei corpi celesti; questa limitazione delle loro ricerche ebbe termine, secondo Hume, con la comparsa di un filosofo cui si dovrebbe ascrivere il merito di aver determinato le leggi e le forze che regolano le rivoluzioni dei pianeti; ciò accadde non più sulla base dei fenomeni, ma in virtù dei più felici ragionamenti. A chi pensa esattamente Hume quando riconosce i meriti di questo "filosofo"? I più felici ragionamenti si trovano in contrasto con i fenomeni oppure concordano con essi; Hume vuol forse sottolineare l'apporto necessario del ragionamento in contrapposizione o in accordo con i fenomeni? E, infine, vi è differenza tra i movimenti, l'ordine e la grandezza dei corpi celesti e le leggi e le forze delle rivoluzioni dei pianeti? I corpi celesti possono essere identificati con i pianeti oppure questi ultimi includono anche la terra? Secondo Peter Millican, Hume alluderebbe dapprima all'opera di Keplero e successivamente a Newton; al primo si dovrebbe ascrivere il merito di aver

<sup>7</sup> Ivi, p. 13.

<sup>8</sup> Ivi, p. 14.

<sup>9</sup> Ivi, p. 13.

<sup>10</sup> Ivi, p. 12.

sistematizzato i movimenti dei pianeti, al secondo soltanto invece la scoperta delle fonti e dei principi segreti dell'universo<sup>11</sup>. A prescindere dai problemi esegetici che il passo solleva, si può però sostenere con certezza che Hume alludesse tacitamente anche a Copernico e Galilei che rientrano nella prima fase della storia dell'astronomia moderna; successivamente si sviluppa la concezione newtoniana che genera ricerche dotate di "certezza" e di "stabilità", cui la filosofia che investiga «le sorgenti segrete e i principi che mettono in movimento la mente umana nelle sue operazioni»<sup>12</sup> deve guardare come modello di "capacità e ponderazione"<sup>13</sup>.

È interessante notare che i due momenti che Hume ravvisa nello sviluppo dell'astronomia possono essere colti anche nell'esposizione che egli dedica alla "scienza" che designa con il nome di "geografia della mente". La tesi che Hume espone è che la mente sia dotata di diversi poteri e facoltà, distinti l'uno dall'altro come la percezione immediata è distinta dalla riflessione, la volontà dall'intelligenza, dall'immaginazione e dalle passioni e che ciò possa essere oggetto di una scienza nella quale possono essere formulate proposizioni dotate di verità e falsità che rientrano nei limiti dell'intelligenza umana. Oltre a queste distinzioni comprensibili a ogni essere umano, vi sono altre distinzioni "più sottili e filosofiche" che sono certamente più difficili da comprendere, ma che hanno il medesimo grado di realtà e di certezza. Come esempio Hume adduce le ricerche condotte da Francis Hutcheson cui riconosce il merito di aver assegnato la moralità alla sfera del sentimento o gusto mentale e di aver stabilito un'analogia tra la moralità e la sensazione particolare di ogni senso o organo in opposizione alla "astratta natura delle cose" rilevabile con le operazioni dell'intelletto. La moralità non è fondata su relazioni eterne e immutabili, dotate di invariabilità come le proposizioni relative alla quantità e al numero, e la facoltà con cui discerniamo il vero dal falso non può essere confusa con la facoltà con cui

<sup>11</sup> Cfr. Id., *An enquiry concerning human understanding*, ed. with an introd. and nn. by P. Millican, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2007, p. 187. Anche Schliesser ritiene che: «In the first *Enquiry* Hume is clearly aware that Newton went well beyond prior astronomical explanations: pre-Newtonian astronomical explanations concerned "true motions, order and magnitude of the heavenly bodies", while Newton's explanations involve these and in addition include the laws and forces» (SCHLIESSER, *Realism in the Face of Scientific Revolutions*, cit., p. 220).

<sup>12</sup> D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 13.

<sup>13</sup> Ivi, p. 14.

percepriamo vizio e virtù, poiché nella moralità vi sono percezioni analoghe ai gusti e ai sentimenti<sup>14</sup>. Hume intende dunque riprendere e sviluppare le ricerche introdotte da Hutcheson, apportando un nuovo contributo nella medesima direzione imboccata dal suo ispiratore: mentre con Hutcheson si è rivolta l'attenzione all'esistenza di una differenza tra le diverse facoltà e poteri della mente, spetta ora a Hume stesso cercare di individuare «le sorgenti segrete e i principi che mettono in movimento la mente umana nelle sue operazioni»<sup>15</sup>.

Che cosa questo intento significhi è chiarito immediatamente dopo con termini che introducono nuovamente il principio dell'economia e della parsimonia della natura che già abbiamo incontrato nell'apprezzamento manifestato da Hume per Copernico nel *Treatise*. Abbiamo quindi a che fare con una serie di argomentazioni fondamentali per la comprensione del ruolo di Copernico. Hume scrive: «È probabile che una operazione e un principio della mente dipendano da un'altra operazione e da un altro principio; il quale, a sua volta, può essere risolto in uno più generale e universale. E sarà difficile per noi determinare con esattezza fino a qual punto sia possibile spingere tali ricerche, prima, e perfino dopo, un esame accurato»<sup>16</sup>.

### 3. Copernico nei Dialogues.

La struttura dei *Dialogues*, sulla cui problematicità e complessità non sarà possibile soffermarsi in questo contesto, presenta nei personaggi di Cleante, Demea e Filone tre diverse e articolate concezioni filosofiche che si rispecchiano nella funzione assegnata a Copernico. In particolare, sia Cleante sia Filone vi fanno ricorso, tuttavia le tesi che essi intendono dimostrare risalendo al sistema di Copernico presentano non solo analogie ma anche notevoli differenze. Nella parte prima dei *Dialogues*, Cleante, nell'intento di sostenere lo *argument from design*, la prova dell'esistenza di Dio che muove dall'analogia tra opere dell'arte umana e opere del supremo architetto divino, prende in primo luogo posizione contro quello che

<sup>14</sup> Ivi, p. 12 e n. 4.

<sup>15</sup> Ivi, p. 13.

<sup>16</sup> Ivi, p. 14.



definisce «una sorta di scetticismo brutale ed ignorante», adatto all'uomo volgare, poiché assume come pregiudizio generale che tutto ciò che l'umanità comune non riesce facilmente a capire e che tutti i principi che richiedono ragionamenti elaborati per essere provati e stabiliti non possono essere accettati. In tal modo viene negata dogmaticamente ogni possibile conoscenza scientifica: essi «non crederanno e non presteranno attenzione alla più semplice proposizione di Euclide»<sup>17</sup>. Vi è però anche un altro tipo di scetticismo che Cleante chiama “speculativo”, ed è per lui rappresentato da Filone. «Tutte le volte che l'evidenza si svela, voi aderite ad essa nonostante il vostro preteso scetticismo e posso osservare inoltre che alcuni della vostra setta sono perentori tanto quanto coloro che fanno le più grandi professioni di certezza e di sicurezza»<sup>18</sup>. Cleante rimprovera a questo tipo di scetticismo di avvilupparsi in palesi contraddizioni tra teoria e pratica sia dal punto di vista della teoria sia dal punto di vista del comportamento nella vita quotidiana; gli scettici abbandonano i loro principi non appena si trovino al cospetto dell'evidenza.

Questa tesi è spiegata sulla base di esempi concreti ricavati dalle teorie della scienza della natura. Ad esempio, neppure gli scettici potrebbero negare la teoria newtoniana dell'arcobaleno senza rendersi ridicoli, perché essa rappresenta appunto un'evidenza provata e dimostrata attraverso l'esperienza. Non avrebbe senso, in questo caso, sostenere che Newton fornirebbe un'analisi talmente minuziosa dei raggi luminosi da essere troppo difficile da comprendere per l'essere umano. Questa considerazione può essere estesa al sistema astronomico copernicano il quale è stato dimostrato attraverso le prove fornite dall'esperienza. Non avrebbe quindi alcun senso sostenere che la teoria di Copernico non potrebbe essere accettata in quanto l'oggetto che essa tratta dovrebbe essere considerato troppo grandioso e troppo lontano rispetto ai limiti della ragione umana.

La tesi scettica che sostiene i limiti e la fallacia della ragione e dell'intelletto umani rappresenta esclusivamente un principio del tutto generale e astratto che può essere confutato in modo definitivo dai singoli fenomeni che sono oggetto di conoscenza

<sup>17</sup> *Id.*, *Dialoghi sulla religione naturale* (1779), in *Id.*, *Opere*, cit., vol. 1, p. 768.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 767.

scientifico. Neppure gli scettici, dunque, sostiene Cleante, sono in grado di sollevare obiezioni specifiche contro la spiegazione newtoniana dell'arcobaleno e contro il sistema astronomico copernicano; anche gli scettici riconoscono che il loro principio non vale per confutare queste singole teorie scientifiche. Cleante polemizza qui contro quelli che egli chiama "gli scettici raffinati e filosofici" i quali sono in contraddizione con se stessi poiché accettano di potere svolgere ricerche su oggetti che si trovano in ambiti della scienza inaccessibili e nascosti; essi accettano anche di dare l'assenso laddove si trovino in presenza di determinate evidenze e il loro assenso è proporzionato alle evidenze. Il principio della proporzione tra assenso e gradi di evidenza induce inoltre gli scettici raffinati e filosofici a riconoscere «che gli oggetti più astrusi e più remoti sono quelli che vengono meglio spiegati dalla filosofia»<sup>19</sup>. «La luce viene realmente analizzata, il vero sistema dei corpi celesti viene scoperto e conosciuto in modo certo»<sup>20</sup>.

In un'altra sezione dei *Dialogues*, nella seconda, notiamo che Filone si avvale contro Cleante del ricorso al sistema copernicano proprio con l'intento opposto a quello di Cleante, ovvero per confutare lo *argument from design*. Filone ritiene che esistano altri mondi, altre terre, come la luna che si muove intorno al suo centro; analogamente, il pianeta Venere presenta la medesima rotazione che si può osservare anche nel sole e in tutti i pianeti, i quali sono terre che girano intorno al sole. I satelliti, a loro volta, sono altre terre che ruotano intorno a Giove e a Saturno e, infine, con questi pianeti, intorno al sole. Il sistema di Copernico si fonda su queste analogie; l'osservazione di tutti i pianeti dimostra che essi sono veri oggetti di esperienza, la cui somiglianza rende possibile l'estensione dall'uno all'altro dei medesimi argomenti. Gli astronomi si attengono dunque all'esperienza e non pretendono di oltrepassarla in vista di una dimostrazione che supera ogni ragione e ogni ricerca umana.

La tesi di Filone è che la prova dell'esistenza di Dio addotta da Cleante non è per nulla paragonabile al sistema copernicano e alla dimostrazione offerta da Galilei. Ancora una volta, si ricorda come la nuova immagine dell'universo si opponga alle illusioni dei sensi in base alle quali le sostanze celesti appaiono ingenerabili, incorruttibili, impassibili al contrario delle sostanze elementari.

<sup>19</sup> Ivi, p. 768.

<sup>20</sup> Ivi, p. 767 s.

Galileo dimostra come la luna abbia somiglianze con la terra: la forma è convessa, quando viene illuminata è dotata di un'oscurità naturale, la densità è uguale, vi è in essa una distinzione tra solido e liquido, vi è una variazione nelle sue fasi, la terra e la luna si illuminano reciprocamente. «I primi autori che scrissero su questo argomento [...] avevano da affrontare il pregiudizio in tutta la sua forza ed erano obbligati a volgere i loro argomenti da ogni lato per renderli popolari e convincenti»<sup>21</sup>.

Ancora nei *Dialogues*, la parte dodicesima presenta riflessioni di Filone e di Cleante sul principio che la natura non fa nulla invano, principio richiamato già nella *Ricerca sui principi dell'intelletto umano*; entrambi ritengono che la natura agisca con parsimonia e che nulla in essa sia da attribuire al caso; essa agisce con i metodi più semplici e sceglie i mezzi più appropriati per ciascun fine; e spesso gli astronomi, senza pensarci, pongono questo solido fondamento in relazione con la pietà e la religione. In questa massima risiede «un grande fondamento del sistema copernicano»<sup>22</sup> grazie al quale possiamo giungere a riconoscere un primo Autore intelligente senza che questa intenzione sia espressamente professata da Copernico. Filone teorizza, inoltre, che quanto Copernico costruisce nell'astronomia è analogo alle scoperte di Galeno nell'anatomia<sup>23</sup>.

L'anatomia di un uomo, egli dice, scopre più di seicento muscoli differenti; e chiunque li consideri a dovere, troverà che in ciascuno di essi la natura ha dovuto combinare almeno dieci circostanze diverse per conseguire il fine che si era proposta: forma appropriata, giusta grandezza, retta disposizione delle diverse estremità, giusta posizione dell'insieme rispetto all'alto e al basso, conveniente inserimento dei nervi, delle vene e delle arterie; sicché, nei muscoli soltanto si son dovuti formare e realizzare più di seimila fini ed intendimenti diversi. Le ossa, secondo il calcolo di Galeno, sono in numero di 284; gli scopi distinti che la struttura di ciascuno ha in vista sono più di quaranta. Quale prodigioso spiegamento di artificio anche in queste parti semplici ed omogenee! Ma se consideriamo la pelle, i legamenti, i vasi, le ghiandole, gli umori, le membra ed i diversi organi del corpo, quanto non deve accrescersi il

<sup>21</sup> Ivi, p. 786.

<sup>22</sup> Ivi, p. 867.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

nostro stupore in proporzione al numero ed alla complicazione delle parti con tanta arte combinate!<sup>24</sup>

Tutti questi sono “spettacoli di arte e di sapienza”, “artifici” che non sono presenti solo nella natura umana, ma in ogni specie animale in cui si manifestano con una varietà meravigliosa e con una esatta corrispondenza<sup>25</sup>; da qui è semplice risalire all’esistenza di un’intelligenza suprema cui si può attribuire ragionevolmente un pensiero o una mente. Il sistema copernicano è dunque fondato sulla massima dell’ordine e della finalità della natura. In linea con queste riflessioni, la parte prima dei *Dialogues* presenta una considerazione che sarà di grande importanza per Kant: il carattere paradossale del sistema copernicano non ostacola il riconoscimento della forza e dell’evidenza dei suoi principi: «Il sistema copernicano contiene il paradosso più sorprendente e più contrario alle nostre concezioni naturali, alle apparenze e ai nostri stessi sensi; tuttavia, anche i frati e gli inquisitori sono ora costretti a ritirare la loro opposizione a esso»<sup>26</sup>. Nella *Critica della ragion pura* Kant riprende questo giudizio: «[...] se Copernico non avesse per primo osato indagare – in un modo contrario ai sensi e tuttavia vero – i movimenti osservati non già negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore»<sup>27</sup>.

Ci soffermeremo ora su di un passo dei *Dialogues* che ci permetterà di mostrare come le argomentazioni e le valutazioni di Hume sul sistema copernicano possano essere connesse con l’interesse di Hume per la poesia. I *Dialogues* citano un passo del *Paradise Lost* in cui Milton affronta la questione della differenza tra geocentrismo ed eliocentrismo. Ciò è molto significativo poiché anche nella *Natural History of religion* Hume si riferisce proprio ad Adamo e al suo interesse per le creature e la struttura dell’universo nella descrizione che ne dà Milton: «Adamo che nasce d’un tratto, in paradiso, nella piena perfezione delle sue facoltà, sarà naturalmente – come ce lo rappresenta Milton – colpito dai mirabili fenomeni della natura: i cieli, l’aria, la terra, i suoi stessi organi e le sue membra. E sarà naturalmente incline a chiedersi donde sorga la stupenda scena

<sup>24</sup> Ivi, p. 868.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Id.*, *Opere*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781), a c. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1984, Prefaz. alla seconda edizione, p. 47.

che vede»; l'esempio di Adamo è addotto da Hume per dimostrare che «le cause degli oggetti che ci sono familiari non attraggono la nostra attenzione o la nostra curiosità. E per quanto tali oggetti siano straordinari e sorprendenti in se stessi, il volgo ignorante li schiva senza grandi esami o ricerche»<sup>28</sup>.

Se ci confrontiamo ora con il *Paradise Lost* per cercare di comprendere per quale motivo la sua lettura può esserci di ausilio per l'interpretazione della presenza di Copernico nel pensiero di Hume, possiamo notare immediatamente che ciò non deve stupire, poiché già Milton ha affrontato il tema della differenza tra i due sistemi dell'universo. Per quanto concerne la differenza tra eliocentrismo e geocentrismo, in apertura del Libro VIII del *Paradise Lost* Adamo chiede spiegazioni sui moti celesti; la contemplazione dell'architettura dell'universo, del mondo composto di cielo e terra, presenta un'assenza di proporzioni tra l'ampiezza dell'universo stesso e la terra la quale appare come un punto, «non più che un grano, un atomo», se paragonata con il firmamento e le numerose stelle che lo compongono. Pare che le stelle ruotino per spazi incomprensibili, come risulta dalla loro distanza e dal loro rapido, giornaliero ripresentarsi, «solo allo scopo di effondere la luce su questa terra opaca, su questa macchia grande come un punto, per un giorno e una notte»<sup>29</sup>. La Natura, «saggia e misurata», sembra aver creato corpi tanto più nobili e più grandi della terra per quest'unico scopo e sembra imporre una rivoluzione perenne a ogni sfera, mentre la terra rimane sedentaria pur ricevendo luce e calore ed essendo servita dal firmamento. L'Arcangelo Raffaele dichiara di non biasimare Adamo perché pone domande sulla natura: «Il cielo infatti è come il Libro di Dio posto di fronte a te, nel quale tu puoi leggere le sue meravigliose opere, e apprendere le sue stagioni, le ore, o i giorni, o i mesi, o gli anni»<sup>30</sup>. Per Raffaele, però, è irrilevante, per comprendere il Libro di Dio, decidere tra l'eliocentrismo e il geocentrismo, perché Dio, in quanto architetto supremo, ha deciso di nascondere all'uomo e anche all'angelo i suoi segreti; non si devono trarre congetture dalla natura, la si deve ammirare.

<sup>28</sup> D. HUME, *Opere*, cit., vol. 1, p. 694.

<sup>29</sup> J. MILTON, *Paradise Lost*, London, 1667, VIII, vv. 15-25 (= Id., *Paradiso perduto*, a c. di R. Sanesi, con un saggio introduttivo di F. Kermode, Milano, Mondadori, 1990, p. 345).

<sup>30</sup> Ivi, vv. 66-69, tr. it. cit, p. 347.

E se davvero il sole / fosse il centro del mondo, e le altre stelle, mosse / dalla sua forza attrattiva e dalla propria, danzassero / attorno a lui negli svariati giri? Quel loro percorso / sempre vagante, ora alto, ora basso, o nascosto, / progressivo, retrogrado, o fisso, lo vedi in sei pianeti; / ma che cosa diresti se un settimo, la terra, che sembra / così bloccato, fosse insensibilmente spinto da tre moti / fra loro differenti? O attribuisce, dunque, il movimento / alle diverse sfere che si incrociano sospinte obliquamente / in direzioni contrarie, oppure neghi al sole ogni lavoro, / negando anche il presunto primo mobile, quello / che imprime rapido il corso notturno e diurno, invisibile / al di là delle stelle, ruota del giorno e della notte<sup>31</sup>.

Potrebbe anche darsi, ipotizza l'arcangelo Raffaele, che la luce effusa alla luna sia una stella e che sulla luna vi siano altri esseri; forse esistono altri soli attorno ai quali si muovono altrettante lune e di questo fenomeno si può dire che soli e lune emanano una luce maschile e femminile che anima il mondo:

E se la luce effusa attraverso la vasta e / trasparente aria alla luna terrestre fosse come una stella / Che di giorno la illumina, così come di notte / Lei illumina la terra, reciprocamente, e vi fossero / Laggiù terreno e campi ed abitanti? Tu vedi le sue macchie / Come fossero nubi, e dalle nubi discende la pioggia, / e le piogge sul suolo ammolito producono frutti, / in modo che qualcuno si possa nutrire; e altri soli / riesci forse a discernere con il corteggio delle loro lune, / che emanano una luce maschile e femminile, / due grandi sessi che animano il mondo, raccolti / in ogni orbita, e forse là c'è qualcuno che vive. / Perciò non è strano discutere su un così immenso spazio / Della Natura, non posseduto da anime viventi, deserto / E desolato, debba soltanto risplendere, e solo un barlume / Di luce aggiunga ogni stella, trasmesso da tanto lontano / A questo luogo abitato, e che a sua volta riflette la luce<sup>32</sup>.

Così ci si potrebbe rappresentare questi corpi celesti. Vi sono, inoltre, altre questioni che riguardano la struttura dell'universo alle quale non siamo in grado di dare risposta; è il sole a dominare il cielo e a levarsi sulla terra oppure è la terra che sorge sul sole? Il movimento del sole inizia a oriente oppure è la terra che procede da

<sup>31</sup> Ivi, vv. 124-137, tr. it. cit., p. 351. Vd. anche J. MILTON, *Episches Gedichte von dem Verlohrnen Paradiese*. Uebersetzt und durchgehends mit Anmerckungen über die Kunst des Poeten begleitet, Zürich-Leipzig, 1742, Reprint: Stuttgart 1965.

<sup>32</sup> Id., *Paradise Lost*, cit., VIII, vv. 148-156, tr. it. cit., p. 351 ss.

occidente ruotando sul suo asse?<sup>33</sup>. Di fronte a questi problemi, l'arcangelo Raffaele ritiene non sia possibile spingere i pensieri umani al di là dei limiti delle possibilità della conoscenza, poiché si tratta di oggetti che sono nascosti agli esseri umani e che devono essere lasciati a Dio; compito dell'essere umano non è cercare di conoscere ciò che egli non può di fatto raggiungere, ma rispettare, servire e temere Dio nella consapevolezza di essere in grado di ottenere una saggezza fondata sull'umiltà, mentre tutto ciò che riguarda la conoscenza dell'universo è in realtà oggetto della Rivelazione<sup>34</sup>. L'immagine cui Milton ora ricorre quando vuol cercare di avvicinarsi poeticamente al mistero dell'universo, e che è stata ripresa non solo da Hume, ma anche da Kant e da Nietzsche, è quella dell'esistenza di due grandi sessi che animano il mondo, e che egli chiama "luce maschile" e "luce femminile"; la mente<sup>35</sup> e la fantasia<sup>36</sup> se ne servono per compiere «vagabondaggi incontrollati»<sup>37</sup> per i quali non esiste fine; è l'esperienza a insegnare all'uomo che la saggezza massima non consiste nel conoscere a fondo le cose lontane dall'uso, le cose sottili e oscure, ma quelle della vita quotidiana. La struttura dell'universo e l'origine dei due sessi è nascosta all'uomo, il quale deve attenersi all'esperienza se vuole avere conoscenze utili alla vita quotidiana senza avvilupparsi in speculazioni astratte delle quali non può venire a capo. «Fumo, vuotezza, materia irrilevante»<sup>38</sup> che ci rende «poco pratici, impreparati, costretti continuamente a cercare»<sup>39</sup> sono le ricerche che si spingono oltre i limiti della conoscenza umana.

Non si può non notare l'analogia tra la convinzione di Milton che la natura umana è troppo limitata per andare oltre i limiti dell'esperienza quotidiana e la polemica di Hume nei confronti della metafisica che egli definisce "falsa" e "adulterata". A differenza di Milton, però, Hume non reputa vano decidere tra sistema tolemaico e sistema copernicano e opta decisamente per il secondo, sebbene anch'egli rimanga dell'avviso che si devono stabilire i limiti della nostra conoscenza.

<sup>33</sup> Ivi, vv. 157-164, tr. it. cit., p. 353.

<sup>34</sup> Ivi, vv. 148-152, tr. it. cit., p. 352 s.

<sup>35</sup> Ivi, v. 188, tr. it. cit., p. 353 s.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, vv. 188-189, tr. it. cit., p. 355.

<sup>38</sup> Ivi, v. 194, tr. it. cit., *ibidem*.

<sup>39</sup> Ivi, v. 196, tr. it. cit., *ibidem*.

#### 4. *La seconda Enquiry: bellezza morale e bellezza estetica.*

Il dato di fatto che l'interesse di Hume per Copernico includa anche la conoscenza del *Paradise Lost* e che in questo contesto vi sia una relazione evidente con la poesia ci indirizza verso una dimensione che non è più semplicemente attinente alla logica, alla teoria della conoscenza, ma contempla un legame anche con la concezione della bellezza e con il problema della "critica", termine con il quale Hume indicava ciò che nel Settecento tedesco, a partire da Alexander Baumgarten, è chiamato "estetica". Ciò peraltro non esaurisce ancora la ricchezza degli ambiti entro i quali Hume si confronta con Copernico, poiché prima di affrontare la tesi espressa nel saggio *The Sceptic* secondo la quale il sistema copernicano può essere considerato bello, Hume elabora le premesse delle sue considerazioni sulla critica del gusto e del bello nella *Enquiry concerning the principles of morals*, dedicandosi all'esame della questione se nella morale sia più importante la ragione o il sentimento, ed elaborando il concetto della bellezza morale.

Sebbene il sistema copernicano non sia nominato espressamente nei passi che ora esamineremo della seconda *Enquiry*, è utile riflettere su alcuni temi che già abbiamo incontrato nel *Treatise* e nella prima *Enquiry* su cui ora Hume ritorna per proporre considerazioni relative alla morale. Nell'appendice *Sul sentimento morale* si discute il problema della priorità fra sentimento o intelletto nella determinazione del giudizio di valore morale. Nonostante non sia collocata nelle parti che costituiscono il testo principale, ma in appendice, questa domanda costituisce uno dei temi centrali del saggio. Hume riconduce la teoria estetica delle proporzioni, che nell'armonia e nella simmetria poneva l'essenza della bellezza come qualità oggettiva, a una concezione fondata sul soggetto. Palladio e Perrault mostrano sì come la cornice, il fregio, la base, il cornicione, il fusto e l'architrave possano essere caratterizzati e descritti singolarmente e relativamente alla loro posizione nell'insieme della colonna, ma attraverso una simile descrizione, nota Hume, né Palladio né Perrault sarebbero in grado di affermare qualcosa riguardo alla bellezza di quegli elementi architettonici. Hume è, dunque, perfettamente convinto nell'affermare che la bellezza non si trova in nessuna delle parti prese isolatamente, ma nel loro rapporto reciproco e rispetto al tutto: «[...] se chiedeste la descrizione e la



posizione della loro bellezza, prontamente vi risponderebbero che la bellezza non sta in alcuna delle parti di na colonna, ma risulta dall'insieme»<sup>40</sup>.

Hume compie, poi, un ulteriore passaggio e si sente anche qui in sintonia con Palladio e Perrault, quando afferma che neppure dalla totalità delle parti e dal loro rapporto reciproco potremmo ricavare un'idea della bellezza, se non presupponessimo il rapporto fra la colonna e una mente che la percepisce e la giudica. Non si ha bellezza alcuna della colonna finché «quella figura viene presentata in tutta la sua complessità ad una mente intelligente, capace d'avvertire queste sottili sensazioni»<sup>41</sup>. Finché non si abbia uno spettatore di tal fatta, non si ha che una figura di quelle determinate proporzioni e dimensioni; soltanto dai sentimenti di quella persona trae origine l'eleganza e la bellezza della colonna»<sup>42</sup>; solo nel sentimento di colui che l'osserva, la colonna può essere considerata un oggetto bello.

Al medesimo risultato si giunge se anziché muovere da un'arte come l'architettura si osserva l'ambito della scienza; è qui che ci imbattiamo nelle figure geometriche che nell'estetica del Settecento britannico, ad esempio da Hutcheson, erano addotte come modello di unità nella varietà, struttura oggettiva e indipendente dalla mente. La definizione del cerchio come figura geometrica i cui punti sono egualmente distanti da un unico punto detto centro formulata da Euclide negli *Elementi di geometria* non contiene alcun riferimento alla bellezza. E ciò non a caso: la bellezza, infatti, non è una qualità oggettiva rintracciabile attraverso ragionamenti matematici, ma rappresenta l'effetto che quella figura produce sulla mente umana in quanto è percepita dal sentimento.

Euclide ha spiegato esaurientemente tutte le qualità del circolo; ma non ha detto una sola parola, in qualcuna delle sue proposizioni, intorno alla bellezza del circolo. La ragione di ciò è evidente. La bellezza non è una qualità del circolo. Essa non si trova in qualche parte della linea i cui punti sono egualmente distanti da un centro comune. Essa è soltanto l'effetto che questa figura produce sulla mente, che una particolare struttura rende capace di avvertire tali sentimenti. Invano andreste in cerca di essa nel circolo o la

<sup>40</sup> D. HUME, *Ricerca sui principi della morale* (1751), in *Id.*, *Opere filosofiche*, vol. 2, trad., introd. e nn. di M. Dal Pra, pp. 177-341, qui p. 308.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

cerchereste, sia per mezzo dei sensi che per mezzo di ragionamenti matematici, in tutte le proprietà di questa figura<sup>43</sup>.

Per la comprensione dei criteri teorici alla luce dei quali Hume valuta il sistema di Copernico, è essenziale considerare che le tesi sul carattere sentimentale della valutazione della bellezza valgono anche per la bellezza morale. Se si legge Cicerone, dice Hume, mentre dipinge i delitti di Verre o Catilina, il vizio morale deriva dalla considerazione dell'insieme e dal suo presentarsi a un essere dotato di organi con una struttura determinata. L'oratore dipinge la rabbia, l'insolenza e la barbarie, la rassegnazione, la sofferenza, l'affanno, l'innocenza; non gli si potrebbe però chiedere in che cosa consista il delitto o la malvagità contro la quale egli con veemenza si scaglia, se non si sentisse sorgere in se stessi indignazione o compassione. Il delitto o l'immoralità non sono né fatti né relazioni particolari oggetto dell'intelletto, ma derivano dal sentimento di disapprovazione che sorge inevitabilmente in forza della struttura della natura umana<sup>44</sup>.

Possiamo qui accennare al modo in cui Kant interpreta questo passo di Hume. Kant trova nell'esempio del cerchio una conferma alla sua stessa tesi che il piacevole non può trovarsi negli oggetti, ma solo nel sentimento del soggetto. Negli appunti degli studenti dalle lezioni di etica di Kant si citano passi dalla *Enquiry* di Hume, attribuendoli però a Hutcheson:

[...] Hutcheson. Egli dice che con il sentimento si possono percepire molte qualità degli oggetti che non si possono sapere attraverso il mero intelletto; ad esempio, se qualcosa è piacevole o no. La descrizione di un cerchio in Euclide non è però piacevole [...]. Ma se si parla del gusto dei vini, possono sorgere diverse opinioni, secondo le quali ognuno giudica correttamente in base alla propria sensazione. Nel primo caso ottengo una conoscenza dell'oggetto [...]. Nel secondo caso si tratta solo di relazioni delle cose con il nostro sentimento. Qui però non si parla dell'oggetto<sup>45</sup>.

Si può giungere così a porre in evidenza l'importanza della teoria del sentimento per la comprensione e interpretazione di Copernico, mostrando come, secondo Hume, sia possibile valutare non solo la

<sup>43</sup> Ivi, p. 307 s.

<sup>44</sup> Cfr. ivi, p. 308 s.

<sup>45</sup> I. KANT, *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Preussische (poi Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, in seguito AA), AA XXVII 108; vd. anche AA XXVII 4; XXIX 778.

geometria di Euclide, ma anche, come vedremo nel punto 5, il sistema Copernicano, sulla base del sentimento. La teoria del sentimento morale ed estetico elaborata nella seconda *Enquiry* viene infatti ripresa in *The sceptic*; mentre nella seconda *Enquiry* Hume, per citare un esempio tratto dalla scienza, ricorre a Euclide, e conclude che nella sua geometria non si parla in nessun luogo della bellezza delle figure geometriche poiché la bellezza è una qualità attinente al sentimento, in *The sceptic* si afferma analogamente che la bellezza non è una qualità del sistema copernicano, ma dipende dal sentimento soggettivo. In questo modo Hume ha introdotto un nuovo criterio alla luce del quale valutare scienze come geometria e astronomia; sulla base del sentimento ci si può infatti chiedere se geometria e astronomia e i loro oggetti, sistemi, teoremi, ipotesi, siano belli.

### 5. La bellezza del sistema copernicano.

Anche in *The Sceptic* la soggettività del gusto risalta in tutta la sua forza nel contrasto con l'oggettività della conoscenza matematica e razionale. Quando il geometra – e l'esempio è il medesimo della seconda *Enquiry* – analizza e spiega le proprietà del cerchio e pone a fondamento di esse la considerazione che i punti di cui il medesimo è costituito sono equidistanti da un centro comune, con questo non svolge né potrebbe svolgere alcuna riflessione relativa alla bellezza del cerchio, poiché quest'ultima non ne costituisce una proprietà, «non si trova in nessuna parte della linea i cui punti sono egualmente distanti da un centro comune [...]»<sup>46</sup>. La bellezza non può essere colta attraverso «i sensi o con i ragionamenti matematici, tra tutte le proprietà di quella figura»<sup>47</sup>. Per converso, colui che si occupa di matematica, se leggesse Virgilio con il solo intento di interessarsi all'aspetto geografico del viaggio di Enea e non provasse nessun altro piacere che quello di seguirlo con una mappa, potrebbe senza dubbio «comprendere perfettamente il significato di tutte le parole latine utilizzate da quel divino autore, e conseguentemente potrebbe avere un'idea chiara di tutto il racconto. Anzi ne avrebbe

<sup>46</sup> D. HUME, *Lo scettico* (1741), in *Id.*, *Opere*, a c. di E. Lecaldano, E. Mistretta, vol. 2, cit., pp. 567-589: p. 573.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

un'idea più chiara di quella di chi non studiasse così attentamente la geografia del poema»<sup>48</sup>. Gli resterebbe però precluso il piacere per la bellezza del poema di Virgilio in quanto opera d'arte, bellezza che, conclude Hume, può costituire soltanto l'oggetto di quella delicatezza del gusto che rappresenta il senso cui si rivela. La bellezza del cerchio, conclude Hume, «è solo l'effetto che quella figura produce su di una mente che possiede una struttura e una conformazione tali da renderla passibile di questi sentimenti»<sup>49</sup> e la bellezza del poema «propriamente parlando non si trova nel poema, ma nel sentimento o gusto del lettore»<sup>50</sup>, e può essere conosciuta solo da chi «possiede quella delicatezza di carattere che fa provare alla mente questo sentimento»<sup>51</sup>, non essendo oggetto né della “scienza”, né dell’“intelligenza di un angelo”.

La bellezza è dunque legata alla soggettività del gusto e quest'ultimo non è certo una capacità di carattere logico o matematico; è, infatti, impossibile inculcare i principi del gusto attraverso argomentazioni che mirano a persuadere una persona della bellezza di una determinata opera d'arte. Non si può pretendere di convincere della bellezza della musica italiana chi è abituato a cogliere soltanto la bellezza di un motivo scozzese. Alle argomentazioni si contrappone il gusto; alle relazioni fra idee, oggetti delle prime, si oppone la relatività del secondo che altro non è se non «un sentimento gradevole prodotto da un oggetto in una mente particolare sulla base della struttura e della costituzione che le sono proprie»<sup>52</sup>.

Schliesser ritiene che Hume non abbia teorizzato la superiorità del sistema copernicano rispetto a quello tolemaico fondandosi semplicemente su motivi estetici e argomenta che il ricorso al criterio del sentimento della bellezza è presentato da Hume in opere nelle quali egli non sta esponendo la propria convinzione, ma sta esponendo teorie altrui. Ciò avverrebbe nei *Dialogues* e in *The Sceptic*. A mio avviso questa tesi non tiene però conto del fatto che Hume espone la medesima tesi, che egli attribuisce a Filone nei *Dialogues* e al filosofo scettico nell'omonimo saggio, in un'opera in

<sup>48</sup> Ivi, p. 571.

<sup>49</sup> Ivi, p. 573.

<sup>50</sup> Ivi, p. 574.

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

<sup>52</sup> Ivi, p. 571.

cui parla in prima persona esponendo il suo pensiero: la seconda *Enquiry*. A differenza della seconda *Enquiry*, nello *Sceptic* compare un riferimento esplicito al sistema copernicano che può senza dubbio valere come garanzia del fatto che la connessione tra sentimento del bello e sistema copernicano non è un elemento estraneo alle teorie di Hume, né una tesi che egli attribuisca allo scettico, ma che non consideri propria, poiché il decorso dell'argomentazione addotta a sostegno della tesi è il medesimo della seconda *Enquiry*. Copernico vale qui come ulteriore esemplificazione di una tesi che Hume nella seconda *Enquiry* applica comunque all'ambito delle scienze dal momento che si riferisce, come in *The sceptic*, a Euclide. Il problema del rapporto tra sentimento della bellezza e scienza della natura fa dunque parte del pensiero di Hume. Nel saggio *The sceptic* leggiamo:

Una persona può conoscere esattamente tutti i cerchi e tutte le ellissi del sistema copernicano, e tutte le spirali irregolari del sistema tolemaico, senza percepire che il primo è più bello del secondo. Euclide ha interamente spiegato tutte le qualità del cerchio, ma in nessuna delle sue proposizioni ha detto una parola sulla sua bellezza. Il motivo è evidente: la bellezza non è una qualità del cerchio<sup>53</sup>.

A differenza della seconda *Enquiry*, in the *Sceptic* compare un riferimento esplicito a Copernico:

Nell'operazione del ragionare la mente non fa altro che passare in rassegna i suoi oggetti, così come si suppone che siano realmente senza aggiungervi o togliervi nulla. Se esamino il sistema tolemaico e quello copernicano, con le mie indagini mi sforzerò solo di arrivare a conoscere la condizione reale dei pianeti; cioè, in altre parole, cercherò di dare ad essi, nella mia rappresentazione, le medesime relazioni in cui si trovano l'uno con l'altro nei cieli. Sembra quindi che per questa operazione della mente esista sempre, per quanto spesso ignoto, un modello reale nella natura delle cose; e la verità o la falsità non mutano con il mutare delle percezioni degli uomini. Se anche tutta la specie umana dovesse definitivamente concludere che il sole si muove e la terra sta ferma, il sole non si sposterebbe certo di un Pollice dal suo posto per tutti questi ragionamenti, e queste conclusioni rimarrebbero eternamente false ed errate. Ma per quanto riguarda le qualità del bello e del brutto, del desiderabile e dell'odioso, le cose non stanno allo stesso modo che nel caso della verità o della falsità<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Ivi, p. 573. Cfr. Kant, AA XXVIII 246.

<sup>54</sup> Ivi, p. 572.

Decisiva è la seguente affermazione: «Una persona può conoscere esattamente tutti i cerchi e tutte le ellissi del sistema copernicano, e tutte le spirali irregolari del sistema tolemaico, senza percepire che il primo è più bello del secondo»<sup>55</sup>. L'interpretazione dei passi di *The Sceptic* offre a mio avviso una prova del fatto che Hume apprezza la teoria di Copernico perché è semplice, bella, e uniforme; le argomentazioni delle altre opere sul principio secondo il quale la natura non fa nulla invano, sul carattere paradossale del sistema di Copernico, sulla sua superiorità nei confronti del sistema tolemaico, sull'evidenza e sulla certezza dei suoi principi trovano nella valutazione del sistema copernicano attraverso il sentimento e il gusto un ampliamento e una nuova configurazione che è necessario affiancare alla lettura che si sofferma sugli aspetti legati esclusivamente alla "logica" per raggiungere un ulteriore approfondimento nella conoscenza della teoria humeana.

<sup>55</sup> Ivi, p. 573.