



Juan Andrés Mercado

*(a cura di)*

# **Elizabeth Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale**



3



## Elizabeth Anscombe e la svolta normativa del 1958

SERGIO CREMASCHI<sup>1</sup>

### Abstract

In questa relazione intendo presentare in primo luogo il contesto in cui nacque *La filosofia morale moderna* di Elizabeth Anscombe, in seguito le questioni che lei credeva di affrontare, e la formulazione che diede alle sue tesi principali, oltre che una serie di argomenti derivati, e in terzo luogo proverò a riassumere e a fornire i commenti e la critica che sono stati fatti alle suddette tesi.

I punti che discuto qui sono i seguenti.

Riguardo alla critica di Anscombe nei confronti della divisione non cognitivista fatti-valori, riassumo la critica di Peter Geach dell'affermazione di Moore sull'indefinibilità del bene, e la critica della Foot della sua affermazione che i termini morali sono o descrittivi o normativi.

Riguardo alla tesi che l'etica dovrebbe essere abbandonata al fine di sviluppare una filosofia della psicologia: (a) che cos'è wittgensteiniano e che cos'è tomista nell'ispirazione della tesi; (b) che cos'è la filosofia della psicologia e se essa è equivalente a quella che oggi è chiamata psicologia morale; c) quale relazione c'è fra una teoria della virtù e la teoria della legge divina.

Riguardo alla seconda tesi che la forza dell'obbligazione morale nasce dalla dimenticanza della sua origine discuto: (a) l'esclusione di Anscombe delle fonti di obbligazione nella legislazione per se stessi, nella convenzione, nella considerazione della virtù come norma, nel linguaggio e nelle leggi della natura; (b) la critica di Anscombe all'uso enfatico di "dovere" (*ought*). Faccio un commento su: (a) un possibi-

<sup>1</sup> Università del Piemonte Orientale, Vercelli.

*Sergio Cremaschi*

le progetto di Wittgenstein di dissolvere l'etica come tale dietro alla proposta di Anscombe; (b) un possibile retaggio dell'interpretazione di Feuerbach, Schopenhauer e Nietzsche della modernità come cristianesimo secolarizzato; (c) la precisione di una descrizione dell'aristotelismo come etica della virtù senza una nozione di dovere; (d) la fattibilità di una nozione di legge divina con riferimento alla controversia tardo medievale fra volontarismo e intellettualismo.

Riguardo alla tesi che il consequenzialismo post-sidgwickiano renda la peggiore azione moralmente giusta discuto: (a) la ricostruzione di Anscombe della visione di intenzione di Sidgwick; (b) la difesa di Anscombe della casistica; (c) il ricorso di Anscombe alla teodicea per salvare la possibilità delle proibizioni assolute.

Nelle mie conclusioni suggerisco che: (a) la risposta di Anscombe alla domanda "perché dovrei essere morale?" ricorre direttamente ad una soluzione al problema della teodicea e ignora i tentativi di salvare il punto di vista morale senza fare ricorso alla speranza nella retribuzione divina; (b) la visione di Anscombe della legge divina è una nozione insolita, più moderna e inglese che biblica o scolastica; (c) Anscombe ha accettato acriticamente un'immagine impoverita dell'etica kantiana e dell'intuizionismo che ironicamente era un lascito dei suoi nemici consequenzialisti; (d) la difficoltà di identificare le descrizioni rilevanti di un atto non è un argomento a favore dell'etica della virtù contro il consequenzialismo e l'etica kantiana; anzi il ruolo del giudizio nell'etica kantiana è una risposta alla difficoltà di Anscombe riguardo all'azione futura, mentre per quanto riguarda l'azione passata l'affermazione giansenista-kantiana dell'inconoscibilità delle azioni è l'ultima parola.

## **1. La legge di Hume, la fallacia naturalistica, il noncognitismo**

Secondo la nota diagnosi di Karl-Otto Apel, nel corso della prima metà del ventesimo secolo si realizzò un'inconfessata convergenza fra nemici giurati, cioè fra il decisionismo esistenzialista tedesco e francese e il decisionismo scientifico anglosassone. La convergenza era resa possibile dal presupposto condiviso dell'esistenza di una dicotomia fra fatti e valori<sup>2</sup>. Il risultato cui giungevano i due schieramenti apparente-

<sup>2</sup> K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* (1969), in *Transformation der Philosophie*, 2 vv., Suhrkamp,

mente nemici era la tesi dell'impossibilità dell'etica normativa. Come ho già sostenuto altrove, la diagnosi ha un certo fascino, fascino dovuto soprattutto a una drastica semplificazione che riesce a introdurre in un quadro che apparirebbe piuttosto confuso<sup>3</sup>. Nonostante la semplificazione eccessiva, nel suo nocciolo la diagnosi regge. Tuttavia la si può rendere più sfumata aggiungendo un elemento importante, cioè la circostanza che fra il 1956 e il 1960 sia nel mondo anglofono sia in quello di lingua tedesca apparvero alcuni contributi di importanza decisiva nell'invertire la direzione della corrente. Questi contributi miravano a provare che le considerazioni di natura metaetica hanno conseguenze sull'etica normativa (ciò che fu fatto da Peter Geach, Anscombe, Philippa Foot, e Kurt Baier) oppure che l'immoralismo non è giustificato dato che la *poiesis* non è l'unica alternativa alla *techné* ma c'è fra di loro una terza via sottovalutata, rappresentata dalla *phronesis* (ciò che fu fatto da Hans-Georg Gadamer).

Fra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta le filosofie morali prevalenti nei paesi anglofoni erano forme di noncognitivismo. L'influenza della sola forma di cognitivismo allora in campo, quella di Ross era in declino. Un fatto ancora più curioso di quello dell'etica di Ross fu quello cui andò incontro l'etica di Moore, dato che fu letta come un'etica normativa in senso vero e proprio soltanto dagli intellettuali del gruppo di Bloomsbury, mentre i filosofi professionali si limitarono a saccheggiare i *Principia Ethica* alla ricerca di argomenti contro il naturalismo, ciò che fu fatto in modo esemplare da Charles Stevenson, il cui emotivismo è un noncognitivismo basato sull'argomento della fallacia naturalistica. Stevenson, partendo dall'esclusione del significato descrittivo del termine "buono", cerca un significato alternativo e crede di trovarlo nella piuttosto strana idea di significato emotivo. Complessivamente, questa idea è insieme l'espressione di un'intuizione promettente che anticipa la scoperta della filosofia di Oxford della nostra capacità di fare cose con le parole, e insieme, laddove definisce il significato come una connessione fra parole e idee nella mente, l'espressione di un ritorno incredibilmente ingenuo all'associazionismo ottocentesco.

Frankfurt a.M. 1973, pp. 358-435; trad. it. *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*, in *Comunità e comunicazione*, G. Vattimo (a cura di), Rosenberg, Torino 1977, pp. 205-268, particolarmente pp. 205-210.

<sup>3</sup> S. Cremaschi, *L'etica analitica dalla legge di Hume al principio di Kant*, in A. Campodonico (a cura di), *La ripresa dell'etica normativa nella filosofia anglosassone*, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 9-46.

Sergio Cremaschi

Il prescrittivismismo di Hare era diventato la versione più rispettabile del noncognitivismismo negli anni Cinquanta, sulla cresta dell'onda sollevata dalla riscoperta fatta da Popper della distinzione già introdotta 35 anni prima da Poincaré fra scienza ed etica in termini di essere e dover essere, scoperta che fu poi battezzata “Legge di Hume”. Il noncognitivismismo di Hare si basava su questa legge in quanto affermava che le prescrizioni possono venire derivate soltanto da altre prescrizioni che devono comparire nelle premesse della inferenza. Nelle versioni popolari la fallacia naturalistica divenne uno dei due argomenti a favore del noncognitivismismo accanto alla legge di Hume, anche se in origine la prima era stata usata come argomento a favore di un cognitivismismo non naturalista. Questa fu la *vulgata* degli anni Cinquanta<sup>4</sup>.

## 2. Critiche al noncognitivismismo

I fautori inglesi della svolta normativa indirizzarono le loro critiche soprattutto contro l'argomento della fallacia naturalistica. L'argomento della legge di Hume suscitò una certa discussione più tardi, negli anni Sessanta<sup>5</sup>. L'argomento di Geach contro la fallacia naturalistica è che questa sussiste soltanto quando si considera la parola “buono” nel suo senso morale, dando per scontato che questo è il suo solo senso rilevante; invece dovremmo distinguere fra aggettivi predicativi e aggettivi attributivi, laddove i secondi vanno considerati come “operatori” su “predicati” che creano nuove descrizioni un partire dai significati dei nomi con cui sono connessi; l'aggettivo “buono” è attributivo e di conseguenza non è “vago” come gli emotivisti sostengono, anche se i criteri della sua applicazione possono variare secondo il nome con cui viene connesso. La cosa che conta è che questa variabilità di criteri non è arbitrarietà; è la stessa caratteristica che contraddistingue termini come gli “indicali” (per esempio “io”, “qui”, “ora”)<sup>6</sup>.

L'argomento di Foot contro Moore è il seguente: (a) le espressioni valutative riferite a virtù e vizi, come “maleducato” e “coraggioso”

<sup>4</sup> Si veda S. Cremaschi, *Normativity within the Bounds of Plural Reasons. The Applied Ethics Revolution*, Nordic Summer University Press, Uppsala 2007, cap. 3.

<sup>5</sup> Su Toulmin e l'etica si veda S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, pp. 74-76.

<sup>6</sup> P. Geach, *Good and Evil*, «Analysis» 17 (1956), pp. 33-42.

hanno criteri fattuali di applicazione; (b) ci sono premesse che, in virtù del significato di quei termini, implicano conclusioni come “quindi egli si è comportato in modo maleducato o in modo coraggioso”; (c) di conseguenza, ci sono circostanze in cui si verifica in modo legittimo un passaggio dallo è al *deve*<sup>7</sup>.

Il compagno di strada austriaco-australiano dei fautori inglesi della svolta normativa, Kurt Baier, pur partendo da preoccupazioni analoghe, non dedicò particolare attenzione né alla fallacia naturalistica né alla legge di Hume, ma indirizzò la sua critica a una tesi diversa e più radicale, ovvero quella della possibilità del cosiddetto “egoismo etico”<sup>8</sup>.

Una circostanza degna di nota è che tutti i fautori della svolta erano stati direttamente o indirettamente in rapporto con Wittgenstein. Elizabeth Anscombe, Peter Geach, e Philippa Foot avevano frequentato i suoi seminari a Cambridge, e Baier aveva lavorato alla sua dissertazione sotto la supervisione di un altro allievo di Wittgenstein, Stephen Toulmin<sup>9</sup>.

### 3. Anscombe, una riesumazione dell’etica applicata e la svolta normativa

Nel 1956, l’anno in cui Geach pubblicò l’articolo che si è ricordato e un anno prima della pubblicazione del suo *Intenzione*, Anscombe pubblicò l’opuscolo *Mr. Truman’s Degree* in cui esponeva le ragioni della sua opposizione al conferimento di una laurea honoris causa ad Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva firmato l’ordine di sganciare la bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki. Queste ragioni consistevano nella circostanza che Truman avesse fatto qualcosa che era dichiarato chiaramente immorale dalla casistica tradizionale, cioè avere preso direttamente e consapevolmente dei civili come obiettivo di attacco militare. Il principio tradizionale cui Anscombe si appellava è quello formulato da Francisco Vitoria nei termini seguenti: «*Numquam licet per se et ex intentione interficere innocentem*»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Si veda Ph. Foot, *Moral Beliefs* (1958), in *Virtues e Vices*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 110-31; si veda anche S. Cremaschi, *L’etica analitica*, cit.; Id., *L’etica del Novecento*, cit., cap. 4.

<sup>8</sup> K. Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis for Ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1958.

<sup>9</sup> Su Toulmin e l’etica si veda S. Cremaschi, *L’etica del Novecento*, cit., p. 78.

<sup>10</sup> F. de Vitoria, *De Jure Belli* (1540), Laterza, Roma-Bari 2005, *Pars secunda*, art. 1.

Sergio Cremaschi

Il punto più notevole nell'opuscolo è il ricorso alla dottrina tradizionale dello *jus in bello*, una dottrina che era stata dimenticata a partire dagli inizi dell'Ottocento, e l'implicazione, comportata dal ricorso a questa dottrina, che l'argomentazione razionale in etica non era confinata alla metaetica, ma poteva applicarsi a questioni pratiche del mondo reale da discutere alla luce di principi normativi, ciò che implicava fare risorgere dopo tre secoli la malfamata dottrina della casistica oppure anticipare di 15 anni (il 1971 fu l'anno della comparsa della teoria della giustizia di John Rawls e della definizione della bioetica da parte di Van Ransselaer Potter) la nascita della nuova disciplina che avrebbe goduto di enorme popolarità, l'etica applicata<sup>11</sup>.

Nella conclusione, Anscombe si chiedeva se l'etica insegnata a Oxford fosse causa o sintomo della carenza di sensibilità morale dimostrata dai membri del corpo accademico di Oxford in questa occasione, e osservava che

Fino alla seconda Guerra mondiale la filosofia morale prevalente a Oxford [cioè la filosofia di David Ross] insegnava che un'azione può essere "moralmente buona" a prescindere da quanto discutibile possa essere la cosa fatta. Un esempio potrebbe essere rappresentato dagli sforzi di Himmler per sterminare gli ebrei: lo fece per la "motivazione del dovere" che ha "valore supremo". Nella stessa filosofia – che si dà grandi arie di serietà morale, sostenendo che la "giustizia" è una caratteristica oggettiva delle azioni che può essere riconosciuta da un senso morale – si sostiene anche che potrebbe essere giusto uccidere l'innocente per il bene del popolo, dato che il "dovere *prima facie*" di assicurare qualche vantaggio potrebbe soverchiare il "dovere *prima facie*" di non uccidere l'innocente<sup>12</sup>.

Aggiungeva che l'etica di Ross negli anni Cinquanta era divenuta meno prevalente e che il suo posto era stato preso da un'altra il cui

principio cardinale è che "buono" non è un termine "descrittivo", ma un termine che esprime un atteggiamento favorevole da parte del parlante. Insieme a questa, anche se non so se vi è una connessione logica, si trova una dottrina secondo la quale è impossibile

<sup>11</sup> Si veda S. Cremaschi, *L'etica del Novecento*, cap. 11.

<sup>12</sup> *Mr. Truman's Degree* (1956), CP 3, pp. 62-71, pp. 70-71.

avere qualsivoglia genere morale del tutto generale; leggi come “è sbagliato mentire” o “non commettere mai sodomia” sono regole pratiche che una persona con una certa esperienza sa quando infrangere [...] Sia la sua scelta di queste come le regole sulla cui base procedere, e il suo adattamento discrezionale delle regole ai casi particolari, si basano sul loro adattarsi al “modo di vita” che preferisce<sup>13</sup>.

E concludeva:

Entrambe queste filosofie, quindi, contengono un rifiuto dell’idea che qualsiasi classe di azioni, come l’omicidio, possa essere assolutamente esclusa. Non so quanto influenti esse possano essere state o essere; forse sono invece sintomatiche<sup>14</sup>.

*Intenzione*, pubblicato un anno dopo, nacque come sviluppo di alcune pagine dello stesso opuscolo, quelle dedicate alla discussione del perché ciò che Truman aveva fatto non può essere descritto come “deporre dell’inchiostro su carta” ma va descritto più adeguatamente come “uccidere degli innocenti”<sup>15</sup>. L’articolo pubblicato due anni dopo, *La filosofia morale moderna*, nacque invece da uno sviluppo delle ultime due pagine dell’opuscolo, quelle di cui si sono riportate alcune frasi<sup>16</sup>.

#### 4. Le tre tesi di Elizabeth Anscombe

L’occasione fu fornita dall’opuscolo su Truman. Il retroterra di letture su cui l’articolo è costruito si costituì nello stesso periodo in occasione di un anno sabbatico ottenuto da Philippa Foot, che era incaricata dell’insegnamento dell’etica nel college di cui lei e Anscombe erano

<sup>13</sup> Ivi, p. 71.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Intention* (1957), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963; trad. it. *Intenzione*, Edusc, Roma 2004.

<sup>16</sup> *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33, n. 124 (gennaio 1958), pp. 1-19. Ristampata in *CP* 3, pp. 26-42 e in *Human Life, Action and Ethics*, pp. 169-194.

Sergio Cremaschi

membri<sup>17</sup>. Dovendo supplire la collega, svolse una lettura sistematica della bibliografia assegnata agli studenti, così affrontando per la prima volta Mill, Sidgwick, Ross e Hare. Infatti si può riconoscere l'effetto della prima lettura in alcune osservazioni contenute nell'articolo, che hanno il tono di una reazione a caldo. Andrebbe poi appurato quale conoscenza dell'etica Anscombe avesse acquisito nei suoi studi di primo ciclo a Cambridge; l'impressione è che ben poco vi fosse richiesto in questo campo e che quindi le letture di Anscombe in quegli anni fossero una sorta di esposizione per la prima volta alla disciplina. Alcuni riferimenti alla dottrina scolastica della legge di natura e alla casistica sembrano invece risalire alla catechesi intrapresa dieci anni prima sotto la guida di un dotto padre domenicano quando prima dei vent'anni di età affrontò la preparazione all'ammissione nella Chiesa Cattolica. L'articolo contiene una critica della filosofia morale moderna nel suo insieme, cioè di una tradizione di pensiero che partirebbe da Bentham e Kant e giungerebbe all'intuizionismo di Ross e al prescrittivismismo di Hare passando per Mill e Sidgwick. L'idea centrale che ispira la critica è che esiste un modo di affrontare le questioni morali che caratterizza questa tradizione e che ciò che gli autori ricordati condividono è più di ciò su cui differiscono, e infine che questo non è il solo modo di affrontare le questioni morali ma che ce n'è uno alternativo, esemplificato dalle dottrine di Aristotele. Anscombe «voleva illustrare come lo stato della filosofia morale fosse profondamente insoddisfacente, per via di concetti incoerenti e assunzioni inconfessate; e sosteneva che, nella forma in cui era praticata allora doveva essere abbandonata»<sup>18</sup>. Le assunzioni inconfessate condivise che Anscombe credeva di avere scoperto in due secoli di filosofia morale erano la dimenticanza delle disposizioni o virtù, il primato delle norme e dell'obbligazione, la negazione dell'esistenza di classi di azioni escluse incondizionatamente.

## 5. La prima tesi: bandire totalmente l'etica dalla nostra mente

La prima tesi sostenuta nell'articolo è decisamente una tesi di rottura. Suona così:

<sup>17</sup> Comunicazione personale di Mary Geach.

<sup>18</sup> C. Diamond, *Anscombe*, in L.C. Becker (Ed.), *Encyclopedia of Ethics*, 3 vv., Routledge, New York 2001<sup>2</sup>, pp. 74-77, p. 74.

La filosofia morale [...] deve essere messa da parte fino a quando avremo un'adeguata filosofia della psicologia<sup>19</sup>.

Viene aggiunto il seguente commento:

non è forse chiaro che ci sono diversi concetti che hanno bisogno di essere analizzati semplicemente come parte della filosofia della psicologia e – come dovrei raccomandare – *bandendo totalmente l'etica* dalla nostra mente? [...]: 'azione', 'intenzione', 'piacere', 'desiderare' [...] Infine potrebbe essere possibile giungere a considerare il concetto di virtù; con il quale [...] dovremmo cominciare un qualche studio dell'etica<sup>20</sup>.

Se andassimo in cerca di un esame più dettagliato del rapporto fra filosofia della psicologia ed etica ci verrebbe offerto quanto segue: «la prova che un uomo ingiusto è un uomo cattivo richiederebbe un resoconto positivo della giustizia come “virtù”» e avremmo bisogno di sapere «*quale tipo di caratteristica* è una virtù [...] e di come essa si relaziona alle azioni in cui viene citata ad esempio» dato che Aristotele non riuscì davvero a chiarirlo, cioè a dare un resoconto di che cos'è un'azione umana «e del modo in cui la sua descrizione di come “fare una certa cosa” sia influenzata dal suo movente e dall'intenzione o dalle intenzioni presenti in essa»<sup>21</sup>. Il lettore potrebbe chiedere perché abbiamo bisogno di tale prova, e la risposta è che essa è richiesta nella filosofia attuale<sup>22</sup>.

Con queste risposte in mano, si può sospettare che ciò che Anscombe aveva in mente non è completamente scontato. Avanzerei l'ipotesi che vi siano due filoni di riflessione che si intrecciano nella formulazione della sua tesi. Il primo riprende la tesi wittgensteiniana che l'etica sia finita, non meno di qualsiasi altra disciplina filosofica, dato che la filosofia wittgensteiniana ha da rivelarci l'ultima parola sul modo di dissolvere i problemi filosofici e, nel caso in cui sia questo il pensiero che Anscombe ha in mente la sua espressione “fino a quando avremo” significa semplicemente “mai”.

<sup>19</sup> *MMP* 1, p. 1.

<sup>20</sup> *MMP* 16, p. 15.

<sup>21</sup> *MMP* 5, pp. 4-5.

<sup>22</sup> Cfr. *MMP* 5, p. 4.

*Sergio Cremaschi*

Il secondo filone riprende la tesi tomista che la filosofia moderna sia una corruzione della vera filosofia in quanto rappresenta un abbandono dell'oggettivismo a favore del soggettivismo, e in tal caso la filosofia morale che sarà possibile praticare sarà qualcosa di preliminare all'etica normativa, essendo soltanto una specie di antropologia filosofica, e se una qualche etica normativa diverrà possibile dipenderà dalla nostra capacità di elaborare un concetto di virtù, con cui "dovremmo iniziare un qualche studio dell'etica".

Anche che cosa sia la "filosofia della psicologia" è lungi dall'essere ovvio. La psicologia come disciplina è apparentemente fuori questione, dato che era oggetto di disprezzo da parte di Wittgenstein e della sua scuola in quanto una forma di pseudoscienza. Dall'altro lato, siccome l'idea di atti mentali era il punto focale della pratica post-filosofica che Wittgenstein propugnava e che avrebbe dovuto "mostrare" nel libro che aveva progettato e non riuscì a scrivere prima di morire, o che il segreto dopo la cui scoperta la filosofia come disciplina sarebbe finalmente scomparsa verterebbe sul modo in cui la mente riesce ad avere presa sul mondo era una delle principali dottrine non scritte circolanti fra i seguaci di Wittgenstein, la disciplina preliminare prospettata da Anscombe sotto il nome di "filosofia della psicologia" non deve venire frettolosamente identificata né con l'antropologia filosofica né con una "nuova" scienza della mente ma dovrebbe piuttosto venire lasciata alla sua unicità.

Va notato che una notevole parte della filosofia anglosassone successiva ha fatto propria la tesi della rilevanza per l'etica di quella che comunemente è oggi chiamata "psicologia morale" (non "filosofia della psicologia") e termini come azione, intenzione, ragion pratica, moventi, desideri sono oggi concetti discussi dai filosofi morali. Tuttavia, non è cosa ovvia a chi sarà utile tale elaborazione di concetti valutativamente neutri e poi del concetto valutativo di virtù. Dato che (come si vedrà discutendo la seconda tesi) il malessere della filosofia morale moderna deriva dal fatto di avere al centro l'obbligazione senza più alle sue spalle il comando divino, che sarebbe la sola cosa che potrebbe dargli senso, è del tutto legittima la domanda se tale analisi sia necessaria per coloro che non ritengono che vi sia una legge divina da conoscere perché sono convinti che non vi sia alcun Dio, e viceversa se coloro che sono convinti che un Dio vi sia siano esonerati dalla necessità di svolgere tale analisi, e inoltre la domanda su quali garanzie abbiano coloro che non ritengono che vi sia una legge divina che tale anali-

si possa dare come risultato finale una nozione di virtù soddisfacente. Come Crisp ha osservato, «si può pensare che l'opinione che i filosofi morali debbano rivolgersi a questioni di psicologia morale debba valere solo per coloro che negano il genere di legge divina di cui lei sta parlando»<sup>23</sup>, e soltanto questi potrebbero avere bisogno di sforzarsi per giungere a sapere in che consista essere buono in quanto uomo, che è cosa differente dall'essere buono semplicemente in quanto artigiano o logico, mentre invece «gli ebrei, gli stoici e i cristiani»<sup>24</sup> potrebbero avere una scorciatoia a disposizione, quella di contentarsi di obbedire a una legge e confidare che ciò che la legge prescrive sia anche ciò che è richiesto allo scopo di essere buoni in quanto uomini (e, mi permetto di aggiungere, donne).

Può sorgere un problema dalla presenza degli stoici fra gli ebrei e i cristiani. Questi ultimi, lasciati per conto loro, potrebbero trovarsi entrambi in discreta compagnia ma potrebbero avere maggiori problemi con gli stoici dato che questi non credono in una rivelazione ma si limitano ad aderire a una dottrina filosofica. Si ritornerà su questo punto in seguito, nel corso di un tentativo di disincagliare questa prima tesi da un possibile ma indesiderabile compagno di strada, l'idea sostenuta dal volontarismo estremo che nessuna etica sia possibile al di fuori del comando divino.

## 6. La seconda tesi: la forza dell'obbligazione morale nasce dalla dimenticanza della sua origine

La seconda tesi che suona leggermente meno eccentrica a un orecchio continentale, inevitabilmente più abituato a Nietzsche e Schopenhauer, ma forse suona tuttora criptica a orecchie anglofone, suona così:

i concetti di obbligazione e dovere – vale a dire obbligazione *morale* e dovere *morale* – e di ciò che è moralmente giusto e sbagliato, nonché del senso *morale* di “dovere”, dei quali dovremmo liberarci qualora questo sia psicologicamente possibile; poiché essi sono il retaggio [...] proveniente da una più antica concezione di

<sup>23</sup> R. Crisp, *Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in «Philosophy» Suppl. 54, pp. 75-94, p. 86.

<sup>24</sup> *MMP* 7, p. 6.

*Sergio Cremaschi*

etica che in genere non sopravvive più, e senza di essa sono solo nocivi<sup>25</sup>.

Cioè, oltre un lasciare da parte l'elemento centrale che l'etica aristotelica poneva al centro, le disposizioni o le virtù, la filosofia morale moderna pone al centro della morale le norme e l'azione obbligatoria, ciò che è di per sé discutibile, e inoltre, allo scopo di essere in grado di farlo, avrebbe bisogno della premessa teologica che ha eliminato, e che anzi è del tutto incomprensibile al di fuori di un contesto teologico.

Avere una concezione dell'etica *basata sulla legge* di etica è ritenere che ciò di cui c'è bisogno per conformità alle virtù [...] è prescritto dalla legge divina. Naturalmente non è possibile avere una simile concezione a meno che non si creda in Dio come donatore della legge; come gli ebrei, gli stoici e i cristiani<sup>26</sup>.

Quindi la filosofia morale moderna è un edificio reso pericolante dalle sue contraddizioni interne, perché

se una simile concezione è stata dominante per molti secoli, e poi è stata abbandonata, il risultato naturale è che i concetti di "obbligazione", essere costretto o prescritto dalla legge, dovrebbero rimanere sebbene abbiano perso le loro radici<sup>27</sup>.

Vediamo di esaminare in dettaglio questa tesi. Anscombe si chiede se vi è qualche possibilità di conservare una concezione dell'etica incentrata sulla nozione di legge senza un legislatore divino e svolge una rapida rassegna di tentativi in questo senso. Il primo che considera è quello basato sull'idea di autolegislazione, che ritiene essere una peregrina innovazione kantiana. Dichiarò:

«Che la legislazione possa essere "per sé stessi" è un'ipotesi che rigetto come assurda; qualunque cosa si faccia "per sé stessi" può essere ammirevole; ma non è legislativa»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *MMP* 1, p. 1.

<sup>26</sup> *MMP* 7, p. 6.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *MMP* 14, p. 13.

Vorrebbe dire dover formulare le proprie norme e poi basarsi su di queste, e se si è fortunati ciò porterà al bene, ma se «questo conduca al bene o al male dipenderà dal contenuto delle regole»<sup>29</sup>. Questa immagine di autolegislazione – va detto però – ha molto l’aspetto dell’etica di Hare, il prescrittivismo, e assomiglia molto all’etica kantiana; e inoltre sembra che Anscombe non abbia colto che l’idea di “autolegislazione” non è un’idea che possa essere ricostruita a tavolino sulla base dell’etimologia del termine, ma è un termine usato per designare una dottrina ben nota, fondamentale la stessa in Kant come in Moses Mendelssohn, Richard Price e William Whewell. Questa è la dottrina secondo la quale la ragione umana è la fonte sia dei contenuti sia dell’autorità della legge morale, e che ciò che si può coerentemente legiferare per se stessi è ciò che ogni creatura razionale è capace di legiferare per se stessa, e inoltre che questa legge gode di una qualche forma di convergenza con un ordine razionale del mondo. Si noti che questa è poi l’idea chiave dello stoicismo antico, che invece Anscombe curiosamente colloca in un gruppo alternativo di dottrine. Si può anche osservare a questo proposito che la concezione tomista della legge di natura – pur con le sue caratteristiche specifiche – è, in quanto si accompagna al principio supremo della sinderesi, della distinzione fra *lex aeterna* e *lex naturae* e del carattere ultimamente vincolante della coscienza, molto più vicina a questa idea di “autolegislazione” che a qualsivoglia teoria della legge divina<sup>30</sup>. Direi che questa teoria forse potrebbe venire associata a qualche versione del volontarismo. Questo però non sarebbe un grave problema, dato che anche nel caso che i volontaristi avessero ragione e Tommaso avesse torto, la cosa che qui importa di più è che il volontarismo non è la dottrina condivisa dagli ebrei, il cui autore più rispettato è Maimonide, dai cristiani, dei quali la denominazione con maggior seguito considera Tommaso il dottore più autorevole, per non nominare nemmeno gli stoici, che erano sostenitori di una idea di legge coincidente con un ordine cosmico razionale, vicino all’idea di un *foedus rerum* che Anscombe attribuisce a pensatori «certamente lontani da noi»<sup>31</sup>, ma non erano certamente sostenitori di una “teoria della legge divina” come sembra intenderla Anscombe.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Cfr. *MMPH* 15, p. 14.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Sergio Cremaschi

Un seconda possibile fonte della legge morale che Anscombe discute è la sua origine contrattuale. La esclude sulla base di una condizione per l'esistenza di un contratto reale, dichiarando la nozione di contratto priva di significato a meno che il contratto sia un evento storico<sup>32</sup>. Una terza fonte possibile che prende in considerazione più seriamente è la sua origine quasi-contrattuale basata sul nostro uso del linguaggio come segno del nostro «accedere a vari contratti»<sup>33</sup>. L'aspetto contro cui obietta è che non è mai stata elaborata in dettaglio; che i suoi risultati, nel caso ve ne fossero, sarebbero piuttosto formali; che l'ignoranza del fatto di stare impegnandosi in un contratto è solitamente ritenuta essere distruttiva della natura di un contratto. È interessante che un articolo che Clarence I. Lewis pubblicò nello stesso anno in cui apparve *La filosofia morale moderna* propose forse per la prima volta l'idea di "contraddizione pragmatica" come fonte di vincoli ai giudizi morali e undici anni dopo Karl-Otto Apel propose la sua teoria dove i contenuti dei giudizi morali sono derivati da un'esigenza di evitare la "contraddizione performativa"<sup>34</sup>. Secondo Apel, il suo sistema si spinge fino a specificazioni particolari come la proibizione dell'omicidio o della violenza sessuale. All'ultima obiezione si potrebbe rispondere, come i casisti, che ci sono generi diversi di ignoranza, e che l'ignoranza derivante da colpa, detta *ignorantia crassa et supina*, non è ritenuta motivo per dichiarare un dovere non più sussistente, e teorie che sostengono che facendo uso del linguaggio allo scopo di fare promesse o compiere altri atti linguistici non posso protestare di non essere stato portato a conoscenza della circostanza che così facendo mi assumevo l'onere di reciproci impegni sono state formulate in versioni anche notevolmente articolate, oltre che da Lewis e Apel, da John Searle<sup>35</sup>, e prima di loro da Price, Kant, Whewell.

Un quarta possibilità discussa è quella delle virtù umane come fonte delle norme. Assumiamo che la «specie uomo [...] "ha" determinate virtù: e quest' "uomo" dotato dell'insieme completo di virtù rappresenta la "norma", così come un' "uomo", per esempio, con una serie

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Si veda K.-O. Apel, *L'apriori della comunità della comunicazione*, cit., pp. 258-260.

<sup>35</sup> J. Searle, *How to derive "Ought" from "Is"* (1964); trad. it. *Come derivare il "deve" dallo "è"*, in *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 226-253.

completa di denti è la norma»<sup>36</sup>, e in questo – ritiene Anscombe – non c'è nulla di male, ma il problema è che questa idea di norma non può essere usata allo scopo di esprimere l'idea di legge senza ricorrere a Dio, e questo implicherebbe che su tali basi scomparirebbe la nozione di “dovere”<sup>37</sup>.

Prima di discutere questo passaggio, che è il passaggio cruciale dell'argomentazione di Anscombe intorno al fondamento della morale, vorrei ricordare una quinta possibilità che Anscombe menziona *en passant* dandone per ovvia l'esclusione. Questa è che le leggi della natura siano una fonte per la legge morale. L'obiezione contro questa possibilità è che essa verosimilmente «potrebbe spingere a divorare il più debole secondo le leggi della natura, ma oggi, potrebbe a malapena condurre qualcuno alla nozione di giustizia»<sup>38</sup>. Le leggi della natura descritte in questo modo sembrano molto simili a quelle descritte dai sofisti o un quelle vigenti nello stato di natura hobbesiano. Ciò che non è discusso per nulla da Anscombe è la concezione stoica delle leggi della natura come incarnazione di un ordine razionale del mondo, dato che sorprendentemente gli stoici sono da lei collocati nella categoria dei sostenitori della teoria della “legge divina”. Ancora più sorprendente è che non sia discusso in particolare Tommaso, come se non fosse stato il sostenitore di una fondazione della legge morale sulla base della legge di natura, anche se è chiaro che vi è un problema serio nella identificazione/distinzione fra leggi *della* natura e legge *di* natura. Anzi, a questo proposito Tommaso è noto come l'autore di una nuova soluzione alla difficoltà cui andavano incontro le concezioni precedenti basate sulla legge di natura, cioè della proposta di adottare la teleologia immanente per distinguere all'interno della natura fra esiti neutri o negativi di leggi della natura e conseguenze positive di tali leggi, conseguenze che fruttano qualche “bene umano”, così riconoscendo forza normativa solo quelle leggi che ricadono nella seconda categoria.

Un diverso insieme di questioni connesse alla seconda tesi è quella dello status dello *ought* o del dovere morale e di ciò che è moralmente sbagliato. La proposta di Anscombe è quella di

<sup>36</sup> *MMP* 16, p. 14.

<sup>37</sup> Cfr. *MMP* 16, p. 15.

<sup>38</sup> *MMP* 14, p. 14.

Sergio Cremaschi

usare la parola “dovere” in maniera non enfatica, e non con uno speciale senso “morale”; di abbandonare il termine “sbagliato” in senso “morale”, e di usare nozioni come “ingiusto”<sup>39</sup>.

Quale potrebbe essere lo scopo di tale proposta? Direi che la sua ragion d’essere va ricercata, invece che negli scritti di Anscombe, in un articolo di Philippa Foot, *Moral Beliefs*. L’idea che si potrebbe ricavare da questo articolo adattandolo all’argomentazione svolta da Anscombe è che si potrebbero usare termini descrittivi come “mendace”, “impudico”, “ingiusto” al posto di “moralmente sbagliato”, e che in tal modo si potrebbero evitare le difficoltà create dai termini *ought* e *wrong*<sup>40</sup>. La difficoltà principale è una difficoltà connessa alla terza tesi, cioè che l’uso enfatico di “dovrebbe” e “moralmente sbagliato” rende possibile formulare domande come se, in certe circostanze, si “dovrebbe” [*ought*] commettere un’ingiustizia. Ci sono casi, come la condanna di un innocente, nei quali

non vi può essere assolutamente alcuna argomentazione sulla descrizione di questa come ingiusta. Nessuna circostanza e nessuna conseguenza attesa, che *non* modifichino la descrizione come quella di punire legalmente un uomo per ciò che si sa che non ha commesso, possono modificare la descrizione di questa come ingiusta<sup>41</sup>.

Il sintomo del disordine che regna nella filosofia morale moderna, almeno a partire da Sidgwick è che è divenuto possibile discutere se una cosa del genere possa essere “moralmente giusta”. Invece è chiaro che non si potrebbe nemmeno iniziare una discussione sul suo essere “giusto”, perché un tale atto è un esempio paradigmatico di atto ingiusto. Si noti che qui anche Anscombe tenta una mossa tipicamente wittgensteiniana, che si colloca nella strategia di dissolvere i problemi filosofici invece di risolverli; in altre parole, si deve provare che la difesa consequenzialista di quella che Alan Donagan ha chiamato la regola di Chaifa<sup>42</sup> non potrebbe neppure venire formulata se non fosse per

<sup>39</sup> *MMPH* 17, p. 15.

<sup>40</sup> Ph. Foot, *Moral Beliefs* (1958), in Ph. Foot (Ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2002<sup>2</sup>, pp. 110-131.

<sup>41</sup> *MMPH* 17, p. 16.

<sup>42</sup> L’espressione “regola di Caifa” è stata introdotta in A. Donagan, *Is there a Credible Form of Utilitarianism?* (1968), in J.E. Malpas (Ed.), *The Philosophical*

via di una malattia non diagnosticata del linguaggio. Ma si ritornerà su questo punto in seguito.

D'altro lato, Anscombe ammette che il termine *ought* non porta con sé alcun profondo mistero filosofico come vorrebbero farci credere i noncognitivisti, anche se Hume aveva messo in luce qualche caratteristica interessante del passaggio *is-ought* e ha reso «un considerevole servizio mostrando che nella nozione di dovere morale [*morally ought*] non si può trovare alcun contenuto»<sup>43</sup>. Il problema con Hume è che stava confondendo questioni diverse. Una era la scoperta soltanto parzialmente consapevole di un carattere relativo dei fatti “bruti”, dove qualcosa è un fatto in relazione a qualche livello ulteriore che può essere un “fatto” in relazione a un livello ancora ulteriore<sup>44</sup>. Un'altra questione, che invece Hume non riuscì a vedere, era la relazione fra lo *ought* e il *needs*, cioè fra il “dovrebbe” e il “bisognerebbe”. Il punto che Anscombe vuole sottolineare è che in casi diversi da quelli dell'uomo, poniamo il caso di una pianta, l'inferenza da “è” a “bisogna” è certamente scevra da qualsiasi dubbio e la differenza per l'uomo è che

Ma c'è una sorta di connessione necessaria tra ciò di cui *tu* pensi di aver bisogno, e ciò che *tu* vuoi. La connessione è complicata; è possibile *non* volere qualcosa di cui *tu* ritieni aver bisogno. Ma, per esempio, non è sempre possibile non volere mai *niente* di cui *tu* ritieni aver bisogno. Questo, tuttavia, non è un fatto che riguarda il significato della parola “avere bisogno”, ma il fenomeno del *vole-re*<sup>45</sup>.

Ciò che invece non è un problema filosofico reale è la transizione da *is* a *ought*. Il termine *ought* potrebbe essere un termine del tutto innocuo

*Papers of Alan Donagan*, 2 vv. v. 2, pp. 132-143, p. 139 per indicare l'ammissione fatta da W.D. Ross che «talvolta gli interessi della società possono entrare tanto profondamente in gioco da rendere giusto punire un innocente “perché non perisca l'intera nazione”» (*The Right and the Good* [1930], P. Stratten-Lake (Ed.), Clarendon Press, Oxford 2002; trad. it. *Il giusto e il bene*, R. Mordacci (a cura di), Bompiani, Milano 2004, p. 74), ammissione che era già stata stigmatizzata in P. Geach, *Good and Evil*, «Analysis», 17 (1956-57), pp. 33-42, pp. 41-42 e poi da Anscombe in *MMPH* come esempio del grado di aberrazione cui può portare il ragionamento consequenzialista.

<sup>43</sup> *MMPH* 10, p. 8.

<sup>44</sup> *On Brute facts* (1958), *CP* 3, pp. 22-25.

<sup>45</sup> *MMPH* 8, p. 7.

Sergio Cremaschi

se usato all'interno di un gioco linguistico e noi potremmo imparare come usarlo entrando nel gioco linguistico stesso, come scrive alcuni anni dopo:

“In che consiste questa necessità?”. La risposta viene data soltanto descrivendo la procedura, il gioco linguistico, che per quanto riguarda la “necessità” che in esso *si esprime* non differisce dal seguente: “io dico ‘ping’ e a te tocca dire ‘pong’” [...] Chiaramente non c’è risposta alla domanda “Perché mi tocca?” [...] Ma se il procedimento ha il ruolo di strumento nel perseguimento di tanta parte dei beni della vita comune, la necessità che la gente debba sia di fatto adottare la procedura, cioè assumere spesso impegni, **sia** rispettarla, cioè tendere ad accettare la necessità espressa in quella reazione e trattarla come una *regola* – questa necessità è una necessità di un genere del tutto diverso: è la necessità di cui parlava Aristotele, per cui si chiama necessario qualcosa se senza di esso non si può ottenere un bene<sup>46</sup>.

E aggiunge in un altro articolo successivo:

Perché mai il significato di un segno potrebbe essere il fatto che emettendolo qualcuno si ripromette di creare la necessità di fare qualcosa – una necessità la cui fonte è il segno stesso, e la cui natura dipende dal segno [...] Non soltanto promesse, ma anche norme e diritti, sono essenze *create* e non soltanto rese o espresse dalla grammatica dei nostri linguaggi [...]

Questi “deve” e “non può” sono le espressioni più basilari del fatto che qualcosa è una norma; proprio come sono l’espressione più basilare nell’apprendere le regole di un gioco, e come lo sono anche nell’insegnamento di diritti e buone maniere. Ma non sono, per usare una formulazione di Hume, “naturalmente intelligibili”<sup>47</sup>.

Ma il punto importante è che non esiste uso “enfatico” oppure “morale” legittimo del termine, dato che l’uso dovrebbe essere legittimato dalla legge divina oppure *non* essere veramente legittimato da una concezione di una norma umana come essere in possesso di certe virtù

<sup>46</sup> *On Promising and its Justice*, CP 3 (1969), CP 3, pp. 10-21, pp. 18-19.

<sup>47</sup> *Rules, Rights and Promises* (1978), CP 3, pp. 97-103, pp. 100 e 103.

perché non siamo tuttora in possesso di tale norma. E di nuovo quest'ultima negazione tocca il punto più problematico di tutto il discorso di Anscombe sull'etica. È vero che «persiste l'impossibilità di inferire il "dovere morale" dall'"essere"»<sup>48</sup>, ma questo è soltanto un caso particolare della circostanza più generale che la parola "ought" intesa in questo senso non può essere «inferita da una cosa qualunque»<sup>49</sup>, ciò che implica che non è vero che «la si potrebbe dedurre da altre frasi sul "dovere morale"»<sup>50</sup>. In altre parole, il prescrittivismismo di Hare è giusto a un livello assolutamente formale, cioè quando afferma che da una premessa generale che contiene un predicato di dovere [ought-predicate] può essere derivata qualche conclusione contenente un predicato di dovere. Ma questo è sia perfettamente vero sia privo di importanza, dato che, allo scopo di avere un'implicazione "reale" avresti bisogno di sostituire al tuo ought un predicato reale, allo scopo di non restare con «una parola non contenente alcun pensiero intellegibile»<sup>51</sup>.

Veniamo a qualche commento sulla seconda tesi. Il primo è che la tesi è animata da uno spirito decisamente wittgensteiniano e che questo dovrebbe essere tenuto presente allo scopo di non fraintenderne il significato: questo spirito suggerisce che i problemi filosofici sono fondamentalmente problemi mal posti e il fine dell'attività del filosofare è proprio quello di dissolvere le premesse confuse dalle quale sorgono i problemi filosofici; e poi non c'è una diversa soluzione filosofica da offrire, ma dobbiamo tornare al linguaggio ordinario e alla sua comprensione delle questioni depurata da fraintendimenti, e a questo punto ognuno non potrà non vedere come stanno le cose. In altre parole, si potrebbe plausibilmente affermare che ciò che Anscombe aveva in mente nel 1958 è che «la filosofia morale si basa su un errore»<sup>52</sup>.

La seconda osservazione è che l'idea che il moderno umanesimo secolare sia cristianesimo secolarizzato è una tesi tipicamente nietzscheana o schopenhaueriana, se non feuerbachiana. Suona strana una tesi del genere in questo contesto, dato che Anscombe apparentemente conosceva

<sup>48</sup> *MMP* 9, p. 8.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Non c'è prova del fatto che Anscombe conoscesse il famoso articolo di H.A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* (1912), in *Moral Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1949, ma il consequenzialismo era il bersaglio critico di entrambi.

Sergio Cremaschi

ben poco della filosofia “continentale”; si può pensare che sia un’idea che Wittgenstein può avere trovato in Schopenhauer e può avere comunicato agli allievi nelle conversazioni orali. Ma Anscombe, che cosa voleva sostenere di preciso con tale diagnosi? Un’interpretazione più drastica potrebbe essere che voleva sostenere la tesi che la vera etica può essere solo un’etica della legge divina e tutto il resto è vento. Si può pensare che lo stesso Wittgenstein potrebbe averla incoraggiata a pensare qualcosa che va in questa direzione, visto il suo modo di intendere l’etica come tendenza coincidente con una fede religiosa, la sua idea che vedere le cose da un punto di vista etico equivalga ad assumere un punto di vista sul mondo che gli conferisce un significato, e che questo è proprio ciò in cui consiste la religione, o che sarebbe stato impossibile scrivere un libro di etica perché tale libro avrebbe “fatto esplodere i confini del mondo”.

Il terzo commento riguarda la contrapposizione fra filosofia morale antica come teoria delle virtù e filosofia morale moderna come teoria della legge. La ricostruzione che Anscombe fa della differenza fra Aristotele e la filosofia morale moderna ha contribuito nei decenni successivi a richiamare l’attenzione dei filosofi anglosassoni sulle virtù e forse è stata il punto di partenza dell’intera corrente dell’etica delle virtù, e perciò merita un esame attento. Si può ricordare che Crisp ha rifiutato la triplice alternativa formulata da Anscombe fra filosofia morale moderna, dottrina della legge divina, etica delle virtù aristotelica argomentando che la sua tesi «che la concezione incentrata sulla legge ha condotto a un cambiamento nel senso dello *ought* è meno plausibile, e quel senso lo si può trovare invece nello stesso Aristotele»<sup>53</sup>; infatti la nozione di *dei* è presente in Aristotele (per es. in *EN* 1106b 18-22) e la parola *dei* «entrò in uso nel quinto secolo, contrapposta a *chre*, per indicare necessità o vincoli oggettivi»<sup>54</sup>. Per esempio, la distinzione tracciata da Aristotele fra giustizia naturale e giustizia legale nel quinto libro dell’*Etica Nicomachea* avrebbe potuto fornirle lo spunto per individuare altre possibilità, di modo che «non è vero che l’etica di Aristotele ci ha offerto un’alternativa alla concezione moderna dello “*ought*”, e anzi abbiamo trovato la stessa metafora sia alla base della concezione antica sia alla base di quella moderna della morale come consistente in un insieme di vincoli, requisiti, o “debiti”»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> R. Crisp, *Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, cit., p. 83.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 87.

Il quarto commento riguarda la stessa idea di legge divina. Questa è ritenuta da Anscombe un concetto che non richiede particolari deduzioni. Di fatto non sembra essere consapevole della discussione durata secoli fra sostenitori di (almeno) due concezioni della legge di natura, la concezione intellettualistica e la concezione volutarista. La prima, derivata dalla concezione stoica originaria di un ordine razionale dell'universo, era la concezione degli stoici tardi e di Cicerone di una legge di natura come ordine razionale dotato di una forza vincolante o di un'autorità sulla volontà umana. Questa concezione – va aggiunto – non è in linea di principio incompatibile con l'idea aristotelica di giustizia naturale che si è ricordata e infatti fu l'idea di legge di natura intorno a cui fu costruita la filosofia pratica di Tommaso, nella quale – anche se la cosa può non fare piacere ai teorici delle virtù contemporanei – si pretende di fare convivere la nozione di legge con la nozione di virtù. La successiva controversia fra concezione intellettualistica e concezione volutarista della legge di natura fu in parte, e soprattutto in una prima fase, un tentativo di risolvere un *busillis* metafisico: come riconciliare l'onnipotenza divina con la sapienza e benevolenza divina da cui si suppone fosse ispirato nel promulgare la specifica legge di natura che ha promulgato. La soluzione di Guglielmo di Ockham a questo dilemma, basata su una distinzione fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* era, a dir poco, ingegnosa, e attraverso Francisco Suarez fu in seguito incorporata nella “sana dottrina” raccomandata dal Magistero. Questo genere di volutarismo, essenzialmente filosofico e non teologico, ha poco in comune con le concezioni della legge divina come comando divino, collegate a una interpretazione “pesante” della dottrina del peccato originale, che è una dottrina più teologica che filosofica, adottata dagli scotisti e dagli agostiniani e – come anche Anscombe sa, dai riformati – anche se io aggiungerei: dai riformati della prima generazione e sicuramente anche dai calvinisti ortodossi delle generazioni successive, ma con qualche dubbio sulla bontà della loro lettura di Calvino stesso. Fu da questo genere di dottrine che derivarono la concezione calvinista estrema della predestinazione e la concezione della Legge esclusivamente come strumento per convincere gli esseri umani della loro perversità. Ma va notato anche che la discussione ai tempi della Riforma verteva intorno alla *Torah* (parola il cui senso corrisponde a “istruzione”, non a “legge”) e non intorno al *nomos* (“legge”), anche se nel latino dell'epoca il termine per entrambi i concetti era sempre *lex*, e la mancanza di consapevolezza linguistica, nonostante

Sergio Cremaschi

gli encomiabili sforzi di Erasmo da Rotterdam, lasciò i protagonisti del dibattito teologico prigionieri della ormai millenaria miscela di concetti biblici e concetti stoici e platonici che avrebbe dovuto attendere la critica biblica postilluminista per iniziare a venire decantata<sup>56</sup>.

Cora Diamond afferma che Anscombe è stata accusata, ad esempio da Kurt Baier, «di non riuscire a riconoscere la distinzione fra obbligazione morale e requisiti stabiliti da qualche convenzione, presupponendo che solo nel secondo caso potrebbe essere necessario qualche genere di fonte dell'obbligazione dotata di autorità»<sup>57</sup>, e si propone di difendere Anscombe da questa critica insistendo che «essa stessa fa la distinzione fra obbligazioni dipendenti e non dipendenti da una convenzione» e che essa sostiene non «che dipenda dalla promulgazione di una legge divina se un atto sia buono o malvagio, giusto o ingiusto» ma più modestamente che «l'idea di un ipotetico senso morale di "dovere" può condurre a corruzioni di pensiero, come quando ci chiediamo se, in qualche circostanza difficile, noi "dovremmo moralmente" compiere qualche atto notoriamente ingiusto»<sup>58</sup>. Senza dubbio questa era la preoccupazione principale di Anscombe, e si può affermare che la sua introduzione della volontà divina serve allo scopo di trovare un possibile "ponte" che ricongiunga virtù e felicità, ovvero per dare una soluzione a quello che era il problema principale dell'etica antica<sup>59</sup>, ma è vero anche che sembra negare l'esistenza di soluzioni alternative già elaborate per il problema, come quelle di Kant, di Price e Whewell, dello stesso Tommaso per non parlare di Leibniz. Ciò che Anscombe sostiene è soltanto che: (i) è necessaria una qualche definizione di bisogno, bene umano, fioritura umana, virtù allo scopo di iniziare a colmare lo iato, o allo scopo di ricominciare a ragionare in termini di etica normativa; (ii) che nessuna soluzione diversa dalla fede nelle promesse divine è

<sup>56</sup> È curioso che l'interpretazione da parte di Anscombe della teologia riformata come antinomismo sia suffragata soltanto da una decretale del Concilio di Trento, come se uno storico delle idee potesse accettare che le dottrine della Riforma fossero ciò che il Concilio di Trento credeva fossero e come se la Riforma fosse stata un tutto unico e coerente. Sul volontarismo nella Riforma si veda J.B. Schneewind, *The Divine Corporation and the History of Ethics*, in R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 173-92; e *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 15-36.

<sup>57</sup> C. Diamond, *Anscombe*, cit., p. 75.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *MMPH* 19, p. 19.

in vista per un problema ulteriore che si pone nei termini seguenti: che facciamo se la virtù è sfortunata? Sono ammissibili azioni malvagie allo scopo di combattere il male nei casi di emergenza estrema?

Crisp ha commentato che «stranamente, Anscombe non sembra mai prendere in considerazione la concezione secondo la quale tali obbligazioni sono autosufficienti, senza richiedere alcuna giustificazione proveniente da qualche altra fonte»<sup>60</sup>, e O'Neill ha suggerito che «quando parla di concezioni dell'etica come legge Anscombe di fatto aveva in mente concezioni dell'etica come comando, e trascurava la struttura formale delle leggi»<sup>61</sup>, e la sua concezione di etica come legge divina, ben lungi dall'essere tomista è «radicalmente antinomista», perché la «legge divina è concepita come decreto arbitrario»<sup>62</sup>. Pink ha aggiunto l'osservazione importante che:

la concezione di obbligo morale che Anscombe pesava essere l'unica possibile – il modello che assume che l'obbligo tragga origine dal fatto che un'azione sia comandata da Dio – non è la sola possibile, e certamente non è ovvio che sia quella originaria [...] può di fatto essere un fenomeno linguistico molto locale e piuttosto caratteristico dell'inglese moderno<sup>63</sup>.

Ha aggiunto, contro la difesa da parte di Cora Diamond, che:

se affermiamo un'etica del comando divino in questi termini – l'obbligazione morale non consiste nell'essere comandato da Dio, ma è una forza di giustificazione che deve essere generata dal comando divino – coloro che rifiutano la teoria del comando divino non possono più essere confutati nel modo in cui Anscombe li confuta – per il fatto di togliere al termine obbligazione morale ogni significato<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> R. Crisp, *Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, cit., p. 86 nota.

<sup>61</sup> O. O'Neill, *Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions*, in «Philosophy» Suppl. 54, pp. 301-316, p. 316.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 301-316.

<sup>63</sup> Th. Pink, *Moral Obligation*, «Philosophy» Suppl. 54, pp. 159-186, p. 183.

<sup>64</sup> Ivi, p. 168.

Sergio Cremaschi

Ritengo che Crisp, O'Neill, e Pink abbiano toccato una questione piuttosto importante. Più in dettaglio, in primo luogo suggerirei che l'idea di autolegislazione ha un significato ben determinato, significato che può risultare molto più chiaro ora, dopo alcuni decenni di ripresa degli studi kantiani, e in particolare di quelli di lingua inglese: in breve, si può dire che significhi accettare di farsi carico dei vincoli impliciti che per la sua stessa natura l'attività di deliberare intorno a una linea di condotta giustificabile porta con sé; questi vincoli poggiano su basi che potrebbero essere non totalmente diverse da quelle della logica della conversazione di Paul Grice<sup>65</sup>, ovvero sono vincoli che sorgono spontaneamente ma non artificialmente dalla pratica stessa e non sono oggetto di una scelta o un'opzione. In secondo luogo, sosterrai che questa concezione della legge morale come prodotto di autolegislazione non necessariamente ci impone il genere di angoscia metafisica che sembra implicare la forza misteriosa dell'*ought* morale perché tutta la questione della forza misteriosa dell'*ought* morale nasce da un garbuglio che è un problema esclusivo della lingua inglese; infine, una concezione nonconsequenzialista di giustizia e benevolenza, per considerare i due precetti fondamentali di Kant (ma potremmo fare lo stesso per quanto riguarda la veracità, il rispetto per le persone, il rispetto di sé, ecc.) è stata elaborata da diversi autori, incluso lo stesso Kant nella trascurata *Metafisica dei Costumi*, e poi Price, Whewell, e nel Novecento Alan Donagan, Thomas Nagel, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas ecc. senza ricadere nel misterioso *ought*.

### **7. La terza tesi: il consequenzialismo post-sidgwickiano può rendere moralmente doverosa l'azione peggiore**

La terza tesi è la nota rimostranza di Anscombe contro il consequenzialismo. Come è stato notato da Crisp<sup>66</sup>, la tesi non ha ricevuto molta considerazione attenta, e tuttavia lo stesso termine consequenzialismo, ora ampiamente usato, fu introdotto da Anscombe stessa in questo articolo. Questa definizione è: teoria morale che sostiene che «l'azione

<sup>65</sup> H.P. Grice, *Studies on the Ways of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; trad. it. *Logica e conversazione*, G. Moro (a cura di), Il Mulino, Bologna 1993.

<sup>66</sup> Si veda R. Crisp, *Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, cit.

retta” è quella che produce le migliori conseguenze»<sup>67</sup>. Si noti che la definizione vuole correggere un fraintendimento radicato nella filosofia di lingua inglese, in base al quale le filosofie non utilitariste erano definite ricorrendo a una categoria residuale, quella di “deontologia”, dove andava sistemato tutto ciò che era diverso dall'utilitarismo. Il commento di Anscombe sulla suddivisione fatta da Charles Broad fra teleologia e deontologia<sup>68</sup> merita di essere citato:

introducendo questa divisione non si rese conto che tesi come “È sempre giusto agire nel modo che produrrà le migliori conseguenze possibili e soltanto questo è giusto” o “Sono sempre buone le azioni intraprese in vista delle conseguenze migliori e nessun'altra azione è buona” sembrano cadere sotto entrambe le definizioni. La prima potrebbe non sembrare affermare che azioni di un certo genere sono giuste a prescindere dalle conseguenze, ma se può essere usato come guida per l'azione, dato che le conseguenze totali se io faccio questa particolare cosa sono inconoscibili, è necessario basarsi sulla tendenza a produrre le migliori conseguenze calcolabili. Anzi, Broad parla di tendenze di generi di azioni. Ora, perché è giusto adottare questa guida su ciò che è giusto? Perché essa produrrà le migliori conseguenze? Questo è ben lungi dall'essere chiaro; anzi si può dimostrare che è vero il contrario. Ma, anche se fosse vero, perché è giusto cercare di ottenere le migliori conseguenze?<sup>69</sup>.

La tesi sostiene che «le differenze esistenti tra gli scrittori inglesi rinomati nella filosofia morale dai tempi di Sidgwick fino ai nostri giorni sono di poca importanza»<sup>70</sup> e Sidgwick rese possibile discutere se l'ingiustizia debba venire commessa perché rese del tutto ovvio per chi venne dopo di lui che «una persona agisce bene, soggettivamente parlando, se in circostanze particolari agisce per il meglio secondo il suo giudizio sulle conseguenze complessive di quell'azione particolare»<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> *MMPH* 11, p. 9.

<sup>68</sup> Si veda Ch. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge, Londra 1930, pp. 206-207.

<sup>69</sup> *The Controversy over a New Morality*, in *Human Life, Action and Ethics*, pp. 226-235, p. 232.

<sup>70</sup> *MMPH* 1, p. 1.

<sup>71</sup> *MMPH* 11, p. 9.

Sergio Cremaschi

La nozione di intenzione e la sua relazione con la definizione di azione umana è il punto cruciale. Secondo Anscombe Sidgwick rappresenterebbe il punto di svolta nella filosofia morale moderna perché – sempre secondo lei – avrebbe avuto il coraggio di trarre le conseguenze che Mill si era rifiutato di trarre, cioè che non è privo di senso «calcolare le conseguenze particolari di un’azione quale ad esempio un assassinio o un furto»<sup>72</sup>. Su questo punto osserverei che questo giudizio su Sidgwick da parte di Anscombe deriva dalla sua ignoranza della storia della controversia fra utilitaristi e critici dell’utilitarismo (ignoranza più che comprensibile da parte di qualcuno che aveva da poco letto per la prima volta *I metodi dell’etica e Utilitarismo* e probabilmente ignorava che Whewell fosse stato anche un filosofo morale). In realtà quella che Anscombe ritiene fosse l’ammissione di Sidgwick era stata in realtà l’ammissione di Bentham, e quella di Mill fu, più che una riluttanza a compiere un passo avanti, un passo indietro compiuto come mossa difensiva per fare fronte agli attacchi all’utilitarismo. Inoltre, Sidgwick stava sviluppando ulteriormente un percorso di trasformazione della versione originaria dell’utilitarismo che era stato indicato da Mill e tendeva a indicare come soluzione alternativa un utilitarismo della norma reale almeno per la maggioranza dei casi e come dottrina “popolare”; l’ammissione scandalosa da parte di Sidgwick può essere forse riconosciuta nel contesto della sua proposta di un utilitarismo dell’atto come possibile dottrina esoterica da insegnare soltanto all’élite (dottrina che non è più sconvolgente della dottrina originaria di Bentham, che era invece destinata a tutti)<sup>73</sup>. Il punto di svolta dipende, secondo Anscombe, dal modo di intendere l’intenzione da parte di Sidgwick. Egli definisce l’intenzione «in modo tale che si debba affermare che uno intenda tutte le conseguenze previste della sua azione volontaria»<sup>74</sup>, e la mancanza di tale distinzione è la ragione per cui il consequenzialismo è «una filoso-

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Si veda S. Cremaschi, *The Mill-Whewell Controversy on Ethics and its Bequest to Analytic Philosophy*, in E. Baccarini, S. Prijić Samaržja (Eds.), *Rationality in Belief and Action*, University of Rijeka, Faculty of Arts and Sciences - Croatian Society for Analytic Philosophy, Rijeka 2006, pp. 45-62; e *Sidgwick e il progetto di un’etica scientifica*, in «*Etica e Politica/Ethics & Politics*», 7/1 (2006), pp. 1-36; e ancora *Utilitarianism and its Nineteenth-Century Critics*, «*Notizie di Politeia*», 89 (2008).

<sup>74</sup> *MMPH* 12, p. 11.

fia superficiale»<sup>75</sup>. Non è chiaro perché questa dovrebbe essere la colpa di Sidgwick e non, casomai, di Bentham, anche se Anscombe suggerisce che l'utilitarismo di una volta era un po' meglio del consequenzialismo sidgwickiano per via dell'abbandono da parte di quest'ultimo di «qualsiasi distinzione tra conseguenze previste e intese»<sup>76</sup> ma, dato che tutto ciò non è suffragato da nessun riferimento preciso, il lettore è lasciato da solo a stabilire quale sia precisamente l'affermazione erronea fatta da Sidgwick<sup>77</sup>. Se non è chiarissimo dove e che cosa Sidgwick abbia affermato che permetta di muovere a lui specificamente questa accusa, è molto più chiaro in che cosa consista la colpa, cioè nell'avere lasciato cadere la distinzione fatta da Tommaso fra uno scopo desiderato e qualche effetto collaterale che è parte di una catena casuale che contribuiamo nel realizzare come risultato della nostra azione indirizzata allo scopo desiderato<sup>78</sup>. Questo genere di distinzione era caduto in disgrazia ai tempi di Bentham per effetto del disprezzo diffuso per la casistica, e questa fu la ragione per cui tali distinzioni apparivano a Paley, Bentham, Mill e i loro seguaci come strane elucubrazioni, ed essi ricorsero a una considerazione diretta di conseguenze particolari o, al massimo, quando si trovarono costretti, come Mill, sulla difensiva, alla considerazione di conseguenze di categorie di azioni.

<sup>75</sup> *MMPH* 13, p. 12.

<sup>76</sup> *MMPH* 12, p. 12.

<sup>77</sup> Sulla definizione sidgwickiana di "atto" e di "intenzione" si veda H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, (1907<sup>7</sup>), in *Works*, 15 vv., Thoemmes Press, Bristol 1996, v. 2; trad. it. *I metodi dell'etica*, M. Mori, (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1997, libro 3, cap. 1, par. 2, che potrebbe essere il passo che Anscombe ha in mente quando accusa Sidgwick di avere lasciato cadere la distinzione fra conseguenze previste e conseguenze intese. Sidgwick infatti propone di lasciare cadere la distinzione fra motivo e intenzione e fare rientrare in quest'ultima «tutte le conseguenze di un atto che sono previste come certe o probabili, in quanto si ammetterà che non possiamo evitare la responsabilità per le cattive conseguenze previste dei nostri atti con la scusa che non sentivamo alcun desiderio per esse, né in sé né come mezzo per ulteriori fini» (p. 233); si deve notare tuttavia che nel seguito del paragrafo Sidgwick conclude che «il contenuto delle principali prescrizioni di dovere è costituito principalmente dagli effetti esterni, anche se *non unicamente* da essi» (p. 234, corsivo aggiunto) e questa conclusione non sembra del tutto compatibile con il giudizio di Anscombe; si vedano anche libro 1, cap. 5, par. 2, particolarmente nota 4; libro 1, cap. 8, par. 1.

<sup>78</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 20 a. 5; cfr. Anscombe, *Action, Intention and 'Double Effect'* (1982), in *Human Life, Action and Ethics*, cit., pp. 207-226.

Sergio Cremaschi

Non occorre dire che la relazione fra azione e intenzione era il punto di forza di Anscombe, un punto su cui aveva svolto un'ampia elaborazione in *Intenzione*, elaborazione che si può riassumere bene con le parole di O'Neill:

L'azione è preposizionale [...] anche se singoli atti – esempi di atto [*act tokens*] – sono eventi del mondo, noi pensiamo sia a proposito dell'azione sia a proposito dell'atto facendoli ricadere sotto certe descrizioni<sup>79</sup>.

In breve, la teoria dell'azione di Anscombe è una sorta di estensione dei risultati della teoria linguistica di John Austin su come noi “facciamo cose con le parole” alla teoria dell'azione, ovvero è la scoperta che noi “facciamo cose con gli atti”, e che l'azione è analoga al linguaggio, dato che anch'essa è composta di diversi livelli fra loro intrecciati, laddove uno di questi rappresenta una specie di “fatto bruto” in rapporto a un altro. Cito da un altro saggio dove Anscombe sostiene che c'è una differenza fra “intenzione”, quando la parola significa il carattere intenzionale della cosa che stai facendo – che stai facendo *questo* di proposito – e quando significa un'intenzione ulteriore o collaterale *con* cui stai facendo la cosa.

Per esempio, io costruisco un tavolo: questa è un'azione intenzionale perché sto facendo proprio *questo* di proposito. Ho l'ulteriore intenzione di, poniamo, guadagnarci da vivere, fare il mio lavoro *facendo* il tavolo [...] Può essere d'aiuto nel vedere che l'atto intenzionale conta di per sé, tanto quanto contano le intenzioni ulteriori o collaterali, pensare a un esempio ovvio come falsificare un assegno per derubare qualcuno allo scopo di avere fondi per una buona causa<sup>80</sup>.

Tale considerazione “in profondità” dell'azione umana come una catena di atti accompagnati da intenzioni è ciò che fornisce la base per una considerazione delle azioni che riconosce loro uno spessore maggiore di quello che poteva riconoscere loro il consequenzialismo. La

<sup>79</sup> O. O'Neill, *Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions*, cit., p. 305.

<sup>80</sup> *Contraception and Chastity* (1972; 1975), in *Faith in a Hard Ground*, pp. 170-191, pp. 182-183.

differenza fra la casistica e quest'ultimo (che Anscombe crede – a torto – che si identifichi con la filosofia di Sidgwick) è che per la casistica ci sono casi paradigmatici di azioni che sono malvagie in quanto tali, e poi ci sono casi misti o incerti dove occorre tracciare linee di demarcazione fra il comportamento ammissibile e il comportamento non ammissibile, mentre per il consequenzialismo non vi è nulla che sia escluso in linea di principio.

Vorrei ricordare incidentalmente che la rinascita della casistica negli anni Ottanta ha avuto fra i suoi padri Stephen Toulmin, un altro discepolo di Wittgenstein che era stato negli anni Cinquanta fra i primi promotori di tentativi di vie d'uscita dal noncognitismo. Ciò può suggerire l'idea che non vi sia una via a senso unico che conduce da Anscombe all'etica delle virtù, ma diversi percorsi che si incrociano e che vanno grosso modo dal noncognitismo alla rinascita dell'etica normativa.

Una questione molto diversa da quella che i consequenzialisti accettano di considerare – Anscombe suggerisce – sarebbe se qualcuno possa mai avere il dovere di commettere un'ingiustizia. La risposta dei greci – afferma – fu quella data da Platone, cioè che la giustizia è una virtù, che compiere un atto di ingiustizia tenderebbe a rendere un uomo malvagio, e che anche se «egli fiorisce di meno, o per nulla, in ciò che è secondario, evitando l'ingiustizia, la sua vita è rovinata per non avere evitato l'ingiustizia»<sup>81</sup>. Ma, nonostante l'ostinata sicurezza di Platone, quello di fioritura umana sembra essere un concetto dubbio, perché «è un po' troppo mandar giù che un uomo dolorante, arrabbiato, povero e senza amici sia "fiorente", come Aristotele stesso ammise»<sup>82</sup>. La riposta può essere allora che è proibito e che non sarebbe di beneficio a nessuno. Per uno stoico le cose starebbero così, ma ciò implicherebbe una nozione di fioritura deformata secondo la quale soltanto la virtù, senza felicità, rappresenta la fioritura umana. Per un ebreo o un cristiano invece non si dà una peculiare nozione di fioritura; egli rimette la cosa nelle mani di Dio che ha promesso di far sì che, in qualche modo misterioso, le azioni virtuose risulteranno essere a nostro beneficio anche se seguite da sofferenza e infelicità.

Al proposito vorrei commentare i tre punti seguenti:

Primo punto: l'intenzione, l'azione, le descrizioni rilevanti e il giudizio pratico.

<sup>81</sup> *MMP* 19, p. 18.

<sup>82</sup> *Ibid.*

Sergio Cremaschi

In *Intenzione* Anscombe aveva respinto l'idea di intenzione come un qualche genere di stato o evento mentale e aveva difeso una concezione dell'azione intenzionale in termini di applicabilità a tale azione di un genere di domanda a proposito della ragione che l'agente ha per compiere l'azione. La principale debolezza che Anscombe individua nel consequenzialismo (e anzi in tutta la filosofia morale moderna) è il problema delle descrizioni rilevanti, ovvero la sua incapacità di descrivere un'azione in un modo persuasivo, così che essa ricada sotto una norma. Il prezzo pagato per questa incapacità è il fatto di non essere in grado di giustificare e disapprovare qualche azione data. O'Neill ha obiettato che le conseguenze che Anscombe crede di poter derivare da questo punto vanno troppo lontano, perché si può mettere in dubbio che l'etica ebraico-cristiana sia riuscita a evitare il problema, e poi perché non si vede perché questa dovrebbe essere «una debolezza dell'etica kantiana e della filosofia morale moderna ma non essere fatale per l'etica aristotelica? Toccherà tutti gli approcci all'etica eccetto quelle forme di particolarismo radicale che non considerano gli atti in termini di descrizioni sotto ai quali possono essere fatti ricadere»<sup>83</sup>. Anscombe crede che questo renda insostenibili le teorie che mirano a costruire modelli delle norme o principi morali, e questa è la ragione per cui le teorie utilitariste e kantiane hanno fatto bancarotta e tutta la filosofia morale moderna tende «a cadere prontamente in qualche forma di consequenzialismo [...] non abbiamo modo di determinare sotto quale descrizione dovremmo giudicare l'azione, non possiamo giudicare gli atti per il loro carattere intrinseco – carattere che non possiamo conoscere. Perciò dobbiamo finire per giudicare gli atti in base alle loro caratteristiche estrinseche, come le loro conseguenze (attese)»<sup>84</sup>. Ma la difficoltà è invece la stessa anche per ogni teoria che consideri le azioni in termini di generi di azione e la «difficoltà di identificare le descrizioni rilevanti non gioca a favore dell'etica delle virtù o contro le posizioni che Anscombe raggruppa sotto l'etichetta di filosofia morale moderna – descrivere il mondo [...] è soltanto la premessa per il ragionamento etico e pratico. Chi confonde la valutazione di situazioni particolari con il giudizio pratico assume una posizione spettatoriale di fronte alla vita morale»<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> O. O'Neill, *Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions*, cit. p. 304.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>85</sup> *Ibid.*

La molteplicità di descrizioni vere di un atto dato crea un'insormontabile difficoltà per tutti i tentativi di fare etica? La risposta può essere sì se intendiamo etica in un atteggiamento spettatoriale, quello denunciato da Stuart Hampshire già nel 1949 (e, aggiungerei, scoraggiato dalla raccomandazione neotestamentaria di “non giudicare”) mentre – come sostiene O'Neill – non è un vero problema per un'etica della prima persona. Cioè, il giudizio pratico (diversamente dal giudizio su azioni passate) non consiste nel «giudicare un particolare atto. Il compito è quello di indicare un'azione che è non ancora compiuta [...] il giudizio pratico, compreso il giudizio etico, non va incontro al problema delle descrizioni rilevanti perché esso non si applica a esempi di atto individuabili»<sup>86</sup>. Dato che nella vita noi non agiamo per un singolo scopo e non applichiamo una singola norma, l'etica della prima persona è una «questione di trovare qualche modo – almeno *un* modo – di agire che soddisfi un numero elevato di scopi, criteri, norme, principi e leggi»<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Ivi, p. 313.

<sup>87</sup> Ivi, p. 314. Una inesattezza che si può trovare nella lettura che Anscombe fa di Kant riguarda il tema della menzogna. Scrive che «Le sue convinzioni rigoriste riguardanti la menzogna erano così dure che non lo sfiorava minimamente la possibilità che una bugia potesse essere descritta in modo pertinente in qualsiasi modo, eccetto che semplicemente come una bugia (ad esempio, come “una bugia in determinate circostanze”). La sua regola a proposito delle massime universalizzabili è inutilizzabile se non stipuliamo prima quale azione conterà come *descrizione rilevante di un'azione* al fine di elaborare una massima su di essa» (*MMPH* 3, p. 2, corsivo aggiunto). Ciò che questo passo prova è che Anscombe aveva letto la *Fondazione* ma non la *Metafisica dei Costumi* (I. Kant, *Metaphysik der Sitten* [1797], in *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, e in seguito de Gruyter, Berlin 1902-, v. 6, pp. 203-493; trad. it. G. Vidari, N. Merker (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1998<sup>4</sup>) dove Kant svolge il discorso sul ruolo della casistica e del giudizio (si veda particolarmente pp. 26-27 e 265-266) e nemmeno il saggio *Su un preteso diritto a mentire per amore degli uomini* (I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* [1797], in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., v. 8, pp. 423-430; trad. it. in *Scritti di storia, politica e diritto*, F. Gunnelli (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 209-214) dove Kant fa precisamente ciò che Anscombe chiede, cioè mostrare che la ragione per non mentire è semplicemente che un atto di comunicazione è contraddittorio se comunica ciò che è falso, ma anche che ogni contesto di azione deve essere letto nella sua complessità e va formulato un giudizio su quale sia *la* caratteristica rilevante dal punto di vista pratico in modo sovrachante; quindi la descrizione rilevante può essere “dire la verità alla polizia” nel caso in cui – in uno stato di diritto – la polizia chieda a un servitore se il suo padrone è in casa, ma in un caso in cui il contesto sia ben diverso la descrizione rilevante non sarebbe “dire la verità

Sergio Cremaschi

Ad esempio, sotto l'occupazione tedesca nel 1943-45 vi erano più modi di agire nel modo giusto, tutti decisamente virtuosi: nascondere ebrei, andare in montagna, fare attività clandestina in città contro le forze occupanti, lasciarsi fucilare allo scopo di salvare ostaggi innocenti; le persone virtuose fra il 1943 e il 1945 ebbero ogni sorta di problemi, ma l'unico da cui furono esentate fu quello di adattare azioni a norme perché c'era un'enorme quantità di norme che attendevano un'applicazione e la questione urgente era soltanto quella di applicarne almeno una. Detto altrimenti, la difficoltà di identificare descrizioni rilevanti di atti non è un argomento a favore dell'etica delle virtù. Questa difficoltà è insieme un problema grave per qualsiasi teoria diversa da una forma di esistenzialismo o particolarismo e un problema inesistente per ogni filosofia che riconosca il fatto triviale che *non* abbiamo bisogno di avere prima una teoria etica allo scopo di applicarla *poi*.

Per riassumere, suggerirei che Anscombe con una mossa scoprì la soluzione dei garbugli della filosofia morale moderna che, aggiunge-rei, iniziarono non con Sidgwick ma con Francisco Suárez (il primo autore dell'età moderna ad affermare che il giudizio sul bene non è un giudizio della ragion pratica ma della ragione teoretica), e con la mossa seguente perse per strada la soluzione che aveva scoperto e lasciò ad altri come Stuart Hampshire, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Albrecht Wellmer e Onora O'Neill il compito di scoprirla di nuovo. La soluzione implica il ripensamento della distinzione fra giudizio pratico e giudizio teorico, una distinzione che la scolastica barocca e la filosofia morale moderna di Hobbes, Pufendorf, Spinoza avevano perso di vista. È sorprendente che Kant, lo spauracchio preferito dei critici della filosofia morale moderna, dimostrò invece, in scritti non citati spesso e apparentemente sconosciuti ad Anscombe ma non per questo secondari, di avere chiaro, nonostante le sue idee un po' strane sulla libertà assoluta, la purezza dell'intenzione, il dovere come risultato dello scontro fra ragione e inclinazione, che nella vita pratica è il giudizio riflettente che permette di ricondurre l'azione sotto *una* e *una sola* descrizione così non lasciando alcuno spazio per artificiosi dilemmi morali.

Secondo punto: le proibizioni assolute e l'insegnamento morale

alla polizia" ma invece "consegnare una vittima innocente a un regime tirannico"; così per Kant non esistono eccezioni possibili al dovere di dire la verità ma esistono situazioni in cui il contesto sarebbe descritto in termini di dire o non dire la verità solo capziosamente, perché la descrizione rilevante è tutt'altra. Cfr. S. Cremaschi, *Etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007, cap. 10.

ebraico e cristiano. Anscombe insiste che il consequenzialismo moderno è incompatibile

con l'etica ebraico-cristiana. Poiché è stata una caratteristica di quell'etica insegnare che ci sono alcune cose proibite qualsiasi siano le *conseguenze* che incombono [...] La proibizione di certe cose semplicemente in virtù delle loro descrizioni come un certo genere di azioni identificabili, a prescindere da ogni ulteriore conseguenza, non è certamente il fulcro dell'etica ebraico-cristiana; ma è un suo aspetto degno di nota<sup>88</sup>.

Per prima cosa può essere appropriata una precisazione storica. Una distinzione fra tre precetti che non vanno violati anche a costo della vita è un'idea importante nella tradizione della *halakhah* (la "via", ovvero la guida all'applicazione della *Torah* in relazione alle condizioni particolari e mutevoli dell'esistenza in cui le comunità ebraiche si trovano via via). Fra questi precetti rientrano: (a) il divieto dell'omicidio; (b) il divieto dell'"incesto" (che comprende il rapporto sessuale fra un uomo e una donna sposata con un altro e, secondo un'opinione autorevole, la sodomia, ovvero il rapporto sessuale fra due maschi ma non quello fra due femmine); il divieto dell'idolatria<sup>89</sup>. I tre precetti corrisponderebbero a tre comandamenti del decalogo e rientrerebbero anche nei i sette precetti dati ai figli di Noè, quelli che – secondo la tradizione rabbinica – vigono per tutta l'umanità e non solo per i figli d'Israele. Maimonide

<sup>88</sup> *MMPH* 11, p. 10

<sup>89</sup> Si veda la codificazione di questi precetti nel Talmud Babilonese, *Maséchet Sanhedrin*: «fu deciso a maggioranza [...] che in ogni legge della Torah, se a un uomo viene comandato: "Trasgredisci e non patirai la morte" egli può trasgredire e non patire la morte, fatta eccezione per l'idolatria, l'incesto e l'omicidio» (*The Soncino Talmud*, 30 vv., I. Epstein (Ed.), London 1990<sup>2</sup>, v. 19, p. 74a), con la precisazione che ciò vale nel caso in cui la trasgressione sia comandata da qualcuno che ne vuole trarre un vantaggio, ma non nel caso in cui la trasgressione sia comandata unicamente con «l'intenzione di costringerlo a violare la sua religione» (p. 74b) come farebbe chi costringesse un ebreo a falciare di sabato non per dare l'erba al bestiame ma per gettarla nel fiume, e con l'ulteriore precisazione che il dovere si estende a tutti i figli di Noè (cioè anche ai non ebrei) per quanto riguarda i sette precetti dati a questi ultimi perché «i figli di Noè debbono osservare sette precetti [...] questi, e tutto ciò che essi implicano» (p. 74b). Si veda anche la stessa codificazione in Moshe ben Maimon, *Mishnè Torah. The Book of Knowledge*, libro 1, M. Hyamson (Ed.), Feldheim, Jerusalem-New York 1981, cap. 1, par. 5.1-3 (p. 40a).

Sergio Cremaschi

precisa che la violazione degli altri precetti è ammissibile se chi vuole costringere alla violazione lo fa spinto dalla ricerca di vantaggio personale, non dal desiderio di causare una violazione della *Torah* come fine a se stesso. Inoltre sostenne un'interpretazione del divieto dell'idolatria tale che accettare la conversione all'Islam sotto minaccia di morte non rappresentava idolatria, e fu sulla base della sua interpretazione che gran parte degli ebrei spagnoli nel 1492 accettò la conversione forzata al cristianesimo salvo mantenere una fedeltà segreta alla fede ebraica.

È chiaro che i tre precetti irrinunciabili a costo della vita sono validi per tutta l'umanità e non solo per gli ebrei, ma è meno ovvio che questi, come tutte le *mitzvot*, cioè i precetti della *Torah*, siano semplicemente precetti *morali*, perché vi sono compresi materie di culto tanto quanto materie di comportamento esteriore non strettamente "culturale" ma anche non "morale", e nel pensiero ebraico vi fu un filone di riflessione teso a mettere in evidenza l'esistenza di una serie di doveri relativi ai comportamenti interiori, i "doveri del cuore" – secondo la formulazione di Bahaya Ibn Paquda – o di doveri riguardanti le "disposizioni mentali" – secondo la formulazione di Maimonide – che assumono le caratteristiche di ciò che in età moderna si è identificato con i doveri morali.

In altre parole, il richiamo da parte di Anscombe alla tradizione morale ebraica rischia l'anacronismo; inoltre pecca certamente di grave imprecisione perché la lista di proibizioni da lei menzionata ha soltanto qualche vaga assonanza con la lista halakhica, e in particolare la "falsa professione di fede"<sup>90</sup>, a parte il suo non essere una violazione di un precetto specificamente *morale*, è proprio ciò che la tradizione halakhica da Maimonide in poi, espressamente *non* esclude; e infine ciò che sembra del tutto assente dalla discussione rabbinica è proprio l'idea di "assolutezza" nel senso di non considerazione delle conseguenze, perché qui la prescrizione riguarda esclusivamente il prezzo da essere pronti a pagare di persona, non le conseguenze nei confronti di terzi riguardo alle quali invece direi che la tradizione halakhica tende ad essere molto attenta.

Una seconda precisazione storica può riguardare la tradizione morale cristiana. Suggestirei anche qui maggiore cautela. In primo luogo vi è nel Nuovo Testamento un forte filone di predicazione che va in direzione della subordinazione dell'istruzione morale all'annuncio escatologico, dove il *ciò che* è comandato cede decisamente la precedenza al

<sup>90</sup> *MMPH* 11, p. 10.

*perché* è comandato. In secondo luogo, fra le interpretazioni successive vi è un importante filone iper-paolino che tende a enfatizzare il precetto dell'amore di Dio e del prossimo e a deenfaticizzare tutti gli altri precetti, fino agli estremi della condanna della Legge come superata dal Nuovo Testamento, e un'importante figura come Agostino è – almeno in diversi dei suoi multiformi e divergenti scritti – fra i proponenti di questa interpretazione. In tendenze successive della teologia cristiana, come in Tommaso, vi è chiaramente sia una nozione di legge sia una nozione di virtù, ed è chiaro che il male è “assolutamente proibito” nel senso più generale che non si può pensare di fare il male perché ne discenda il bene (affermazione che si trova certamente già in Paolo e in Agostino) ma la questione specifica dibattuta in dettaglio è se la legge naturale sia immutabile. A questa questione più specifica viene data una risposta articolata che forse non è tanto facile piegare nella direzione dell'esistenza di proibizioni assolute come caratteristica importante del sistema di idee di Tommaso. Infatti si risponde che non può esservi cambiamento nella legge naturale

per sottrazione, facendo sì che qualcosa che prima era di legge naturale cessi di essere di legge naturale; e così, per quanto riguarda i primi principi della legge naturale, essa è del tutto immutabile; per quanto poi riguarda i precetti secondari [...] può invece mutare in qualche particolare e in cose minori per via di alcune cause speciali che impediscono l'osservanza di tali precetti<sup>91</sup>.

Una specificazione della dottrina di Tommaso che la rende più rigida si trova in Francisco Suarez laddove introduce la distinzione divenuta poi celebre fra precetti che sono in vigore *pro tempore*, precetti che sono in vigore *semper*, e precetti che sono in vigore *semper et pro semper*. Questi ultimi sono identificati con i precetti negativi della legge di natura. «I precetti negativi – afferma Suarez – proibiscono cose per se e intrinsecamente malvagie, e perciò obbligano *semper et pro semper*. Dei

<sup>91</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, q. 94, a. 5. Il testo latino riportato da Domenicani Italiani (a cura di), Adriano Salani, Perugia 1965, v. 12, pp. 105-107 è: «per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta [...] Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium praeceptorum».

Sergio Cremaschi

precetti affermativi invece si può affermare che obblighino *semper*, ma non *pro semper*»<sup>92</sup>. Direi che solo in quest'ultima formulazione si possa pensare di trovare una tesi da contrapporre al consequenzialismo, e va aggiunto che andrebbe usata molta cautela nel pensare a questa tesi come facente parte della tradizione morale cristiana, essendo piuttosto un elemento di una rispettabilissima tradizione di pensiero filosofico, quella della scolastica barocca, tradizione di pensiero di grandissimo valore e in relazione storica con la tradizione religiosa cristiana, ma comunque di natura ben diversa da quella della predicazione neotestamentaria.

Infine, il contenuto specifico dei precetti “assoluti” menzionati ne *La filosofia morale moderna* sembra avere un rapporto molto approssimativo con quelli codificati nella tradizione scolastica, per non parlare del salto operato in seguito da Anscombe nei saggi sulla contraccezione<sup>93</sup> dove, dall'argomentazione a proposito dell'esistenza di proibizioni assolute, argomentazione che – tenendo presenti le cautele qui esposte – dimostra certamente un punto plausibile, si passa, come se non si richiedesse prova ulteriore, ad affermare che *quindi*, siccome alcune proibizioni assolute si danno, anche la proibizione assoluta della contraccezione è un precetto morale evidente (e per motivi misteriosi non soverchiabile da altri più gravi) sulla base di argomentazioni razionali, non di argomentazioni basate sull'autorità della rivelazione divina<sup>94</sup>.

Il terzo punto è il rapporto fra teodicea ed etica.

Se seguiamo l'argomentazione di Anscombe dovremmo concludere che apparentemente solo i credenti in una legge divina hanno una ragione per non cedere alla situazione di emergenza estrema che suggerirebbe il ricorso a mezzi malvagi come ultima risorsa per combattere il male stesso. Questa è una conclusione piuttosto forte, e potrebbe portare con

<sup>92</sup> F. Suárez, *De legibus* (1612), 6 vv., L. Pereña *et al.* (a cura di), CSIC, Madrid 1971-1977, Libro 1, cap. 13, par. 4.

<sup>93</sup> *You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer* (1968), CP 3, pp. 82-96; *Contraception and Chastity; On Humane vitae* (1978), in *Faith in a Hard Ground*, pp. 192-198.

<sup>94</sup> Sull'argomentazione di Anscombe secondo la quale un atto coniugale in presenza di contraccezione è un atto che incorpora *intrinsecamente* un'intenzione di non procreare e che *quindi* è oggetto di una proibizione assoluta, anche se l'intenzione in quanto tale è da riconoscere come *del tutto legittima*, si veda R. Teichmann, *Intention and Sex*, in C. Diamond, R. Teichmann (Eds.), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Harvester, Brighton 1979, pp. 147-161, il quale conclude che, finché non ne sarà data una nuova formulazione più stringente, l'argomentazione è semplicemente un *non sequitur*.

sé l'implicazione ulteriore che fuori della fede cristiana non vi sia vera moralità, cioè più o meno la negazione dell'esistenza dello stato di pura natura che oppose gli scotisti a Tommaso di Vio detto il Caetano.

Inoltre, argomentazioni a sostegno della tesi dell'esistenza di obblighi assoluti e dell'esclusione delle eccezioni alle norme erano state proposte da esponenti della filosofia morale che Anscombe conosce ben poco, come Kant, o per nulla, come Whewell, che riconoscevano un Dio legislatore e giudice ma non facevano dipendere l'obbligo morale dalle sue promesse. Per limitarci agli anni in cui Anscombe operava, argomentazioni di questo tenore sono state proposte ad esempio da Kurt Baier senza introdurre l'ipotesi dell'esistenza di Dio, sostenendo che le norme morali contengono nella loro stessa definizione la caratteristica di essere regole sovraordinate alle regole di altra natura<sup>95</sup>. Il punto decisivo è che un non credente ha ragioni per essere morale anche "senza speranza"<sup>96</sup>, e un credente ha in primo luogo le stesse ragioni per essere morale (ed è poi autorizzato a credere di averne una in più) e può permettersi in aggiunta qualche speranza, a patto che non si scordi che ciò che ha avuto in dono è *pistis*, non *gnosis*, e che al non credente manca – se lo si confronta con il più fortunato credente – non una motivazione morale ma, tutt'al più, una risposta – se 'risposta' si può chiamare quella che il Dio biblico sa dare al credente – alla domanda sull'origine del male.

## 8. Considerazioni conclusive

Cercherei di formulare alcune considerazioni sui punti seguenti.

1. Il discorso svolto in *La filosofia morale moderna* comprende alcune delle idee-chiave che animarono la svolta normativa degli anni Sessanta-Ottanta anche quando gli sviluppi furono molto lontani da quelli presagiti da Anscombe.

2. In particolare la rinascita dell'etica delle virtù e la ripresa della psicologia morale ebbero un rapporto di filiazione diretta con questo

<sup>95</sup> Si veda K. Baier, *The Moral Point di View*, cit., cap. 8; una soluzione simile si trova in Th. Nagel, *War and Massacre* (1975), in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 e, con esplicito riferimento ad Anscombe, in S. Lovibond, *Absolute Prohibitions without Divine Promises*, in «Philosophy» Suppl. 54, pp. 141-158.

<sup>96</sup> J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986<sup>2</sup>.

*Sergio Cremaschi*

discorso, anche se sia l'una sia l'altra si realizzarono sciogliendo in un determinato modo nodi che questo discorso lasciava irrisolti.

3. Infatti la proposta di Anscombe di bandire del tutto l'etica finché non avremo un'adeguata filosofia della psicologia può suonare convincente per ciò che nega, cioè l'etica del noncognitivismo degli anni Quaranta e Cinquanta, e sembra tanto più profonda in questa rievocazione la profondità (quella vera e quella apparente) della filosofia wittgensteiniana; in realtà è una proposta che sfonda una porta aperta dato che il noncognitivismo aveva già dichiarato impossibile l'etica normativa, ed è invece molto poco definita se si indirizza a un bersaglio critico più ampio, a quella filosofia morale "moderna" che non si riduce a Mill, Sidgwick, Ross come Anscombe sembra dare per scontato ma comprende autori, da Grozio a Whewell, che Anscombe non considera.

4. E inoltre le due soluzioni parallele che Anscombe vede al problema della fondazione dell'etica restano viziate da punti oscuri cruciali: la concezione della "legge divina" è una strana concezione, molto più moderna, neoagostiniana e calvinista che biblica o tomista; la concezione della virtù come fonte della norma resta non sviluppata, e infatti le etiche delle virtù successive si allontaneranno notevolmente dalle formulazioni di Anscombe.

5. Riguardo al punto più decisivo della fondazione dell'etica, ovvero la confutazione dell'immoralismo, la risposta di Anscombe alla domanda "Perché essere morale?" è piuttosto deludente, dato che ricorre direttamente a una soluzione al problema della teodicea ignorando i tentativi di salvare il punto di vista morale senza ricorrere a una retribuzione divina, e anzi sembra non considerare adeguatamente la necessità di difendersi dalla critica kantiana alle morali eteronome.

6. Riguardo a un punto decisivo per chi voglia criticare la filosofia morale moderna, cioè la valutazione dell'etica kantiana, Anscombe sembra accettarne acriticamente un'immagine impoverita che paradossalmente era l'immagine creata a fini polemicici proprio dai consequenzialisti che aveva scelto come avversari.

7. Infine, la difficoltà di identificare la descrizione rilevante di un atto non è un argomento a favore dell'etica delle virtù contro il consequenzialismo e l'etica kantiana; anzi, il ruolo assegnato al "giudizio" nell'etica kantiana rappresenta una risposta alla difficoltà sollevata da Anscombe per quanto riguarda l'azione futura, mentre per quanto riguarda l'azione passata, la tesi kantiana della inconoscibilità dei moventi è forse l'ultima parola.