

SERGIO CREMASCHI

## L'ETICA ANALITICA DALLA LEGGE DI HUME AL PRINCIPIO DI KANT

### 1. *Fog on the Channel*

In questo saggio si formulerà un'ipotesi sul percorso seguito dall'etica di lingua inglese nel corso del Novecento in direzione della recente rivalutazione dell'etica kantiana. Nel corso della ricostruzione si metteranno in luce i motivi interni a questa tradizione filosofica che l'hanno portata in questa direzione, e quindi il ruolo dell'eredità dell'intuizionismo, e inoltre le convergenze, a prima vista poco plausibili, fra etiche kantiane, etiche aristoteliche, e alcune riformulazioni dell'utilitarismo.

I lettori che si sono fatti un'immagine dell'etica anglosassone del Novecento sui manuali italiani, francesi e tedeschi ne hanno ricavato una sensazione: che nel mondo anglosassone l'etica a un certo punto sia morta e poi rinata di recente con Rawls e MacIntyre<sup>1</sup>, che questo mondo sia stato dominato dallo scientismo

---

<sup>1</sup> Nella presentazione di Casini e Pansera, un'etica di lingua inglese non sembra essere esistita per tutto l'Ottocento e il Novecento; ricompare negli ultimi trent'anni come etica pubblica grazie a Rawls e MacIntyre (L. Casini, M.T. Pansera 2003, pp. 242-247) e poi come bioetica grazie in gran parte al neo-utilitarismo di Singer che si ispira a "Bentham e Mill" (ivi, pp. 259-260), personaggi che il lettore non ha sentito nominare fino a p. 259. La Russ conferma l'impressione che Rawls non abbia predecessori nel mondo anglosassone, o abbia, se proprio, avversari come Bentham e John Stuart Mill (Vedi Russ 1993, pp. 69-70). Rohls formula la diagnosi ben più raffinata del prevalere del noncognitivismo con la conseguente riduzione dell'etica a metaetica e l'impossibilità di un'etica normativa fondata razionalmente: «L'etica analitica, presentandosi come una metaetica, non fonda più l'etica su un principio razionale universale o sulla ragione assoluta [...] Tali indagini metaetiche rivendicano la propria neutralità rispetto ai valori e intendono contribuire al consolidamento scientifico [*sic*] dell'etica» (I. Rohls 1991, p. 497). Una simile diagnosi di una prevalenza schiacciante

neopositivista o pragmatista che non riusciva a concepire l'etica se non nella forma tecnicizzata dell'analisi del linguaggio. Curiosamente, fino ad alcuni anni or sono, accadeva che questa versione dei fatti trovasse credito non solo fra i deploratori ma anche fra gli estimatori; infatti in Italia dopo il 1945 l'analisi linguistica in filosofia del diritto ed etica ha ricevuto qualche attenzione da parte di studiosi "laici" (cioè, nel linguaggio di allora, né comunisti né democristiani) come uno strumento utili per battaglie – per altro encomiabili – per la tolleranza, il pluralismo, l'autonomia. Si spiega come in tale contesto si siano tradotti Moore, Russell, Stevenson, Hare e poi Peter Singer, perché apparivano a prima vista utili in vista di queste battaglie, e non si siano tradotti Ross, forse il maggiore filosofo morale anglosassone del Novecento<sup>2</sup>, e poi Prichard, Kurt Baier, Anscombe, Foot, Donagan, Gewirth, O'Neill, l'altro Singer (Marcus) o Brandt, che dell'utilitarismo ha dato una versione agli antipodi di quella del primo Singer. Sono stati tradotti a un certo punto Rawls, Dworkin, Nagel, Williams, per effetto di trascinamento dei loro meriti di filosofi politici o di filosofi della mente. È stato invece tradotto con grande successo MacIntyre, anche se il successo ha portato l'editoria minore a tradurre anche suoi scritti che avrebbero potuto essere utilmente lasciati nell'originale inglese traducendo invece altri esponenti dell'etica della virtù<sup>3</sup>.

---

del noncognitivismo, anche se con una trattazione più competente di quella di Rohls, si trova in Pfürtner (Pfürtner *et al.*, 1992). Trent'anni fa, e quindi quando la svolta verso l'etica normativa era ancora recente, Viano tracciava un panorama delle correnti dell'etica analitica basato sull'alternativa fra naturalismo pragmatista e noncognitivismo emotivista e prescrittivistista; aveva il merito di percepire che il noncognitivismo stava portando nella direzione della svolta kantiana, verso «i temi kantiani della coscienza e della volontà libera» (Viano 1977, p. 156). Un quadro piuttosto equilibrato si trova invece nella successiva introduzione a cura dello stesso autore che dedica due terzi dei capitoli al mondo di lingua inglese (Vedi Viano 1990) e un discorso diverso va fatto per le presentazioni introduttive apparse in Spagna, dove la ripresa dell'attività del pensiero negli anni Settanta è stata accompagnata subito dall'opera di introduzione critica dell'etica analitica svolta da Javier Muguerza (Vedi J. Muguerza 1977, 1990), e ora il clima dominante non è né analitico né continentale, ma "postanalitico"; basterà citare la monumentale storia dell'etica curata da Victoria Camps, anche se con un baricentro continentale, dedica un ampio spazio all'etica analitica (vedi V. Camps 1989, vol. III).

<sup>2</sup> L'opera sta per apparire in italiano a cura di R. Mordacci: vedi D. Ross 1930.

<sup>3</sup> Su alcuni di questi vedi S. Cremaschi 2002.

## 2. 1903-1949: quando si credeva di dover liberare la filosofia dalla chiacchiera (cant)

### 2.1. *Cognitivismo e noncognitivismo*

In realtà, nell'etica del mondo anglosassone si ebbe nella prima metà del secolo la giustapposizione di tre filoni diversi: intuizionismo, naturalismo, emotivismo e poi prescrittivism. Questi filoni derivavano da una discussione complessa (e per nulla spassionata) che si era svolta nell'Ottocento inglese, e avevano un rapporto limitato con l'empirismo logico, la corrente che comparve negli Stati Uniti in seguito all'importazione del neopositivismo e alla sua liberalizzazione. Erano tendenze che solo dagli anni Sessanta si è iniziato a raggruppare insieme all'empirismo logico sotto la denominazione di "filosofia analitica" in base a somiglianze di famiglia o differenze di stile e non di contenuto<sup>4</sup>. Fra queste tendenze giocava un ruolo decisivo, ed era anzi al centro di tutte le controversie, una posizione finora del tutto ignorata sul continente: l'intuizionismo. Questa posizione non era empirista, non era relativista, non era soggettivista. È stato solo cancellando l'esistenza e il ruolo di questa corrente che si è potuto favoleggiare di un mondo anglosassone in cui l'etica non esisteva più o era succube della mentalità tecnologica ed empirista.

La "rinascita" dell'etica nel mondo anglosassone dopo la metà del secolo, contemporanea alla riabilitazione della filosofia pratica in Germania, è stata più precisamente una ripresa degli studi in un settore dell'etica, cioè l'etica normativa. La svolta c'è stata ed è stata importante, in quanto le tendenze metaetiche della prima metà del secolo limitavano fortemente la possibilità di un'etica normativa oppure la condannavano a conclusioni fortemente indeterminate sul caso concreto, ma va sottolineato che la svolta non è nata da un'importazione di temi continentali ma dallo sviluppo di linee di ricerca interne alle tendenze dell'etica anglosassone della prima metà del secolo.

### 2.2. *La fallacia naturalistica*

Si ricorderanno, per prima cosa, gli argomenti base che furono messi in campo nella prima metà del secolo a favore di una o più delle tre tendenze della metaetica analitica dell'epoca.

L'argomento della fallacia naturalistica è stato considerato l'inizio dell'etica analitica e presentato come uno dei due argomenti a favore della "grande divisione" fra fatti e valori, se non semplicemente confuso con la legge di Hume. L'argomento di Moore era in realtà un argomento antinaturalista, rivolto contro la "prova" milliana del principio di utilità, non un argomento anticognitivista; infatti un passaggio da un certo genere di essere al dover essere era per Moore pienamente giustificato. Nei decenni successivi però vennero letti solo i primi tre capitoli dell'opera, dove si svolge la *pars destruens*, e si dimenticò il resto dell'opera, dove veniva elaborato il consequenzialismo intuizionista di Moore, che non era stato compreso dai filosofi anche se era stato ben compreso dagli intellettuali del circolo di Bloomsbury. Fu per via di questa lettura che nella manualistica "continentale" Moore viene presentato come il maggior fautore della divisione fra fatti e valori.

La fallacia denunciata da Moore consisterebbe nella pretesa di dare una definizione della nozione di buono che è invece una nozione semplice, e nell'operare questa definizione tramite una riduzione della qualità "buono" ad altre qualità "naturali" (cioè quelle trattate dalle scienze empiriche). Il punto decisivo che Moore ha in mente sembra essere quello della non equivalenza fra coestensività e identità: se anche tutte le cose che sono buone hanno anche un'altra proprietà, come tutte le cose che sono gialle producono un certo tipo di vibrazione dell'aria, non ci si può illudere però «di definire realmente il buono con l'enumerare semplicemente quelle altre qualità; pensando che tali qualità, di fatto, fossero semplicemente non "altre", ma «assolutamente e interamente identiche alla bontà»<sup>5</sup>. Va aggiunto che è tutt'altro che ovvio che si tratti di una "fallacia" o di una forma invalida di argomentazione e non del tutto chiaro in quale senso sia "naturalista"; infatti la definizione della qualità "bontà" sarebbe una forma di ragionamento non valido soltanto se accettassimo una nozione estremamente esigente di "definizione", nozione che la identifica con l'analisi in componenti semplici, e quindi implica la "indefinibilità" delle entità semplici. Inoltre, il termine "naturalismo" gode di popolarità nel mondo anglosassone inversamente proporzionale alla chiarezza della

---

<sup>4</sup> Vedi Cremaschi 1997, pp. 2-6.

<sup>5</sup> E.G. Moore 1903, par. 11.

sua definizione; si direbbe che l'accezione che Moore aveva in mente fosse, in via preliminare, quella della identificazione di ogni conoscenza legittima con la conoscenza ottenuta con il metodo delle scienze naturali ma, a tutti gli effetti teorici, quella da lui introdotta era la richiesta di traducibilità di tutti gli asserti sensati con asserti vertenti su proprietà osservabili empiricamente<sup>6</sup>. Le "fallacie" sarebbero forse due: quella "coestensivistica" e quella "riduzionistica", la prima consistente nel confondere fra loro due entità che sono solo concomitanti, e la seconda nel decretare inesistente una entità solo perché è possibile ridescriverla nei termini di un'altra. L'argomento, per quanto contestabile e non univoco, era comunque un argomento antiedonista, non un argomento a favore di una qualche divisione fra fatti e valori. Il problema vero era semmai l'unificazione dei valori nel "bene", valore unico e "totipotente", cui Moore ricorreva per parare i colpi (affrettatamente ritenuti decisivi) di Sidgwick contro la pluralità delle cinque "Idee" di Whewell (umanità, giustizia, verità, purezza, ordine), pluralità che avrebbe generato indeterminatezza e conflitti fra principi diversi. Il bene, valore unico, doveva servire a Moore a creare un utilitarismo non edonista ma "ideale" che avrebbe conservato, senza i difetti dell'edonismo, i pregi dell'utilitarismo – ovvero la capacità, in quanto monismo, di risolvere almeno in linea di principio con lo strumento del calcolo delle conseguenze, incerto e impreciso ma comunque meglio dei dilemmi morali insolubili, i dilemmi che l'intuizionismo in quanto pluralismo non avrebbe potuto risolvere. L'ironia della sorte volle invece che Moore passasse per il padre della divisione fra fatti e valori.

### 2.3 *La legge di Hume*

Per tutta la prima metà del secolo Moore restò una sorta di nume tutelare, ma si citarono solo i primi tre capitoli dei *Principia*, e il dibattito fu su temi di metaetica, a partire dalla fallacia naturalistica e poi dalla legge di Hume non del tutto legittimamente appaiate.

La legge di Hume, così chiamata soltanto negli anni Cinquanta, era stata scoperta

---

<sup>6</sup> Una seconda accezione tradizionale è quella di negazione di qualcosa che trascenda la natura, come nelle diverse forme di materialismo e ateismo, che nel dibattito anglosassone è variamente intrecciata con la prima.

per la prima volta da un francese, Henri Poincaré, ma divenne famosa quando fu rivenduta quasi quarant'anni dopo agli inglesi da un austriaco, Karl Popper<sup>7</sup>. Partiva dalla constatazione che nei ragionamenti delle scienze si trovano solo passaggi da asserti descrittivi ad altri asserti descrittivi e chiedeva che i ragionamenti morali derivassero conclusioni prescrittive soltanto a partire da premesse prescrittive. Si trattava di una richiesta soltanto logica e assolutamente irrefutabile in quanto triviale. Le sue possibili implicazioni filosofiche erano da discutere, e infatti dalla fine degli Cinquanta se ne discusse. Divenne però l'argomento principe a favore del noncognitivismo, invocato da Hare dopo qualche vaga allusione dell'emotivista Ayer<sup>8</sup>. Il noncognitivismo (o, come preferisce Hare, non-descrittivismo) è la tesi che gli asserti etici non descrivono fatti e quindi non sono suscettibili di essere veri o falsi. Anch'essa può essere inoppugnabile ma triviale, oppure servire invece da giustificazione di una sorta di eutanasia dell'etica normativa. Dipende da che intendiamo per "fatti" e per "condizioni di verità" di un asserto. Non ogni asserto che differisce da «il limone è giallo» appartiene alla stessa classe dell'asserto «è vietato zirconare i pirpaffi», ma le condizioni di verità di questi altri asserti non sono dello stesso genere di quelle vertenti sul colore giallo dei limoni, e si può parlare di verità o falsità di asserti non empirici senza ipostatizzare – come fa Moore – delle "qualità non-naturali" corrispondenti ai giudizi di valore veri, ma introducendo invece altri generi di *truth-makers* che non siano misteriosi duplicati non-empirici dei fatti empirici.

#### 2.4 *La forbice di Hume*

Un argomento parallelo e più dirompente di quello della legge di Hume era stato formulato con un certo anticipo dai neopositivisti: quello della "forbice di Hume". Con l'eccezione di Moritz Schlick che propendeva per l'estremo opposto, cioè per l'etica come scienza fattuale, edonistica e quindi avversaria dell'etica kantiana, la maggioranza dei neopositivisti, richiamandosi a una celebre affermazione di Hume, escludeva l'etica normativa sulla base del criterio per cui le proposizioni che sfuggono alla dicotomia fra asserti fattuali e verità analitiche sono insensate. Di

---

<sup>7</sup> H. Poincaré 1913, p. 227 ; Popper 1949.

<sup>8</sup> Vd. Hare, 1951.

queste proposizioni è fatta la cosiddetta “metafisica” che per i neopositivisti è una categoria pigliatutto, volta a volta visione del mondo, atteggiamento di pensiero, ambito di (impossibile) conoscenza, comprendente stranamente estetica, religione, etica ed altro. La cosiddetta metafisica è fonte di tutte le confusioni e quindi anche, in ambito pratico, nemica della deliberazione condotta in base a chiare constatazioni di fatti e chiare enunciazioni di scelte<sup>9</sup>. L’etica normativa come tale era frutto di un malinteso o espressione di “metafisica” e l’etica kantiana (dato che il Kant dei neopositivisti era un “metafisico”, anche se da altri fronti ci si ostinava a condannare il Kant “antimetafisico”) era l’esempio paradigmatico di tale aberrazione. Secondo la formulazione di Reichenbach, non è lecita un’etica intellettualistica e aprioristica come quella kantiana perché non è lecito il sintetico a priori in morale e quindi non è possibile un’etica normativa. I comandi non sono asserti; una direttiva morale è tale se la consideriamo imperativa e rivolta a noi, ma quale sia l’autorità di questa direttiva «non è sempre chiaro»<sup>10</sup>.

## 2.5 *Intuizionismo, naturalismo, emotivismo*

Sulla base di questi argomenti, nell’arco di tempo che va dal 1903 al 1949, le teorie etiche formulate nel mondo di lingua inglese furono tre, fondamentalmente tre teorie metatetiche e per di più concentrare intorno al tema della semantica del linguaggio morale, seppure con alcuni risvolti in etica normativa. La prima di queste, l’intuizionismo è, come noto, una dottrina screditata oltre che ignorata; chi ne capisce qualcosa la definisce come la dottrina secondo cui si danno diversi imperativi morali dogmaticamente, senza alcuna giustificazione; in realtà, e non sorprendentemente, la dottrina sostenuta dai neointuizionisti del Novecento è una dottrina notevolmente più raffinata, seppure per certi aspetti inconcludente. Il punto decisivo che distanzia Moore da Mill è che il rifiuto dell’eudemonismo; per il resto tenta di salvare una struttura teorica consequenzialista simile a quella di Mill, sostituendo all’eudemonismo una teoria del bene come valore ideale non riducibile a proprietà empiriche<sup>11</sup>. Ross prende ulteriormente le distanze dall’eredità

---

<sup>9</sup> Vedi R. Carnap 1934.

<sup>10</sup> H. Reichenbach 1951, p. 293.

<sup>11</sup> G.E. Moore 1922, p. 102.

dell'utilitarismo abbandonando la struttura consequenzialista che deriva l'azione giusta dal bene e torna per un verso all'intuizionismo classico, in sede di epistemologia morale, ma resta per l'altro verso fedele alla sua confutazione da parte di Sidgwick per quanto riguarda l'etica normativa. In epistemologia morale Ross parte dall'idea che vi siano proposizioni valutative la cui verità è evidente ma per evidenza non empirica; è intuizionista nel senso che esclude sia il relativismo sia una fondazione empirica dell'etica<sup>12</sup>. Per quanto riguarda l'etica normativa, invece, Ross sembra accettare le critiche di Sidgwick all'intuizionismo classico secondo le quali le norme evidenti a priori sono bensì giustificate ma anche inutilizzabili nel caso concreto in quanto generano conflitti insanabili<sup>13</sup>. Ne deriva l'esito paradossale e – si diceva – inconcludente, di un forte oggettivismo in sede di ontologia morale che si accompagna poi a un notevole scetticismo in sede di etica normativa.

A complicare il quadro, vi fu in America un “naturalismo”, movimento che portava il nome del verosimile avversario di Moore, avversario che non è però facilissimo identificare in base al nome. Moore sicuramente prendeva le distanze, come aveva fatto Sidgwick, dall'edonismo/eudemonismo di John Stuart Mill. Il naturalismo americano, il cui maggiore esponente in etica fu Ralph Burton Perry, si proponeva invece di difendere e promuovere la visione del mondo portata dalla scienza moderna come fonte di un modo di vita più razionale ed umana; in etica il Naturalismo sostiene che l'universo nel suo complesso non ha una dimensione morale se non in quanto contiene esseri umani, e quindi enti che perseguono valori; le istituzioni e pratiche umane, valori e scopi di individui e gruppi sono tutti “naturali”, non diversamente dai moti celesti e dall'evoluzione delle specie e i “valori” sono parte di questo universo “naturale”. In quest'ottica si può pensare che il metodo delle scienze naturali dia la chiave per dissolvere le dispute morali e che le teorie morali possano venire verificate mediante il controllo delle loro conseguenze. Le morali sono il portato di un processo evolutivo che tende a realizzare gli interessi conciliandoli fra loro. Ciò che Perry chiamava la moralizzazione della vita, cioè l'armonizzazione degli interessi, si realizza attraverso un “consenso riflessivo” fra la volontà personale e la volontà sociale. Ciò che uno dovrebbe essere è dedotto da ciò che è, ciò che realizzerà un soggetto non

---

<sup>12</sup> W.D. Ross 1930, pp. 32-33 (le pagine indicate sono quelle della ed. ingl.).

<sup>13</sup> Ivi, p. 42.

può essere prescritto se non dalla sua “struttura naturale” e dalla sua “capacità di crescita”<sup>14</sup>. In questo modo di intendere l’etica s’inserisce anche il pragmatismo di Dewey che si propone esplicitamente come un naturalismo in quanto vede l’etica come una sorta di disciplina scientifica, sperimentale, fallibile e verificabile, dato che i valori morali sono strumentali a valori umani più generali ma non specificamente morali. Va notato che questo “naturalismo” non è l’equivalente dell’atteggiamento dei neopositivisti come Rudolph Carnap, anche se è più vicino a quello dell’eudemonista Schlick, non rientra nella strategia della divisione fra fatti e valori e, anche se vuole “scientificizzare” l’etica, ha però una visione molto complessa e dinamica della scienza stessa, e quindi non si risolve in una riduzione dell’etica a tecnica come credevano Horkheimer e Adorno, e infine che ciò che ha in comune, oltre al nome, con il “naturalismo” avversato da Moore, è qualcosa di ben limitato: infatti Moore esclude il naturalismo semantico, mentre Dewey difende il naturalismo ontologico<sup>15</sup>.

L’emotivismo è, non meno dell’intuizionismo, una dottrina screditata. Nelle versioni radicali formulate da Bertrand Russell e Alfred Julius Ayer portava a conclusioni vicine a quelle dei neopositivisti, cioè che i giudizi di valore esulano dall’ambito dei problemi argomentabili razionalmente ed infatti sono Russell e Ayer a venire nominati come emblematici delle posizioni dell’intera etica analitica da parte dei suoi avversari. Ma la teoria emotivista era stata formulata in modo molto più sfumato e mirando a un obiettivo quasi diametralmente opposto: quello di comprendere gli effettivi usi del linguaggio morale<sup>16</sup>. Charles Ogden e Ivor Richards formularono una concezione del significato che, diversamente da quella del primo Wittgenstein, ammetteva diverse funzioni del linguaggio fra cui rientravano quella simbolica e quella emotiva, consistente nell’espressione di sentimenti e atteggiamenti<sup>17</sup>.

Charles Stevenson formulò una dottrina emotivista che recepiva gli influssi di Ogden e Richards e altri e che si proponeva di comprendere il funzionamento effettivo del discorso morale gli sembrava necessario perché non condivideva la

---

<sup>14</sup> R. Perry 1926.

<sup>15</sup> J. Dewey 1891, 1894; J. Dewey, J.H. Tufts 1908.

<sup>16</sup> Sulle controversie fra intuizionismo, emotivismo, prescrittivism nella prima metà del Novecento vedi E. Lecaldano 1970; vedi anche M. Warnock 1978; W.D. Hudson 1980.

<sup>17</sup> C.K. Ogden, I.A. Richards 1923, pp. 249, 149-152.

convinzione di Moore che i termini etici potessero venire chiariti attraverso un'attenta riflessione, dato che nessun termine del linguaggio ordinario ha un significato aperto all'intuizione e il linguaggio ha una storia complessa che gli ha fatto incorporare «ipostatizzazioni, antropomorfismi, vaghezze»<sup>18</sup>, e quindi non si richiede una “chiarificazione” ma una «riformulazione» che sostituisca a una domanda confusa «una domanda che sia libera da ambiguità e confusione»<sup>19</sup>. Anche se gli asserti etici hanno una componente di significato descrittivo e la morale è influenzata dall'esperienza molto più di quanto ammettano gli intuizionisti o gli emotivisti radicali, essi non sono puramente cognitivi e la loro dimensione di “significato emotivo” non è raffigurazione ma invece “disposizione” a causare certi stati mentali nella sfera delle emozioni<sup>20</sup>. Stevenson è spinto dalla preoccupazione – analoga a quelle del secondo Wittgenstein e di John Austin – di rendere conto del fatto che i proferimenti valutativi implicano una presa di posizione del parlante. La difficoltà del punto di arrivo è che da un lato non abbandona mai una concezione del significato come raffigurazione e non recepisce la distinzione austiniana fra significato degli enunciati e forza illocutiva del loro proferimento. Il suo merito è comunque quello di avere messo a fuoco il fatto che noi *facciamo* qualcosa di diverso di ciò che facciamo con gli asserti su stati di fatto, e quindi la scoperta della dimensione della pragmatica del linguaggio morale, scoperta che può restare indipendente dall'idea di "significato emotivo".

### 3. 1949-1958: quando si liberò l'etica dalla “terza persona”

#### 3.1 La diagnosi di Hampshire

Nel 1949 Stuart Hampshire svolse una critica delle teorie etiche allora prevalenti le cui tematiche furono riprese nei decenni successivi sia dai teorici delle virtù sia dai kantiani e dai neointuizionisti<sup>21</sup>. Secondo Hampshire fra i presupposti condivisi dalle tendenze opposte dell'emotivismo e dell'intuizionismo vi era un'eredità

---

<sup>18</sup> C. Stevenson 1963, pp. 10-11.

<sup>19</sup> Ivi, p. 10.

<sup>20</sup> Vedi ivi, capp. 3 e 4.

<sup>21</sup> S. Hampshire 1949; cfr. M. Reichlin 1991.

kantiana: la separazione fra giudizi morali e giudizi fattuali; da questa derivava l'interesse esclusivo per gli argomenti per l'accettazione dei giudizi morali e con questo un atteggiamento "spettatoriale" o in "terza persona" e la riduzione dell'etica allo studio della logica e del linguaggio della "critica" morale, cancellando la dimensione della deliberazione. Un ulteriore errore condiviso era ritenere che le forme di argomentazione razionale fossero solamente quelle deduttive, escludendo altre forme di argomentazione. In realtà il giudizio morale è, come aveva sostenuto Aristotele, "deliberazione", cioè un procedimento molto diverso da quello con cui si giunge alle conclusioni delle scienze esatte, in cui conta il fatto che sia qualcuno in particolare ad esprimere la sua posizione e non solo la verità della posizione in astratto. Così, anche se la deliberazione è qualcosa di meno rigoroso dei procedimenti scientifici, il giudizio morale non è arbitrario come finiva per affermare l'emotivismo cadendo in una negazione speculare della problematica tesi di Moore della misteriosa oggettività di questo giudizio, tesi che trascina l'implicazione che, perché questo giudizio possa essere oggettivo debbono esistere "qualità non naturali" sul quale deve vertere<sup>22</sup>. Il vizio d'origine era nella inconfessata richiesta che il giudizio morale fosse il giudizio dello spettatore imparziale e non quello dell'agente, richiesta che era stata ereditata dall'utilitarismo e dall'etica kantiana (per lo meno nella forma impoverita, ridotta alla *Ragion Pratica* e alla *Fondazione*, in cui la conoscevano gli anglosassoni). La proposta di Hampshire era quella di tornare alla tematica della deliberazione, cioè dei processi con cui l'agente giunge a compiere una scelta<sup>23</sup>, e quindi al "giudizio", tipico tema aristotelico, ma in realtà – anche se Hampshire non lo sapeva – anche tema kantiano, come avrebbe scoperto nei decenni successivi la letteratura kantiana continentale e poi anche quella anglosassone. Questa scoperta di Hampshire fa comunque intuire i motivi dell'intreccio di temi kantiani e temi aristotelici nei decenni successivi.

### 3.2. *La critica alla fallacia naturalistica*

Negli anni Cinquanta compare una posizione critica del noncognitivismo, detta

---

<sup>22</sup> S. Hampshire 1967.

<sup>23</sup> S. Hampshire 1983, pp. 17 ss.

“neonaturalismo” perché critica della legge di Hume e dell’argomento della fallacia naturalistica. Elisabeth Anscombe formulò una critica a quel primato delle norme e dell’azione obbligatoria che la filosofia analitica aveva ereditato dal filone dominante della filosofia morale moderna, e in primo luogo dai fratelli nemici Kant e Bentham<sup>24</sup>, secondo la quale l’immagine moderna della morale cancellava un elemento essenziale che stava al centro dell’etica aristotelica, le disposizioni o le virtù, e conservava invece acriticamente la nozione di legge, pur avendone lasciato cadere la premessa teologica che la giustificava nell’etica medievale. La filosofia morale moderna è quindi una costruzione instabile, viziata da contraddizioni: per essere ciò che è avrebbe bisogno della premessa teologica eliminata.

L’alternativa sarebbe il ritorno a un’etica delle virtù come quella aristotelica. Per costruirla sarebbe però necessario basarsi su una “psicologia morale” che ci dovrebbe dire che cosa è e come si svolge l’azione umana per poi elaborare un modello di una “buona” azione umana senza fare ricorso a prescrizioni prese come punti di partenza. Si tratterebbe quindi di tornare ad Aristotele, o a Hume, e a una forma di “naturalismo” nel senso di antitesi alla tesi di Moore.

Philippa Foot argomentò che le espressioni valutative collegate a virtù e vizi, come «sconveniente» e «coraggioso» hanno criteri di applicazione fattuali e che esistono premesse che, in virtù del significato di questi termini, implicano conclusioni come «così egli si è comportato in modo sconveniente oppure coraggioso» le quali sono conclusioni nettamente valutative, e che quindi vi sono circostanze in cui si compie legittimamente il passaggio dall’essere al dover essere<sup>25</sup>. Da questa premessa discende una critica a Kant che, essendo un edonista psicologico, non poteva concepire la possibilità del comportamento morale senza qualcosa come un imperativo categorico. Invece non ce n’è bisogno perché un uomo morale ha a cuore fini come il bene altrui e si comporta moralmente perché vuole raggiungere quei fini e quindi segue imperativi ipotetici e non categorici<sup>26</sup>.

Peter Geach svolse una critica analoga contro l’argomento della fallacia naturalistica che ne denunciava il vizio nascosto di applicarsi solo al significato morale di “buono” come se questo fosse l’unico significato<sup>27</sup>. Il problema non

---

<sup>24</sup> E. Anscombe 1958.

<sup>25</sup> P. Foot 1967.

<sup>26</sup> P. Foot 1972, p. 315; cfr. P. Foot 1979.

<sup>27</sup> P. Geach 1979.

affrontato da Moore è se sia possibile trovare un unico significato generale posseduto dal termine sia nell'uso morale sia nell'uso non morale. Per risolvere il problema bisogna partire dalla distinzione fra aggettivo predicativo e aggettivo attributivo nella quale il secondo è inteso come un “operatore” su “predicati” che costruisce nuove descrizioni a partire dai significati dei nomi a cui lo si collega. L'aggettivo “buono” è attributivo, e quindi – contro gli emotivisti – non è “vago”, anche se i criteri di applicazione possono variare secondo il nome a cui è collegato; ma questa variabilità di criteri non è arbitrarietà; è la caratteristica che hanno anche termini come gli “indicali” («io», «qui», «ora») il cui significato non varia e non ambiguo anche se denotano oggetti diversi.

### *3.3. La critica alla legge di Hume*

Negli anni successivi, accanto alla critica all'argomento della fallacia naturalistica, si sviluppò anche la discussione sulla legge di Hume. L'argomento più noto è quello di Searle sul gioco delle promesse che svolge la famosa argomentazione con la quale si passa dall'asserto descrittivo “John ha pronunciato le parole: «prometto di dare a Smith 5 dollari» all'asserto prescrittivo «John deve dare a Smith 5 dollari». La promessa costituisce una sorta di “fatto istituzionale”, una sorta di luogo ove il passaggio dall'essere al dover essere è giustificato<sup>28</sup>. Si può notare che la sostanza dell'argomentazione ricalca più da vicino di quanto sembri quella di Ross sui doveri derivanti da obbligazioni contratte, e riprende più alla lontana la sostanza dell'argomento di Butler, Price e Whewell sulle promesse come esempio di pratica che porta con sé un imperativo, argomento che era stato dimenticato per via della sua sbrigativa condanna da parte di Sidgwick in nome della constatazione che il senso comune non sa risolvere i dubbi sui casi conflittuali come quelli di promesse estorte dando false informazioni. Si può notare anche che, curiosamente, l'argomento era stato svolto in modo quasi identico a quello di Searle da un filosofo “continentale”, uno di quei fenomenologi che ai filosofi analitici sembravano animali esotici,

#### 4. 1958-1980: elementi kantiani

##### 4.1 L'elemento kantiano nell'approccio delle buone ragioni: Kurt Baier

Il *good reasons approach* è un indirizzo di metaetica avviato negli anni Cinquanta da Toulmin e proseguito da Kurt Baier, Marcus Singer, Kai Nielsen. Questa approccio abbandona la via dell'analisi dei significati dei termini morali e, come Stevenson e la filosofia di Oxford, ma riprendendo soprattutto la lezione di Wittgenstein, si propone di analizzare, più che i significati dei termini, i modi dell'argomentazione.

Stephen Toulmin propose di esaminare nell'etica la struttura dell'"argomentazione", cioè di forme di ragionamento meno stringenti e complete delle dimostrazioni deduttive<sup>29</sup>, partendo da un'idea della morale come una "forma di vita" in cui ci troviamo già da sempre impegnati; l'argomentazione è quindi possibile solo con chi condivide questo impegno e non sembra possibile con l'immoralista. Su questo punto il discepolo Kurt Baier si distaccò da Toulmin con la tesi della possibilità di argomentare già in sostegno dello stesso "punto di vista morale"<sup>30</sup>, sostenuta dall'argomento che le considerazioni metaetiche sarebbero già sufficienti a imporre la necessità di adottare questo punto di vista. L'argomento dipende a sua volta dalle due tesi del primato delle ragioni morali su ogni altro genere di ragioni e della possibilità di derivare ragioni per agire moralmente a partire da ragioni di egoistiche.

L'argomentazione di Baier è la seguente: si esclude una possibile contraddizione fra egoismo e benevolenza universale perché i contrari possono darsi solo all'interno di uno stesso genere, e quindi le ragioni egoistiche non possono essere in contrapposizione con la benevolenza universale; infatti l'egoismo non è un "principio", ma soltanto una regola che ci dice di perseguire unicamente il proprio interesse; invece la benevolenza è un vero "principio" che ci dice come regolare i fini da perseguire, e quindi si pone a un livello più comprensivo e rappresenta una "ragione prevalente" rispetto alla regola di perseguire la propria felicità. Infatti «la stessa ragion d'essere di una morale è produrre ragioni che sovrastino le ragioni

---

<sup>28</sup> J. Searle 1966.

<sup>29</sup> S. Toulmin 1950.

<sup>30</sup> K. Baier 1958.

dell'interesse autocentrato [...] dato che le ragioni morali sono superiori alle ragioni di interesse autocentrato, mi è stata data una ragione per essere morale»<sup>31</sup>.

Gli agenti sono razionali ed egoisti. Ma essendo razionali sanno soppesare i diversi generi di ragioni e dare la priorità a un genere sull'altro. Questa caratteristica dell'agente spiega l'apparente paradosso che, a partire da ragioni egoistiche e da un processo di tipo hobbesiano, si deve giungere ad adottare un'etica normativa che è di tipo "kantiano" in quanto fa prevalere le ragioni morali sulle ragioni di altro tipo<sup>32</sup>. Il punto di vista morale ha dei contenuti determinati, e anzi ogni etica normativa possibile dovrà avere alcune caratteristiche kantiane: a) agire moralmente significa fare qualcosa in base a un principio, e i principi vincolano l'agente a prescindere dai suoi fini; b) un principio morale è sempre valido non solo per l'agente stesso ma per chiunque, e quindi non è concepibile una morale esoterica come si riduce ad essere l'utilitarismo per Sidgwick; c) le norme morali non possono essere autovanificanti, come sarebbero se il loro scopo fosse annullato nel momento in cui ognuno le seguisse, o autodistruttive, come sarebbero se divenissero inutili nel momento in cui chi le adotta rende noto il fatto di averle adottate, o «moralmente impossibili», cioè tali da non poter venire messe in atto o insegnate, come sarebbe il principio di «dire sempre il contrario della verità».

La «morale in quanto tale» che viene giustificata da questa linea di argomentazione non è una super-morale ma è un quadro entro il quale si possono costruire una pluralità di morali fra le quali non ve ne è solo una vera. Un "ordine morale" è una società dotata di *mores* in vari modi condivisi e tramandati, a partire dal quale è possibile distinguere delle "morali" in senso più specifico come sistemi di norme che vengono insegnati, condivisi, riformati, in cui i membri della società hanno imparato a svolgere ruoli costitutivi della sua istituzione morale, hanno ricevuto un insieme di principi morali di livello intermedio, e hanno recepito qualche criterio generalmente riconosciuto con cui giudicare la bontà dei precetti riconosciuti<sup>33</sup>.

L'opera di Baier ha compiuto così un tratto decisivo del tragitto che è oggetto di questo saggio, mettendo in dubbio la neutralità della metaetica nei confronti delle etiche normative .

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 309-310.

<sup>32</sup> Ivi, p. 314.

<sup>33</sup> K. Baier 1995, p. 220.

#### 4.2. *L'elemento kantiano nel pragmatismo: Clarence Lewis*

Clarence Lewis fu promotore dell'incontro fra pragmatismo ed empirismo logico che sintetizzò nel "pragmatismo concettuale", una sorta di criticismo kantiano che vede l'apriori come precondizione necessaria del giudizio critico sia nella teoria della conoscenza sia in etica, ma ammette una pluralità di apriori differenti che possono essere alternativamente messi all'opera. Elaborò una teoria del valore intesa come base dell'etica, del diritto e dell'estetica<sup>34</sup>, le cui tesi centrali – contro l'emotivismo e l'intuizionismo – sono che i giudizi di valore sono suscettibili di essere veri o falsi e che la valutazione è una specie di conoscenza empirica. Il "valore immediato" che sta alla base dei diversi generi di valore è l'esperienza soggettiva di "soddisfazione" del singolo individuo e quindi ultimamente i valori hanno un fondamento edonistico<sup>35</sup>.

In diversi saggi elaborò un'etica che è ad un tempo "naturalista" e "razionalista"<sup>36</sup>; è naturalista in quanto fa dipendere afferma che «nessun atto può essere determinato come giusto o ingiusto senza fare riferimento alle sue conseguenze come buone o cattive»<sup>37</sup> e che il bene e il male sono «questione di fatti empirici»<sup>38</sup> relativi alla soddisfazione degli individui; è razionalista per le tesi che «giusto e giusto o ingiusto sono però indeterminabili se non facendo riferimento a norme o principi»<sup>39</sup> e che gli imperativi hanno come fondamento il carattere razionale della natura umana<sup>40</sup>.

La prudenza è il primo passo della razionalità e della morale; l'imperativo di rispettare gli interessi altrui come vorremmo che gli altri rispettassero i nostri può venire introdotto a partire dall'imperativo della prudenza con il solo requisito ulteriore della capacità di generalizzare. L'imperativo fondamentale che non richiede alcuna ragione è: «sii coerente nella valutazione e nel pensiero e

---

<sup>34</sup> C.I. Lewis 1946, libro III.

<sup>35</sup> Ivi, p. 527.

<sup>36</sup> C.I. Lewis 1969.

<sup>37</sup> C.I. Lewis 1955, p. 97.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

nell'azione»<sup>41</sup>; il suo carattere “irrinunciabile” dipende dalla circostanza che si cadrebbe in contraddizione negandolo. Questa negazione, in quanto atto deliberato «si autovanifica per la sua stessa intenzione apparente. Questa è quella che chiamerò contraddizione pragmatica»<sup>42</sup>. In tal modo Lewis ha riproposto un elemento kantiano come costitutivo della morale e lo ha difeso con l'argomento della “contraddizione pragmatica”, ricalcato in seguito da Apel con il ben noto argomento della contraddizione performativa che sta a fondamento dell'etica del discorso.

#### 4.3. *L'elemento kantiano nell'utilitarismo: Harrod, Hare, Brandt*

Nel 1936 l'economista Roy Harrod riformulò l'utilitarismo in modo da riavvicinarlo alla morale del senso comune, da cui si discosta con l'idea della bontà di stati di cose e con la negazione del valore dell'altruismo e da ovviare alla mancanza di una teoria utilitarista dell'obbligazione<sup>43</sup>.

Il primo nonsenso dell'utilitarismo è stato attribuire una bontà intrinseca ai fini; in realtà solo i mezzi sono “buoni” per il senso comune; gli stati di cose non sono buoni o cattivi, e quindi il piacere non può essere buono come voleva Bentham; la stessa idea di “bene” è una stranezza filosofica che non a caso non è penetrata nel senso comune<sup>44</sup>. Un sistema morale procederà induttivamente osservando il rapporto gerarchico fra fini immediati e fini lontani riconosciuto dagli agenti, anche se ciò non implica che «buono» significhi «qualsiasi atto ben adattato a un fine»<sup>45</sup> perché, in senso morale, «gli atti sono buoni quando promuovono i fini o gli interessi altrui, cattivi quando li frustrano»<sup>46</sup>. I fini ultimi sono questione di pura scelta e si potrebbe chiamare l'idea che la ragione sia in grado di discernere un imperativo oggettivo «fallacia razionalistica».<sup>47</sup>

Il secondo nonsenso è l'aver perso di vista un'altra caratteristica della moralità di

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>42</sup> C.I. Lewis 1958, pp. 197-198.

<sup>43</sup> R.F. Harrod 1936, p. 138.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 140-142.

<sup>45</sup> Ivi, p. 141

<sup>46</sup> Ivi, p. 143.

senso comune: la qualità dell'azione: l'azione egoistica che produce una somma di bene non è moralmente equivalente all'azione altruista che produce la stessa quantità di bene, e tuttavia un utilitarismo altruista non è in contraddizione con il principio generale della considerazione della bontà dei risultati<sup>48</sup>.

Sull'obbligazione il vero utilitarista dovrebbe approvare il principio kantiano dell'obbligo incondizionato nei casi come il divieto di mentire perché vi sono ragioni utilitariste per osservare in modo rigido le regole nei casi comunemente riconosciuti come pertinenti all'azione obbligatoria; queste sono il confronto fra la somma di bene prodotta dall'osservanza della regola e quella prodotta dalla sua non osservanza in un numero  $n$  di casi, e in tal modo «il principio kantiano viene incorporato nella filosofia utilitarista»<sup>49</sup>. Il calcolo utilitarista rozzo che giustifica l'eccezione avrebbe senso soltanto in una situazione hobbesiana precedente la creazione della istituzione. Non sono però kantiane le ragioni per cui si approva il principio kantiano: Kant aveva difeso l'adozione del principio «non riferendosi ai vantaggi della sua adozione, ma come se fosse richiesto dalla logica»<sup>50</sup>; in realtà non esiste volizione o principio contraddittorio perché soltanto «un *codice* di azione potrebbe essere contraddittorio»<sup>51</sup>. In tal modo l'utilitarismo diventa «una teoria etica normativa dell'interesse comune». L'unico argomento a favore di questa posizione è l'assunzione dell'imparzialità, che sembra una posizione obbligata nel momento stesso in cui si giunge a considerare da un punto di vista filosofico i desideri condivisi dai diversi agenti.

Richard Hare formulò una versione del noncognitivismo alternativa all'emotivismo partendo dalla tesi che il significato dei termini etici non è descrittivo, come in parte era in Stevenson, ma che gli asserti etici, pur non essendo suscettibili di essere veri o falsi, obbediscono a certe regole logiche<sup>52</sup>. La metaetica svolge nei confronti della dimensione non descrittiva del linguaggio la stessa terapia che il primo Wittgenstein aveva prescritto per la sua dimensione descrittiva per guarirlo dalla malattia che si manifesta negli usi che pretendono di andare oltre ai suoi limiti

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 145.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 143-144, 155.

<sup>49</sup> Ivi, p. 149.

<sup>50</sup> Ivi, p. 149 nota.

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

<sup>52</sup> R.M. Hare 1952.

costitutivi. Anche gli imperativi possono essere affetti da una malattia simile, consistente nella contraddizione fra comandi diversi. Gli asserti etici sono in realtà null'altro che dei comandi o degli imperativi, ma imperativi sottoposti a un vincolo particolare che consiste nel requisito dell'universalizzabilità. Questa caratteristica dei giudizi morali che filosofi come Kant hanno implicitamente riconosciuto consiste nell'applicabilità del giudizio morale dato a tutte le situazioni simili<sup>53</sup>. Universale è ciò che può venire definito senza fare riferimento ad alcun individuo, e un principio morale non è un vero principio morale se non è universale nel senso detto, cioè applicabile in linea di principio a tutti i casi singoli identici. Così formulata, la tesi sarebbe una tesi logica ma non priva di conseguenze morali perché escluderebbe alcuni sistemi di prescrizioni. Quindi la metaetica non è moralmente neutrale perché vi sono vincoli cui le etiche normative possibili devono sottostare. Dagli anni Settanta, Hare ha combinato la sua metaetica noncognitivistica con una nuova forma di utilitarismo "kantiano" proponendosi di risolvere la controversia degli anni Venti fra intuizionisti-deontologisti e utilitaristi dell'atto sostenendo che le due posizioni hanno entrambe ragione o torto a livelli diversi: i primi a livello intuitivo e i secondi a livello riflessivo. È vero che non si può fare eccezione ai principi di non rubare, non mentire, mantenere le promesse. Ma la ragione per cui si deve farlo non è quella che pensano gli intuizionisti: la vera ragione è che al livello riflessivo si è constatato che l'adottare questi principi massimizza la soddisfazione delle preferenze.

Richard Brandt ha portato la controversia degli anni Sessanta e Settanta fra utilitarismo dell'atto, utilitarismo della norma e deontologismo a un esito ancora più interessante di quello di Hare nel senso di un'assimilazione delle ragioni del fronte avversario, ma diversa da Hare almeno nel tenere ferma la distinzione fra moralmente desiderabile e moralmente dovuto<sup>54</sup>. Ha infatti incorporato in un sistema neoutilitarista le ragioni degli oppositori dell'utilitarismo in misura tale che ne risulta un neoutilitarismo della norma in cui la teoria del bene è una teoria delle preferenze e la teoria del giusto è una teoria non della norma ma del codice morale: l'utilitarismo della norma di Brandt afferma che le azioni giuste sono quelle permesse dal codice morale ottimale per la società dell'agente e che è tale un codice la cui prevalenza ha un impatto totale costi-benefici che deve massimizzare l'utilità.

---

<sup>53</sup> R.M. Hare 1963.

<sup>54</sup> R. Brandt 1979, pp. 196-199.

In primo luogo Brandt pensa di fare consistere il bene o l'utilità nella somma di tutti i desideri presenti e future, espliciti o impliciti, propri e della totalità degli individui, anche se un codice morale è poi un codice locale e variabile, che include alcuni principi universalmente validi e molti altri praticabili in una data società o utili per questa società; infatti un codice morale efficace in una società data «deve essere adatto al livello di intelligenza e istruzione di quella società [...] deve risolvere in dettaglio problemi che si presentano frequentemente nella società, senza la necessità di lunghe catene di inferenze. Non deve contenere un numero troppo elevato di elementi»<sup>55</sup>.

In secondo luogo Brandt propone di usare il criterio dell'utilità per selezione non un atto e nemmeno una norma ma un intero codice morale; questo codice va adottato in quanto risulta essere quello che sembra promuovere la massima soddisfazione di preferenze della totalità degli individui. Risulta chiaro come un utilitarismo della norma così riformulato si avvicini molto alle etiche kantiane per i suoi aspetti di universalità e di esclusione delle eccezioni; il vero punto di differenza sta nel motivo dell'adozione del codice morale, anche se il motivo stesso, pur non discendendo da vincoli razionali, ha però la caratteristica di ricorrere a una comunità in qualche modo universale come fonte della legittimazione del codice adottato<sup>56</sup>.

#### 4.4. *L'elemento kantiano nel post-intuizionismo*

John Rawls si è proposto di trovare una teoria normativa della giustizia che potesse fare concorrenza a quella utilitarista senza ricadere nell'ordinamento non gerarchico di principi che, secondo la tesi di Sidgwick, renderebbe l'intuizionismo inapplicabile, proponendosi di formulare un'etica normativa convincente e in tal modo contribuire a chiarire i problemi della metaetica con un effetto di ritorno. L'ordinamento "lessicografico" dei principi e la priorità dei diritti degli individui rispetto alle considerazioni di efficienza o di benessere aggregato rappresentano i punti che differenziano la teoria rawlsiana da quella utilitarista, facendone una alternativa "deontologica". Rawls nel 1971 aveva presentato in *Teoria della*

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 181.

<sup>56</sup> R. Brandt 1979, pp. 183-193.

*giustizia* la sua teoria come "kantiana" proponendo una «interpretazione kantiana della persona» come “psicologia morale” fatta propria delle parti contraenti; aggiunge che la procedura contrattuale può essere letta come una riproposizione dell’idea kantiana dell’imperativo categorico<sup>57</sup>. Nel 1980 ha precisato che le parti contraenti non sono egoisti, ma «persone razionali» che, nella scelta dei principi, vogliono esprimere questa loro essenza, avendo come interesse primario l’interesse al rispetto di sé come soggetti autonomi che cercano di realizzare una propria concezione del bene<sup>58</sup>.

Inoltre Rawls ha precisato che la morale kantiana è diversa dall’intuizionismo in quanto non ha «fatti morali» da scoprire, seguendo invece una procedura “costruttiva” che non scopre ma crea fatti morali in un modo che “esprime” l’essenza di persone razionali dei soggetti. La precisazione risponde a obiezioni sulle assunzioni psicologiche della teoria della giustizia: l’adozione della regola del *maximin* non sembra giustificabile in base alla teoria della scelta razionale, e sembra dipendere piuttosto da una avversione al rischio. La risposta è che l’idea di dignità della persona è una nozione “kantiana” che si basa non su assunzioni di psicologia empirica, ma soltanto su una “psicologia morale” che specifica la concezione più ragionevole della persona compatibile con i fatti noti sulla natura umana. Nonostante questa risposta, in seguito ha rinunciato al *maximin*, ammettendo che basare la teoria della giustizia sulla scelta razionale era «un puro e semplice errore»<sup>59</sup>.

Sono state sollevate obiezioni anche sulla giustificazione della priorità della libertà. La risposta di Rawls è che le libertà fondamentali di opinione, di parola ecc. rappresentano le condizioni fondamentali necessarie per sviluppare ed esercitare la capacità di decidere, di rivedere, di perseguire strategicamente una concezione del bene da parte del singolo, nonché l’esercizio e lo sviluppo del senso della giustizia.

Un’ulteriore obiezione riguarda l’universalismo dei principi di giustizia. Si è avuta una lunga discussione, cui hanno partecipato Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer, sulla possibilità di una società "liberale" basata su principi individualisti e universalisti. I critici comunitaristi hanno ripreso motivi hegeliani e aristotelici contro l’individualismo e l’universalismo per rivendicare una concezione del

---

<sup>57</sup> J. Rawls 1971, par. 40.

<sup>58</sup> J. Rawls 1958.

<sup>59</sup> J. Rawls 1993, lezione II, nota 7.

soggetto "concreta", una concezione della comunità che ne riconosca il ruolo nel costituire l'identità delle persone, una concezione della giustizia che riconosca alla base del "giusto" una concezione condivisa del "bene".

In seguito Rawls ha riformulato la sua teoria immunizzandola dalle obiezioni con una strategia di "isolamento". L'isolamento è ottenuto introducendo la distinzione fra "metafisico" e "politico"; la giustizia come equità è ora presentata come concezione "politica", distinta da concezioni morali metafisiche o "complessive"<sup>60</sup>. La teoria rinuncia alle sue pretese di universalità e viene presentata come una esplicitazione delle assunzioni più profonde incorporate nelle istituzioni delle società liberaldemocratiche occidentali; rinuncia a una giustificazione da un punto di vista astratto, e fa della posizione originaria solo un modo di presentazione della teoria, mentre la giustificazione starebbe tutta nel procedimento socratico di chiarificazione delle "nostre" intuizioni morali. La difficoltà è che, dato che le "intuizioni" sono per Rawls una cosa molto più debole che per Ross, la teoria si riduce a una sistematizzazione di una tradizione morale particolare, assunta come terreno ultimo al di là del quale non è possibile risalire.

## 5. 1971-2002: etiche normative kantiane

### 5.1 Motivi della ripresa dell'etica normativa

Altri cambiamenti, fra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta, stavano contribuendo alla demolizione del quadro entro il quale si era collocata l'etica analitica della prima metà del Novecento: la negazione della distinzione fra analitico e sintetico da parte di Quine, la critica dell'oggettività degli asserti scientifici da parte di filosofi della scienza postempiristi come Hanson, Kuhn, Mary Hesse e altri, che toglieva una delle premesse della contrapposizione fra scienza ed etica, e infine la critica del "fondazionalismo" in teoria della conoscenza da parte di Putnam, Rorty e altri, che faceva venire meno le ragioni della priorità della metaetica sull'etica normativa<sup>61</sup>. Contemporaneamente vi erano altri fattori che influivano sulla discussione da una direzione opposta: la guerra del Vietnam e il movimenti per i diritti civili dalla fine

---

<sup>60</sup> J. Rawls 1993, lezione II, par. 3.

<sup>61</sup> Vedi S. Cremaschi 1988.

degli anni Sessanta facevano sentire l'esigenza della necessità di rompere l'isolamento delle torri d'avorio dell'accademia americana; la crescente complessità della pratica biomedica e la crescente consapevolezza dei propri diritti da parte dei singoli nei confronti non solo delle istituzioni statali ma di ogni istituzione aprirono il terreno di un interminabile contenzioso fra istituzioni e utenti, con la necessità pratica di regole e mediazioni al di là di quanto il diritto potesse assicurare. Queste richieste incoraggiarono lo sviluppo delle soluzioni teoriche che permettevano l'elaborazione di risposte normative, ma questo sviluppo sarebbe rimasto bloccato dal prevalere di soluzioni teoriche generali quali le forme di noncognitismo che avevano dominato i decenni Trenta e Quaranta ma anche, paradossalmente, le versioni dell'intuizionismo che avevano dominato i primi tre decenni del Novecento in quanto queste, fortemente oggettiviste in metaetica, erano poi scettiche sull'applicabilità del giudizio morale al caso singolo in etica normativa. Così, la svolta teorica avrebbe potuto restare oggetto di curiosità, oppure l'urgente domanda di soluzioni in sede di etica pratica o applicata avrebbe potuto restare senza risposta o ricevere risposte di livello intellettuale molto inferiore di quello che poteva offrire il mondo accademico anglosassone. Per una serie di circostanze l'offerta di risorse intellettuali si incontrò con la domanda, e fu così che, se dal 1903 al 1958 dei *Principia* di Moore si erano citati i primi tre capitoli, da quell'anno la discussione passò agli altri capitoli<sup>62</sup>.

Dopo Baier e Rawls ricomparve in ordine sparso un fronte "deontologista" che si era eclissato fra gli anni Trenta e gli anni Sessanta come conseguenza dello scacco che Ross si era inflitto da sé ammettendo l'impossibilità di stabilire criteri di priorità fra diversi doveri nel caso concreto. L'ordine era sparso perché le teorie dei diritti come quelle di Dworkin, Nozick, Gewirth avevano alcune cose in comune con l'etica kantiana ma non la nozione fondamentale, perché l'etica di Nagel è incentrata sulle ragioni per agire, tema derivato dal *good reasons approach* e dall'intuizionismo degli anni Venti che è comune a teorici delle virtù come Williams e intuizionisti particolaristi come Jonathan Dancy, entrambi lontani dall'etica kantiana, perché Donagan ha presentato una posizione originale che difende l'intuizionismo classico contro il neointuizionismo accostandolo a Kant, e O'Neill ha ripreso da Rawls un motivo diverso da quello che ne aveva ripreso Nagel.

---

<sup>62</sup> Vedi M. Mori 1980; S. Toulmin 1988; A. Donagan 1992b, pp. 540-541.

## 5.2 Gewirth

Alan Gewirth ha sostenuto la possibilità di giustificare razionalmente un principio di etica normativa con un procedimento non dissimile da quelli di Baier e di Rawls<sup>63</sup>. Il suo tentativo è stato quello di costruire un passaggio non circolare dallo *is* allo *ought*, o da premesse fattuali a conclusioni prescrittive, tanto cogente che la sua negazione implichi la contraddizione logica.

La tesi di partenza principale è che «ogni agente, per il fatto di intraprendere un'azione, è logicamente impegnato ad accettare un principio morale supremo che ha un certo determinato contenuto normativo»<sup>64</sup>. Il «metodo dialetticamente necessario» è un metodo indiretto di giustificazione che parte «da assunzioni, opinioni, asserti o tesi avanzate da protagonisti o interlocutori e poi procede ad esaminare che cosa queste implicino logicamente»<sup>65</sup>. Per quanti siano i modi in cui può descrivere l'azione, resta comunque un nocciolo non contingente in questa descrizione: non si può «sfuggire alla sua descrizione come volontaria e rivolta a uno scopo»<sup>66</sup>. Si parte solo dalla prospettiva interna dell'agente e in tal modo si «è in grado di evitare certe difficoltà che si pongono per gli approcci naturalistici in etica, ivi compreso il relativismo e la giustificazione dei giudizi di valore sulla base di fatti empirici»<sup>67</sup>. L'assunto da dimostrare è che ogni agente è logicamente tenuto a riconoscere certe «obbligazioni generiche», negative e positive, nei confronti dei soggetti influenzati dalla sua azione, e quindi «a prezzo di contraddirsi, deve accettare un certo principio supremo della morale»<sup>68</sup>, il principio della coerenza generica che prescrive: «Agisci in accordo con il diritto generico dei tuoi pazienti tanto quanto con il tuo»<sup>69</sup>.

---

<sup>63</sup> A. Gewirth 1978.

<sup>64</sup> Ivi, p. 48.

<sup>65</sup> Ivi, p. 43.

<sup>66</sup> Ivi, p. 170.

<sup>67</sup> Ivi, p. 45.

<sup>68</sup> Ivi, p. 47.

### 5.3 Donagan

Alan Donagan ha riscoperto un'etica kantiana come continuazione della morale razionale degli stoici e della morale "naturale" prevista dalla tradizione ebraico-cristiana, etica che ritiene si raccolga intorno al principio-base del rispetto delle persone come fini in sé<sup>70</sup>. Il primo principio della morale non è evidente di per sé come l'intuizionismo classico prima di Whewell riteneva fossero i principi morali, perché la nozione cartesiana di "intuizione" non è difendibile. Non è ricavato per induzione e nemmeno introdotto al modo hobbesiano come un principio che è conveniente a lungo termine accettare per ogni partecipante al gioco della convivenza. Infatti i tentativi di dimostrazione come quelli di Gewirth e Nagel non sono convincenti, ma non ne abbiamo bisogno per accettare il principio su basi puramente razionali e i tentativi come quello di Baier di giustificare il principio per via hobbesiana dimostrano che molta morale tradizionale si giustifica semplicemente come un sistema di norme che sarebbe strumentalmente irrazionale non adottare come forma di protezione dai mali che si potrebbero infliggere reciprocamente; queste sono ragioni valide ma secondarie perché la morale tradizionale insegna che si deve fare la cosa giusta perché è giusta, non perché è utile. Il principio è accettato come necessario non perché ne abbiamo una dimostrazione, ma perché è impossibile pensare altrimenti.

La peculiarità del sistema di Donagan è quindi che, pur ammettendo principi sistemicamente fondativi, non attribuisce a tali principi un valore fondativo dal punto di vista epistemico, cioè non li considera proposizioni assolutamente prime che non presupporrebbero alcun'altra conoscenza particolare<sup>71</sup>. Un'etica deontologica del rispetto delle persone non attende per essere giustificata una "fondazione" (anche se la sua possibilità resta oggetto di indagine), in quanto l'assenza di contraddizioni interne e la ricchezza di elaborazioni che l'hanno resa nel corso dei secoli sempre più dettagliata sono ragioni sufficienti per prendere sul serio la pretesa di questa tradizione di ricerca morale di essere ciò che scolastici e rabbini ritenevano fosse: la ricerca di verità oggettive sui doveri degli esseri umani, conoscibili mediante i lumi della ragione a prescindere dalla conoscenza di

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 135; cfr. E. Baccarini 1998.

<sup>70</sup> A. Donagan 1977a; cfr. M. Reichlin 2002.

<sup>71</sup> A. Donagan 1992, p. 153.

eventuali ulteriori precetti divini che i membri di una comunità religiosa possono ritenere essere stati imposti a loro e soltanto a loro.

#### 5.4 Nagel

Thomas Nagel ha affrontato il problema della giustificazione di un'etica normativa deontologica confutando l'egoismo etico, il consequenzialismo e il relativismo, riprendendo da Baier l'idea dello sguardo da nessun luogo e quello delle ragioni per agire e da Rawls la critica al consequenzialismo. Ha sostenuto la possibilità di giustificare il punto di vista morale e un'etica normativa deontologica partendo dall'analisi delle motivazioni all'azione<sup>72</sup>. La fondazione dell'etica non deve incentrarsi sulla teoria della giustificazione ma su quella della motivazione, la quale non è solo una teoria empirica ma ha degli aspetti "metafisici". La controversia basilare dell'etica moderna è stata quella fra "internalismo", ovvero la posizione secondo la quale la motivazione ad agire moralmente è garantita dalla verità delle stesse proposizioni etiche, ed "esternalismo", ovvero la posizione secondo la quale per motivare è necessaria una ulteriore sanzione psicologica. Un esempio di internalismo razionale (opposto a quello antirazionale di Hobbes e Hume) è l'etica kantiana, che consiste in «un tentativo di scoprire dei requisiti per l'azione che si applichino agli esseri umani indipendentemente da ciò che desiderano»<sup>73</sup>; la validità di questi requisiti deve implicare la capacità di venirne motivati, e il fattore motivazionale deve scaturire dai requisiti stessi; questo fattore motivazionale è «la concezione di noi stessi come esseri liberi»<sup>74</sup>.

La fondazione di un'etica normativa è simile a quella kantiana perché fra le condizioni di ogni requisito morale vi è una motivazione etica senza un altro fattore motivazionale preesistente e perché va dato un ruolo fondamentale a una caratteristica della «concezione metafisica» che l'agente ha di se stesso: la rappresentazione di noi stessi come «una semplice persona» tra altri «egualmente reali».

La confutazione della tesi dell'"egoismo etico" è possibile correggendo l'errore di Sidgwick, il quale aveva ammesso la possibilità dello egoismo razionale come

---

<sup>72</sup> T. Nagel 1970.

<sup>73</sup> Ivi, p. 35.

<sup>74</sup> *Ibid.*

altrettanto giustificato della benevolenza perché aveva sottovalutato la complessità delle assunzioni teoriche che stanno alle spalle dello stesso principio della "prudenza", l'unico che l'egoista fa proprio. Queste assunzioni, lungi dall'essere ovvie, implicano invece l'assunzione, tutt'altro che ovvia, della prospettiva della «neutralità temporale», cioè la capacità di essere equidistanti fra le preferenze dell'agente al momento attuale e le sue preferenze in un altro momento. L'«altruismo» non impone assunzioni più impegnative di quelle imposte dalla prudenza: richiede la neutralità personale, cioè la capacità di essere equidistanti fra le preferenze dell'agente e le preferenze di un altro soggetto, che non è di natura diversa dalla neutralità intertemporale. Va notato che non si dimostra l'impossibilità dell'immoralismo ma ci si limita a mostrarne i costi perché se l'immoralismo si limita al piano motivazionale senza erigersi in dottrina allora non è confutabile.

In seguito Nagel ha articolato ulteriormente la distinzione fra ragioni oggettive e ragioni soggettive: in primo luogo vi sono le ragioni completamente «oggettive» o «impersonali»: sono le ragioni consequenzialiste che ci possono dire che cosa è desiderabile che sia fatto o avvenga, non ciò che io posso o dovrei fare. In secondo luogo vi sono le ragioni «relative all'agente». Fra queste rientrano le «ragioni di autonomia» come può essere il desiderio di vivere la mia vita, le ragioni deontologiche, vincoli che sorgono da ragioni relative non dipendenti dagli scopi dell'agente ma da aspettative di altri, le «ragioni di obbligazione» che sono aspettative speciali di qualcuno con cui abbiamo particolari legami<sup>75</sup>. In conclusione, Nagel ha difeso una posizione cognitivista e una forma di oggettività forte, che non richiede però una tesi realista in ontologia morale<sup>76</sup>; ha rifiutato l'egoismo etico, il relativismo, il consequenzialismo, ma anche il soggettivismo moderato di Williams in nome del "fatto" che è sempre possibile chiedersi se un ragionamento in prima persona sia accettabile anche da un punto di vista oggettivo<sup>77</sup>; ha fatto discendere da questa posizione conseguenze significative nelle questioni di etica applicata, nel senso di porre forti vincoli alle linee di condotta che si possono giustificare in vista di fini di per sé desiderabili<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Vedi T. Nagel 1986.

<sup>76</sup> Vedi T. Nagel 1997, cap. vi.

<sup>77</sup> Vd. *ivi*.

<sup>78</sup> Vd. T. Nagel 1986.

## 5.5 Il costruttivismo kantiano

Onora O'Neill è l'esponente più noto del costruttivismo kantiano, una corrente che ha preso l'avvio da Rawls ma correggendolo su due punti decisivi: partire da una descrizione degli agenti e delle condizioni dell'azione soltanto astraente, e non "idealizzante", elaborare una concezione del ragionamento pratico che non faccia appello «né a ideali non giustificati né a particolarità non giustificate»<sup>79</sup>.

L'obiezione mossa a ragione da parte dei comunitaristi e dei wittgensteiniani contro Rawls è rivolta contro l'introduzione infondata di assunzioni che «ascrivono predicati che sono falsi a proposito del caso in questione, e in tal modo negano predicati che sono veri a proposito di quel caso»<sup>80</sup>. È vero che l'idealizzazione è necessaria per le scienze naturali, ma è pericolosa per il ragionamento pratico; tuttavia i particolaristi hanno torto nel non distinguere l'idealizzazione dall'astrazione, non rendendosi conto che anche i modi di pensare particolaristi delle tradizioni «non sfuggono all'astrazione in senso stretto»<sup>81</sup>, la quale consiste nel «mettere fra parentesi, ma non nel negare, predicati che sono veri a proposito di ciò che è oggetto della discussione»<sup>82</sup>.

Il compito non è quello di una "scoperta" di verità morali, ma quello di una "costruzione" di norme che si svolge «ragionando con tutta la solidità possibile a partire da *punti di partenza accessibili*, usando metodi *accessibili e praticabili* per raggiungere conclusioni *raggiungibili e sostenibili* per uditori rilevanti»<sup>83</sup>. La "costruzione" va in direzione opposta a quella di ogni relativismo, particolarismo, scetticismo perché non è posizione arbitraria di norme, ma è un procedimento con cui ci diamo norme che devono essere compatibili con alcuni dati di fatto innegabili ed essere coerenti con concezioni di noi stessi in quanto agenti che già condividiamo come assunzioni implicite. Sulla base di questi punti di partenza e metodi, integrati dai risultati del ragionamento strumentale e dell'indagine empirica,

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 48

<sup>80</sup> Ivi, p. 41.

<sup>81</sup> Ivi, p. 43.

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

<sup>83</sup> Ivi, p. 63.

dalla conoscenza empirica della società e degli esseri umani, abbiamo ciò che occorre «per costruire un'ampia ricostruzione degli obblighi umani che non assuma che “tutto ciò che è va bene” o che il "deve" possa venire derivato dallo "è" e non identifichi la giustizia con il potere stabilito o la virtù con le abitudini stabilite»<sup>84</sup>.

Onora O'Neill rifiuta un'assunzione condivisa da entrambi gli schieramenti nel dibattito fra universalisti e particolaristi: che la “virtù” sia antitetica alla “giustizia”. I particolaristi «non soltanto respingono le posizioni universaliste, ma spesso sembrano accontentarsi di dire ben poco sulla giustizia; gli universalisti non soltanto respingono le posizioni particolariste, ma spesso sembrano accettare il fatto di non poter offrire gran che come ricostruzione delle virtù»<sup>85</sup>. In realtà quella divergenza fra la giustizia e le virtù che si è manifestata progressivamente nel corso della storia moderna e di cui MacIntyre ha offerto una sua spiegazione risulta da «due modi alternativi di reagire a una crisi intellettuale condivisa»<sup>86</sup> per cui le teorie della giustizia sono rimaste universaliste ma hanno tentato di basare antichi principi su assunzioni minimali una volta che le certezze metafisiche sono state scosse, mentre le teorie delle virtù hanno ripudiato le pretese universaliste continuando però a usare l'antico vocabolario che si basava su certezze metafisiche o religiose per sanzionare i valori tradizionali. L'etica kantiana è una risposta valida ai dilemmi della discussione attuale perché offre un'alternativa «alle assunzioni contemporanee che la giustizia e le virtù siano antitetiche, perché offre una ricostruzione di criteri universali sia di giustizia sia di virtù, ma senza basarsi su alcuna concezione oggettivistica del Bene umano, o su alcuna altra forma di realismo morale»<sup>87</sup>. È un'etica di questo tipo, non realista in metaetica ma non relativista in etica normativa, che è possibile costruire con un ragionamento pratico che faccia un uso appropriato dell'astrazione e identifichi la ragion pratica con il basarsi su principi che (si ritiene) possano essere principi per tutti<sup>88</sup>; non è un'etica uniformante che pretende di basare conclusioni normative su regole astratte perché il requisito basilare che deve venire accettato da tutti è soltanto il principio di

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 210.

<sup>85</sup> Ivi, p. 16.

<sup>86</sup> Ivi, p. 37.

<sup>87</sup> O. O'Neill 1996a, p. 79.

<sup>88</sup> O. O'Neill 1996b, p. 52.

secondo ordine di rifiutare principi che non *possano* essere voluti per tutti<sup>89</sup>, ed è quindi possibile costruire sistemi di principi e norme diversi per diversi ambiti e situazioni.

Christine Korsgaard ha sviluppato l'approccio di Onora O'Neill valorizzando il ruolo della nozione di riflessione come capacità di riconsiderare impulsi e desideri e di prendere da questi una distanza ciò che caratterizza gli esseri umani in quanto tali. La «sanzione riflessiva» è quel processo con cui un impulso fra i molti impulsi presenti viene accettato come legittimo e con ciò diviene una «ragione per agire». La struttura riflessiva della mente ci costringe ad avere una concezione di noi stessi; quando deliberiamo, è come se ci fosse qualcosa al di sopra di tutti i nostri desideri, qualcosa che è noi stessi, e che sceglie in base a quali desideri agire; il principio in base al quale determiniamo la nostra azione è quello che consideriamo espressivo di noi stessi. La concezione della propria identità non è una concezione teorica: è una descrizione sotto la quale troviamo la nostra vita degna di essere vissuta, e la «struttura riflessiva della coscienza umana richiede che tu identifichi te stesso con qualche legge o principio che governerà le tue scelte. Richiede che tu sia legge a te stesso. E quella è la fonte della normatività»<sup>90</sup>. Vi è un argomento trascendentale alla base della giustificazione dell'etica normativa: «se tu dai valore a qualcosa o se riconosci l'esistenza di qualche ragion pratica, allora devi valutare la tua umanità come fine in sé»<sup>91</sup>. In conclusione «la struttura riflessiva della coscienza umana ci dà autorità su noi stessi. La riflessione ci dà una sorta di distanza dai nostri impulsi che ad un tempo ci costringe e ci mette in grado di agire, e rende queste leggi normative»<sup>92</sup>. Nel momento in cui ci conferisce autorità su noi stessi, la coscienza ci conduce anche a riconoscere la forma di identità che sta alle spalle degli altri: la nostra identità come esseri umani. Trattare questa nostra identità come normativa è l'unico modo perché anche le nostre altre identità più particolari possano essere anch'esse «fonti di ragioni e obblighi»<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> O. O'Neill 2000, cap. IV.

<sup>90</sup> C. M. Korsgaard 2000, p. 104.

<sup>91</sup> Ivi, p. 125.

<sup>92</sup> Ivi, p. 129.

<sup>93</sup> *Ibid.*

## 5.6 *Il contrattualismo kantiano.*

Thomas Scanlon ha collegato l'approccio che discute le ragioni per agire a un'etica normativa "deontologica" di tipo kantiano in senso notevolmente classico. Il primo punto di partenza di Scanlon è la confutazione del ruolo basilare della nozione di desiderio, che è il punto decisivo difeso dagli antirealisti, e l'argomentazione di un carattere basilare della nozione di ragione per agire che la rende coestensiva alla nozione di valore: «il linguaggio delle ragioni, distinte dai semplici desideri, è cruciale per una descrizione adeguata della struttura del nostro ragionamento pratico e anche delle nostre relazioni con gli altri come creature razionali che riconoscono molte delle stesse ragioni e possono riconoscere il valore l'una dell'altra»<sup>94</sup>.

Il secondo punto di partenza è la negazione dell'idea che le ragioni per agire siano correlate in qualche modo al ben-essere, che è il punto decisivo difeso dai consequenzialisti. Il fraintendimento che sta alla base del consequenzialismo, o meglio di quella sua sottospecie che è il welfarismo, è che «assumere che il benessere sia un bene separato da altri valori che ricevono valore a loro volta dal grado in cui lo promuovono»<sup>95</sup>. Invece il ben-essere va inteso come un bene "inclusivo" in cui rientra anche il perseguire fini degni di essere perseguiti, ma a loro volta questo loro carattere non deriva dal loro contribuire al ben-essere dell'agente.

## 6. *La recente riscoperta di Kant e Aristotele e la prossima riabilitazione di Price e Whewell*

La ricostruzione che precede è stata dedicata alle tappe e ai modi della ripresa di temi kantiani. La scelta dell'etica kantiana come filo rosso del percorso ricostruito è stata suggerita dal fatto che intorno ad essa si legano i nodi della divisione fra analitici e continentali, della divisione fra fatti e valori, dell'insuperabilità dei dilemmi morali, nodi che insieme hanno determinato l'agenda della discussione nell'etica anglosassone del Novecento.

---

<sup>94</sup> Scanlon 1998, p. 77.

<sup>95</sup> Ivi, p. 142.

L'etica kantiana era rimasta di fatto, anche in termini di traduzioni e di lavori critici, relativamente ignota nel mondo di lingua inglese fino agli ultimi decenni del Novecento. Come Donagan dichiarava, si trattava di un'etica che nessuno conosce<sup>96</sup>. La progressiva rivalutazione dell'etica kantiana, con l'eco avuta dal lavoro di O'Neill e Scanlon, ha visto una sorta di vittoria ai punti dei kantiani sui consequenzialisti che avevano dominato fra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta e i particolaristi wittgensteiniani e "aristotelici" che avevano dominato negli anni Ottanta. Per essere compresa nel suo significato vero questa vittoria ai punti deve essere collocata accanto ad altre componenti della ripresa dell'etica normativa anglosassone; queste sono la ripresa di tematiche aristoteliche e humane e il tentativo di rivalutazione di tematiche intuizioniste. Come noto, la diagnosi di Hampshire del 1949 preludeva a tematiche aristoteliche, e la svolta del 1958 fu dovuta in parte a un autore in qualche modo kantiano come Baier ma in parte ad autori in qualche modo aristotelici come Foot, Geach, Anscombe. Nonostante la contrapposizione portata in auge negli anni Ottanta da MacIntyre e Williams fra "etica" antica o tradizione delle virtù, più meno aristotelica (nel caso del secondo forse in realtà più humane che aristotelica), e "teoria morale" moderna, kantiana o benthamiana, la ripresa dell'etica normativa ha intrecciato temi kantiani e temi di un aristotelismo oggettivista, diverso dall'aristotelismo particolarista di MacIntyre e dal moderato scetticismo di Williams<sup>97</sup>. In un caso significativo quale quello di Charles Taylor la ripresa di temi aristotelici, o forse più platonici che aristotelici, si accompagna soprattutto a un'idea forte del bene come fonte del giudizio morale e della motivazione morale, idea che però coesiste con un ruolo accentuato dell'autonomia del soggetto morale e con la non relatività del bene stesso. In un altro caso significativo, quello di Amartya Sen, idee in senso lato aristoteliche come quelle di "funzionamenti" e di "capacità", che fanno da base a un'idea fortemente oggettiva del bene, da usare da alternativa alla definizione del bene in termini di soddisfazione di preferenze di gran parte dell'utilitarismo del Novecento, sono riprese in modo che le intreccia direttamente a un'idea di libertà notevolmente kantiana<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Vedi Donagan 1994.

<sup>97</sup> Vedi Cremaschi 2002.

<sup>98</sup> Vedi Cremaschi 1996a, 1996b.

Negli anni Ottanta era emersa una contrapposizione fra “giustizia”, suscettibile di essere universale, e le “virtù” o l’etica sostanziale della vita buona, o fra moralità pubblica e eticità privata o relativa a gruppi, forme di vita, tradizioni. La contrapposizione era stata formulata da MacIntyre e ripresa da Williams, era stata al centro del dibattito fra liberali e comunitaristi, venendo fatta propria, come spesso avviene, da esponenti degli schieramenti opposti in questo dibattito per difendere poi opzioni divergenti. MacIntyre, recuperando un’etica delle virtù il più possibile sostanziale e non formale, indeboliva poi le pretese di questa etica sostenendo che questa doveva essere accettata come l’etica normativa di un gruppo particolare, quello che si rifà alla “tradizione”, coesistente con altri gruppi, quelli che si rifanno alla “enciclopedia” e alla “genealogia”. Il secondo Rawls giungeva all’idea che la società liberale è una «unione di unioni» che ha una concezione debole del bene, la quale deriva per intersezione da tradizioni, e che in qualche modo è paradossalmente “etnocentrica”<sup>99</sup>. Recependo il dibattito americano, Apel e Habermas davano un peso crescente alla separazione fra questioni morali e questioni etiche sostanziali, e giungevano a un punto simile a quello di Rawls, facendo dell’etica del discorso solo un vaglio per selezionare i portati accettabili delle varie forme di “eticità” sostanziale.

Veniamo ora a un diverso intreccio: quello fra intuizionismo ed etica kantiana. Si diceva che l’intuizionismo era fino a poco fa una dottrina screditata, quella che affermerebbe dogmaticamente l’evidenza di una pluralità di imperativi. Nel corso del dibattito degli anni Settanta fra kantiani e teorici dei diritti da un lato e consequenzialisti dall’altro, i temi kantiani sembravano dover fornire una versione ragionevole di quelle posizioni deontologiche tradizionali nel mondo anglosassone che si erano accompagnate all’intuizionismo ed erano cadute in discredito in seguito alla confutazione di Sidgwick e al forfait teorico di Ross di fronte ai dilemmi morali. Solo Donagan, andando controcorrente, aveva suggerito la possibilità di accomunare Kant e l’intuizionismo, una volta che si fosse deciso di tornare non a Ross ma a Whewell. Il suggerimento di Donagan non ha avuto un grande ascolto e anzi, una ripresa che dell’intuizionismo c’è stata negli anni Novanta ma è stata una ripresa in chiave particolarista, e quindi contrapposta allo schieramento “kantiano”, da parte dei realisti interni particolarismi come Dancy. Uno sviluppo in direzione opposta è venuto di recente da Robert Audi che ha aperto

---

<sup>99</sup> Vedi Cremaschi 1994.

una pista che, alla luce della ipotesi interpretativa che si è presentata, potrebbe avere un'importanza particolare perché riallaccerebbe Kant e gli intuizionisti. Audi ha infatti teorizzato un «intuizionismo kantiano», una teoria «combina una versione di realismo morale con un moderato intuizionismo: è internalista in sede epistemologica, oggettiva in sede normativa, pluralista sul piano assiologico e parzialmente naturalista»<sup>100</sup>. Il realismo moderato sta nella tesi che le azioni possiedono oggettivamente proprietà morali che sono irriducibilmente normative, non sono «qualità non naturali» ma sono connesse a fatti e «sopravvenienti» rispetto alle qualità naturali; l'intuizionismo moderato sta nell'accettazione della possibilità di conoscere in modo non inferenziale o per lo meno accettare in modo giustificabile sia il valore intrinseco di certi generi di esperienze sia la verità di certi principi morali; il parziale naturalismo vuole naturalizzare le spiegazioni morali senza naturalizzare le proprietà morali che, pur essendo ancorate alle proprietà studiate dalle scienze empiriche ma restano irriducibili essendo normative.

### *7. Conclusioni provvisorie: la filosofia analitica da Hume a Kant*

Concluderò con alcune annotazioni.

a) Circola ancora un vecchio mito da sfatare: quello di una sorta di “morte dell’etica” nel mondo anglosassone della prima metà dell’Ottocento. È vero che un atteggiamento di sprezzante rifiuto nei confronti della stessa categoria della moralità è stato una figura non marginale nella cultura europea da fine Ottocento al 1968, ma l’immoralismo è stato molto più centrale per la cultura dell’Europa continentale di quanto i suoi analoghi lo siano stati nel mondo anglosassone. Nella filosofia continentale l’immoralismo più “conseguente” è stato quello nietzschiano (se si intende la consequenzialità come drasticità; se la intendesse come coerenza logica sarebbe un discorso diverso) e la sua eredità si è perpetuata in diversi rivoli lungo tutto il Novecento: si pensi a Gide, all’esistenzialismo, ai francofortesi e al postmodernismo. Una coincidenza interessante è che, contemporaneamente a Nietzsche, Sidgwick teorizzava una figura teorica molto simile all’immoralismo nietzschiano: la figura dell’egoista razionale che adotta l’imperativo della prudenza ma rifiuta quelli della giustizia e della benevolenza. L’immoralismo e l’egoismo

---

<sup>100</sup> R. Audi 1997, pp. 288; cfr. R. Audi 2001.

razionale erano in realtà già contenuti in una dottrina prodotta dallo scetticismo moderno: il *selfish system* di Mandeville, e forse quel tanto di postmoderno che sembra esservi nell'eredità nietzschiana non è tanto l'estremizzazione dell'illuminismo, come credevano Horkheimer e Adorno, quanto il colpo di coda della ripresa rinascimentale di temi ellenistici.

La tesi dell'egoismo etico era stata presentata da Sidgwick come un esperimento mentale, non come una verità da propagare, e Sidgwick l'aveva presentata fin dall'inizio accompagnata alla sua confutazione, ovvero all'argomento che lo stesso egoismo etico non è immediato, ovvio, naturale perché esige anch'esso di essere argomentato contro l'alternativa dell'obbedienza all'impulso immediato; e quindi tale tesi "ovvia", se deve anch'essa, come le tesi alternative, pagare il prezzo della presentazione di una "prova" o della formulazione come assioma, perde il presunto vantaggio che sembrava avere. Dai successori la tesi è stata discussa come meritava e liquidata con tutti gli onori. Le confutazioni della possibilità dell'egoismo etico da parte di Baier, Nagel, Williams, Gewirth sono argomenti pesanti, in campo ormai da mezzo secolo. E allora la "crisi", il "superamento", il "tramonto" della "metafisica" o del "razionalismo" non ci trasportano all'inevitabile "destino" del "nichilismo" o del "frammento" o del "paradosso", ma semplicemente all'eterno punto di partenza in cui dobbiamo argomentare a favore di una qualche etica normativa, fra le quali l'egoismo etico è la meno plausibile di tutte. Si ha l'impressione che le tematiche nietzschiane che da noi ancora circolano possano trovare credito solo presso un uditorio che non sospetta che la tesi centrale del messaggio nietzschiano, cioè l'immoralismo, sia già stata fatta oggetto di una nutrita serie di confutazioni formulate proprio da parte di quegli anglosassoni che la vulgata continentale crede privi di etica.

b) Circola anche una diagnosi interessante che è però da correggere: quella di una convergenza nell'etica della prima metà del secolo fra gli opposti estremismi del decisionismo di derivazione nietzschiana o weberiana e dello scientismo di derivazione positivista. La diagnosi è stata formulata fra altri dallo stesso Apel, uno dei maggiori divulgatori dell'etica analitica nel continente europeo<sup>101</sup>. Per entrambi gli schieramenti (per altro quanto mai compositi) la scienza era dominio di fatti senza valori (senza decisioni, senza interpretazione, senza ruolo attivo del soggetto) e l'etica era il dominio di valori senza fatti. L'opposizione era poi su quale dei due

ambiti così unanimemente descritti privilegiare: sulla decisione se la scienza fosse l'unica base possibile della convivenza umana o se fosse pura "tecnica", adatta solo a costruire "impianti" idroelettrici. La ricostruzione dell'evoluzione che si è avuta nel mondo anglosassone dovrebbe mostrare come questa diagnosi non regga più, e come retrospettivamente si possano riconoscere anche nelle correnti della prima metà del Novecento tendenze – prima fra tutti quella pragmatista – che sfuggivano a questo quadro e che hanno avuto poi il sopravvento.

c) Se nel mondo anglosassone fino a non molto tempo fa la filosofia morale che nessuno conosceva era – come sosteneva Donagan – quella di Kant, nel mondo continentale la filosofia morale che tuttora nessuno vuole conoscere è l'intuizionismo. I filosofi "continentali" non l'hanno mai sentito nominare, e i filosofi "analitici" sono per lo più sentimentalisti, antirealisti, o consequenzialisti e quindi, pur avendolo sentito nominare, ne condividono in pieno l'immagine creata da John Stuart Mill: quella di una dottrina che afferma l'evidenza immediata di un certo numero di imperativi indipendenti l'uno dall'altro senza produrre alcuna argomentazione a loro favore. Una circostanza curiosa è che il rifiuto dell'intuizionismo da parte di Mill e Sidgwick determinò la *damnatio capitis* dell'opera morale di Whewell che, tuttora riverito come filosofo della scienza, è esorcizzato come filosofo morale, al punto che la recentissima edizione degli *opera omnia* presso Thoemmes Press ha escluso i due volumi degli *Elements of Morality*. Così il "prete" Whewell è rimasto ignoto ai lettori anglosassoni che ancora credono che fosse reazionario e schiavista perché l'aveva detto Mill, e di riflesso è rimasto ignoto ai nemici continentali dei nemici anglosassoni di Whewell, nemici che, come avviene nelle controversie, non sanno allearsi con i nemici dei loro nemici e diventano servi sciocchi del loro avversario del momento. Uno degli elementi essenziali per capire quanto di utile si può trovare nel dibattito anglosassone del Novecento e per capire le ragioni di pseudo-problemi e vicoli ciechi che questo dibattito ha imboccato è proprio l'intuizionismo, la teoria parzialmente simile a quella kantiana con cui gli utilitaristi prima e poi le diverse correnti non-cognitiviste, naturaliste, consequenzialiste hanno polemizzato nel corso del Novecento. È anche alla luce dell'eredità dell'intuizionismo e delle confutazioni dell'intuizionismo che si spiegano le ragioni della riabilitazione dell'etica kantiana.

---

<sup>101</sup> K.-O. Apel 1972.

d) Il tema decisivo che ha creato i problemi centrali della discussione anglosassone del Novecento è quello dei dilemmi morali. Questo tema deriva dalla polemica di Bentham contro le etiche antiche platoniche, aristoteliche e stoiche e cristiane, e dalla polemica di Mill e di Sidgwick contro l'etica intuizionista di Whewell. Per questi autori era decisivo dimostrare che le dottrine degli avversari erano incapaci di svolgere il proprio compito e che quindi che erano inapplicabili, vaghe, fonte di conflitti insanabili. L'idea di dovere tendenziale o dovere *prima facie* venne creata da Sidgwick proprio per caratterizzare questa situazione di stallo dell'etica normativa che avrebbe dovuto trascinare nella propria caduta anche le dottrine degli avversari. In realtà gli argomenti di Sidgwick furono anche troppo convincenti, condizionando drasticamente anche le riedizioni novecentesche dell'intuizionismo come quella di Ross, che rinunciarono in partenza alla possibilità di una vera etica normativa. Il tema dei dilemmi morali è stato curiosamente il cavallo di battaglia non solo dei consequenzialisti anglosassoni ma anche degli immoralisti esistenzialisti continentali che l'hanno preso a punto di partenza delle declamazioni retoriche sulla scelta, il salto e la decisione<sup>102</sup>. Il punto mai verificato è se l'accusa di generare dilemmi mosse all'intuizionismo e all'etica kantiana reggesse veramente. Basterà ricordare che vi è ormai ampia letteratura sul ruolo nell'etica kantiana del giudizio come organo della scelta nel caso concreto, e che per quanto riguarda l'intuizionismo la polemica di Sidgwick è viziata in partenza dal fatto di attribuire a Whewell una pretesa che questo non aveva mai sostenuto: ovvero, non che il problema degli eventuali conflitti fra idee morali fondamentali diverse potesse venire risolto a priori mediante l'individuazione di priorità fra doveri di grado diverso, come Whewell effettivamente tentò di fare, ma che la cosiddetta «moralità di senso comune» avesse già pronta la risposta a queste situazioni di conflitto. In tal modo Sidgwick non si dava la pena di confutare i tentativi di soluzione di Whewell, ma credeva di confutarlo ponendo le sue affermazioni in contraddizione non con quelle fatte altrove dallo stesso Whewell ma con quelle che fa l'uomo della strada. Il presupposto inconfessato del procedimento è che Whewell è un "prete" e quindi insegna quella morale che è condivisa dall'uomo della strada, morale che i progressisti secolari come Mill e Sidgwick hanno il merito di esaminare criticamente<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> Vedi M. Reichlin 2000.

<sup>103</sup> Vedi A. Donagan 1977b.

e) Il tragitto compiuto dall'etica analitica, pur con le sue ragioni specifiche, sembra inserirsi in un percorso seguito dalla filosofia analitica nel suo complesso. Secondo una nota diagnosi di Searle, la filosofia analitica è partita da Hume nei primi decenni del secolo per riscoprire Kant negli ultimi. Il suggerimento di Searle è illuminante a proposito del tragitto percorso dalla filosofia della scienza dopo la crisi della *standard view*, percorso che l'ha portata a concedere sempre più alla funzione costruttiva del soggetto conoscente, e con queste concessioni a cancellare progressivamente la dicotomia fra proposizioni empiriche e proposizioni analitiche che aveva costituito in qualche misura la stessa ragione d'essere della filosofia della scienza di ispirazione analitica. La stessa diagnosi potrebbe però essere illuminante anche a proposito del tragitto percorso dall'etica analitica. Può essere una direzione d'indagine interessante quella che ci porterebbe a indagare quanto e per quali motivi – per gli stessi motivi filosofici generali, per motivi teorici interni all'etica, per spinte esterne derivanti dall'intrattabilità dei problemi di etica pratica o applicata entro il quadro offerto dal noncognitivismo o da un cognitivismo rinunciatorio sul piano dell'etica normativa – anche l'etica abbia dovuto muoversi in direzione analoga. Ci si può limitare per ora a una ragionevole considerazione intermedia: sembra che l'etica analitica si sia mossa nella direzione del riconoscimento di vincoli derivanti non dalla considerazione delle conseguenze o da fonti esterne di comandi ma dalla stessa attività legislatrice del soggetto morale.

## BIBLIOGRAFIA

E. Anscombe 1958: E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in *Ethics, Religion and Politics*, Backwell, Oxford 1981.

K.-O. Apel 1972: K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 ; trad. it. *L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*, in *Comunità e comunicazione*, a cura di G. Vattimo, Rosenberg, Torino 1977, pp. 205-268.

R. Audi 1997: R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997.

R. Audi 2001: R. Audi, *A Kantian Intuitionism*, "Mind" CX, 2001, n. 435, pp. 601-635.

E. Baccarini 1998: E. Baccarini, *Realismo morale*, La Rosa Editrice, Torino 1998.

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

K. Baier 1995: K. Baier, *The Rational and the Moral Order*, The Open Court, Chicago (Ill) 1995.

R. Brandt 1979: R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979.

R. Carnap 1934: R. Carnap, *Theoretische Fragen und praktischen Entscheidung*, "Natur und Geist" II, 1934, pp. 257-260.

V. Camps 1989: V. Camps (a c. di), *Historia de la ética*, 3 voll., Crítica, Barcelona 1989.

L. Casini, M.T. Pansera 2003: L. Casini, M.T. Pansera (a c. di), *Istituzioni di filosofia morale. Dalla morale universale alle etiche applicate*, Meltemi, Roma 2003.

S. Cremaschi 1988: S. Cremaschi, *Modelli e metafore. La discussione postempirista*, in V. Melchiorre (a c. di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 30-103.

S. Cremaschi 1996a: S. Cremaschi, *Morali e mercati. Alcuni contributi recenti alla dissoluzione di una radicata antinomia* "Quaderni di Azione Sociale" XLI (1996), 4, pp. 55-70.

- S. Cremaschi 1996b: S. Cremaschi Charles Taylor e le due facce dell'individualismo, *Iride* 7 (1996), 16, pp. 514-520.
- S. Cremaschi 1997: S. Cremaschi, *L'isola che non c'è: l'arcipelago analitico e le filosofie continentali*, in S. Cremaschi (a c. di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 1-18.
- S. Cremaschi 2002: S. Cremaschi, *La rinascita dell'etica della virtù*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a c. di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 565-584.
- J. Dewey, 1891: J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *Early Works (1882-1898)*, 5 voll., a c. di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1967-72.
- J. Dewey, 1894: J. Dewey, *The Study of Ethics: a Syllabus*, ivi.
- J. Dewey, J.H. Tufts 1908: J. Dewey, J.H. Tufts, *Ethics*, in *The Middle Works (1898-1924)*, 3 voll., a c. di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1973-76.
- A. Donagan 1977a: A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago (Ill) 1977.
- A. Donagan 1977b: A. Donagan, *Sidgwick and Whewellian Intuitionism: Some Enigmas*, in B. Schultz (a c. di), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 123-142.
- A. Donagan 1992a: A. Donagan, *Common morality and Kant's Enlightenment project*, in *The Philosophical Papers*, 2 voll., a c. di J.E. Malpas, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, vol. II., p. 153.
- A. Donagan 1992b: A. Donagan, *History of Western Ethics. 12. Twentieth-Century Anglo-American*, in L.C. Becker (a c. di) *Encyclopaedia of Ethics*, Garland, New York, pp. 536-543.
- A. Donagan 1994: A. Donagan, *The Moral Theory almost nobody Knows: Kant's*, in *The Philosophical Papers*, 2 voll., a cura di J.E. Malpas, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, vol. II, pp. 144-152.
- Ph. Foot 1967: Ph. Foot, *Moral Beliefs*, in (a c. dello stesso autore), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- Ph. Foot 1972: Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, "The Philosophical Review" LXXXI, 1972, 3, pp. 305-316,
- Ph. Foot 1979: Ph. Foot, *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford 1979.

P. Geach 1967: P. Geach, *Good and Evil*, in *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

A. Gewirth 1978: A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

S. Hampshire 1949: S. Hampshire, *Fallacies in Moral Philosophy*; in *Freedom of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 42-62.

S. Hampshire 1967: S. Hampshire, *Ethics: A Defence of Aristotle*, in *Freedom of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1971, pp. 63-86.

S. Hampshire 1983: S. Hampshire, *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1983.

S. Hampshire 1989: S. Hampshire, *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989; tr. it. *Innocenza ed esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1995.

R.M. Hare 1952: R.M. Hare, *The Language and Morals*, Oxford University Press, Oxford 1952; tr. it. *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968.

R.M. Hare 1963: R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963; tr. it. *Libertà e ragione*, Milano, Il Saggiatore, 1971.

R.F. Harrod 1936: R.F. Harrod, *Utilitarianism Revised*, "Mind" XLV, 1936, n. 178, pp. 137-156.

W.D. Hudson 1980: W.D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth, London 1980.

Ch. Korsgaard, 1996: Ch. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Ch. Korsgaard 2000: Ch. Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

E. Lecaldano 1970: U. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, Edizioni dell'ateneo, Roma 1970.

C.I. Lewis 1946: C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Lasalle (Ill), The Open Court, 1946.

C.I. Lewis 1958: C.I. Lewis, *The Categorical Imperative*, in C.I. Lewis 1969.

C.I. Lewis 1955: C.I. Lewis, *The Ground and Nature of Right*, Columbia University Press, New York, 1955.

C.I. Lewis 1969: C.I. Lewis, *Values and Imperatives*, Stanford, Stanford University Press, 1969.

G.E. Moore 1903: G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; tr. it. *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964.

G.E. Moore 1922: G.E. Moore, *The Conception of Intrinsic Value*, in *Philosophical Studies*, Routledge, London 1970; tr. it. *Il concetto di valore intrinseco*, in *Studi filosofici*, a c. di G. Preti, Laterza, Bari 1971, pp. 95-118.

M. Mori 1980: M. Mori, *Recenti sviluppi della filosofia pratica di lingua inglese*, “Rivista di Filosofia” LXXI, 1980, 16, pp. 139-156.

J. Muguerza 1977: J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1986.

J. Muguerza 1990: J. Muguerza, *Desde la Perpejidad*, Fondo de Cultura Economica, Mexico 1990.

O. O’Neill 1975: O’Neill, *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York 1975.

T. Nagel 1970: T. Nagel, *The possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1970; tr. it. *La possibilità dell’altruismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

T. Nagel 1979: T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.

T. Nagel 1986: T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986; tr. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1991.

T. Nagel 1997: T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York 1997; tr. it. *L’ultima parola*, Il Saggiatore, Milano, 1999.

O. O’Neill 1990: O. O’Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

O. O’Neill 1996a: O. O’Neill, *Kant’s Virtues*, in R. Crisp (a c. di), *How Should One Live?* Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 77-98.

O. O’Neill 1996b: O. O’Neill, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

O. O’Neill 2000: O. O’Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.  
2000.

C.K. Ogden, I.A. Richards 1923: C.K. Ogden, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Routledge, London 1923, tr. it. *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano 1966.

R. Perry 1926: R. Perry, *General Theory of Value*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1950.

- H. Poincaré 1912 : H. Poincaré, *Dernières pensées* , Flammarion, Paris 1913.
- S.H. Pfürtner 1988: S.H. Pfürtner *et al.*, *Ethik in der europäischen Geschichte*, 2 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1988.
- J. Rawls, 1958: J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, “The Journal of Philosophy” LXXXVIII, 1980, pp. 515-572; tr. it. *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in *Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a c. di S. Veca, Torino, Comunità, 1994.
- J. Rawls 1993: J. Rawls, *Political Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, a c. di S. Veca, Milano, Comunità, 1994.
- H. Reichenbach 1951: H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley (Ca) 1951, tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1961.
- M. Reichlin 1990: M Reichlin, *Filosofia della mente ed etica in Stuart Hampshire*, “Rivista di filosofia neoscolastica” LXXXII, 1991, 4, pp. 509-542.
- M. Reichlin 2000: M. Reichlin, *Dilemmi morali*, “Ragion pratica” VIII, 2000, 15, pp. 241-262.
- M. Reichlin 2002: M. Reichlin, *Fini in sé. L'etica kantiana di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2002.
- I. Rohls 1991: I. Rohls, *Geschichte der Ethik* Mohr, Tübingen 1991; tr. it. *Storia dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1995.
- W. D. Ross 1930: W. D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford 1930, tr. it. *Il giusto e il bene*, a c. di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004.
- J. Russ 1997: J. Russ, *L'éthique contemporaine*, PUF, Paris 1994; tr. it. *L'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1997.
- T. Scanlon 1998: T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1998.
- J. Searle 1966: J. Searle, *How to derive "Ought" from "Is"*, in *Speech Acts*, Cambridge 1969.
- C. Stevenson 1963: C. Stevenson, *Facts and Values*, Yale University Press, New Haven (Ct) 1963.
- S. Toulmin 1950: S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1950; tr. it. *Etica e Ragione*, Roma, Ubaldini, 1970.

S. Toulmin 1982: S. Toulmin, *How Medicine saved the life of Ethics*, in J.P. De Marco, R.M. Fox, *Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, Routledge, New York 1986, pp. 265-281.

C.A. Viano 1975: C.A. Viano, *Etica*, ISEDI, Milano 1975 (seconda ed.: Mondadori, Milano 1982).

C.A. Viano 1990: C.A. Viano (a c. di), *Teorie etiche contemporanee*, Boringhieri, Torino 1990.

M. Warnock 1978: M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, Oxford 1978.