

L'etica del Novecento.

Dopo Nietzsche

Sergio Cremaschi

Manoscritto del libro, ora fuori commercio, pubblicato da Carocci, Roma 2005, 1^a ristampa: 2006, 284 pp.
ISBN 88-430-3012-4.

INDICE

I

La filosofia anglosassone: il naturalismo

1. Dewey oltre l'evoluzionismo e l'utilitarismo
2. Dewey e l'epistemologia morale antiessenzialista
3. Dewey e l'ontologia morale naturalista
4. Dewey e l'etica normativa della condotta e della funzione
5. Perry e il naturalismo semantico

II

La filosofia anglosassone: l'utilitarismo ideale e il neointuizionismo

1. Moore critico dell'empirismo utilitarista
2. Moore e la fallacia naturalistica
3. Moore e la natura del valore intrinseco
4. Moore e l'utilitarismo ideale
5. Prichard e la priorità del giusto dal bene
6. Ross: l'epistemologia morale coerentista
7. L'ontologia morale di Ross: realismo, pluralismo, non-naturalismo
8. L'etica normativa di Ross: i doveri *prima facie*

III

La filosofia anglosassone: il noncognitivismo

1. La scuola scandinava, il circolo di Vienna e il primo emotivismo
2. Wittgenstein e l'ineffabilità dell'etica
3. L'emotivismo radicale di Russell e Ayer
4. Stevenson e l'emotivismo moderato
5. Stevenson e la pragmatica del linguaggio morale
6. Stevenson e i metodi per risolvere i disaccordi etici
7. Hare e il prescrittivismo

IV

La filosofia anglosassone: la critica del noncognitivismo

1. Il neonaturalismo e le critiche all'argomento della fallacia naturalistica
2. Le critiche alla legge di Hume
3. Clarence Lewis e la contraddizione pragmatica
4. Toulmin e il *good reasons approach*
5. Baier e le ragioni morali
5. Baier, le morali sociali e la morale assoluta
6. Baier e il punto di vista morale
7. Baier e i contenuti dell'etica assoluta

V

La filosofia continentale: la filosofia dei valori

1. Max Weber e il politeismo dei valori
2. La fenomenologia contro psicologismo e razionalismo

3. Reinach e la teoria degli atti sociali
4. Scheler e l'etica materiale dei valori
5. Hartmann e l'ontologia dei valori
6. Plessner, Gehelen e la *Philosophische Anthropologie*

VI

La Filosofia continentale: i critici della filosofia dei valori

1. Freud, il superego e la civilizzazione
2. Heidegger: l'ethos originario contro l'etica
3. Sartre e de Beauvoir: autenticità e ambiguità
4. Adorno e Horkheimer: emancipazione e immoralismo

VII

Teologi e pensatori religiosi postliberali

1. Barth e l'autonomia della fede dall'etica
2. Sviluppi della teologia morale riformata dopo Barth
3. Bonhoeffer: il comando divino concreto e l'etica delle realtà penultime
4. Sviluppi della teologia riformata e cattolica dopo la Seconda guerra mondiale
5. Baeck e la trasformazione del giudaismo liberale
6. Rosenzweig contro il giudaismo liberale
7. Buber e la religione come linfa vitale della morale
8. Heschel e l'ebraismo come scienza di azioni

VIII

Etiche normative: il neoutilitarismo

1. La discussione sull'utilitarismo dell'atto e della norma
2. Hare e l'utilitarismo delle preferenze su due livelli
3. Harsanyi, Gauthier e le etiche della scelta razionale
4. Parfit, l'utilitarismo e l'idea di persona
5. Brandt e l'utilitarismo indiretto della coscienza

IX

Etiche normative: neoristolismi ed etiche della virtù

1. Hannah Arendt, l'azione e il giudizio
2. Hans-Georg Gadamer e la *phronesis*
3. Alasdair MacIntyre su pratiche, virtù, tradizioni
5. Stuart Hampshire sulla deliberazione
6. Bernard Williams e la complessità morale
7. L'etica femminista

X

Etiche normative: etiche kantiane e dei diritti

1. Il costruttivismo dialogico
2. Apel, Habermas e l'etica del discorso
3. Gewirth e l'etica dei diritti
4. Nagel e l'etica delle ragioni relative all'agente
5. Donagan e le persone come fini in sé

XI

La rinascita dell'etica applicata

1. Elisabeth Anscombe e la bomba atomica
2. Dall'etica medica alla bioetica
3. Rawls e l'etica pubblica
3. Nozick, Dworkin e gli sviluppi dell'etica pubblica
5. Sen e la rinascita dell'etica economica

XII

Metaetiche di fine secolo

1. Le logiche deontiche
2. L'antirealismo
3. Il realismo externalista
4. Il realismo interno
5. Il costruttivismo kantiano

Bibliografia

Indice dei nomi

Indice dei concetti

PREFAZIONE

Questo volume è il terzo di una serie che presenta lo sviluppo dell'etica occidentale dalle origini alla fine del secondo millennio. Gli obiettivi della trilogia sono: a) dare una introduzione storica all'etica; b) presentare un numero limitato di autori da trattare con un certo approfondimento ricostruendo attraverso questi la linea di sviluppo della discussione; c) presentare non l'etica in quanto sub-disciplina della filosofia ma ricostruire invece un quadro più ampio, cioè la storia di una mai conclusa dialettica fra dottrine "moralì" e loro rischiaramento "etico".

Questo terzo volume narra la storia dell'etica del Novecento. La storia ricostruita è quella della discussione teorica, non quella delle relazioni fra la discussione teorica e le discussioni politiche, sociali e religiose nei diversi contesti nazionali e regionali, e nemmeno quella della presenza della riflessione etica nelle letterature nazionali, che sarebbero entrambe di grande interesse. Un corollario obbligato è stato che gli autori trattati sono di lingua inglese e tedesca, con tre eccezioni francofone. La discussione teorica è quella che si è svolta nel contesto disciplinare della filosofia ma questo contesto nella realtà non è stato isolato dagli sviluppi nelle scienze umane e dai percorsi seguiti dal pensiero religioso cristiano ed ebraico. Non si ritiene che filosofia e scienze siano tutt'uno e meno che mai si ritiene che filosofie e teologie siano pressappoco lo stesso: si ritiene più prudentemente che non ci sia una delimitazione data una volta per tutte che metta l'"etica razionale" al sicuro e al di sopra di altri discorsi. Queste considerazioni spiegano delimitazioni e inclusioni nella ricostruzione svolta: si è scritto in italiano per un lettore europeo per ricostruire il filone principale di una discussione teorica; si sono quindi tralasciati diversi contesti nazionali, e fra questi quello italiano perché non essenziali per comprendere il percorso della discussione; si sono inclusi teologi come Barth, Bonhoeffer, Baek e Heschel. Per gli stessi motivi si sono inclusi scienziati umani o sociali come Weber e Freud perché hanno influenzato tratti del percorso della filosofia del Novecento; non si sono seguiti gli sviluppi dell'antropologia e della sociologia nello studio dei codici morali e si è rinunciato a trattare il tentativo interdisciplinare di Foucault per la ragione complementare che – a parte qualche tentativo di Mackie e Brandt – i filosofi morali devono ancora iniziare a tener conto di questi sviluppi come meritano.

La discussione teorica ricostruita è quella iniziata a fine Ottocento dopo Nietzsche e Sidgwick, i maggiori esponenti dello scetticismo morale anglosassone e di quello continentale, e proseguita poi lungo percorsi tortuosi ma in qualche modo paralleli, vedendo predominare tendenze che negavano la possibilità di un'etica normativa e limitavano il compito dell'etica a quello di una filosofia della morale o tendenze che ne facevano la descrizione di una condizione esistenziale di scelta inevitabile ma arbitraria, per giungere nel 1958 alla svolta verso l'etica normativa. La storia è stata poi quella di una controversia fra tre tipi di etica normativa, neoutilitarista, kantiana, della virtù, che ha portato interessanti autotrasformazioni e convergenze, e si è accompagnata alla rivoluzione dell'etica applicata. Questa ha prodotto a sua volta la più decisiva confutazione dello scetticismo etico, simile alla confutazione *deambulando* del paradosso parmenideo, rappresentata da metodi quali quello dei principi di Beauchamp e Childress che rendono compatibile la prosecuzione del dissenso morale sui principi primi con la convergenza su principi intermedi.

All'inizio del nuovo millennio, la vittoria ai punti delle etiche kantiane nella controversia che le opponeva a quelle consequenzialiste e la rinascita dell'etica applicata aprono uno scenario che chi scrive non riesce a impedirsi di trovare il migliore degli scenari possibili: non stiamo sdruciolando lungo il tratto finale della parabola del nichilismo; ci troviamo invece seduti intorno a una tavola sulla quale stanno prevalendo le ragioni della ragionevolezza, quelle che possono essere fatte valere anche quando non concordano le visioni generali, quelle invocate dagli illuministi in nome del sogno di un mondo senza roghi, senza guerre, senza schiavitù.

La diagnosi ottimista riguarda esclusivamente il mondo dei discorsi. Il mondo delle cose è stato occupato da camere a gas, guerre, schiavitù. A chi scrive però, per non sentirsi troppo in colpa per avere speso questi ventun anni a scrivere questi tre libri, piacerebbe pensare di avere fatto qualcosa di utile anche per coloro che – uno fra mille, suo fratello Maurizio, parroco nel Nordest del Brasile – fanno cose più importanti che scrivere libri.

Ringraziamenti

Questo volume, come i due che lo precedono, sono nati nel 1982 dalla richiesta di Virgilio Melchiorre di preparare alcune lezioni introduttive ai classici dell'etica per gli studenti dell'Università Cattolica di Milano e da quella di Giangabriele Vertova di progettare insieme a Salvatore Natoli un ciclo di conferenze per il circolo La Porta di Bergamo. Nei 21 anni successivi ho disseminato debiti in vari luoghi del mondo con chi mi ha suggerito letture, corretto errori, dato pacche sulle spalle: a Milano Massimo Reichlin, Roberta Sala, Roberto Mordacci, Paolo Volonté, Massimo Ferrari, Massimo Marassi, Guido Boffi, Sergio Galvan, Alessandro Giordano, a Fiume Elvio Baccarini, a Roma Eugenio Lecaldano, Rosa Maria Calcaterra, Gianfranco Pellegrino, a Padova Barbara De Mori, a New York Richard Bernstein, a Berlino Albrecht Wellmer, a Tel-Aviv Marcelo Dascal, a Gerusalemme Gideon Freudenthal, e nel mondo a venire Alberto Gallas.

Avvertenza

Per rendere più agevole reperire i luoghi citati in edizioni diverse, si indicheranno i capitoli e i paragrafi anziché pagine per le opere che lo permettono. Il rinvio alle pagine delle traduzioni italiane quando queste esistono non implica che la traduzione non sia stata modificata.

I

La filosofia anglosassone: il naturalismo

1. Dewey oltre l'evoluzionismo e l'utilitarismo

John Dewey (1859-1952), filosofo, pedagogista, riformatore sociale statunitense riprese per un verso l'eredità del naturalismo ottocentesco e per un altro ne rovesciò gli esiti. Infatti, il primo influsso importante era stato per lui l'evoluzionismo darwiniano che pareva offrire, con la sua concezione che unifica uomo e natura, un'alternativa alla concezione pessimista del protestantesimo tradizionalista per la quale la natura non aveva alcun valore intrinseco e l'uomo era peccatore dalla nascita. Naturalismo è termine assai diffuso in inglese, diversamente dalle altre lingue europee in cui è rimasto un termine tecnico della filosofia; nell'accezione in cui aveva acquisito larga diffusione nell'Ottocento designava le dottrine che spiegano gli eventi del mondo senza ricorso ad entità "soprannaturali" e quindi non soltanto l'ateismo o il panteismo, ma anche il deismo in quanto questo affermava che la divinità non interviene nell'ordine del mondo; a fine Ottocento naturalisti per antonomasia erano i sostenitori dell'evoluzionismo darwiniano. Dewey presenta il proprio pensiero come una forma di "naturalismo", ma inteso come un superamento delle dicotomie tradizionali come quelle fra materia e mente o fra sensibilità e ragione. Dewey concepisce così un naturalismo opposto a quello antiumanistico dei darwinisti sociali di fine Ottocento che tendevano a interpretare la storia umana come "lotta" per la sopravvivenza del più adatto. Per Dewey l'adattamento richiesto dall'evoluzione era uno sviluppo delle capacità richieste per la cura per i più deboli e per lo sviluppo delle capacità di tutti, e quindi andava nella direzione dell'umanesimo, la democrazia, l'eguaglianza.

Un secondo influsso fu la filosofia hegeliana, che gli sembrava offrire la stessa via per superare i dualismi: fra essere e pensiero, individuo e società, umano e divino e, per il fatto di dare contenuti concreti, incarnati in istituzioni storiche, agli imperativi morali, una via d'uscita dalle supposte aporie dell'etica "formale" kantiana

Il terzo influsso fu quello dell'opera di William James che lo mise in contatto con il pragmatismo, il movimento avviato da Charles Sanders Peirce che proponeva un "nuovo modo di pensare" alternativo alle filosofie tradizionali, più che una filosofia, una tecnica per risolvere i problemi filosofici e scientifici, la cui idea-chiave era un modo di intendere il significato dei concetti a partire dalle loro conseguenze. L'opera di James reimpostava lo studio della psicologia umana alla luce dell'evoluzionismo intendendo la natura e la condotta dell'uomo come quelli di un vivente che partecipa del processo di evoluzione permanente dell'ambiente di cui fa parte.

Dewey elaborò una sua versione del pragmatismo detta "strumentalismo", concezione del pensiero come perenne soluzione di problemi nel corso della quale viene perennemente ridefinita l'opposizione fra fini e mezzi e fra fatti e valori e il cui obiettivo è la conciliazione fra opposti. La filosofia «riscopre se stessa quando cessa di essere uno strumento per trattare i problemi dei filosofi e diviene un metodo, coltivato dai filosofi, per trattare i problemi degli esseri umani»¹ e ha quindi il compito di una «ricostruzione razionale della vita» il cui scopo è «un apprezzamento più intenso e giusto dei significati presenti nell'esperienza»² e la cui funzione è quella di chiarire ed espandere i «beni inerenti» all'esperienza.

2. Dewey e l'epistemologia morale antiessenzialista

L'etica di Dewey è presentata in modo sistematico in *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891), *The Study of Ethics* (1894), *Ethics* (1906, 1932)³ con alcuni sviluppi in numerosi articoli e nella *Logica* e nella *teoria della valutazione*⁴ e presentata in modo divulgativo in *Rifare la filosofia* e *Natura e condotta dell'uomo*⁵.

¹ J. Dewey, *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), in *The Middle Works (1898-1924)*, cit., vol. x, p. 46.

² J. Dewey, *Experience and Nature* (1925), in *The Later Works (1925-1953)*, 16 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1974-89, vol. I, p. 304.

³ J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891), in *Early Works (1882-1898)*, 5 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1967-72, vol. III; *The Study of Ethics: a Syllabus* (1894), ivi, vol. IV; (con J. H. Tufts) *Ethics* (1932), in *The Later Works (1925-1953)*, cit., vol. VII.

⁴ J. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), in *The Later Works (1925-1953)*, 16 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1974-89, vol. XII; trad. it. *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1974³; ID. *Theory of*

L'utilitarismo rappresentava un tentativo di andare nella direzione auspicata da Dewey liberandosi dalle etiche moniste della filosofia classica, verso un'etica come strumento per la promozione dei molteplici valori dell'esperienza ma non sapeva vedere che l'attività è una componente della felicità e ricadeva quindi nel vecchio modo di pensare monista. Si doveva perciò trovare fra utilitarismo ed etica kantiana una terza via, costruendola con elementi dello hegelismo e dall'evoluzionismo spenceriano sintetizzati nel pragmatismo.

L'obiettivo polemico principale di Dewey è il platonismo che domina la tradizione filosofica, ivi incluso Cartesio, Kant, le teorie della legge di natura e che afferma l'esistenza di essenze immutabili contrapposte al mondo del divenire di cui nega la cui realtà autentica, al quale contrappone la tesi della realtà del cambiamento e dell'inesistenza di essenze fisse. Il platonismo afferma una natura umana immutabile mentre Dewey ritiene che questa risulti dall'interazione fra l'uomo come organismo vivente e l'ambiente sia naturale sia sociale e quindi sia variabile. In etica la tradizione classica stabiliva norme rigide e fini dell'azione fissi e proibisce la sperimentazione, la varietà e la ricerca creativa; Dewey all'opposto insiste sulla ricchezza e varietà dei valori dell'esperienza. Il platonismo faceva propria l'idea di una mente che intuisce le essenze; lo strumentalismo deweyano riprende da Peirce e James l'idea centrale di conoscenza come comprensione del modo in cui qualcosa funziona in relazione ad altri eventi, e quindi l'idea che la conoscenza non verta su essenze ma sulla correlazione fra processi di cambiamento. Un corollario è che la via maestra della conoscenza non è la contemplazione ma la manipolazione pratica della realtà; un altro è che le idee sono strumenti che servono per la ricostruzione della situazione per progettare il cambiamento; un terzo è che la conoscenza non è un attributo dell'individuo ma è invece il prodotto di un processo sociale.

Lo strumentalismo di Dewey negava l'esistenza di una differenza logica tra scienze naturali, cioè i modi per controllare la natura, da un lato, e scienze sociali, politica ed etica, cioè i modi per controllare gli eventi della vita individuale o associata, dall'altro. Il metodo del sapere è unico, perché in entrambi i casi ciò che conta è la descrizione dell'esperienza come strumento per la soluzione delle situazioni dubbie. L'oggettività delle conoscenze scientifiche è, per il suo carattere sociale, anch'essa un valore morale (informarsi sulle componenti dei problemi, liberarsi dai pregiudizi, essere disposti a porre in questione qualsiasi presupposto). L'etica ha un carattere "scientifico" in quanto anche qui va esercitata l'intelligenza creativa per predire e controllare gli eventi portatori di valori, che sono eventi collocati in una rete di relazioni oggettive; infatti i valori o i beni sono non solo constatati ma costruiti attivamente, secondo la teoria deweyana della valutazione, e ciò avviene formulando ipotesi di ricostruzione di situazioni che, se hanno successo, trasformano la situazione da «problematica» a «soddisfacente»; infine, come la scienza, anche il discorso morale è pubblico e democratico. Quindi «ogni restrizione della conoscenza e dei giudizi morali a un ambito definito necessariamente limita la nostra percezione della rilevanza morale»⁶. E non vi è una divisione netta fra conoscenza scientifica e conoscenza morale perché questa è conoscenza non di principi morali generali ma di relazioni oggettive suscettibili di venire usate per la produzione di beni.

La teoria "sperimentale" dei giudizi etici che fa dipendere il criterio del moralmente «buono» o «giusto» dal contesto concreto è parallela alla ricostruzione strumentalista della scienza. Come le ipotesi scientifiche, i giudizi morali hanno come criterio di validità la possibilità di promuovere la ricchezza della nostra esistenza. Non esiste quindi un significato di «buono» specificamente morale, ovvero ciò che è buono è ciò che conduce al maggiore sviluppo umano e non esistono valori specificamente morali ma soltanto una molteplicità di valori oggettivi che si risolve nel carattere "soddisfacente" dell'esperienza, nell'appagamento di bisogni e interessi.

La "valutazione" è l'attività che sta alle radici dell'esperienza morale. Esistono due generi di giudizi di valore: quelli che semplicemente riferiscono, descrivono, elencano e classificano e quelli che si propongono di stimare i valori non in esistenza e di portare ad essere. A questo secondo genere appartiene la "valutazione" per la quale i valori sono oggetto di costruzione o produzione. Non potrebbero esserlo per il platonismo classico della tradizione filosofica, oppure questa produzione dovrebbe essere intesa, come in Nietzsche, come un soggettivismo speculare all'oggettivismo platonico. Invece la distinzione fra beni strumentali e beni finali non è una disgiunzione logica o un'operazione esistenziale perché un bene può

valuation (1939), ivi, vol. XIII; trad. it. *Teoria della valutazione*, a cura di A. Visalberghi, F. Brancatisano, La Nuova Italia, Firenze 1981².

⁵ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), in *The Middle Works (1898-1924)*, 3 voll., Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill), 1973-76, vol. XII; trad. it. *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998; *Human Nature and Conduct* (1922), ivi, vol. XIV; trad. it. *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

⁶ J. Dewey, J. Tufts, *Ethics* (1932), in *The Later Works (1925-1953)*, vol. VII, cap. 13, par. 7.

essere finale ma strumento per altri beni futuri e i beni “contributivi” possono esistere anche come beni finali o immediati.

Negli anni Trenta, in *Teoria della valutazione* e nella *Logica*, Dewey sviluppò la trattazione delle procedure della valutazione affermando che il vero problema non è l’esistenza di regole usate come criterio, che non può essere negata, ma «la questione se esse esprimano soltanto costumi, convenzioni, tradizioni, o siano capaci di stabilire relazioni tra certe cose in quanto mezzi ed altre cose in quanto conseguenze, relazioni a loro volta fondate su relazioni esistenziali sperimentalmente accertate e provate, quali quelle abitualmente chiamate di causa ed effetto»⁷. La valutazione non è ristretta all’etico ma è presente in ogni tipo di indagine. Non esiste un diverso statuto logico delle proposizioni scientifiche e di quelle delle “scienze valutative” (etica, estetica, logica); tuttavia, in alcuni casi l’aspetto valutativo diventa quello dominante e si hanno giudizi che in senso relativo si possono chiamare valutativi per distinguerli da altri dove questo aspetto è subordinato. Il problema fondamentale è «quello dell’analisi della «effettiva idoneità delle cose adoperate come mezzi rendendo così possibile un miglior giudizio nel riguardo alla loro idoneità ed utilità»⁸. Non si tratta di sottrarre i fini a ogni giudizio e limitarsi a giudicare i mezzi perché i desideri e gli interessi non effettuano direttamente un’istituzione di fini o valori indipendenti dall’apprezzamento delle cose come mezzi ma sono intimamente influenzati da questo apprezzamento, e il fine «è determinato, nel suo concreto strutturarsi, dalla valutazione delle condizioni esistenti come mezzi»⁹. Il pragmatismo non fa coincidere il vero con l’utile e non parte da una convinzione raggiunta al di fuori dal metodo pragmatico che certe conseguenze siano intrinsecamente buone, ma al contrario afferma che

è bene riflettere su un atto in termini delle sue conseguenze ed agire in base alla riflessione. Infatti, le conseguenze rivelate renderanno possibile un migliore giudizio del bene. Quindi il bene delle conseguenze previste o delle conseguenze raggiunte non è finale né dogmaticamente determinato¹⁰.

3. Dewey e l’ontologia morale naturalista

Dewey è un “naturalista” in quanto difende la tesi che la “scienza morale” non verte su oggetti diversi da quelli delle scienze naturali o sociali: «è conoscenza fisica, biologica, storica, collocata in un contesto umano in cui si deve dirigere e illuminare le attività degli uomini»¹¹. Ma il suo naturalismo – diversamente da quello di Perry – non era una negazione speculare del non-naturalismo di Moore, perché il suo pragmatismo lo porta a dissolvere l’empirismo ingenuo rendendo fluida la distinzione fra mezzi e fini e fra stati finali e stati intermedi. Inoltre, la sua teoria della valutazione, intesa come questione di logica ed epistemologia, era separata dalla dottrina del valore, intesa come questione di metafisica, da collocare in un campo separato da quello dell’etica¹². Il tentativo andava controcorrente nei primi decenni del Novecento in quanto il dibattito in etica si concentrava sulla teoria del valore, con le opposte soluzioni di Moore e di Perry.

La critica dell’edonismo era un punto di partenza per l’etica di Dewey in quanto questo era l’ontologia morale dell’etica normativa che si proponeva di “superare”: l’utilitarismo. La critica partiva dalla tesi che il desiderio non aggiunge nulla all’impulso biologico se non la consapevolezza dell’impulso stesso, e l’azione volontaria non differisce da quella impulsiva «se non nel fatto di portare a consapevolezza la natura del bisogno e dell’attività necessaria a soddisfarlo»¹³; ma portare l’impulso a coscienza significa ampliare la sua portata e «idealizzarlo, spiritualizzarlo». L’obiezione principale contro l’edonismo è che il piacere è una concretizzazione indebita di qualcosa che in realtà non esiste: «il piacere è piacevolezza, un nome astratto che designa oggetti che sono piacevoli»¹⁴; la felicità è cosa ben diversa dal piacere: è «una condizione stabile, perché dipende non dal ciò che avviene transitoriamente ma [...] dipende da una disposizione che portiamo attivamente con noi nell’affrontare le situazioni, dalle qualità della mente e del cuore con cui

⁷ J. Dewey, *Theory of Valuation* (1939), in *The Later Works (1925-1953)*, vol. XIII; trad. it. *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1981², p. 34

⁸ Ivi, p. 37; cfr. *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality* (1903), in *The Middle Works (1882-1898)*, cit., vol. III; trad. it. *Logica, teoria dell’indagine*, Einaudi, Torino 1974³, cap. 9.

⁹ Ivi, p. 41.

¹⁰ J. Dewey, *Valuation and Experimental Knowledge* (1922), in *The Middle Works (1898-1924)*, cit., vol. XIII, pp. 3-28, p. 28.

¹¹ J. Dewey, *Natura e condotta dell’uomo*, cit., p. 315.

¹² J. Dewey, *Value, Objective Reference, and Criticism* (1925), in *Later Works*, cit., vol. II, pp. 78-97.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., cap. 11, par. 3.

affrontiamo e interpretiamo le situazioni. E anche così, non è direttamente un fine del desiderio e dello sforzo»¹⁵. Quindi il «vero obiettivo del desiderio è l'attività stessa»¹⁶ e il piacere deriva dall'attività stessa; ciò comporta il paradosso dell'edonismo: che, per ottenere il piacere, dobbiamo mirare a qualcos'altro. Il piacere non può svolgere la funzione di movente e tanto meno di criterio di giudizio della condotta: il piacere realmente esistente, quello che solo potrebbe fornire il criterio empirico e quindi oggettivo per giudicare la condotta, ha il difetto di non consistere in una «sensazione piacevole»¹⁷ isolata, ma di essere invece qualificato dal genere di azione cui si accompagna; ma se usiamo come criterio la presenza di questo piacere, così caratterizzato, allora questo non è più edonismo ma qualcosa di diverso. La natura del bene è quella di «soddisfazione», cioè «consiste nel significato che si è esperito pertinente ad un'attività quando il contrasto e l'ingorgo di svariati impulsi ed abitudini incompatibili fra loro finiscono per risolversi in modo unitario e ordinato nell'azione»¹⁸. Si noti l'uso da parte di Dewey della critica hegeliana al formalismo kantiano rovesciata contro l'edonismo utilitarista: il piacere in sé è altrettanto vuoto della volontà buona in sé e, se riceve – come si vedrà a proposito della critica dell'utilitarismo – una determinazione che gli dà un contenuto, allora cessa di essere il fattore centrale sia della motivazione che del giudizio.

Dewey voleva differenziarsi non soltanto dall'edonismo degli utilitaristi ma anche dal naturalismo di «realisti» come Perry che pure affermavano un'idea di valore più complessa di quella edonista perché il suo «naturalismo» è ontologico e metodologico, non semantico, dato che riteneva irrilevante o errata una semantica del linguaggio morale che definisse il bene come qualità empirica o riducibile alle qualità che sono oggetto delle scienze della natura. Al contrario, anche se i metodi dell'etica sono gli stessi della scienza naturale e il bene morale non è un bene diverso dagli altri beni – e in questi sensi Dewey è «naturalista» – tuttavia il valore non è una proprietà «immediata» perché non si riduce all'essere preferito qui ed ora o al piacere «sensibile». Proprio in quanto è un valore, implica un rinvio a dimensioni dell'esperienza «ulteriori», non dimensioni ultramondane ma dimensioni che rimandano alla totalità dell'esperienza individuale e sociale; e quindi i giudizi di valore sono simili, più che ai giudizi empirici, alle deliberazioni pratiche,

in quanto implicano che ciò su cui vertono, valori o beni, contiene sempre un riferimento che va oltre ciò che è direttamente dato [...] Un giudizio valutativo quindi non è una mera affermazione che una certa cosa è piaciuta; è un'investigazione sulle pretese della cosa in questione di essere stimata, apprezzata, valutata positivamente, tenuta cara. Ciò implica la vecchia e nota distinzione fra bene apparente e bene reale, di modo che [...] l'obiettivo di ogni critica è determinare se un bene apparente, qualcosa che viene preso come bene, in presenza di condizioni o «presupposti» più o meno nascosti o non esplicitati effettivamente soddisfi queste condizioni¹⁹.

4. Dewey e l'etica normativa della condotta e della funzione

Dewey credeva come gli utilitaristi e i positivisti in un'etica «riflessiva» che avrebbe dovuto sostituire l'etica «consuetudinaria»²⁰; diversamente da questi non credeva però nella «nuova morale» come insieme di precetti razionali anziché di pregiudizi e dichiarava che la morale non è «un catalogo di azioni, né un insieme di istruzioni come una ricetta medica o culinaria»²¹ ma soltanto un insieme di specifici metodi di indagine e di progettazione; crede quindi in un compito del filosofo morale soltanto propedeutico all'esercizio dell'attività creativa dell'agente morale.

La differenza fra la morale consuetudinaria e quella riflessiva sta proprio nel fatto che precetti e norme definitivi e ingiunzioni definitive derivano dalla prima ma non possono procedere dalla seconda. Sorge confusione quando il richiamo a principi razionali viene trattato come se fosse un mero sostituto del costume, trasferendo l'autorità dei comandi morali da una fonte all'altra [...] La teoria morale non offre una tavola di comandamenti in un catechismo in cui le risposte sono altrettanto definite quanto le domande. Può rendere la

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, cit., par. 13.

¹⁷ *Ivi*, par. 16.

¹⁸ J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 223.

¹⁹ *Ivi*, p. 96.

²⁰ J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., cap. 10, par. 1.

²¹ J. Dewey, *Rifare la filosofia*, cit., p. 115

scelta personale più intelligente, ma non può prendere il posto della decisione personale, che deve venire compiuta in caso di perplessità morale²².

L'irrelevanza delle teorie morali tradizionali dipendeva fra l'altro dal vizio della tradizione filosofica classica di ricercare l'unità ad ogni costo, vizio che

le ha portate a semplificare eccessivamente la vita morale. Il risultato è un abisso fra le realtà pratiche implicate e le forme astratte del sistema. Una filosofia morale che riconosca francamente l'impossibilità di ridurre tutti gli elementi delle situazioni morali a un unico principio [...] illuminerebbe le nostre difficoltà reali e ci aiuterebbe a compiere una stima più accurata dei fattori in competizione. Sarebbe necessario sacrificare l'idea che esista, teoricamente e già pronta, una soluzione unica e idealmente corretta per ogni difficoltà in cui una persona si troverà²³.

L'utilitarismo sarebbe stato l'espressione di una fase di transizione fra le vecchie etiche moniste e la nuova etica sperimentale, pragmatica, pluralista. Il suo pregio era la richiesta «che si abbandonassero le generalizzazioni vaghe per arrivare allo specifico e la concreto; subordinava la legge alle conquiste umane invece di subordinare l'umanità a una legge esterna»²⁴. Il suo difetto era di essere ancora legato ai vecchi modi di pensare su un punto fondamentale, cioè che le attività concrete non sono soltanto un prezzo da pagare, ma sono esse stesse componenti della felicità.

L'utilitarismo aveva avuto il merito di superare una delle obiezioni all'edonismo, quella di non sapere indicare un fine *generale*, ma lasciava aperto il problema se l'estensione del fine dall'individuo alla società fosse compatibile con l'edonismo; aveva adottato una serie di modi indiretti per identificare il piacere privato e il piacere generale quali il ricorso alle emozioni simpatetiche, alla legge, all'educazione, ma questi restavano espedienti pratici, non davano una soluzione alla difficoltà teorica derivante dal fatto che, «se adottiamo la psicologia usuale dell'edonismo ed affermiamo che il piacere è il movente dell'agire, è assolutamente assurdo dire che il piacere generale può essere un motivo»²⁵. Questa è la stessa difficoltà della vaghezza e astrattezza della nozione di felicità individuale moltiplicata per mille.

Ciò a cui gli utilitaristi pensavano in realtà non era il piacere ma la vita umana realizzata.

La felicità è considerata come sarebbe se fosse determinata da certi interessi attivi e ben definiti, e quindi la teoria edonista, contraddicendo se stessa, trova appoggio in una teoria opposta. L'edonismo universalista quindi, più o meno esplicitamente, assume come dato un ordine sociale o una comunità di persone di cui l'agente è semplicemente un membro come tutti gli altri. Questo è l'ideale che propone di realizzare. In questo modo – anche se al prezzo del suicidio logico – l'ideale trova un contenuto e un carattere definito sul quale è possibile basare dei giudizi²⁶.

L'etica kantiana sarebbe stata un opposto speculare dell'edonismo che sboccava in aporie insolubili. Era l'esempio tipico di etica formale, cioè di un'etica che tenta di individuare il bene «nella volontà a prescindere da qualsiasi fine che debba venire raggiunto dalla volontà stessa»²⁷. L'elemento, o l'errore, che accomuna il kantismo all'edonismo è una tesi psicologica, ovvero «la supposizione che i desideri sorgano soltanto in vista del piacere»²⁸, tesi che è condivisa pur in presenza di etiche normative opposte. I meriti di Kant erano tuttavia quelli di avere sottolineato che il bene si trova soltanto nell'attività, che la volontà stessa è il fine, che va differita la soddisfazione di ogni desiderio come di fatto si presenta subordinandolo a una legge che non sta nel desiderio particolare.

La controversia fra Kant e Bentham – aggiunge in *Ethics* – è risolta dalla tesi dell'identità fra condotta e carattere che fa di atteggiamento e contenuto non due cose diverse ma due polarità della stessa cosa per cui non è un'alternativa reale quella di giudicare la bontà dell'azione in base all'uno o all'altro e fa del movente

²² J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., pp. 165-6

²³ J. Dewey, *Three Independent Factors in Morals* (1930), in *The Middle Works*, vol. xv, pp. 193-203, p. 288

²⁴ J. Dewey, *Rifare la filosofia*, cit., p. 119-120.

²⁵ J. Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, cit., par. 21.

²⁶ Ivi, par. 23.

²⁷ Ivi, par. 27.

²⁸ Ivi, par. 28.

non uno stato emozionale al momento dell'azione (se lo fosse avrebbe ragione Kant a escluderlo come criterio) ma una disposizione stabile verso fini che è incorporata nell'azione²⁹.

Che l'attività sia fine è la novità dell'etica normativa pragmatista, novità che è l'altra faccia della tesi centrale dell'ontologia morale pragmatista, la dialettizzazione della distinzione fra mezzi e fini o fra beni finali e beni contributivi. La novità nasce dal fatto che questa etica porta fino in fondo le conseguenze dell'impatto del modo di pensare scientifico sull'approccio filosofico classico e quindi riconosce una moltiplicazione dei beni, una trasformazione delle norme in metodi di comprensione, l'unicità di ogni situazione morale. Questo modo di pensare fa sì che invece che di una legge suprema o di un sommo bene si richieda invece «intelligenza», e l'azione condotta con intelligenza scopre dentro se stessa dei fini immanenti, fini che in primo luogo superano la dicotomia fra egoismo e altruismo e in secondo luogo pongono le basi dell'obbligazione.

In primo luogo, va riconosciuto che la legge è l'armonia fra desideri necessaria per renderli strumenti della realizzazione dello speciale compito dell'agente, e che «il fine dell'azione o il bene è la volontà realizzata, l'io sviluppato o soddisfatto. Questo non sta né nella soddisfazione di desideri così come capita che sorgano, né nell'obbedienza alla legge semplicemente perché è legge. Sta nella soddisfazione di desideri in accordo con la legge. Questa legge però non è qualcosa di esterno ai desideri ma è una legge loro propria»³⁰. Questo fine o bene è al contempo cose diverse che vengono a coincidere: realizzazione dell'individualità, espletamento di funzioni specifiche, soddisfazione di interessi, realizzazione di una comunità di individui, e riesce a realizzare i due obiettivi di un criterio morale: a) unificare la condotta individuale, b) individuare un bene comune.

L'individuazione di questo fine morale, condizione di possibilità dell'etica normativa, dipende da un «postulato etico fondamentale» simile al postulato dell'uniformità della natura della scienza naturale. Questo è la fede nell'esistenza di una comunità fra l'io e gli altri, la fede che la soddisfazione morale (cioè in accordo con l'espletamento della propria funzione) implichi la soddisfazione sociale. Il postulato afferma che

nella realizzazione dell'individualità si trova anche la realizzazione richiesta di una comunità di persone di cui l'individuo è membro; e viceversa l'agente che soddisfa in modo debito la comunità di cui fa parte, con quella stesa condotta soddisfa se stesso³¹

Il postulato non è tale in quanto indimostrabile, dato che la stessa esperienza morale è essa stessa la sua verifica, ma in quanto la sua dimostrazione si identifica con il discorso «sulla possibilità e il valore dell'esperienza morale» che «non rientra nell'ambito dell'etica perché ogni ramo dell'esperienza umana si basa su qualche presupposto che, per quel ramo è ultimo. L'indagine ulteriore su questi presupposti non rientra nella matematica o la fisica o l'etica ma nella metafisica»³².

In secondo luogo, il dovere sorge dai fatti riguardanti la natura nostra e del nostro ambiente. La condotta, cioè la forma tipicamente umana dell'agire, che non è esecuzione di movimenti inconsapevoli e involontari ma azione che risponde a scopi previsti e scelti, è sempre espletamento di una «funzione», che «consiste in un'attività che realizza bisogni e potenzialità in riferimento al loro ambiente particolare»³³. Ma questo espletamento è ciò che porta ad esistere la società come un tutto organico, ed è per via dell'esistenza di queste funzioni che il singolo è «soggetto alle condizioni che l'esistenza e la crescita dell'unità sociale impongono. In una parola, è sottoposto a obblighi; l'espletamento della sua funzione è un dovere dovuto alla comunità di cui è membro»³⁴; e

il giusto, la legge, il dovere traggono origine dalle relazioni che gli esseri umani intrattengono intimamente l'uno con l'altro, e la loro autorevolezza trae origine dalla stessa natura della relazione che lega le persone le une alle altre³⁵.

²⁹ J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., cap. 10, par. 4.

³⁰ Ivi, par. 32.

³¹ Ivi, par. 40.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, par. 33.

³⁴ Ivi, par. 41.

³⁵ J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., cap. 12, par. 2

Ethics, partendo da questa idea, sviluppa più ampiamente il tema della natura del dovere nell'ottica del superamento dell'opposizione fra utilitarismo e kantismo. Quest'ultimo non negava realmente la considerazione delle conseguenze ma richiedeva che la precedenza fosse data alle conseguenze sociali su quelle individuali, e non voleva realmente basare la moralità su un giusto che prescindesse dal bene ma riteneva che il bene altrui avanzasse pretese legittime sulle nostre scelte. E quindi

le aspettative degli altri non sono soltanto altrettante aspettative particolari di altrettanti individui diversi. Sono generalizzate in leggi; sono formulate come aspettative permanenti della "società" distinte da quelle degli individui nella loro isolata pluralità. Quando sono considerate come aspettative e richieste costituiscono il Giusto distinto dal Bene. Ma la loro ultima funzione ed effetto è di condurre l'individuo ad [...] ampliare l'area di conseguenze da prendere in considerazione nel formare fini e nel decidere che cosa è Bene³⁶.

Come risultato finale della conciliazione fra etica kantiana e utilitarismo abbiamo un'etica normativa che non si basa solo sul Giusto o solo sul Bene, ma riconosce tre tipi di valutazione morale fra loro irriducibili e potenzialmente in conflitto. Questi sono: a) la distinzione del bene e dei beni e la saggezza come potere di discriminazione dei beni³⁷; b) la formulazione di richieste generalizzate sul comportamento umano che si traducono in doveri e diritti³⁸; c) le espressioni di approvazione e disapprovazione immediata della condotta che sotto l'influsso dell'esperienza si traducono in criteri generali, criteri che sono richiesti quando vi è un conflitto fra ricostruzioni diverse delle situazioni³⁹. Va riconosciuta la possibilità del conflitto ma si può raggiungere un certo grado di riconciliazione, anche se bisogna tenere conto delle esigenze poste dai tre generi di criteri riconoscendo – contro le etiche moniste come quella utilitarista o quella kantiana – un pluralismo costitutivo dell'etica normativa.

In conclusione, l'etica riflessiva «non offre una tavola di comandamenti»⁴⁰, non è una "nuova" morale da sostituire alla "vecchia" morale, non propone ideali, perché «è impotente o dannoso ogni singolo ideale proclamato all'ingrosso e in astratto»⁴¹ e i mali del mondo nascono, più che da mancanza di ideali, da ideali sbagliati, portati dalla carenza di un'indagine sistematica e imparziale sulle questioni sociali come quella che ha fatto progredire le scienze naturali. L'etica di Dewey offriva, se non elenchi di virtù come l'etica tradizionale, un'idea di virtù che contiene caratteristiche formali come la sincerità o integrità, la persistenza, l'imparzialità⁴²; in accordo la tesi della centralità dell'«intelligenza» questa idea comprendeva «una grande empatia, una sensibilità accorta, la tenacia a dispetto della spiacevolezza, l'equilibrio degli interessi che permettono di fare con intelligenza il lavoro di analisi e di decisione»⁴³. Offriva anche una nozione del compito possibile dell'etica: «rendere più facile all'umanità compiere i passi giusti verso l'azione, chiarendo che l'intelligenza che osservi e capisca con partecipazione gli eventi e le forze sociali concrete può formare degli ideali, cioè degli scopi, che non siano né illusioni né semplici compensazioni emotive»⁴⁴.

5. Perry e il naturalismo semantico

Un "naturalismo" più vicino a quello ottocentesco fu fatto proprio dal movimento del «Nuovo Realismo» che ebbe largo peso negli Stati Uniti nei primi decenni del Novecento avendo come maggiore esponente in etica Ralph Burton Perry (1876-1957), anche se il precursore del movimento è considerato George Santayana (1863-1952) che, in *The Life of Reason*, difese quella che chiamava la «concezione scientifica dell'universo» secondo la quale l'universo nel suo complesso non ha una dimensione morale, se non in quanto contiene esseri umani e quindi enti che hanno e perseguono valori⁴⁵. Di conseguenza, istituzioni e pratiche umane sono tutte "naturali", non diversamente dai moti celesti e dall'evoluzione delle specie, e il metodo delle scienze naturali dà la chiave per la soluzione delle dispute anche in etica perché anche in questo campo le teorie possono venire verificate mediante il controllo delle loro conseguenze. Perry sviluppò questa linea di

³⁶ Ivi, cap. 12, par. 3.

³⁷ Vedi ivi, cap. 11, par. 7.

³⁸ Vedi ivi, cap. 12.

³⁹ Vedi ivi, cap. 13.

⁴⁰ Ivi, cap. 10, par. 1.

⁴¹ J. Dewey, *Rifare la filosofia*, cit., p. 91.

⁴² J. Dewey, J. Tufts, *Ethics*, cit., cap. 13, par. 7.

⁴³ Ivi, p. 112.

⁴⁴ Ivi, pp. 92-93.

⁴⁵ G. Santayana, *The Life of Reason* (1906), 5 voll., Constable, London 1983.

ricerca dando una definizione generale della nozione di valore come espressione della tendenza biologica ed evolutiva a sopravvivere e crescere. Il valore è la proprietà di ogni oggetto per cui si ha interesse, è ciò che sta alla base di un comportamento selettivo, e quindi non è un elemento semplice come nella psicologia dell'utilitarismo⁴⁶. Va abbandonata l'idea che «la condotta sia governata dal calcolo egoistico del piacere e del dolore. Questa teoria della motivazione umana è stata superata dalla consapevolezza della presenza di un elemento cognitivo in ogni valore o interesse e da spiegazioni in termini di riflesso, istinto, imitazione, processo di apprendimento, abito, o "complesso" inconscio»⁴⁷. Il valore non possiede uno statuto speciale, «non ci sono giudizi di valore più che giudizi spaziali o termici»⁴⁸ e i giudizi di valore sono veri o falsi in tutti i sensi in cui lo sono i giudizi in generale. Non esiste una ragione pratica come una forma di ragione diversa dalla ragione teorica e l'aspettativa è la chiave alla comprensione sia dell'interesse sia della conoscenza.

Il dovere e l'obbligazione non sono elementi ultimi della morale, ma sono giustificati solo dalla bontà dello scopo; infatti criteri a priori e autoritari non si accordano allo spirito dell'età contemporanea⁴⁹, in cui «i criteri di preferenza e obbligazione in base ai quali un uomo giustifica il suo ideale e riconosce il suo dovere sembrano dipendere da ciò che si può conoscere sull'uomo naturale»⁵⁰. Ciò che «uno dovrebbe essere è dedotto da ciò che è, e ciò che dovrebbe avere da ciò che vuole»⁵¹, ciò «che realizzerà un soggetto non può essere prescritto se non dalla sua struttura naturale e dalla sua capacità di crescita»⁵².

Un valore è meglio di un altro in base alla sua capacità di promuovere l'integrazione o armonia degli interessi, che è una sorta di Sommo Bene, o in quanto è capace di togliere dissimilarità, opposizione, incompatibilità. Le morali sono il portato di un processo evolutivo, la "moralizzazione" della vita, che tende a realizzare gli interessi conciliandoli fra loro⁵³, processo in cui la morale ha «il conflitto fra interessi come punto di partenza e l'armonia fra interessi come punto di arrivo»⁵⁴ e che si realizza attraverso un «consenso riflessivo» fra volontà personale e volontà sociale. Gli asserti etici non devono necessariamente rispecchiare i significati usati dai parlanti ma riformularsi in vista di una maggiore chiarezza e plausibilità perché «una definizione descrittiva consiste in un'ipotesi. La sua prova cruciale è la sua capacità di evidenziare la struttura sistematica di qualche dominio di fatti»⁵⁵.

Il naturalismo di Perry è diverso da quello di Dewey in quanto affermava una tesi di semantica del linguaggio morale, non – come Dewey – una tesi sull'azione umana come un esempio di adattamento di un organismo all'ambiente. Era un naturalismo più tradizionale di quello di Dewey, in quanto partiva da un'ispirazione in primo luogo metodologica, quella di adeguare l'etica al metodo delle scienze naturali, che non era da Dewey rifiutata in quanto tale, ma era rovesciata nelle sue conseguenze per via della sua immagine del tutto diversa del metodo delle scienze naturali. Infine, il naturalismo semantico e metodologico di Perry non è un riduzionismo dogmatico ma semmai un riduzionismo "riformatore", perché non pretende che i giudizi morali del linguaggio ordinario siano immediatamente riducibili a giudizi delle scienze naturali, ma propone una loro riformulazione che li renda più adeguati.

Il naturalismo fu nella prima metà del secolo una tendenza quasi esclusivamente americana. In Europa, nel circolo di Vienna fu presente, accanto alla posizione emotivista prevalente, anche una posizione "naturalista" rappresentata da Moritz Schlick, che sosteneva che l'etica fosse una scienza fattuale e non una scienza normativa e che fosse possibile difendere in base a considerazioni psicologiche un'etica del piacere, contro l'«etica della rassegnazione» kantiana⁵⁶.

Le tesi di Perry furono però ampiamente discusse dagli intuizionisti e dagli emotivisti perché, essendo incentrate sulla semantica, si incontravano con il loro prevalente interesse per la metaetica.

Il naturalismo pragmatista di Dewey ebbe un grande influsso in pedagogia e in politica ma la sua etica non ebbe una risonanza paragonabile. In un primo tempo soltanto Stevenson riprese idee deweyane; dopo gli anni

⁴⁶ R.B Perry, *General Theory of Value*, Longmans, New York 1926.

⁴⁷ R.B Perry, *Value and its Moving Appeal*, in "Philosophical Review", 41, 1932, pp. 337-350, p. 338.

⁴⁸ Ivi, p. 337.

⁴⁹ R.B Perry, *The Appeal to Reason*, in "Philosophical Review", 30, 1921, pp. 131-169, p. 131.

⁵⁰ Ivi, p. 132.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ R.B Perry, *The Moral Economy*, Scribner, New York 1909.

⁵⁴ R.B Perry, *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1954, p. 13.

⁵⁵ Ivi, p. 2.

⁵⁶ M. Schlick, *Fragen der Ethik*, Springer, Wien 1930; trad. it. *Problemi di etica*, Bologna, Patron, 1970.

Sessanta divennero attuali l'antifondazionalismo e la messa in questione delle dicotomie fra fatti e valori, fini e mezzi, beni morali e beni non morali senza molta consapevolezza del loro essere temi pragmatisti.

II

La filosofia anglosassone: l'utilitarismo ideale e il neointuizionismo

1. Moore critico dell'empirismo utilitarista

George Edward Moore (1873-1958) fu, con altri due filosofi di Cambridge, Russell e Wittgenstein, uno dei tre padri putativi della filosofia analitica, cioè quella corrente, divenuta dominante nel mondo anglosassone, che intende la filosofia come analisi concettuale. Nei primi anni del secolo polemizzò con il neoidealismo di Francis Herbert Bradley, contrapponendo al modo di intendere la filosofia come produzione di visioni del mondo o come filosofia "sintetica" una concezione della filosofia come analisi concettuale che in seguito venne chiamata filosofia "analitica". Negli anni Venti e Trenta contribuì a perfezionare i metodi dell'analisi concettuale dando contributi importanti a proposito dello scetticismo e del senso comune. La fama acquisita in teoria della conoscenza e metafisica contribuì alla notorietà delle sue dottrine etiche, in realtà elaborate prima di questi contributi. In etica fu continuatore della critica all'utilitarismo di Sidgwick, dal quale riprese il rifiuto dell'empirismo e quindi dell'edonismo e la convinzione che il consequenzialismo degli utilitaristi restasse l'unico modo sensato di ragionare in etica normativa. L'etica di Moore fu formulata nel 1903 in *Principia Ethica* con l'aggiunta di precisazioni in *Etica* del 1912, in una prefazione del 1922 per una seconda edizione dell'opera mai pubblicata¹ e in alcuni saggi². La prima di queste tesi era che l'etica consistesse di due parti: a) una «scienza della morale» o «etica», discorso sulla natura del valore intrinseco; b) una «casistica», discorso sulla determinazione dell'azione giusta o, in altre parole, che deve rispondere a due domande: a) che cos'è un fine intrinseco; b) quali azioni particolari vanno eseguite e quali fini particolari vanno perseguiti³.

2. Moore e la fallacia naturalistica

La risposta alla prima domanda è la tesi dell'indefinibilità della nozione di «bene». La difesa di questa tesi si basa su due argomenti: l'argomento della «*open question*» e quello della «fallacia naturalistica». Moore parte dalla considerazione che il termine «buono» può a) denotare qualcosa di semplice e non definibile (una proprietà che cose o azioni possono avere), oppure b) denotare qualcosa di complesso, oppure c) non denotare alcuna proprietà né semplice né complessa (e quindi non significa nulla). Contro le possibilità b) e c) si può ricorrere al primo argomento, quello della «*open question*», che afferma che di fronte a ogni definizione di buono è ancora possibile chiedersi se, anche posto che una cosa abbia una proprietà non identica alla bontà, la cosa sia effettivamente buona. Si prenda ad esempio la definizione di «buono» come «ciò che produce piacere».

Chiunque consideri attentamente che cosa ha in mente quando pone la domanda: "Il piacere (o qualunque altra cosa sia) dopo tutto, è buono?" può facilmente convincersi che non sta solo domandando se il piacere è piacevole⁴.

Il fatto che la domanda rimanga aperta proverebbe che tutte le definizioni proposte sono insoddisfacenti, dato che se una definizione fosse soddisfacente la domanda si risolverebbe nel dubbio senza senso se «ciò che è buono è veramente buono».

Per giungere alle stesse conclusioni si può in alternativa ricorrere all'argomento della «fallacia naturalistica», ovvero alla dimostrazione che tutti i filosofi morali sarebbero caduti in una forma di argomentazione invalida consistente nella pretesa di dare una definizione di «buono» attraverso l'enumerazione di altre qualità possedute dalle cose che sono buone. Un esempio di qualità non riducibile sarebbe una qualità sensibile come il colore giallo; possiamo tentare di definirlo descrivendo quale tipo di vibrazioni luminose debbono stimolare l'occhio perché lo si possa percepire, ma quelle vibrazioni non sono ciò che noi intendiamo per giallo ma soltanto «ciò che corrisponde nello spazio al giallo che noi di fatto percepiamo». Lo stesso errore è stato fatto per il concetto di "buono".

Può essere vero che tutte le cose che sono buone sono anche qualcosa d'altro, così come è vero che tutte le

¹ G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), a cura di T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

² G.E. Moore, *Ethics* (1912), Oxford University Press, Oxford 1966; trad. it. *Etica*, Angeli, Milano 1992.

³ G.E. Moore, *op. cit.*; trad. it. *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964, parr. 2, 4.

⁴ Ivi, par. 13.

cose che sono gialle producono un certo tipo di vibrazione dell'aria [...] Ma troppi filosofi hanno creduto di definire realmente il buono con l'enumerare semplicemente queste altre qualità; pensando che tali qualità, di fatto, fossero semplicemente non "altre" ma assolutamente e interamente identiche alla "bontà"⁵.

Al contrario, la nozione di *goodness* è – come avrebbe visto in precedenza soltanto Sidgwick – «una nozione non analizzabile»⁶, una di quelle componenti elementari alle quali ogni analisi di concetti deve fermarsi, come la nozione semplice di «giallo».

L'accezione del termine «naturale» cui Moore si riferisce è quella che lo contrappone allo spirituale o all'ideale, non quella che lo contrappone all'artificiale o all'innaturale, e quindi la distinzione fra proprietà «naturali» e «non naturali» è la distinzione fra le proprietà di cui si occupano le scienze naturali e la psicologia da un lato e le proprietà relative ai valori dall'altro; le prime sono le proprietà elementari dei corpi materiali (colore, suono, struttura fisica) e gli elementi dell'esperienza mentale (sensazioni di piacere e dolore), mentre le seconde sono le proprietà di valore, le quali non sono "componenti" di alcun ente naturale⁷.

Si è detto che l'argomento della «fallacia naturalistica» venne formulato da Moore prima dei suoi contributi alla teoria della conoscenza, e alla luce di alcuni di questi avrebbe potuto essere riformulata in modi più precisi. Si può obiettare che la fallacia non è una vera *fallacia*, in quanto non è un'inferenza erronea, ma soltanto un'indebita identificazione fra proprietà distinte, e oltre a non essere fallacia non è neppure *naturalistica*, perché non riguarda le posizioni "naturaliste" più di quanto riguardi quelle "metafisiche". Lo stesso Moore era consapevole che l'identificazione che voleva escludere era non solo quella con le proprietà di oggetti di possibile esperienza, esistenti *nel* tempo, e quindi con proprietà "naturali", ma anche quella con le proprietà di oggetti esistenti in un mondo reale soprasensibile, *fuori* del tempo ma comunque *esistenti*. Nel 1922 ammise di avere confuso fra loro due diverse critiche ai filosofi precedenti: la prima è di avere ritenuto che si possano analizzare in modo riduzionistico tutti i concetti morali, la seconda è di avere ritenuto che i concetti morali denotino proprietà o naturali o metafisiche⁸.

Sul primo punto, che potremmo chiamare fallacia coestensivistica, Moore sembra avere in mente la 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 come se queste fossero semplicemente identiche alla bontà⁹. Va notato che la tesi di Moore secondo la quale la definizione della qualità "bontà" sarebbe una forma di ragionamento non valido reggerebbe soltanto se accettassimo una nozione estremamente esigente di "definizione", che la identificasse con l'analisi in componenti semplici. Infatti, Moore scriveva nel 1903 che una definizione «enuncia quali sono le parti che invariabilmente compongono un certo intero; e in questo senso "buono" non ha definizione, perché esso è semplice e non ha parti»¹⁰. Va notato che negli scritti di teoria della conoscenza Moore mise in luce il «paradosso dell'analisi» cui va incontro un'analisi intesa in questo modo¹¹, ma non ne trasse le conseguenze per le sue stesse teorie etiche.

Sul secondo punto, che potremmo chiamare fallacia riduzionistica, oltre alla precisazione che la fallacia dovrebbe chiamarsi propriamente «naturalista e metafisica», dato che Moore fin dal 1903 accusava dello stesso errore le etiche che riducono il bene a proprietà di enti che esistono nel tempo e nello spazio come il piacere (e quindi "naturalistiche") e le etiche che riducono il bene a proprietà di enti che esistono anche se fuori del tempo e dello spazio come Dio (e quindi "metafisiche"), si potrebbe riconoscervi tre argomentazioni diverse: a) che le proposizioni riguardanti proprietà naturali si riferiscono sempre a ciò che esiste nel tempo e le proposizioni riguardanti proprietà metafisiche si riferiscono a ciò di cui si concepisce l'esistenza anche se non nel tempo, e che quindi le proposizioni sul valore intrinseco sono simili alle

⁵ Ivi, par. 10.

⁶ Ivi, par. 14.

⁷ G.E. Moore, *A Reply to my Critics*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of G.E. Moore*, Tudor, New York 1952², pp. 581-592.

⁸ G.E. Moore, *Preface* (1922), in *Principia Ethica*, a cura di T. Baldwin, cit.

⁹ Vedi G.E. Moore, *A Reply to my Critics*, cit.

¹⁰ *Principia Ethica*, cit., par. 10.

¹¹ Vedi G.E. Moore, *The Justification of Analysis*, in *Lectures on Philosophy*, Allen & Unwin, London 1966, pp. 165-172.

proposizioni matematiche, vertendo su qualcosa di distinto dall'esistenza¹²; b) che le proprietà naturali sono le proprietà delle scienze naturali e che quindi l'etica non è un ramo della scienze naturali o della psicologia ma un discorso con una natura diversa da quella delle scienze¹³; c) che la bontà di una situazione dipende dalle sue altre proprietà e che queste non sono dipendenti le une dalle altre e quindi la bontà di uno stato di cose non deriva deduttivamente dalla presenza di altre sue proprietà, ma vi si aggiunge o meno secondo i casi¹⁴. Nonostante l'ammissione fatta nel 1922 della possibile distinzione fra due generi diversi di fallacia, Moore non sembra però avere riconosciuto il salto indebito del passaggio dalla tesi che *non è possibile analizzare* la bontà in termini di proprietà naturali a quella che *la bontà non può costituire* in sé una proprietà naturale.

3. Moore e la natura del valore intrinseco

Svolta l'argomentazione sull'indefinibilità del bene, Moore affrontava la questione del contenuto positivo dell'intuizione del bene. La risposta era che, perché una qualità sia buona in senso morale, dobbiamo poter affermare non che questa è accompagnata da qualche altra proprietà ma che supererebbe la prova dell'«isolamento assoluto»: che varrebbe anche se non esistesse alcuna altra cosa al mondo¹⁵; e *quindi* – sostiene Moore – la definizione del valore non può dipendere dalle leggi di natura che vigono nel mondo. Il risultato del procedimento dell'isolamento assoluto è che la soluzione appare «così ovvia che corre il rischio di parere banale»: «la verità fondamentale della filosofia morale» è che

le cose di maggior valore che noi possiamo conoscere o immaginare sono *certi stati di coscienza*, che si possono approssimativamente indicare come il *piacere dei rapporti umani* e la *fruizione di begli oggetti*. Probabilmente nessuno che si sia posto questo problema ha mai dubitato che l'affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello, nell'arte e nella natura, siano cose buone in se stesse¹⁶.

Va notato che i valori difesi sono l'amore e la bellezza (o la conoscenza, la virtù, la saggezza, l'amore)¹⁷, contrapposti ai prosaici valori della felicità e del benessere promossi dagli utilitaristi. Va notato poi che Moore nomina gli «stati di coscienza» come l'unica cosa esistente che ha valore, e che gli intellettuali del circolo di Bloomsbury lo lessero nel senso dell'affermazione che solo gli stati di coscienza sono ciò che conta come testimonia il ruolo del flusso di coscienza nei romanzi di Virginia Woolf. Tuttavia Moore nei suoi contributi di teoria della conoscenza e metafisica è stato critico dell'idealismo soggettivo, ha difeso la validità delle credenze del senso comune, ha affermato la validità di un valore che esistesse anche se non percepito da nessuno, e quindi è implausibile che ritenesse che ciò che ha valore consista di stati di coscienza.

In seguito, in *Il concetto di valore intrinseco* ha insistito sulla distinzione fra oggettività e intrinsecità: ciò che è intrinseco è anche oggettivo, ma non tutto ciò che è oggettivo è intrinseco: il valore intrinseco non dipende dal resto del modo, dalle leggi della natura, ma «soltanto dalla natura intrinseca della cosa in questione»¹⁸. Ne deriva che ciò che ha un valore in un momento non può non possederlo in un altro, e che qualsiasi cosa esattamente simile a una cosa che ha un certo valore deve possedere quel valore nel medesimo grado «anche se esistesse in un universo le cui leggi causali fossero del tutto differenti da come sono in questo»¹⁹. Il valore intrinseco è quindi una proprietà oggettiva, non varia secondo tempi e luoghi e non sembra consistere nell'espressione di un atteggiamento soggettivo²⁰. La precisazione più ricca di sviluppi è che il valore intrinseco, essendo oggettivo, sta in un certo rapporto (che non è di identità) con le altre proprietà di una cosa: «i predicati di valore *dipendono* come il giallo solo dalla natura intrinseca di ciò che li

¹² Vedi G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., parr.162-3, 176-7.

¹³ Vedi ivi, par. 92; cfr. *Preface* (1922), par. 13, in *Principia Ethica*, a cura di T. Baldwin, cit.

¹⁴ Vedi G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., par. 93.

¹⁵ Vedi G.E. Moore, *Etica*, cit., cap. VII; *Principia Ethica*, cit., par. 112.

¹⁶ G.E. Moore, *Principia Ethica*, cit., par. 113.

¹⁷ G.E. Moore, *Etica*, cit. p. 139.

¹⁸ G.E. Moore, *The Conception of Intrinsic Value* (1922), in *Philosophical Studies*, Routledge, London 1970; trad. it. *Il concetto di valore intrinseco*, in *Studi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 95-118, p. 102.

¹⁹ Ivi, p. 110.

²⁰ Vedi G.E. Moore, *The Nature of Moral Philosophy* (1922) in *Philosophical Studies*, Routledge, London 1970; trad. it. *La natura della filosofia morale*, in *Studi filosofici*, cit., pp. 119-148.

possiede però, mentre il giallo è in se stesso un predicato *intrinseco*, la *bellezza* invece non lo è²¹, ovvero, nessun predicato di valore è una «proprietà intrinseca». Anni più tardi precisò la distinzione: dato che vi sono caratteristiche di un evento naturale, come il mangiare caviale, la cui piacevolezza è bensì naturale ma non intrinseca, vanno distinte proprietà intrinseche non naturali e proprietà intrinseche naturali, e le prime sono distinte dalle seconde «dal fatto che, ascrivendo una proprietà del primo genere a una cosa non la stai descrivendo *in alcun modo*, mentre, ascrivendo una proprietà del secondo genere a una cosa, la stai sempre descrivendo *in un una certa misura*»²².

Sembra così che le proprietà intrinseche non naturali stiano in relazione con il complesso delle proprietà di una cosa pur non essendone parti costitutive, non sovrapposte arbitrariamente alle componenti della cosa stessa ma nemmeno riducibili a queste ultime e che quindi la soluzione che Moore stava cercando fosse quella formulata negli ultimi decenni del Novecento da alcuni neointuizionisti: le proprietà di valore sono proprietà “sopravvenienti” che non si riducono alle proprietà empiriche ma non esistono a prescindere da queste.

4. Moore e l'utilitarismo ideale

La seconda domanda dell'etica è quella di pertinenza della «casistica», ovvero la domanda sul «giusto». La risposta è che questa domanda si riduce alla domanda su quali, fra le azioni possibili produrranno il miglior «complesso *totale* di conseguenze», cioè di esperienze di amore e bellezza, in qualche momento del futuro; è solo su questa base che «si può giustificare il compimento di qualunque dovere»²³, perché «giusto» significa «causa di buoni risultati»²⁴.

Affermare che un'azione è un dovere è affermare che, date certe circostanze, produrrà risultati migliori di ogni altra, e quindi che qualcosa sia un dovere non è mai evidente ma richiede sempre una prova, ma ciò che siamo in grado di fare è soltanto provare che certe azioni generalmente producono risultati totali migliori o peggiori di ogni alternativa, e perciò «solo in alcuni casi» è possibile provare che alcune azioni sono doverose. Di fronte a questa situazione di incertezza, da un lato Moore difende come Sidgwick, una sorta di utilitarismo della regola “reale”, secondo il quale la morale di senso comune ha selezionato norme che soddisfano grosso modo il criterio proposto; sembra possibile dimostrare che la maggior parte delle norme «che vengono comunemente accettate o praticate contengono un'utilità definita»²⁵; vi sono però pesanti limiti a questa conclusione, dato che «una gran parte delle esortazioni morali e delle discussioni sociali consistono nel rivendicare la validità di regole che non sono generalmente praticate; e di queste sembra molto dubbio che si possa giungere a stabilire in modo conclusivo l'utilità generale»²⁶.

Nonostante il suo oggettivismo metaetico, Moore giungeva quindi una posizione piuttosto scettica in etica normativa che difende un “utilitarismo (ideale) della norma reale” per la maggior parte dei casi ma ribalta questa posizione per tutti i casi nuovi o conflittuali, per i quali propone invece quello che si potrebbe chiamare un utilitarismo ideale dell'atto *limitato*. Il carattere “limitato” di questo utilitarismo sta nel fatto che nei casi nuovi o dubbi bisognerebbe decidere tenendo in vista il bene intrinseco portato dalle conseguenze, ma queste si estendono indefinitamente nel tempo ed è quindi impossibile – come aveva notato Whewell e poi ripetuto Sidgwick – operare il calcolo sognato dagli utilitaristi. Nell'incertezza, attenendoci a una scelta dettata dalla considerazione per gli effetti immediati delle azioni e dalla preoccupazione per noi stessi e le persone che ci sono care avremo forse «più probabilità» di compiere l'azione giusta che se ci facessimo guidare da una benevolenza illimitata²⁷.

Moore fu canonizzato come il fondatore dell'etica analitica, ma la cosa fu dovuta ai suoi meriti in altri campi della filosofia; in etica fu un consapevole epigono di Sidgwick e, attraverso Sidgwick, un inconsapevole epigono di Whewell nell'antipsicologismo, nell'opposizione all'idealismo soggettivo e al realismo naturalistico, nel rifiuto dell'edonismo psicologico, nell'idea di due livelli di pensiero morale. Il merito per il quale la fama di fondatore dell'etica analitica non è fuori luogo fu l'aver avviato la discussione sulla semantica del linguaggio morale. L'argomento della fallacia naturalistica, divenne – nonostante i suoi problemi – combinato con la legge di Hume il punto di partenza dell'etica analitica perché sembrava dire ciò

²¹ Ivi, p. 115.

²² G.E. Moore, *A Reply to my Critics*, cit., p. 591.

²³ G.E. Moore, *Etica*, cit., p. 102.

²⁴ Ivi, par. 89.

²⁵ Ivi, par. 98.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Vedi ivi, parr. 88-89; *Etica*, cit., cap. v.

che tutti volevano sentirsi dire, ovvero che esiste una grande divisione fra fatti e valori. Un effetto sulla filosofia anglosassone venne esercitato soltanto dai primi tre capitoli dei *Principia Ethica*, quelli dedicati alla metaetica. L'etica normativa di Moore venne recepita invece dagli intellettuali del circolo di Bloomsbury, fra i quali l'economista John Maynard Keynes e la scrittrice Virginia Woolf, come un'alternativa al conformismo della morale vittoriana, una difesa della responsabilità dell'individuo e degli ideali dell'amore e della bellezza, opposti a quelli banali dell'utilitarismo; questa morale consapevolmente elitaria e individualista rappresentò una forma di "esistenzialismo" anglosassone che precedette l'esistenzialismo continentale²⁸.

Il teologo anglicano Hastings Rashdall (1858-1924), autore della formula «utilitarismo ideale» che venne poi applicata anche all'etica di Moore, presentò in *The Theory of Good and Evil* un'etica normativa che parte dal valore assoluto della persona umana e vuole relativizzare ogni norma particolare all'unico dovere centrale di promuovere il bene generale; la sua teoria rifiuta quindi l'intuizionismo whewelliano proponendo una forma di utilitarismo dell'atto secondo la quale le azioni vanno valutate esclusivamente in base alla loro tendenza a produrre la massima quantità di bene per gli esseri umani; questo non è però limitato però al piacere, che forma solo una fra altre componenti di una vita ideale, fra le quali rientrano la stessa qualità dell'azione che promuove le conseguenze a pari titolo con la qualità delle conseguenze stesse²⁹. Questa rilettura utilitarista del precetto biblico dell'amore avrà uno sviluppo nell'"etica della situazione" di Joseph Fletcher.

5. Prichard e la priorità del giusto dal bene

Harold Arthur Prichard (1871-1947), professore a Oxford, difese un realismo metaetico secondo il quale esistono «fatti morali»; questi consistono negli «obblighi», dei quali si ha un'evidenza non mediata; questo realismo è "pluralista" in quanto riconosce categorie di atti giusti o ingiusti non riducibili a un principio unificante. In epistemologia morale Prichard difese la tesi della priorità del «giusto» sul «bene» argomentando che l'errore compiuto da tutti i filosofi morali è stato quello di tentare di provare ciò che è già noto prima di ogni inferenza. In etica normativa sostenne che sono certe categorie di azioni a essere intuite come giuste in quanto tali³⁰.

L'argomentazione per cui le teorie morali correnti sono pseudoteorie parte da un parallelo fra l'etica e la teoria della conoscenza. Se quest'ultima è intesa al modo di Cartesio come la teoria che risponde alla domanda «ciò che finora abbiamo pensato fosse conoscenza è realmente conoscenza?» non esiste nessuna teoria della conoscenza. Esiste tutt'al più una teoria che si limita a spiegare che la domanda è illegittima, non una teoria che dia una risposta alla domanda, perché una domanda illegittima non ha risposta. Qualcosa di analogo avviene per la teoria morale, dato che in noi sorge in modo non riflesso il senso che dobbiamo fare certe cose; a un certo punto, per via del peso che avvertiamo nel far fronte ai nostri obblighi, ci poniamo la domanda se veramente dobbiamo, e chiediamo «che ci si dia la prova che noi dobbiamo fare così»³¹, ma questa è illegittima, e anche la teoria morale ha una sua funzione solo in quanto ci dimostra che è illegittima; se poi abbiamo un dubbio reale su un particolare obbligo, per rispondere bisogna fare ciò che si deve fare in caso di dubbio sulla validità della dimostrazione di un particolare teorema matematico: non impegnarsi in un processo di pensiero generale, ma affrontare direttamente un caso particolare e valutare direttamente l'obbligo di compiere una certa azione in quella situazione.

Sia le teorie utilitaristiche sia quelle kantiane tentano di rispondere a una domanda illegittima e conducono ad aporie. Le prime derivano il giusto dal bene ma per fare questo devono presupporre «la tesi che ciò che è buono deve essere» e «la percezione che qualcosa di buono che non è un'azione debba essere implica semplicemente il senso di imperatività o obbligo che deve venire suscitato dal pensiero dell'azione che lo originerà»³², ma sia questo passaggio sia la sua implicazione sono falsi perché «la parola "deve" si riferisce ad azioni e soltanto ad azioni»³³. Invece noi apprendiamo l'obbligo immediatamente, e questa è un'attività di «pensiero morale», distinto dall'argomentazione generale che pretenderebbe di dimostrarci la doverosità dell'adempiere gli obblighi, e consiste in un'apprensione immediata come quella delle verità matematiche.

²⁸ Vedi J.M. Keynes, *My Early Beliefs*, in *The Collected Writings*, vol. X, Macmillan, Cambridge 1972.

²⁹ Vedi H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (1907), 2 voll., Humphrey Milford, London 1924.

³⁰ H. A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest On a Mistake?* (1912), in *Moral Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1949.

³¹ Ivi, p. 16

³² Ivi, p. 4.

³³ *Ibid.*

6. Ross: l'epistemologia morale coerentista

William David Ross (1877-1971), scozzese, professore a Oxford, fu autore, oltre che di uno studio su Aristotele e uno sull'etica di Kant³⁴, di *The Right and the Good*, del 1930, dove presentò una sua teoria etica, cui aggiunse precisazioni e risposte ai critici nel 1939 in *The Foundations of Ethics*³⁵. Questa teoria, nata come reazione a quella di Moore, consiste in un'epistemologia morale fondazionalista e insieme coerentista che sostiene il carattere autoevidente delle proposizioni morali fondamentali ma insieme l'impossibilità di giungere a tali proposizioni se non come implicazioni cui si risale a partire dal nocciolo più coerente delle nostre convinzioni condivise, in un'ontologia morale realista che sostiene il carattere semplice e (quindi) non naturale delle proprietà morali e inoltre il pluralismo per cui le entità morali fondamentali sono irriducibili le une alle altre, un'etica normativa deontologica che sostiene la presenza di molteplici responsabilità morali o ragioni morali irriducibili in ogni caso concreto e la possibilità di formare un giudizio sul caso a partire da un carattere intrinsecamente sovrachiantente di certe ragioni rispetto ad altre e da una percezione del peso che certe ragioni hanno nel caso determinato in base alla natura del caso stesso.

Compito dell'etica è secondo Ross studiare la coscienza morale, cioè «un ampio corpus di credenze e convinzioni sull'esistenza di certi generi di atti che dovrebbero venire compiuti e di certi generi di cose che dovrebbero venire realizzate, nella misura in cui le possiamo realizzare»³⁶. Il filosofo morale si trova quindi di fronte come base di partenza per il suo lavoro un corpo di convinzioni morali che «è il prodotto cumulativo della riflessione morale di molte generazioni, che ha sviluppato un potere estremamente delicato di apprezzare le distinzioni morali»³⁷; sarebbe però errato assumere che queste credenze siano tutte vere, coerenti, chiare, ma ciò non è equivalente all'affermazione che questo corpus si riduce alla "morale di senso comune" fatta di pregiudizi che attende solo che il filosofo le sostituisca la "morale razionale"; la linea di pensiero che invece Ross si propone di riprendere è quella di Socrate, Platone, Aristotele, che più prudentemente confronta queste credenze fra loro e le esamina in se stesse «con lo scopo di vedere quali sopravvivono meglio l'esame e quali devono venire respinte o perché in sé sono infondate, o perché contraddicono altre convinzioni che sono meglio fondate»³⁸. Il corollario metodologico è che il metodo dell'etica è l'opposto di quello delle scienze naturali, in primo luogo perché «i dati dell'etica sono le convinzioni morali delle persone riflessive e benedicate così come i dati delle scienze naturali sono i dati della percezione sensibile»³⁹. Vi sono cioè proposizioni valutative la cui verità è evidente, ma per evidenza non empirica ciò non equivale a dire che abbiamo conoscenze morali "innate" e neppure principi che "intuiamo", ovvero giungiamo ad accettare attraverso un processo diverso dalla dimostrazione. Questi dati non sono nulla più che convinzioni o credenze accettate senza essere derivate da altre, principi astratti o osservazioni empiriche e i «principi generali del dovere» sono evidenti soltanto nel senso che il caso particolare ce ne mostra l'evidenza

nello stesso modo degli assiomi matematici. Noi troviamo per esperienza che questa coppia di fiammiferi e quella coppia fanno quattro fiammiferi [...] e per riflessione su queste scoperte e su scoperte simili giungiamo a vedere che rientra nella natura di due e due il fare quattro. In modo del tutto simile vediamo la giustezza *prima facie* di un atto che sarebbe l'adempimento di una promessa particolare e di un altro che sarebbe l'adempimento di un'altra promessa, e quando abbiamo raggiunto una sufficiente maturità per pensare in termini generali, ci rendiamo conto che la giustezza *prima facie* rientra nella natura di qualsiasi adempimento di promessa⁴⁰.

C'è però una differenza fra giustezza *prima facie* di una convinzione morale e una proprietà matematica perché nessuna azione «è mai effettivamente necessariamente giusta in virtù del fatto di rientrare in qualche

³⁴ W.D. Ross, *Aristotle* (1923), Routledge, London 1996; *Kant's Ethical Theory: A Commentary on the 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, Clarendon Press, Oxford 1954; *Aristotle* (1923), Routledge, London 1996.

³⁵ W.D. Ross, *The Foundations of Ethics. The Gifford Lectures 1935-6* (1939), Clarendon Press, Oxford, 2003

³⁶ Ivi, p. 1.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Id., *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004, p. 51 (ed. or. *The Right and the Good* [1930], a cura di P. Stratten-Lake, Clarendon Press, Oxford 2002).1

⁴⁰ Ivi, p. 42.

categoria generale; la sua giustizia dipende dalla sua natura complessiva e non da qualche suo elemento»⁴¹. Perciò

ciò che noi tendiamo a descrivere come “ciò che pensiamo” sulle questioni morali contiene un grado considerevole di cose che noi non pensiamo ma conosciamo, e che ciò costituisce il metro con cui si misura la verità di qualsiasi teoria morale, invece di dovere essere misurato esso stesso da una teoria.

Sarebbe un errore fondare una scienza naturale su “ciò che realmente pensiamo”, cioè su ciò che ragionevolmente delle persone riflessive e ben educate pensano sugli oggetti della scienza prima di averli studiati in modo scientifico. Infatti, queste opinioni sono interpretazioni, e spesso interpretazioni erranee, dell’esperienza sensoriale; e l’uomo di scienza deve a partire da queste fare appello all’esperienza stessa, che fornisce i suoi dati reali. In etica non è possibile nessun appello del genere. Non abbiamo alcuna via di accesso più diretta ai fatti riguardanti le giustezze e la bontà e quali cose siano giuste o buone che il pensarci su⁴².

Questi dati dell’etica possono venire rifiutati «solo quando sono in conflitto con altre convinzioni che reggono meglio il test della riflessione»⁴³.

Il carattere autoevidente delle verità morali non derivate non implica che sia impossibile il disaccordo morale. Questo di fatto c’è, ma la sua esistenza si concentra per lo più su principi intermedi e non su principi ultimi, e si spiega con circostanze fattuali diverse in diverse società, come nel caso del farsi giustizia da sé che può essere giustificato in una società dove non esiste un’autorità costituita e ingiustificato laddove esistano magistratura e polizia, oppure con incertezze riguardo a conoscenze fattuali come le caratteristiche biologiche o psicologiche della natura umana.

L’ammissione dell’esistenza del disaccordo morale non equivale all’ammissione del relativismo, contro il quale Ross sosteneva che la mente umana «è competente a vedere che il codice morale di una razza o di un’epoca è per alcuni aspetti inferiore a quello di un’altra. Infatti, ha una capacità *a priori* di penetrare in alcuni principi generali della morale»⁴⁴, e che esiste «un sistema di verità morali» oggettivo.

Infine, l’affermazione del carattere autoevidente delle verità morali non significa mancanza di complessità. Un certo dovere è evidente non nel senso che sia evidente non appena consideriamo la proposizione per la prima volta (come pretendeva Sidgwick quando argomentava che, se l’intuizionismo fosse vero, la morale di senso comune dovrebbe già possedere la soluzione dei dilemmi morali) ma soltanto nel senso che quando abbiamo raggiunto maturità mentale sufficiente e abbiamo prestato sufficiente attenzione alla proposizione, questa ci è evidente «senza alcun bisogno di prova, o di altra prova oltre a se stessa»⁴⁵. Le verità morali, così come le verità matematiche, non devono essere ovvie a tutti al primo sguardo perché la natura di una verità autoevidente «non consiste nell’essere evidente a ogni mente per quanto sottosviluppata, ma nel venire colta direttamente da menti che hanno raggiunto un certo grado di maturità»⁴⁶.

Ross sostiene una forma di “autonomia dell’etica”, in quanto vi sono verità relative al valore e al dovere che non sono derivate da verità relative ad altre dimensioni. Sostiene poi una epistemologia morale “fondazionalista” in quanto asserisce l’esistenza di alcune verità fondamentali non derivate, ma non sostiene l’esistenza di una facoltà intuitiva, perché non vi è una via diretta per giungere a queste verità fondamentali che affermiamo soltanto in quanto sono parzialmente presenti nelle affermazioni particolari che condividiamo⁴⁷, le quali però non sono mai certe.

Veniamo ora al carattere “semplice” e “non naturale” delle proprietà morali. La definizione delle caratteristiche morali è una definizione che non può terminare in un’analisi completa, o in una riduzione. D’altra parte, questa non riducibilità ad altro non esclude la complessità.

La giustizia morale è una caratteristica complessa. Comprende la qualità generica dell’appropriatezza, che condivide con la giustizia di un elemento in un insieme bello. E comprende la differenza che lo distingue da ogni forma di giustizia diversa da se stessa. È una caratteristica complessa, così come l’essere rosso è una

⁴¹ Ivi, p. 43.

⁴² Ivi, pp. 50-1.

⁴³ Ivi, p. 51.

⁴⁴ Ivi, p. 21.

⁴⁵ Id., *Foundations*, cit., p. 29.

⁴⁶ Ivi, p. 12.

⁴⁷ Id., *Il giusto e il bene*, cit., p. 42.

caratteristica complessa, comprendendovi un elemento generico e uno differenziale. Ora, l'essere rosso, benché complesso, è non definibile [...] non possiamo completare la definizione, dato che, se chiediamo quale genere di appropriatezza sia, possiamo solo dire che è il genere di appropriatezza che è la giustizia⁴⁸.

Questo carattere in un certo senso semplice delle caratteristiche morali sarebbe per Ross prova sufficiente del loro carattere non naturale ma Ross ammette un carattere "sopravveniente" delle caratteristiche morali per cui le caratteristiche morali salienti di un caso concreto e il loro peso relativo sono colti attraverso la sensazione, ma ciò non equivale a dire che esista una speciale facoltà intuitiva delle qualità morali particolari, non più che dei principi morali ultimi; e quindi Ross riconosce che giudichiamo che qualcosa è giusto o buono non in base a una percezione di queste proprietà ma a una percezione di altre proprietà: la giustizia «è sempre un attributo risultante, un attributo che un atto ha perché ha un altro attributo»⁴⁹, anche se la percezione di doveri particolari non diviene perciò «inferenza da principi generali»⁵⁰.

Ross sembra oscillare fra la tesi che i principi ultimi sono verità che *non hanno bisogno* di prova e quella che sono verità che *non possono* essere provate. Dapprima affermò che le proposizioni morali autoevidenti «non possono venire provate, ma che altrettanto certamente non hanno bisogno di alcuna prova»⁵¹. In seguito però affermò una tesi diversa, cioè che «il fatto che qualcosa possa venire inferito non prova che esso non possa venire visto intuitivamente»⁵²; se questa fosse la tesi sostenuta, implicherebbe quella del carattere sovradeterminato delle verità morali per cui si potrebbe provare della stessa verità che è sia una norma che condurrebbe alla massima felicità del maggior numero, sia una via per la piena realizzazione dell'agente, sia un assioma innegabile.

7. L'ontologia morale di Ross: realismo, pluralismo, non-naturalismo

Secondo Ross esiste un ordine morale, un «sistema di verità morali, oggettivo come deve esserlo ogni verità»⁵³ che è parte della natura fondamentale dell'universo «tanto quanto lo è la struttura spaziale o numerica espressa negli assiomi della geometria o dell'aritmetica»⁵⁴. Se ne può provare l'esistenza partendo dalle convinzioni sedimentate nel senso comune e nel linguaggio e procedendo a un esame di possibili spiegazioni alternative della genesi di queste convinzioni. In base all'epistemologia di Ross, quando qualche entità è comunemente indicata attraverso un aggettivo, c'è una certa presunzione che sia una qualità e, dato che le argomentazioni che intendono il valore come una relazione o in altri modi non sono state convincenti, «la concezione naturale che il valore sia una qualità resta in campo»⁵⁵. In *Foundations* aggiunse una confutazione delle tesi di Carnap (che sarebbe stata ripresa da Hare) che gli asserti morali sarebbero comandi, e di Ayer che sarebbero esortazioni⁵⁶.

Le proprietà morali fondamentali, il bene e il giusto, sono proprietà reali, non-naturali, semplici. La dimostrazione del loro carattere non-naturale sembra dipendere dalla dimostrazione della loro semplicità e implica la loro natura specificamente morale, ovvero il fatto che non si riducono ad altro, come il piacere, la felicità, la conformità con la natura umana o con l'ordine del cosmo.

La semplicità delle qualità morali fondamentali non contrasta con la tesi fondamentale del pluralismo, contrapposto al monismo, tesi che Ross riprende da Moore e anzi radicalizza. Moore, contro il monismo degli utilitaristi, aveva insistito che il bene non è riducibile al piacere, ma che invece il bene è il bene: ciò implicava però che vi fosse una pluralità di cose che sono buone, in quanto il bene rientra in una molteplicità di «insiemi organici» come uno dei loro elementi ultimi indefinibili. Ross difende questa linea di argomentazione argomentando il carattere oggettivo e intrinseco della bontà ma introducendo la distinzione fra accezioni diverse del termine bene, non tutte necessariamente accezioni morali. All'interno dei sensi del

⁴⁸ W.D. Ross, *Foundations*, cit., p. 55.

⁴⁹ Ivi, p. 168

⁵⁰ Ivi, p. 169.

⁵¹ W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, cit., pp. 38-9.

⁵² D. Ross, *The Basis of Objective Judgments in Ethics*, in "International Journal of Ethics", 37, 1927, pp. 113-127, p. 121.

⁵³ W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, cit., p. 21.

⁵⁴ Ivi, p. 48.

⁵⁵ Ivi, p. 136.

⁵⁶ W.D. Ross, *Foundations*, cit., 33-34.

termine buono che si applicano a un essere umano alcuni sono sensi morali. Ad esempio, quando diciamo che il coraggio è buono intendiamo che è un bene in sé, e questo è il senso del bene come valore intrinseco⁵⁷. Ross cercò di dimostrare la non riducibilità del giusto al bene, e quindi la presenza non solo di una pluralità all'interno del bene ma anche di una pluralità all'interno del giusto. Il giusto non è riducibile al bene perché la riduzione sarebbe una tipica fallacia, simile alla fallacia naturalista, che si potrebbe chiamare fallacia consequenzialista. Moore aveva rifiutato ogni identificazione del valore intrinseco con, ad esempio, il piacere, o qualsiasi teoria semplice del bene come l'edonismo. Ross usò il metodo di Moore contro Moore sostenendo che la giustezza è irriducibile alla capacità di portare certi risultati e che ogni teoria del giusto semplificatrice come il consequenzialismo deve venire rifiutata. Ross osserva che Moore ha sostenuto giustamente che la tesi «il bene è soltanto il piacevole» è una proposizione sintetica, non una proposizione analitica, e aggiunge:

non si deve avanzare la stessa tesi a proposito dell'affermazione “essere giusto significa essere un atto produttivo della più grande bene che può essere prodotto nelle circostanze date?”. Non è chiaro se ci si riflette che questo non è ciò che noi *intendiamo* per giusto, anche se fosse un'affermazione vera a proposito di ciò che è giusto? Sembra chiaro per esempio che quando l'uomo della strada dice che è giusto mantenere le promesse non sta per nulla pensando alle conseguenze totali di tale atto, delle quali poco o nulla sa e gli importa⁵⁸.

Con questa radicalizzazione del pluralismo sul bene che porta a un pluralismo sul giusto non si ammette più l'esistenza di un principio morale più fondamentale di altri, che era ammessa sia dall'etica kantiana sia dall'utilitarismo; «giusto» non significa «causa di un risultato buono» nemmeno «atto compiuto per un certo motivo».

Non è possibile dare una lista definitiva delle caratteristiche moralmente significative. La bontà delle azioni non può dipendere esclusivamente dall'intenzione buona perché noi possiamo scegliere quali azioni compiere, ma non possiamo scegliere quali intenzioni avere. Non può dipendere esclusivamente dalla bontà delle conseguenze perché queste sono soltanto una fra diverse caratteristiche delle azioni moralmente significative, ma accanto a produrre conseguenze buone vi sono caratteristiche come trattare gli altri con correttezza, sviluppare i propri talenti ecc.

L'ontologia morale di Ross, pur essendo pluralistica, ha però – come non ha saputo vedere la maggior parte dei critici – una struttura gerarchica. Il valore intrinseco è il bene; invece il giusto è bensì giusto in sé e parte di una struttura oggettiva dell'universo morale, ma non è valore intrinseco. «la bontà è interamente oggettiva e intrinseca alle cose che sono buone»⁵⁹ mentre «la giustezza è intrinseca, ma nella misura in cui un atto giusto ha valore il suo valore non è intrinseco»⁶⁰. Il valore intrinseco si identifica quindi con il bene, e la giustezza (così come la bellezza) non è un valore intrinseco perché se un atto giusto ha valore, questo valore sta nella bontà dei suoi moventi e non nel suo essere giusto, e il valore che ha indipendentemente dai moventi è valore strumentale (capacità di produrre conseguenze buone), non valore intrinseco.

Anche Ross come Moore giunge a rispondere alla domanda: quali sono le cose buone? La sua risposta però non vuole essere così ovvia, basata sul senso comune e giustificata da una presunta intuizione immediata. Infatti, Ross argomenta che, a partire dalle assunzioni particolari che noi già accettiamo, attraverso uno svolgimento delle implicazioni logicamente dimostrabili di queste assunzioni, si giungerebbe a dimostrare che

quattro cose sembrano intrinsecamente buone – virtù, piacere, l'allocatione del piacere al virtuoso, e conoscenza (e in misura minore opinione giusta)⁶¹.

Anche se «la lista di beni è stata raggiunta per motivi intrinseci, per riflessione su ciò che realmente pensiamo sia bene, trae qualche sostegno dal fatto che si armonizza con una classificazione ampiamente accettata degli elementi della vita dell'anima [...] conoscenza, sensazione, volontà»⁶².

⁵⁷ Vedi *ivi*, cap. 4.

⁵⁸ *Ivi*, p. 9.

⁵⁹ *Ivi*, p. 132.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ivi*, p. 140.

⁶² *Ibid.*

Tutti gli altri complessi stati mentali che chiamiamo buoni in sé sono composti da una mescolanza di questi tre elementi. La fruizione estetica, l'amore e l'amicizia che Moore poneva fra le cose buone elementari sono stati mentali complessi: la fruizione estetica consiste in una mescolanza di piacere e comprensione della natura dell'oggetto, l'amore reciproco sembra una mescolanza di reciproca disposizione virtuosa di due menti con la conoscenza che ognuna ha del carattere e delle disposizioni dell'altra e con il piacere che deriva da tale disposizione e conoscenza.

8. L'etica normativa di Ross: i doveri *prima facie*

L'utilitarismo, edonista o ideale, semplifica le questioni morali con la finzione che

la sola relazione moralmente significativa in cui i miei vicini stanno con me è quella di essere i possibili beneficiari della mia azione. Essi di fatto stanno in questa relazione con me, e questa relazione è moralmente significativa. Ma essi possono essere in relazione con me anche come destinatario di promessa nei confronti dell'autore della promessa, come creditore nei confronti del debitore, come moglie nei confronti del marito, come figlio nei confronti del genitore, come amico nei confronti dell'amico, come cittadino nei confronti del concittadino, e così via; ciascuna di queste relazioni è il fondamento di un dovere *prima facie* che mi si impone con forza maggiore o minore secondo le circostanze⁶³.

Inoltre, l'utilitarismo ignora il carattere personale del dovere. Se il solo dovere è quello di produrre il massimo bene, la questione di chi debba ricevere il bene – se si tratti di me stesso, o del mio benefattore, o di una persona a cui abbia promesso di procurare quel bene, o semplicemente di un mio simile – non dovrebbe fare nessuna differenza. «Invece, tutti noi siamo in realtà certi che ciò faccia una gran differenza»⁶⁴.

L'etica kantiana soffre di difetti opposti: esige non solo che si faccia ciò che è giusto ma anche che si agisca per certi moventi come se fosse possibile sentire certe motivazioni per dovere; inoltre introduce una distinzione non convincente fra doveri perfetti e imperfetti per cui toglierebbe ogni possibilità che un dovere di benevolenza estremamente grande prevalga sul dovere di mantenere una promessa, anche se di poco conto⁶⁵.

La terza via fra l'etica kantiana e l'utilitarismo ideale è una teoria più complicata ma più aderente ai fatti. Secondo questa teoria vi sono caratteristiche delle azioni che hanno evidente rilevanza morale ma non è possibile stabilire una qualche forma di coerenza nella lista di principi che sono oggetto di intuizione. Sono giuste delle classi di azioni, come il non mentire e il mantenere le promesse, che presentano come loro caratteristica intrinseca una pretesa di doverosità, la quale a sua volta è presentata da una singola azione considerata nel suo complesso. Alle categorie o ai principi si risale a partire dalla percezione della doverosità di diverse azioni particolari. Queste *tendono* a essere giuste, o meglio sono giuste *in prima istanza*, in assenza di considerazioni soverchianti in senso contrario. L'espressione dovere *prima facie* o *dovere condizionale* che Ross adotta per designarle connota «un atto che sarebbe un dovere in senso pieno se non fosse al contempo di un altro genere che è moralmente significativo»⁶⁶. In realtà intende una “responsabilità” che abbiamo di fronte a qualcosa, e infatti riconosce che l'espressione “dovere *prima facie*” non è felice perché

(1) suggerisce che ciò di cui stiamo parlando è un certo genere di dovere, laddove in effetti non è un dovere ma qualcosa che sta in relazione in modo speciale al dovere. A rigore, non avremmo bisogno di un'espressione in cui il dovere è qualificato da un aggettivo, ma un nome separato. (2) *'Prima facie'* suggerisce che si sta parlando solo di un'apparenza che una situazione morale presenta a prima vista, e che può rivelarsi illusoria; laddove ciò di cui sto parlando è un fatto obbiettivo implicato dalla natura della situazione, o più propriamente in un elemento della sua natura, anche se non, come fa il dovere in senso proprio, origina dalla sua natura complessiva⁶⁷.

⁶³ Ivi, p. 19.

⁶⁴ Ivi, p. 22.

⁶⁵ Vedi ivi, pp. 18-19.

⁶⁶ Ivi, p. 19.

⁶⁷ Ivi, p. 20

Quello che ha in mente è «un atto che sarebbe un dovere, in senso proprio, se non fosse allo stesso tempo di un altro tipo moralmente significativo. Se un atto sia un dovere in senso proprio o dovere effettivo dipende da *tutti* i tipi moralmente significativi di dovere di cui è un esempio»⁶⁸.

L'esempio più tipico di questo genere di responsabilità che avvertiamo è «il senso che abbiamo della santità delle promesse, un senso che non implica il pensiero che uno porterà in esistenza più bene mantenendo la promessa che infrangendola»⁶⁹. Le categorie di doveri *prima facie* sono le seguenti: 1) fedeltà alle promesse; 2) riparazione di danni o torti arrecati; 3) gratitudine per il bene ricevuto; 4) giustizia (proporzione della felicità rispetto al merito); 5) beneficenza; 6) miglioramento di sé; 7) non maleficenza⁷⁰.

Si diceva che, nonostante la mitologia diffusa secondo la quale l'intuizionismo sarebbe un "pluralismo non gerarchico" condannato a non saper risolvere i conflitti fra principi, Ross ritiene che esista una gerarchia fra le categorie di azioni doverose perché i diversi generi di doveri hanno peso relativo diverso. Il dovere di non danneggiare gli altri ha un peso maggiore del dovere di non seguire la nostra inclinazione di ricercare il nostro piacere da cui seguirebbe incidentalmente un danno ad altri⁷¹; il dovere di ricambiare il bene col bene ha un peso maggiore di doveri come quello di promuovere il bene di tutti gli esseri umani o quello di ricambiare il male col bene.

Esistono bensì conflitti fra doveri, e possono generarsi conflitti tragici, ma non ogni situazione di presenza di responsabilità diverse porta a un conflitto tragico. Quando su ha soltanto un conflitto fra responsabilità contrastanti che non si sono ancora tradotte in doveri effettivi, abbiamo qualcosa di meno: un conflitto fra ragioni per agire, e in questi casi non si prova senso di colpa ma «rammarico».

L'esempio delle promesse, che era già stato un cavallo di battaglia degli intuizionisti classici Price e Whewell, è il caso che fa meglio risaltare i paradossi del consequenzialismo. Scrive Ross:

Si supponga, per semplificare il caso per via di astrazione, che il mantenimento di una promessa a A gli produrrà 1.000 unità di bene, ma che compiendo qualche altro atto io produrrei 1.001 unità di bene per B, al quale non ho fatto alcuna promessa, essendo di ugual valore le altre conseguenze dei due atti; dovremmo veramente pensare che è evidente che era nostra dovere compiere il secondo atto e non il primo? Io penso di no [...] Produrre le 1.001 unità di bene per B invece di adempiere la nostra promessa ad A sarebbe prendere, non forse il nostro dovere come filantropo troppo troppo sul serio, ma certamente il nostro dovere come formulatore di promesse troppo alla leggera⁷².

Non si deve pensare che il dovere di mantenere qualsiasi promessa ad ogni costo sia incondizionato, ma non ha senso pensare che lo stesso dovere di mantenere le promesse sia derivato dal dovere di produrre una maggiore quantità di bene.

Avremmo così raggiunto la prova dell'esistenza di una pluralità di doveri e del carattere non sempre tragico dei conflitti. Queste conclusioni che ci possono insegnare di fronte al caso concreto? Si ricordi che Ross non ritiene che noi giudichiamo giuste o ingiuste le azioni concrete applicando i principi ai casi concreti, ma che al contrario ricaviamo i principi dai giudizi particolari. Tutte le azioni presentano aspetti diversi e ci sono sempre proprietà per cui la singola azione si presenta come in prima istanza giusta e altre per cui si presenta come in prima istanza ingiusta. La teoria ci lascia con il compito di valutarne i diversi aspetti e di formulare un giudizio sul peso relativo da dare a principi diversi che non sono né in numero finito né ordinati gerarchicamente. Perciò, quando mi trovo in una situazione

in cui più di uno di questi doveri *prima facie* mi si impone, ciò che devo fare è analizzare la situazione il più completamente possibile, finché io mi sia formato l'opinione ponderata (non è mai più di questo) che, nelle circostanze del caso, uno di essi è più incumbente di ogni altro; allora sono indotto a pensare che compiere questo dovere *prima facie* sia il mio dovere *sans phrase* in quella situazione.⁷³

Inoltre, i giudizi circa i nostri doveri reali nelle situazioni concrete hanno la certezza che si dà nel riconoscimento dei principi generali del dovere. «Una proposizione è certa, vale a dire è un'espressione del

⁶⁸ Ivi, pp. 19-20.

⁶⁹ Ivi, p. 37.

⁷⁰ Ivi, p. 21; cfr. p. 27 per una lista abbreviata.

⁷¹ Ivi, p. 22.

⁷² Ivi, p. 35.

⁷³ Ivi, p. 19.

sapere, solo in uno di questi due casi: quando è autoevidente, o quando è una conclusione tratta da premesse autoevidenti. Ora, i nostri giudizi sui doveri particolari non hanno alcuno di questi caratteri»⁷⁴.

La relativa rigidità dei doveri *prima facie* non permette così di formulare alcuna regola generale da applicare ai casi concreti, salvo che «un notevole grado di rigidità spetta ai doveri di "obbligazione perfetta"»⁷⁵, cioè i doveri di mantenere le promesse, riparare i torti fatti, ricambiare l'equivalente dei servizi che abbiamo ricevuto; per i doveri di «obbligazione imperfetta» la sola guida, in misura elevata fallibile, che abbiamo è «il senso del nostro dovere particolare in circostanze particolari, preceduto e informato dalla più piena riflessione che possiamo compiere sull'atto in tutte le sue implicazioni»⁷⁶.

La valutazione delle diverse proprietà di un'azione ha senso solo nell'ambito di una sua considerazione complessiva, come nel «giudizio sulla bellezza di un particolare oggetto naturale o di una particolare opera d'arte»⁷⁷. La decisione sul caso concreto è così lasciata, nel secondo gruppo di casi, a una sorta di "giudizio", a proposito del quale Ross non cita Kant ma Aristotele, anche se Kant in realtà dava al giudizio la stessa funzione che gli dà Ross. Resterebbero comunque casi di insuperabile perplessità morale, e in questi casi conosciamo con certezza quali sono i nostri doveri *prima facie* ma non possiamo mai sapere qual è il dovere in senso stretto⁷⁸. Le ragioni dell'incertezza sono tre: a) non possiamo mai essere sicuri che non vi sia qualche considerazione *prima facie* che abbiamo mancato di considerare; b) ogni atto particolare nel corso del tempo potrà contribuire a causare bene o male per molti esseri umani, e quindi avrà una giustezza o ingiustizia *prima facie* di cui non sappiamo nulla; c) anche se sappiamo quali considerazioni *prima facie* sono rilevanti al caso particolare, non possiamo sapere quale sia la più stringente.

L'etica di Ross fu criticata dagli emotivisti e poi dimenticata fino a fine secolo. Fra le critiche, una riguardava il rapporto fra principi e casi particolari: ci si può chiedere quale sia ruolo dei principi nel loro rapporto con le proprietà particolari del caso concreto. La giustezza dei principi «non è stata dedotta da alcun principio generale; invece il principio generale è stato riconosciuto in seguito per induzione intuitiva come implicito nei giudizi già pronunciati su atti particolari»⁷⁹. Non è per via di deduzione ma per intuito diretto che vediamo che atti particolari sono giusti o ingiusti; non vediamo «direttamente la giustezza di un particolare atto di gentilezza, per esempio, e di dovere dedurlo da un principio generale»⁸⁰. Sappiamo soltanto che tutti gli atti di gentilezza sono giusti, e quindi anche questo deve esserlo, anche se non siamo in grado di vedere direttamente la sua giustezza. Si può osservare che se la decisione sul caso concreto viene prima della conoscenza dei principi, questi non hanno una funzione effettiva, e inoltre che Ross dà per scontato che una caratteristica che va a favore di un'azione debba andare nello stesso modo a favore di qualsiasi azione che possieda la stessa caratteristica, ma non sa precisare quale peso vada dato al contesto.

Una seconda obiezione è stata quella di non lasciare spazio alla possibilità del dilemma morale: ogni ragione contro il compiere una determinata azione avrebbe già svolto il suo ruolo nella formulazione del giudizio sul caso concreto e quindi il dilemma non potrebbe mai darsi veramente. La risposta potrebbe essere che la decisione su quale sia il nostro dovere effettivo non equivale a decidere quale dovere *prima facie* sia solo apparente, ma soltanto decidere quali, fra le considerazioni moralmente rilevanti, ci danno ragioni con un peso maggiore.

Una terza critica è quella di ammettere la conseguenza ancora più grave dell'indeterminazione di tutti i doveri concreti. Si può vedere in questo paradosso uno strascico della controversia di Mill e Sidgwick contro Whewell che, per via della loro vittoria, aveva lasciato l'impressione non più riesaminata che, una volta ammessa l'esistenza di dilemmi, non vi fosse alcuna via razionale per trattarli.

La quarta obiezione è di sostenere un pluralismo non gerarchico e quindi una dottrina inapplicabile. Ross potrebbe rispondere che le verità deontiche autoevidenti sono più di una, ma ciò non significa che non siano gerarchizzate, e anzi alcune sono dichiarate predominanti su altre.

Una quinta critica è quella di assolutizzare dogmaticamente la morale di senso comune della propria cultura. Ross avrebbe potuto rispondere che la sua critica della morale, critica che tentava di ricondurla a verità

⁷⁴ Ivi, p. 30.

⁷⁵ Ivi, pp. 41-42.

⁷⁶ Ivi, p. 42.

⁷⁷ Ivi, p. 31.

⁷⁸ Ivi, pp. 32, 18

⁷⁹ Ivi, p. 170.

⁸⁰ Ivi, p. 171.

immediate, ha proprio la funzione di confrontarla con ciò che le è essenziale, perché, quando qualcuno mette in questione la morale ricevuta,

la messa in questione stessa è spesso perfettamente sincera, e trae origine da un desiderio di ritornare alle basi della morale, e tutto ciò è cosa buona. I codici morali che non sopravvivranno a questa messa in questione non meritano di sopravvivere, e quelli che meritano di sopravvivergli lo faranno [...] L'acquiescenza a codici morali soltanto perché sono accettati dalla società in cui uno vive decreta la morte al progresso della consapevolezza morale. L'onesta messa in questione di vecchie norme, quando ha condotto ad abbandonarle, ha condotto alla scoperta di nuove norme che di solito sono state molto più rigorose, richiedendo una moralità interiore che è più difficile da praticare della conformità esteriore a un codice⁸¹.

Dopo Ross l'intuizionismo fu difeso da Edgar Frederick Carritt (1876-1964), che sostenne la priorità della nozione di dovere sottolineando però, come Ross, l'esistenza di accezioni diverse di questa nozione⁸², così come di quella di buono⁸³, e Alfred Cyril Ewing (1899-1973) che difese contro l'emotivismo l'obiettività dei giudizi morali⁸⁴.

La tesi di Prichard della priorità del «giusto» sul «bene» fu il punto di partenza dell'alternativa all'utilitarismo elaborata da Rawls e la teoria di Ross fu il punto di partenza dei neointuizionisti McDowell e Wiggins. Nella filosofia di lingua tedesca una linea di ricerca parallela a quella di Moore era stata avviata da Franz Brentano, il precursore della fenomenologia, del quale Moore conosceva la teoria del valore e le difficoltà teoriche dell'intuizionismo di Moore e quelle della filosofia dei valori furono simili. Va notato invece come la linea di ricerca avviata da Reinach, che vuole fondare la forza normativa sugli atti sociali, abbia punti simili a quella avviata da Ross. L'una e l'altra linea furono riprese a fine Novecento in Germania dal costruttivismo dialogico e dall'etica del discorso, nel mondo anglosassone da John Searle e dai neointuizionisti.

⁸¹ Ross, W.D., *The Foundations of Ethics*, p. 21.

⁸² E. F. Carritt, *The Theory of Morals*, Oxford University Press, London 1928, pp. 12 ss.

⁸³ E. F. Carritt, *An Ambiguity of the Word "Good"*, in "Proceedings of the British Academy", 23, 1937, pp. 51-80.

⁸⁴ A.C. Ewing, *The Definition of Good*, MacMillan, New York 1948, p. 154; Id., *Ethics*, Free Press, New York 1964.

III

La filosofia anglosassone: il noncognitivismo

1. La scuola scandinava, il circolo di Vienna e il primo emotivismo

Agli inizi del Novecento comparvero in Scandinavia formulazioni di una teoria soggettivista. La prima formulazione fu dello svedese Axel Hägerström (1868-1939) che sostenne che non esistono fatti morali, non vi è alcuna autentica conoscenza morale, le norme esistenti sono il risultato di meccanismi sociali che hanno spinto a condividere determinati sentimenti o atteggiamenti di accettazione o condanna nei confronti di certi comportamenti¹. Lo svedese Ingmar Hedenius (1908-1982)² e il danese Alf Ross (1879-1978) difesero posizioni simili³. Va ricordata una figura relativamente isolata, quella del finlandese Edward Westermarck, filosofo e antropologo, autore di un monumentale studio empirico sulle morali in cui, partendo dalla ricognizione empirica della diversità di giudizi accettati nelle diverse culture, difende una conclusione relativista, secondo la quale il contenuto dei giudizi dipende dalla variabilità delle condizioni che le diverse società si sono trovate ad affrontare⁴.

Negli anni Venti e Trenta sviluppò tesi simili il circolo di Vienna, il gruppo di filosofi che diede origine al positivismo logico. La maggioranza di questi difese una forma di soggettivismo etico estremo partendo dalla tesi che l'uso significativo del linguaggio fosse definito dalla "forbice di Hume", per cui gli asserti sensati sono o tautologie o asserti fattuali e le altre espressioni non sono che espressioni di volizioni in forma di pseudoasserti. Su questa base l'etica può essere o etica empirica, e quindi una scienza sociologica che non può dare prescrizioni, oppure una scienza formale, una logica, che anch'essa non può dare prescrizioni⁵. Ciò che resta sono i comandi, i quali non sono asserzioni e su questi la filosofia non ha nulla da dire che vada oltre la correzione di incoerenze logiche. Rudolf Carnap sostenne che nessuna decisione o nessun fine può essere oggetto di chiarificazione teorica⁶ e Hans Reichenbach affermò che «gli imperativi sono espressioni linguistiche non suscettibili di falsità o di verità»⁷.

2. Wittgenstein e l'ineffabilità dell'etica

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), nato a Vienna, fu allievo di Bertrand Russell a Cambridge. Le tesi della sua prima fase, esposte nel del *Tractatus*, ispirarono il quasi-emotivismo del Circolo di Vienna, anche se le conclusioni che ne traeva erano opposte. Infatti, la sua tesi che, per via della natura raffigurativa del significato, sono dotate di senso sole le proposizioni che raffigurano stati di fatto, implicava per i viennesi la *mancanza di senso* dell'etica, mentre l'implicazione che Wittgenstein ne traeva era quella dell'*ineffabilità dell'etica*, considerata l'unica cosa veramente importante anche se era ciò che non può essere detto. Riecheggiando tematiche di Schopenhauer e Nietzsche, faceva rientrare l'etica nell'ambito del «mistico», comprendente anche la religione e l'estetica, ambito di cui non si può parlare perché è fuori dal «mondo», che è la «totalità dei fatti» di cui parla il linguaggio, a sua volta consistente in proposizioni, nomi e connettivi logici, e che non può per definizione *contenere* valori: «non v'è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore»⁸, e se esiste un valore, questo deve trovarsi «fuori del mondo»⁹. Wittgenstein conclude:

Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica.

Le proposizioni non possono esprimere nulla ch'è più alto.

È chiaro che l'etica non può formularsi.

¹ A. Hägerström, *Om moraliska föreställningans sanning*, Bonnier, Stockholm 1911; Id., *Till Frågan om den Gällande Rättens Begrepp*, Humanistiska Vetendespsamfundet, Uppsala 1917; Id., *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Almqvist, Uppsala 1953; Id., *Moralfilosofins grundläggning*, Almqvist, Uppsala 1987.

² I. Hedenius, *Om rätt och moral* (1941), Stockholm, Wahlström, 1963.

³ A. Ross, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, Meiner, Leipzig 1933.

⁴ E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Macmillan, London 1906.

⁵ H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley (Ca) 1951; trad. it. *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1961, cap. XVII.

⁶ R. Carnap, *Theoretische Fragen und praktischen Entscheidungen*, in "Natur und Geist", 2 (1934), pp. 257-260.

⁷ H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 271.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Routledge, London 1961; trad. it. Einaudi, Torino 1968², 6.41

⁹ *Ibid.*

L'etica è trascendentale¹⁰.

Nella *Lezione sull'etica* del 1930 modificò queste tesi. Invece dell'alternativa fra linguaggio etico e linguaggio descrittivo, riconobbe una molteplicità di distinzioni tra il significato di differenti espressioni, ricorrendo al criterio di un esame delle differenze nell'uso che ne facciamo, per cui c'è una diversità fra giudizi di valore relativi come «questa è una buona sedia» e giudizi di valore assoluti come «lei si comporta come un disgraziato», diversità che dipende dal fatto che «ogni giudizio di valore relativo è una pura asserzione di fatto e può quindi essere espresso in una formula tale da perdere del tutto l'aspetto di un giudizio di valore»¹¹, mentre «nessuna asserzione di fatto può mai essere o implicare un giudizio di valore assoluto»¹². In secondo luogo specifica la differenza fra giudizi di valore assoluto e asserzioni di fatto precisando che le seconde sono asserti descrittivi e le prime asserti non descrittivi: se qualcuno conoscesse ogni fatto del mondo, compresi gli stati mentali di tutti gli esseri umani, e scrivesse «tutto ciò che sa in un grosso libro, che conterrebbe quindi l'intera descrizione del mondo [...] questo libro non conterrebbe nulla che noi potremmo chiamare un giudizio *etico* o qualcosa che implichi un tale giudizio»¹³. Infine le proposizioni etiche, anche se non sono descrizioni, sono comunque proposizioni, anche se di un tipo paradossale: parlare di etica o di religione è un «avventarsi» contro i limiti del linguaggio come una mosca si avventa contro le pareti della bottiglia in cui è rinchiusa. La «mancanza di senso è l'essenza peculiare» delle espressioni etiche, perché con esse si tenta «di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio *significante*», e quindi l'etica,

in quanto sgorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo¹⁴.

La *Lezione* corrisponde a un punto di svolta nel pensiero di Wittgenstein: si ha da un lato la scoperta del ruolo degli usi del linguaggio, dall'altro un permanere del descrittivismo. Il secondo Wittgenstein criticò il criterio di verificabilità del *Tractatus* come anch'esso asserto “metafisico” e di conseguenza allenta i requisiti di significanza. La conseguenza principale è la tesi della molteplicità dei linguaggi, legati a usi linguistici in diverse situazioni, pratiche e “forme di vita” di cui i parlanti partecipano. Nelle *Ricerche* abbandonò la semantica del *Tractatus* basata sulla raffigurazione con l'idea che una definizione ostensiva è sempre interpretata: «Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa si deve già sapere (o saper fare) qualcosa»¹⁵; l'uniformità del modo di presentarsi delle parole maschera la varietà delle loro funzioni, come quelle degli attrezzi che si trovano in una cassetta (pensare, intendere, comprendere non necessariamente sono nomi di stati mentali distinti); non esistono quindi proposizioni elementari: descrivere è solo una funzione del linguaggio accanto a salutare, ringraziare, congetturare, comandare. «Gioco linguistico» significa un insieme di regole per l'uso di espressioni in determinate circostanze; il termine può designare: a) situazioni immaginarie di uso di linguaggi rudimentali; b) usi specializzati del linguaggio nell'ambito di determinate attività; c) un uso complessivo del linguaggio come parte di una forma di vita in contrapposizione ad altre possibili forme di vita.

Sulla base di queste tesi cade la dicotomia fra scienza empirica e “mistico”. Tuttavia, resta impossibile una etica come etica prescrittiva: l'etica autentica è l'adozione di un sistema di riferimento, entro il quale «si vede» che la nostra vita ha un senso; è ciò che Wittgenstein afferma anche a proposito della fede cristiana; l'etica sembra indistinguibile dalla religione: «Se qualcosa è buono, allora è anche divino. In questo stranamente si compendia la mia etica»¹⁶. Si spiega così il fatto che Wittgenstein, pur ritenendo l'etica la sola

¹⁰ Ivi, 6.42,6.421.

¹¹ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in “Philosophical Review”, 74/1 (1965), pp. 3- 12; trad. it. *Una lezione sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1995⁵, p. 8.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi. 9.

¹⁴ Ivi, p. 18.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, par. 30.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, a cura di G.H. von Wright, Suhrkamp, Frankfurt 1994²; trad. it. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2001², p. 21.

cosa che conta, non abbia mai scritto un libro di etica; se fosse possibile scriverlo, questo sarebbe un libro che «farebbe esplodere il mondo» perché il «bene» non è qualcosa che appartiene al mondo, ma è « al di fuori dello spazio dei fatti».

3. L'emotivismo radicale di Russell e Ayer

Per tutta la prima metà del secolo il dibattito nel mondo anglosassone fu su temi di metaetica, a partire dalla fallacia naturalistica e dalla legge di Hume. Moore restò una sorta di nume tutelare, ma si citarono solo i primi tre capitoli dei *Principia*. Il prevalere di alcune tesi filosofiche, non lontane da quelle dei neopositivisti, riguardo alla dicotomia fra tautologie e asserti empirici, alla filosofia come pura chiarificazione logica, alla scienza intesa in modo "fondazionalista" (cioè come costruzione basata su un punto di partenza privilegiato, in questo caso i dati empirici), alla scienza come unico esempio di "conoscenza") faceva sì che l'unica etica filosofica plausibile fosse una sorta di filosofia *della* morale e che la tesi metaetica più plausibile fosse il "noncognitivismo" (o, come ha suggerito Hare, il non-descrittivismo), cioè la tesi che gli asserti etici non si riferiscono né a fatti "naturali" né a qualità "non naturali" ma fanno qualcosa di diverso dal "descrivere".

Bertrand Russell (1872-1970), logico e filosofo inglese, fu dapprima seguace delle posizioni di Moore¹⁷ e poi si convertì a una forma di soggettivismo etico¹⁸. Sostenne che l'argomento a favore di questa posizione è il fatto dell'impossibilità di risolvere le dispute sui valori¹⁹, che i dati dell'etica sono «sentimenti ed emozioni, non percezioni», che non esistono fatti etici, che i giudizi etici non possiedono alcuna proprietà analoga alla verità ma sono, al di là della forma grammaticale, espressione di desideri, ad esempio: «quando dico "l'odio è male" io sto realmente dicendo "vorrei che nessuno sentisse odio". Non faccio alcuna asserzione; semplicemente esprimo un certo tipo di desiderio»²⁰; ciò non esclude l'universalità dei giudizi morali, anche se questa non è una caratteristica a priori del giudizio ma soltanto una caratteristica dell'oggetto del desiderio che può essere universale²¹.

Alfred Julius Ayer (1910-1989), filosofo inglese, in *Linguaggio, verità e logica* presentò una teoria soggettivista che riproponeva le tesi di Russell e dei positivisti logici²². I linguisti Charles Kay Ogden e Ivor Armstrong Richards formularono una concezione del significato che, diversamente da quella del primo Wittgenstein, ammetteva una distinzione fra funzione simbolica e funzione emotiva, consistente nell'espressione ed evocazione di sentimenti e atteggiamenti²³.

4. Stevenson e l'emotivismo moderato

Il filosofo statunitense Charles Stevenson (1908-1979) formulò una versione dell'emotivismo "moderata" e insieme – sotto l'influsso del pragmatismo di Dewey e della teoria della funzione emotiva del linguaggio di Ogden e Richards – avviò lo studio degli usi degli asserti etici, ovvero la pragmatica del linguaggio morale. L'emotivismo moderato è la ricerca di una terza via fra intuizionismo e naturalismo per evitarne le rispettive difficoltà: rispettivamente l'oggettivismo estremo dei naturalisti e il ricorso a misteriose qualità "non naturali" degli intuizionisti. Il punto di partenza non è la preoccupazione di smascherare lo "pseudo-significato" dei termini etici, ma invece la preoccupazione – simile a quella del secondo Wittgenstein e di John Austin – di rendere conto del fatto che i proferimenti valutativi "impegnano" il parlante. Lo differenzia da Moore il fatto di non credere che il significato possa essere chiarito con la riflessione, perché i termini del linguaggio ordinario non hanno un significato aperto all'"intuizione", dato che la complessa storia del linguaggio ha creato stratificazioni di significato. Infatti, il linguaggio dell'etica incorpora «ipostatizzazioni,

¹⁷ B. Russell, *The Elements of Ethics* (1910), in W. Sellars, J. Hospers, *Readings in Ethical Theory*, Appleton, New York 1952, pp. 1-34.

¹⁸ B. Russell, *Is there an Absolute Good?* in "Russell: The Journal of the Bertrand Russell Archives", 6 (1986-1987), pp. 144-149.

¹⁹ B. Russell, *Human society in Ethics and Politics*, Allen & Unwin, London 1955; trad. it. *Un'etica per la politica?* Laterza, Roma-Bari 1986.

²⁰ B. Russell, *Power* (1938), Allen & Unwin, London 1983; trad. it. *Il potere*, Milano, Feltrinelli, 1981.

²¹ B. Russell, *Religion and Science*, Thornton Butterworth, London 1935; trad. it. *Religione e scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1951.

²² A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin, Harmondsworth 1971; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.

²³ C.K. Ogden, I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Routledge, London 1923; trad. it. *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano 1966.

antropomorfismi, vaghezze, e tutti gli altri malanni cui va soggetto il nostro discorso ordinario»²⁴, e quindi, più che una “chiarificazione” occorre una “riformulazione” con cui a una domanda confusa si sostituisca «una domanda che sia libera da ambiguità e confusione»²⁵.

Ad esempio, occorre una ricostruzione del senso del termine “buono” che sia «vitale», cioè sia una traduzione della inafferrabile nozione usata nel linguaggio ordinario che la liberi dall’ambiguità e dalla confusione ma ne conservi la “rilevanza”, cioè faccia sì che coloro che hanno compreso la definizione siano in grado di dire tutto ciò che vogliono dire usando il termine nel modo definito. Questa ricostruzione deve soddisfare i seguenti requisiti: a) la qualità dell’essere buono deve essere potenziale oggetto di disaccordo intelligente; b) deve avere forza motivante; c) non deve poter essere scoperta soltanto attraverso il metodo scientifico perché ciò che il metodo scientifico scopre è legato esclusivamente all’uso descrittivo del linguaggio²⁶. Teorie come quelle di Platone, Kant, Moore vanno escluse perché è impossibile individuare un oggetto da intuire del quale gli asserti etici parlino, ma le teorie che tradizionalmente si oppongono alle prime, le “teorie dell’interesse” o le teorie naturalistiche come quelle di Hobbes, Hume, Perry, vanno riformulate in un punto essenziale. Queste teorie «assumono che gli asserti etici siano *descrittivi* dello stato di interessi esistente – che semplicemente *danno informazioni* sugli interessi»²⁷, ma è questa riduzione ad asserti descrittivi che fa sì che la traduzione del significato ordinario di “buono” operata da queste teorie risulti inadeguata perché perde per strada una parte essenziale del significato originale. Va riconosciuto che

c’è sempre qualche elemento di descrizione nei giudizi etici, ma questo non è in alcun modo tutto. La loro funzione principale non è quella di indicare fatti, ma di creare un’influenza. Invece di semplicemente descrivere gli interessi delle persone, li *cambiano* o li *intensificano*. Raccomandano l’interesse a un oggetto invece di asserire che l’interesse già esiste²⁸.

Vi è perciò una componente di significato descrittivo negli enunciati dinamici e quindi anche negli asserti etici: la morale è influenzata dall’esperienza molto più di quanto ammettessero Moore e gli emotivisti radicali perché una parte del giudizio sul carattere buono di qualcosa dipende da credenze a proposito di questa cosa, e il dissenso su questo carattere buono può derivare da questa diversità di credenze. Ma, diversamente da quanto credono i naturalisti come Perry, i dissensi etici possono essere determinati principalmente da diversità di atteggiamenti anche in presenza di credenze in larga parte condivise. Ad esempio, i rappresentanti sindacali e i rappresentanti di un’azienda possono essere d’accordo su una serie di fatti, come la crescita del costo della vita, i margini del profitto dell’azienda, la superiorità del livello attuale dei salari rispetto a quello di cinquant’anni prima, e ciò nonostante, il disaccordo sull’atteggiamento determina quali credenze sono rilevanti per la discussione (ad esempio i sindacalisti sosterranno che il fatto che i salari fossero più bassi una volta non è un buon argomento per abbassarli di nuovo), e la discussione etica usualmente termina quando termina il disaccordo sull’atteggiamento, anche se permane un certo disaccordo sulle credenze²⁹.

Stevenson riteneva che ogni senso di “buono” che faccia sì che il termine, oltre ad influenzare gli interessi, possa essere vero a proposito di qualcosa per via di un giudizio sintetico a priori «sia in realtà un grande confusione»³⁰ perché non ha senso l’idea di un riferimento *a proposito* del quale i termini etici possano essere veri e la sola parte intelligibile di questo senso di “buono” è «la capacità di influenzare»³¹. Voleva elaborare una teoria del significato dei termini morali come capacità di influenzare.

Di conseguenza, il solo compito specifico dei filosofi a proposito dell’etica è perciò soltanto spiegare il significato dei termini etici. Un’etica filosofica come etica normativa non ha invece alcuna legittimità, perché predicare i termini etici di qualcosa non rientra nel compito della filosofia, che è un compito riflessivo, ma è una forma di azione sociale perché gli asserti etici «sono strumenti sociali. Sono usati in

²⁴ C. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937), in *Facts and Values*, Yale University Press, New Haven (Ct) 1963, pp. 10-31, particolarmente pp. 10-11.

²⁵ Ivi, p. 10.

²⁶ Ivi, p. 15.

²⁷ Ivi, p. 16.

²⁸ Ibid.

²⁹ C. Stevenson, *The Nature of Ethical Disagreement* (1948), in *Facts and Values*, cit., pp. pp. 1-9, particolarmente pp. 4-5.

³⁰ Id., *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, cit., p. 31.

³¹ Ibid.

un'impresa cooperativa in cui noi ci adattiamo reciprocamente agli interessi di altri»³². Il significato dei termini che vi compaiono si risolve in questa loro funzione. Si devono distinguere due usi diversi del linguaggio, usi che dipendono soltanto dallo scopo soggettivo che si prefigge il parlante e che si possono chiamare "descrittivo" e "dinamico". I due usi non sono reciprocamente esclusivi e asserti usati in modo dinamico hanno per lo più anche un uso descrittivo.

La teoria dei due usi del linguaggio dovrebbe risolvere la controversia sul significato del termine buono che vedeva opporsi Moore e Perry. Teorie come quella di Perry trascurano il significato dinamico e per questa ragione non soddisfano i tre criteri detti, perché non sanno rendere conto dei dissensi che sorgono in assenza di diversità di credenze³³. D'altro lato, la teoria di Stevenson resisterebbe all'argomento della *open question* di Moore perché è sempre possibile chiedere se una cosa che ha le tali qualità sia buona, in quanto domandare se una cosa è buona è chiedere di essere influenzati a proposito del nostro interesse in quella cosa³⁴.

In una prima fase, il «significato emotivo» è inteso, secondo la teoria psicologica o "casuale" adottata da Stevenson, come una tendenza delle parole a causare certi stati o processi mentali³⁵ appartenenti a una sfera di "emozioni"³⁶, o come l'insieme delle cause ed effetti psicologici del proferimento di una parola; non consiste nella raffigurazione (diversamente dal «significato descrittivo» che è collegato alle credenze) perché è legato all'uso dinamico del linguaggio, ma non è mai del tutto separato dal significato descrittivo.

5. Stevenson e la pragmatica del linguaggio morale

Una teoria etica soddisfacente deve anche «rendere conto della confusione»³⁷ che sta alla base delle teorie tradizionali del significato dei termini morali, cioè esaminare i bisogni psicologici che le hanno dato origine e mostrare come questi bisogni possano essere soddisfatti in altro modo. Questo compito fu svolto da Stevenson in *Etica e linguaggio*. I termini etici, come tutti i termini valutativi, hanno una funzione «dinamica», ovvero di stimolo capace di avviare processi psicologici nell'uditore. Un esempio analogo di questa funzione

può venire trovato nelle consuetudini del galateo. Il parallelo è tanto vicino che si potrebbe quasi chiamare il galateo una forma di linguaggio emotivo di segni. Ci sono ovviamente certi aspetti delle "buone maniere" che sono di natura estetica, e altri che sono pratici: ma un grande numero di altri sono convenzioni altrettanto arbitrarie di quelle linguistiche, e altrettanto inintelligibili a occhi stranieri come le parole lo sono a orecchie straniere. Che un uomo debba toccarsi il cappello, o camminare sul lato esterno, che le signore vadano servite per prime a cena, che la forchetta vada portata alla bocca con la mano destra, e così, sono "simboli" convenzionali per esprimere deferenza sociale [...] Risalire alle origini di queste consuetudini significa risalire alla loro "etimologia" e conduce a fonti altrettanto eterogenee di quelle etimologiche. Come le interiezioni (e diversamente dalle risate e dai sospiri) le buone maniere devono la loro espressività alla forza dell'abitudine, e con il cambiamento di abitudini possono diventare "arcaiche" o "obsolete"³⁸.

Il "significato emotivo", problematica entità centrale della teoria, va intesa allora come una «proprietà disposizionale» a causare processi mentali nell'uditore, la cui risposta può variare con il variare delle circostanze³⁹.

Alla luce di questa teoria del significato legata ai due diversi usi dei termini, si dovrebbero chiarire i problemi della metaetica: per quanto riguarda il termine «buono», è vero che questo è come sosteneva Moore indefinibile, anche se non perché designerebbe una qualità semplice non naturale, ma piuttosto per via della sua vaghezza che gli permette di avere una molteplicità di sensi tutti significanti e comprensibili solo dato il contesto⁴⁰. Stevenson, influenzato da Austin, tende però ora ad abbandonare la teoria causale o psicologica

³² *Ibid.*

³³ C. Stevenson, *The Nature of Ethical Disagreement*, cit., p. 3.

³⁴ C. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, cit., p. 30.

³⁵ *Ivi*, pp. 21-22; cfr. C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven (Ct) 1941; trad. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi, Milano 1962, cap. III.

³⁶ *Ivi*, cap. IV, par. 2.

³⁷ C. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, cit., p. 31.

³⁸ C. Stevenson, *Etica e linguaggio*, cit., cap. III, par. 2.

³⁹ *Ivi*, cap. III, par. 5.

⁴⁰ *Ivi*, cap. IV, parr. 2-3.

del significato; parla non più di un significato “emotivo” ma dell’espressione di “atteggiamenti” come approvazione e disapprovazione; tende a vedere la componente espressiva dei termini etici come connessa non con i «sentimenti» o le «emozioni», ma con gli «atteggiamenti», definiti come «una disposizione psicologica a essere *per* o *contro* qualcosa», anche se il significato degli asserti etici resta comunque un significato di natura diversa da quella degli asserti descrittivi⁴¹.

6. Stevenson e i metodi per risolvere i disaccordi etici

Il limite della nuova formulazione della teoria è il fatto di non avere mai abbandonato una concezione del significato come raffigurazione e non recepisce del tutto la distinzione ripresa da Austin fra significato degli enunciati e forza illocutiva dei proferimenti di enunciati; il merito è invece quello di avere messo a fuoco lo stesso tema di Prichard: il fatto che noi con gli asserti morali *facciamo* qualcosa di diverso di ciò che facciamo con gli asserti su stati di fatto.

Si noti che la tesi emotivista, che in bocca a Russell e Ayer sembra una tesi rivoluzionaria, diviene sotto la penna di Stevenson un’affermazione tanto ovvia da essere innegabile, ma al tempo stesso da rendere possibili sviluppi in etica normativa opposti a quelli di Russell e Ayer, dato che il reciproco adattamento di interessi potrebbe essere inteso come fonte di pretese normative impegnative.

Una difficoltà mai risolta restava quella della generalità dei giudizi morali, generalità che Stevenson voleva garantire per differenziare la propria posizione da quella di Russell e Ayer. La difficoltà discendeva dalla tesi della impossibilità di una relazione logica fra asserti valutativi ed asserti fattuali: è vero, di fatto, che i fatti influiscono sui nostri atteggiamenti, ma non vi sono fatti più rilevanti logicamente di altri, e non vi è quindi una distinzione fra argomenti validi e argomenti invalidi che conducano da un fatto a una valutazione. Questa difficoltà espose l'emotivismo di Stevenson alla stessa accusa che veniva mossa a quello di Russell e Ayer: di essere una sorta di esistenzialismo o di decisionismo che nega ogni oggettività all’etica. Un tentativo di soluzione che indicasse un metodo per risolvere razionalmente i disaccordi etici, fu proposto nel 1948 in *The Nature of Ethical Disagreement* e poi sviluppato in un saggio postumo: *Value-Judgements: Their Implicit Generality*⁴². Nel primo dei due saggi Stevenson argomenta che i metodi scientifici possono fare molto, di fatto, per risolvere i disaccordi etici, ma solo per quella parte del disaccordo che è legata a diversità di credenze: «è logicamente possibile perlomeno che due persone restino in disaccordo sull’atteggiamento anche condividendo tutte le credenze, e anche non avendo nessuno dei due compiuto alcun errore logico o induttivo o omesse alcuna informazione rilevante»⁴³. Nel saggio postumo Stevenson introduce un principio di universalizzabilità implicita, un principio che richiede che nel formulare giudizi si eviti il ricorso alle proprietà singolarizzanti, quelle che si possono designare soltanto con l’uso di un nome proprio o di un surrogato di un nome proprio⁴⁴. Questo principio può essere assunto anche senza essere ritenuto a priori o sintetico ma come a priori e analitico. Il principio è implicato dallo stesso significato dei giudizi di valore. Il principio ha una sua utilità in quanto richiama l’attenzione su giudizi inavvertiti. Ma non si può pretendere che risolva il dissidio fra posizioni valutative che sono autenticamente controverse senza con ciò perdere la sua plausibilità quasi assiomatica. Il principio è quindi valutativamente neutrale⁴⁵. Va aggiunto che queste precisazioni di Stevenson giunsero però in una fase in cui ormai l’emotivismo non destava più interesse. Va però notato che con questi sviluppi la tesi emotivista diveniva tale da permettere quegli sviluppi in direzione di un’etica normativa che il primo Stevenson voleva escludere, dato che il «reciproco adattamento di interessi» potrebbe essere inteso nello stesso modo impegnativo in cui autori razionalisti come Reinach in Germania e Ross in Inghilterra avevano inteso la capacità degli atti di essere fonte di obbligazioni.

7. Hare e il prescrittivismismo.

Negli anni Quaranta iniziò a concentrarsi l’attenzione sulle possibili conseguenze per l’etica degli sviluppi della logica. Una delle linee di ricerca intraprese fu quello dello sviluppo di sistemi di logica formale specifici per il linguaggio deontico, cioè contenente prescrizioni, di cui fu iniziatore George von Wright. Una seconda linea partì dalla riscoperta della critica humiana al passaggio dallo *is* allo *ought*. Riscoperta che si trovava già agli inizi del Novecento nella conferenza *La morale e la scienza* dell’epistemologo francese

⁴¹ Ivi, cap. IX.

⁴² C.L. Stevenson, *Value-Judgements: Their Implicit Generality*, in N.E. Bowie, *Ethical Theory in the Last Quarter of the Twentieth Century*, Hackett, Indianapolis 1983, pp. 13-37.

⁴³ C. Stevenson, *The Nature of Ethical Disagreement*, cit., p. 7.

⁴⁴ C.L. Stevenson, *Value-Judgements: Their Implicit Generality*, cit., p. 25

⁴⁵ Ivi, p. 36.

Henri Poincaré che affermava:

Se le premesse di un sillogismo sono entrambe all'indicativo, la conclusione sarà ugualmente allo indicativo. Perché una conclusione possa essere messa allo imperativo, occorrerebbe che almeno una delle premesse fosse essa stessa allo imperativo. Ora, i principi della scienza, i postulati della geometria sono e non possono essere che all'indicativo [...] Di conseguenza il dialettico più sottile può fare giochi di prestigio con questi principi come verrà, combinarli, impilarli gli uni sugli altri; tutto ciò che ne trarrà sarà all'indicativo. Non otterrà mai una proposizione che dica: fai questo, o non fare quello, cioè una proposizione che confermi o contraddica la morale⁴⁶.

La tesi fu ripresa implicitamente da emotivisti come Ayer negli anni Trenta e riformulata in modo più rigoroso negli anni Quaranta da Karl Popper:

Forse il più semplice e il più importante punto riguardante l'etica è puramente logico. Intendo l'impossibilità di derivare norme-imperativi etici non-tautologici, principi di politiche, scopi, o comunque li si voglia descrivere da asserti fattuali.

Soltanto se questa fondamentale posizione logica è compresa possiamo cominciare a formulare i problemi reali della filosofia morale e ad apprezzare la loro difficoltà.

Ritengo il seguente uno dei problemi più centrali della teoria dell'etica: se le norme etiche (scopi, principi di politiche, ecc.) non possono venire derivati da fatti – come allora possiamo spiegare che possiamo imparare dall'esperienza a proposito di queste questioni? [...]

La semplice risposta è, credo, che non tutti i fatti che possono essere alterati possono essere alterati in conformità con ogni sistema di leggi preconcepito e internamente coerente⁴⁷.

Sotto il nome di “legge di Hume”, la tesi divenne oggetto di ampio dibattito negli anni Cinquanta e Sessanta⁴⁸ e fu la base del prescrittivism. Questo fu formulato da Richard Hare (1919-2002), filosofo inglese poi trasferitosi negli Stati Uniti, che formulò nel 1949 la teoria noncognitivistica che viene così designata e che vuole partire dallo studio della logica del linguaggio della morale⁴⁹, riproponendola nel 1952 in *Il linguaggio della morale*⁵⁰.

La tesi iniziale è che il significato del linguaggio morale non è descrittivo e che gli asserti morali sono una parte della più ampia classe del linguaggio prescrittivo, il quale comprende imperativi singolari e universali e giudizi di valore non-morali e morali. Tutti gli imperativi possono essere considerati forme di “comandi”, i quali sono palesemente diversi dagli asserti ma non soltanto per la forma grammaticale.

È vero che, come avevano affermato i neopositivisti e gli emotivisti, che il linguaggio prescrittivo (e quindi gli asserti etici) non sono suscettibili di essere veri o falsi ma ciò nonostante questo linguaggio obbedisce a regole logiche, le quali impongono seri vincoli su ciò che possiamo asserire.

Per distinguere più accuratamente fra indicativi e prescrittivi possiamo confrontare le seguenti proposizioni: «Chiudi la porta» e «Stai per chiudere la porta». Per rendere chiara la differenza fra le due potremmo riscriverle nel seguente modo:

La tua azione di chiudere la porta nell'immediato futuro, per favore.

La tua azione di chiudere la porta nell'immediato futuro, sì⁵¹.

Hare chiama *frastico* e *neustico* le due parti che compaiono nelle due proposizioni: il frastico è la parte che l'imperativo ha in comune con l'indicativo, cioè la descrizione di uno stato di fatto, il neustico è la parte diversa, cioè la richiesta, l'invito, l'auspicio, il comando di realizzare lo stato di fatto, oppure l'asserzione del

⁴⁶ H. Poincaré, *Dernières pensées*, Flammarion, Paris 1913, p. 225.

⁴⁷ K. Popper, *What can Logic do for Philosophy?* in “Aristotelian Society. Supplementary Volumes”, 22, 1948, pp. 141-154, p. 154; cfr. *The Open Society and its Enemies* (1945), 2 voll., Routledge, London 1966⁴, cap. 5, par. 3.

⁴⁸ Vedi Hudson, W.D. (a cura di), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Macmillan, London 1969.

⁴⁹ R.M. Hare, *Imperative Sentences*, in “Mind” 58 (1949), pp. 21-39.

⁵⁰ R.M. Hare, *The Language and Morals* (1952), Oxford University Press, Oxford 1999; trad. it. *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968.

⁵¹ Ivi, cap. 2, par. 1.

verificarsi di questo stato di fatto. Così in «Chiudi la porta», il frastico è l'espressione A: « La tua azione di chiudere la porta nell'immediato futuro», e il neustico è l'espressione B: «per favore» cioè «realizza lo stato di cose A».

La differenza fra asserti e comandi risiede nel neustico non nel frastico. Vi è comunque un elemento comune nel drastico degli asserti e nel drastico dei comandi: il fatto di indicare che si sta usando una proposizione “sul serio”, per asserirne la verità o per chiedere di realizzarla, non semplicemente citandola “fra virgolette”. L'etica come studio della logica del linguaggio della morale svolge nei confronti del neustico la stessa terapia che il primo Wittgenstein aveva messo in atto contro le malattie del linguaggio per quanto riguarda il frastico, malattie che nel caso di Wittgenstein derivavano dall'uso del linguaggio oltre ai suoi limiti costitutivi. Anche gli imperativi possono essere affetti da una malattia simile; infatti segue «dal fatto che i comandi possono contraddirsi a vicenda, che allo scopo di evitare la contraddizione, un comando, come un asserto, deve rispettare certe regole logiche»⁵². Esistono relazione di implicazione fra comandi, perché in caso contrario sarebbe impossibile conferire un significato a parole come “tutti” che compaiono in certi comandi. Vi sono quindi delle regole che governano l'implicazione fra comandi. Le prime sono:

- (1) Nessuna conclusione all'indicativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se non può essere derivata validamente dalle sole premesse all'indicativo.
- (2) Nessuna conclusione all'imperativo può venire derivata in modo valido da un insieme di premesse se questo non contiene almeno un imperativo⁵³.

Questa seconda regola è la riformulazione della “legge di Hume”, cioè dell'impossibilità di dedurre una proposizione contenente uno *ought* da una serie di proposizioni contenti degli *is*. La sostanza della legge di Hume secondo Hare si ritrova anche nel rifiuto kantiano dell'eteronomia e nella confutazione del naturalismo da parte di Moore. Va osservato che la fallacia naturalistica individua un "naturalismo semantico" che pretende di derivare qualità “non naturali” da qualità “naturali” (se usiamo il termine naturalismo nel senso di riduzionismo), mentre la legge di Hume prende di mira un quello che si potrebbe chiamare "naturalismo sintattico" che pretende di passare da asserti descrittivi ad asserti prescrittivi (se vogliamo ancora usare il termine naturalismo in questo contesto, nel quale viene introdotto – si direbbe – solamente per via di metonimia o, in linguaggio più elementare, attraverso una sorta di gioco del domino). Non si può quindi – conclude Hare – derivare alcuna conclusione imperativa da asserti di fatto e quindi nessuna prescrizione morale da fatti.

Una seconda conclusione che sembra a prima vista altrettanto distruttiva è che le prescrizione morali non possono venire derivate neppure da principi a priori perché questi sono analitici e quindi non possono permettere di derivare alcuna conclusione dotata di un contenuto. Più nessuno crede nella possibilità in cui credeva Cartesio di derivare conclusioni scientifiche su fatti empirici, come ad esempio la circolazione del sangue, da principi primi autoevidenti. Ma molte teorie etiche formulate nel passato possono essere definite “cartesiane” in quanto tentano di dedurre doveri particolari da qualche principio primo autoevidente, ma un procedimento cartesiano è illusorio tanto nella morale quanto nella scienza. Se possiamo assumere che

Un esempio di ragionamento morale autenticamente valutativo deve avere come prodotto finale un imperativo della forma “Fai così e così”, ne discende che i suoi principi devono essere di un genere tale che possiamo dedurre da loro, in congiunzione con premesse fattuali minori, tali imperativi particolari. Se, ad esempio, un sistema morale mi deve ingiungere di non dire questa particolare cosa che è falsa, i suoi principi devono contenere implicitamente o esplicitamente un imperativo che imponga che ciò che è falso non deve essere detto in circostanze come quelle in cui mi trovo ora [...] Ma è ovvio che un tale insieme di principi non potrebbe essere autoevidente⁵⁴.

Quali conclusioni discendono a proposito dello statuto dell'etica normativa dalla duplice impossibilità di derivare da fatti o da principi autoevidenti delle conclusioni etiche con un contenuto? Ne deriva sicuramente una conclusione soggettivista, ma di un soggettivismo che è un po' meno allarmante di quello di Ayer. Ciò che deriva è la necessità dei singoli di fare in proprio e responsabilmente la scelta dei principi in base ai quali

⁵² Ivi, cap. 2, par. 4.

⁵³ Ivi, cap. 2, par. 5.

⁵⁴ Ivi, cap. 3, par. 3.

giudicare, invece di adottare acriticamente i principi ricevuti dalla tradizione di appartenenza, e di applicare nei singoli giudizi particolari i principi che hanno scelto di adottare. La controversia fra gli intuizionisti e i noncognitivistici riflette una duplicità insita nel linguaggio morale. I termini morali come “dovere” riflettono la duplicità consistente nella tensione fra i principi trasmessi dai padri nell’educazione di una nuova generazione e la necessità di prendere decisioni responsabili in proprio da parte dei membri di una nuova generazione. L’esigenza posta dai noncognitivistici è del tutto giustificata, non è altro che

la rivendicazione dell’adolescente che vuole essere adulto. Diventare moralmente adulto significa riconciliare queste due posizioni apparentemente in conflitto apprendendo a compiere decisioni di principio; significa apprendere a usare proposizioni contenenti un “dover essere” rendendosi conto che esse possono essere verificate soltanto facendo riferimento a un criterio o insieme di principi che abbiamo accettato e fatto proprio per nostra decisione⁵⁵.

Gli asserti etici sono in realtà degli imperativi, ma sono diversi da imperativi di altro genere, anche dagli imperativi di carattere relativamente universale che si trovano nel linguaggio comune o che sono contenuti nelle leggi dello Stato. Ciò che li contraddistingue è una forma completamente generale di universalità contraddistinta dalla caratteristica di poter essere formulati senza fare uso di nomi proprio; questa universalità è rafforzata da altri due fattori: l’impossibilità di sottrarsi dall’imperativo una volta accettato e il fatto che «sono divenuti tanto radicati nella nostra mente da avere acquisito un carattere quasi-fattuale, e addirittura sono usati talvolta non valutativamente come nulla più che asserti di fatto»⁵⁶.

In *Libertà e ragione* del 1963 Hare sviluppò il tema dell’universalizzabilità. Questa è una caratteristica di tutti i giudizi, sia quelli descrittivi sia quelli morali in quanto hanno una componente di significato descrittivo, consistente nell’applicabilità del giudizio dato a tutti gli stati di cose simili. La differenza nel caso dei giudizi morali è che «le regole universali che determinano questo significato descrittivo non sono mere regole di significato ma principi morali con un contenuto»⁵⁷. Sia il naturalismo sia la teoria di Hare «enfaticamente il fatto che, quando formuliamo un giudizio morale a proposito di qualcosa, lo facciamo per via del fatto che è dotato di certe proprietà non morali. Quindi entrambe le concezioni ritengono che i giudizi morali su cose particolari siano fatti per delle ragioni; e la nozione di ragione, come sempre, porta con sé la nozione di regola che stabilisce che qualcosa è una ragione per qualcos’altro. Entrambe le concezioni perciò implicano l’universalizzabilità»⁵⁸. La differenza è che, mentre per i naturalisti il significato dei termini morali si esaurisce nel significato descrittivo, per Hare la regola non esaurisce il significato dei termini morali ce è soltanto parzialmente descrittivo. Quindi per il naturalista l’inferenza è sempre obbligata una volta accettata la definizione della parola. Per Hare invece, dato che il significato non è esaurito dal significato descrittivo, l’altra componente del loro significato può cambiare qualcosa nel comportamento logico di questi termini nelle inferenze. Questo è il punto discusso nella controversia sulla derivabilità dello *ought* dallo *is*.

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. Non si richiede però l’universalità nella formulazione del principio: questo può avere una forma particolare data da aggettivi come «questo», ma essere «universalizzabile», cioè applicabile in linea di principio a tutti i casi singoli identici: sarebbe infatti contraddittorio affermare che ci sono due casi identici in tutte le proprietà non-morali ma che uno di questi ha una proprietà morale e l’altro non l’ha. L’universalizzabilità è una tesi che molti filosofi, Kant per primo, hanno implicitamente riconosciuto⁵⁹. È una tesi logica ma impone l’adozione di certi principi morali e il rifiuto di altri. Il razzismo ad esempio è una dottrina che si è costretti ad abbandonare non appena si giunge a ragionare in termini morali, cioè a chiedersi se le nostre prescrizioni sono universalizzabili⁶⁰.

Mentre il positivismo logico perse popolarità nella seconda metà del secolo, Wittgenstein divenne il nume tutelare della filosofia analitica e il suo influsso in etica si ritrova nell’emotivismo di Stevenson in quanto questo pone al centro gli usi del linguaggio, nel *good reasons approach* che ha ripreso la nozione dei giochi

⁵⁵ Ivi, cap. 4, par. 7.

⁵⁶ Ivi, cap. 11, par. 5.

⁵⁷ R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963; trad. it. *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971, cap. III, par. 1.

⁵⁸ Ivi, cap. II, par. 6.

⁵⁹ Ivi, cap. III, par. 3.

⁶⁰ Vedi ivi, cap. X.

linguistici, nel “realismo interno” dei neointuizionisti che ha ripreso l'idea del legame fra linguaggio e contesto d'azione. L'emotivismo cadde in disgrazia dopo il 1950, oscurato dal successo del prescrittivismismo. Alcune idee di Stevenson riguardo alla persuasione razionale e alla forza motivante dei termini morali ricomparvero però nei teorici delle buone ragioni e in quelli dell'etica del discorso, anche se rifacendosi più ad Austin, Wittgenstein o Peirce che a Stevenson. L'influenza del prescrittivismismo a sua volta declinò dopo la svolta normativa del 1958.

IV

La filosofia anglosassone: la critica del noncognitivismo

1. Il neonaturalismo e le critiche all'argomento della fallacia naturalistica

La filosofa inglese Elisabeth Anscombe (1919-), nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe che contestava il conferimento di un'onorificenza accademica ad Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva usato la bomba atomica richiamandosi alla dottrina scolastica dello *ius in bello*. Negli anni seguenti, in concomitanza con la guerra del Vietnam, il movimento per i diritti civili degli afroamericani, la crescente consapevolezza del sottosviluppo dei paesi del Terzo Mondo, innovazioni nella pratica della medicina, i filosofi iniziarono ad occuparsi di problemi della vita reale simili a quello ricordato.

In *Modern Moral Philosophy* del 1958 formulò una critica al primato delle regole e dell'azione obbligatoria che la filosofia morale analitica aveva ereditato dalla filosofia morale moderna e in particolare da Kant e Bentham, primato che lascia in ombra un elemento essenziale dell'etica: le disposizioni o le virtù che l'etica aristotelica invece metteva al centro¹. La filosofia morale moderna ha conservato in posizione centrale le nozioni di comando, legge, azione obbligatoria pur avendone lasciato cadere la premessa teologica che le giustificava nell'etica medievale ed è quindi una costruzione viziata da contraddizioni. L'alternativa sarebbe il ritorno a un'etica delle virtù per costruire la quale sarebbe però necessaria una "psicologia morale" che ci dicesse che è e come si svolge l'azione umana e permettesse quindi di delineare il modello di una "buona" azione umana senza fare ricorso a prescrizioni già date (come deve fare il prescrittivismo di Hare) e quindi tornando a una forma di "naturalismo" (nel senso di derivazione di un criterio da un insieme di fatti) come quello di Aristotele o di Hume.

Un'altra filosofa inglese, Philippa Foot (1920-), in *Moral Beliefs* del 1958, sostenne che se troviamo qualche esempio di un «deve essere» che non implichi un imperativo in prima persona, o un esempio di «buono» in cui i criteri non siano oggetto di scelta, potremo definirli usi semplicemente non prescrittivi e non valutativi di «deve essere» e di «buono». Ma le espressioni valutative collegate a virtù e vizi, come «sconveniente» e «coraggioso» hanno criteri di applicazione fattuali, dato che esistono premesse che in virtù del significato di questi termini implicano la conclusione «così egli si è comportato in modo sconveniente»; questa è però una conclusione nettamente valutativa, e quindi vi sono circostanze in cui si compie legittimamente il passaggio dall'essere al dover essere². Da questa premessa si può fare discendere una critica all'etica kantiana che collega al fatto che Kant fosse un edonista psicologico il fatto non sia riuscito a concepire la possibilità del comportamento morale senza qualcosa come un imperativo categorico; dell'imperativo categorico invece non c'è bisogno, perché un uomo morale si comporta moralmente perché persegue fini come il bene altrui e quindi segue imperativi ipotetici e non categorici, fini che l'immoralista non persegue perché non li ha a cuore, senza che ciò sia irrazionale³. Il carattere normativo dell'imperativo categorico non garantisce alcuna forza nel fornire ragioni per agire; dietro alla distinzione semantica fra imperativi assoluti e imperativi ipotetici non sta nulla di più di ciò che sta dietro alle regole del galateo, che hanno carattere normativo senza pretendere una forza assoluta⁴.

Il logico inglese Peter Geach (1916-) svolse una critica analoga all'argomento della fallacia naturalistica che partiva dalle distinzioni, fatte fra gli altri da Ross, fra aggettivo predicativo e attributivo; il primo si limita a predicare una proprietà di un oggetto, proprietà che vale in ogni circostanza, come quando si afferma che qualcosa è «un'automobile verde»; il secondo modifica la proprietà predicata di un oggetto, come quando si afferma che qualcuno è «un grande millantatore». Della prima cosa si può affermare che è un'automobile e che è verde; della seconda non si può affermare che è un millantatore ed è grande, perché è verosimile che il lettore abbia avuto esperienza di un millantatore di bassa statura; in altre parole, il secondo è un «operatore» su «predicati»: costruisce sistematicamente nuove descrizioni a partire dai significati dei nomi a cui lo si collega. L'argomento di Moore si applica solo al significato morale di buono⁵. È possibile trovare un unico significato generale posseduto dal termine sia nell'uso morale sia nell'uso non morale o almeno un nocciolo

¹ E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* (1958), in *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, Oxford 1981.

² P. Foot, *Moral Beliefs*, in Id. *Virtues and Vices*, Clarendon, Oxford 2002², pp. 110-131; pp. 124-125; cfr. *Virtues and Vices*, ivi, pp. 1-18.

³ P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in Ead., *Virtues and Vices*, pp. 157-173, p. 171.

⁴ Ivi, pp. 160-1.

⁵ P. Geach, *Good and Evil* (1967), in "Analysis", 17, 2 (1956), pp. 33-42. Id. *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

di significato dal quale gli altri sensi derivino? La risposta è che l'aggettivo «buono» è attributivo, e un aggettivo attributivo non è indefinibile, o vago, o indeterminato, o di significato variabile, anche se i criteri per la corretta applicazione possono variare secondo il nome a cui è collegato. Questa è una caratteristica che hanno termini come gli indicali («io», «qui», «ora»), i quali non sono termini ambigui ma hanno sempre lo stesso significato pur denotando oggetti diversi.

2. Le critiche alla legge di Hume

Il logico Arthur Prior (1914-1969) diede un contributo importante alla discussione sulla legge di Hume poco dopo che Popper l'aveva messa in voga, negando che questa basti a dimostrare la cosiddetta "autonomia dell'etica" cioè (nel senso dei filosofi analitici, non identico a quello kantiano) la divisione fra fatti e valori. In realtà andrebbero distinte tre diverse forme di "autonomia" dell'etica: a) l'autonomia logica per la quale nessuno *ought* può essere derivato da uno *is* (legge di Hume); b) l'autonomia semantica per la quale i termini morali non hanno lo stesso significato di altri termini e non possono venire parafrasati (argomento della fallacia naturalistica); c) l'autonomia ontologica per la quale, per essere veri, i giudizi morali devono riferirsi a un dominio *sui generis* di fatti e proprietà morali. Il difetto nelle argomentazioni dei noncognitivisti dipende dal fatto che, anche se fossero dimostrate vere l'autonomia logica e l'autonomia semantica, e quindi falsi il "naturalismo sintattico" e il "naturalismo semantico", potrebbe essere ancora vero un "naturalismo ontologico", dato che la sua verità è indipendente dalla legge di Hume e dalla fallacia naturalistica. Ad esempio: per motivi di sintassi logica è impossibile derivare da asserti sullo *Erinaceus* alcuna conclusione valida sul porcospino, ma ciò non ha nulla a che vedere con lo status ontologico del porcospino, che può essere o non essere identico allo *Erinaceus*, e di fatto lo è⁶.

La discussione si sviluppò poi nel corso degli anni Cinquanta intorno a tre domande diverse:

- a) si è interpretato correttamente Hume a proposito del passaggio *is-ought*?
- b) Lo *ought* può venire ridotto allo *is*?
- c) Lo *ought* può venire derivato dallo *is*?
- d) La valutazione è diversa dalla descrizione?

L'americano Max Black (1909-1988) sostenne che l'adozione della "ghigliottina di Hume" da parte dei filosofi contemporanei dipendeva da almeno uno dei due errori seguenti: a) la presunzione acritica che nessuno *ought* possa comparire nella conclusione di un'argomentazione valida se non compare nelle premesse; b) l'assunzione che gli asserti contenenti uno *ought* non avanzino nessuna pretesa di verità e che quindi non siano adatti a fungere da premesse o da conclusioni di argomentazioni valide⁷. Vi sono però esempi di argomentazioni con premesse fattuali e conclusioni non fattuali, ad esempio istruzioni su come vincere una partita di scacchi. La diversità delle argomentazioni morali è soltanto che uno può rifiutarsi di dare consigli morali (e questo aiuta a spiegare l'assunzione diffusa che le conclusioni morali non derivino da premesse fattuali), e questa diversità non elimina la circostanza che vi sia in certi casi una unica possibilità di consiglio morale. Ad esempio:

Fare A produrrà dolore.

A parte dal produrre il dolore che è prodotto da A, fare A avrà le stesse conseguenze che avrebbe non fare A. Quindi non si deve fare A⁸.

Per smentire questa conclusione bisognerebbe «dimostrare che una persona disposta a pronunciare un giudizio morale e ad accettare le premesse potrebbe rifiutarsi di pronunciare il giudizio morale espresso nella conclusione, senza con questo dar prova di incapacità di comprendere i termini usati o di qualche altro difetto cognitivo»⁹.

L'intervento più noto in questa discussione fu l'argomento del "gioco delle promesse" del filosofo americano John Searle (1932-) che presenta un'argomentazione deduttiva 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" ove il passaggio dall'essere al

⁶ A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics* (1949), Clarendon Press, Oxford 1975³; cfr. Id., *The Autonomy of Ethics* (1960), in *Papers in Logic and Ethics*, a cura di P.T. Geach, A.J.P. Kenny, Duckworth, London 1976.

⁷ M. Black, *The Gap between 'Is' and 'Should'* (1964), in Hudson, W., *The Is-Ought Question*, London, Macmillan, 1972, pp. 99-113.

⁸ Ivi, p. 113.

⁹ *Ibid.*

dover essere è giustificato¹⁰. Si può notare che la sostanza dell'argomentazione ricalca da vicino quella di Ross sui doveri derivanti da obbligazioni contratte, ripete senza saperlo l'argomento di Reinach sugli atti sociali, argomento che nessuno conosceva nel mondo anglosassone, e infine gli argomenti di Butler, Price e Whewell sulle promesse, argomenti che erano stati dimenticati per via della loro condanna da parte di Sidgwick.

3. Clarence Lewis e la contraddizione pragmatica

Clarence Irving Lewis (1883-1964), logico e filosofo americano, fu promotore dell'incontro fra pragmatismo ed empirismo logico con il "pragmatismo concettuale", dottrina che considera l'a priori concettuale precondizione del giudizio critico sia nella teoria della conoscenza sia in etica.

In *An Analysis of Knowledge and Valuation* presentò una teoria del valore intesa come base per l'etica, il diritto e l'estetica¹¹. Gli avversari sono l'emotivismo e l'intuizionismo e le tesi centrali sono che i giudizi di valore sono suscettibili di essere veri o falsi e che la valutazione è una specie di conoscenza empirica. Vanno distinti quattro generi di valore: a) il valore immediato di una esperienza soggettiva, b) il valore contributivo di un'esperienza, cioè ciò che questa aggiunge al valore complessivo di un'esperienza di cui è parte, c) il valore intrinseco di un oggetto, quello che ha in quanto la sua presentazione a un soggetto è fonte di gratificazione immediata, d) il valore strumentale, quello di fatti e oggetti che possono contribuire a mettere in atto la fruizione di un valore intrinseco da parte di un individuo. Il valore immediato che sta alla base di ogni valore è l'esperienza soggettiva di "soddisfazione" del singolo individuo, non identica in ogni individuo¹².

In diversi saggi degli anni Cinquanta¹³ ha sviluppato la sua etica ad un tempo "naturalista" e "razionalista". Questa etica è naturalista in quanto fa dipendere il «giusto» dal «bene», ovvero afferma che «nessun atto può essere determinato come giusto o ingiusto senza fare riferimento alle sue conseguenze come buone o cattive»¹⁴ e che il bene e il male sono «questione di fatti empirici»¹⁵; più precisamente che «non vi è nulla che sia desiderabile o indesiderabile di per sé e interamente senza fare riferimento ad alcunché che vada oltre, salvo quella qualità di momenti di esperienza per i quali colui che le esperisce li trova soddisfacenti e tali che li vorrebbe protrarre»¹⁶. Questa etica ha però caratteristiche opposte a quelle di altre forme di naturalismo: la tesi che «giusto e giusto o ingiusto sono però indeterminabili se non facendo riferimento a norme o principi»¹⁷ e la tesi che questi ultimi non hanno altro fondamento «che quella caratteristica della natura umana per la quale è chiamata razionale»¹⁸.

Vivere in modo umano implica necessariamente essere soggetti a imperativi, cioè accettare vincoli all'azione posti da ciò che non è un piacere o un dolore immediato. La prudenza, cioè l'imperativo di tenere conto di piaceri e dolori contenuti nelle esperienze future è quindi il primo passo della razionalità e della morale¹⁹. A partire da questo più la capacità di generalizzare, può venire introdotto l'imperativo di rispettare gli interessi altri come vorremmo che gli altri rispettassero i nostri. Vi è un imperativo fondamentale che ha un carattere "categorico" in quanto non richiede alcuna ragione per giustificarlo, essendo l'espressione di ciò che sta alla base di ogni altra ragione; l'imperativo è «sii coerente nella valutazione e nel pensiero e nell'azione». Il carattere "irrinunciabile" e a priori dell'imperativo fondamentale della coerenza «sia nel credere e nel giungere a conclusioni sia nell'agire» dipende dalla circostanza che si cadrebbe in contraddizione qualora si tentasse di negarlo. Questa negazione, in quanto atto deliberato

comunica l'intenzione che ciò che viene detto debba essere creduto. Ma il contenuto dell'asserzione compiuta – lo stato di cose che afferma verificarsi – è uno stato in cui le asserzioni di questo assertore non devono

¹⁰ J. Searle, *How to derive "Ought" from "Is"* (1964), in "Philosophical Review", lxxiii, 1964, pp. 43-58 (trad. it. *Derivazione di "dovrebbe da "è"*, in Id., *Atti linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 226-53).

¹¹ C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, The Open Court, LaSalle (Ill) 1946, libro III.

¹² Ivi, p. 527.

¹³ C.I. Lewis, *Values and Imperatives*, Stanford University Press, Stanford (Ca) 1969.

¹⁴ C.I. Lewis, *The Ground and Nature of the Right*, cit., p. 97.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ C.I. Lewis, *Values and Imperatives*, cit., p. 64.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ C.I. Lewis, *The Ground and Nature of the Right*, cit. pp. 81-82.

essere credute in base alla prova costituita dal fatto che egli le formula. L'atto si autovanifica per la sua stessa intenzione apparente. Questa è quella che chiamerò contraddizione pragmatica²⁰.

L'imperativo categorico non è però sufficiente per scegliere un codice di condotta; tutto ciò che dice è: «qualunque codice di condotta tu pensi sia quello al quale dovresti aderire deve anche essere quello al quale tu pensi ogni tuo simile dovrebbe aderire»²¹.

4. Toulmin e il *good reasons approach*

Stephen Toulmin (1922-), filosofo inglese trasferitosi negli Stati Uniti, in *Etica e Ragione* del 1950 esamina nell'etica la struttura dell'«argomentazione» morale, cioè di forme di ragionamento meno complete di quelle deduttive²². L'idea guida è che queste ultime sono un'eccezione, mentre per lo più si impiegano argomentazioni incomplete che partono da un certo numero di presupposti dati per acquisiti. Le «ragioni», idea introdotta dal secondo Wittgenstein, sono diverse dalle cause, sono espressioni linguistiche rientranti in una argomentazione e tali da modificare la conclusione precedente, e spiegare secondo ragioni equivale a comprendere un modo di vedere o a entrare in un gioco linguistico. In etica è perciò un errore partire dalla domanda «che cosa è il bene?» o dalla semantica. Bisogna partire dalla domanda «che cosa è il ragionamento?» o dalla giustificazione. È questa domanda che caratterizza l'indirizzo di metaetica avviato Toulmin come approccio delle «buone ragioni», e poi proseguito da Kurt Baier, Kai Nielsen, Marcus Singer, e in parte John Rawls.

Secondo Toulmin non c'è una specifica giustificazione dell'etica in quanto tale: sia nella scienza sia nell'etica abbiamo una contrapposizione fra apparenza e realtà; ma che cosa sia realtà è definito volta per volta dal contesto dell'attività in cui si è inseriti e le tradizionali antinomie teoriche possono trovare una soluzione dialettica. Perciò, per sapere se «x è giusto» dobbiamo sapere quale genere di ragioni possono mostrare che è giusto»; le risposte possibili sono: a) che è un esempio di una regola di azione, b) che è l'alternativa destinata apparentemente a produrre i risultati migliori; la risposta giusta è «l'una o l'altra, secondo le circostanze»²³.

La funzione della filosofia è quella di analizzare la struttura delle argomentazioni morali, ma queste argomentazioni si trovano entro certe istituzioni e tradizioni, e perciò il discorso che va oltre alle buone ragioni toccando le domande ultime, la domanda «perché uno dovrebbe fare ciò che è giusto?», non è una domanda etica ma religiosa, perché la morale è una «forma di vita» e non è possibile l'argomentazione con l'immoralista che non partecipa a questa forma di vita.

5. Baier e le ragioni morali

Kurt Baier (1917-) , austriaco, studiò in Inghilterra e poi insegnò in Australia e negli Stati Uniti. In *The Moral Point of View* sviluppò l'approccio delle buone ragioni di Toulmin modificandone la posizione sull'immoralismo con l'idea che considerazioni razionali sono sufficienti a imporre «il punto di vista morale»²⁴. Baier riconosce che la filosofia morale non può «rispondere a tutte le domande morali in anticipo» e non ci si può aspettare che, dopo la loro delucidazione, i suoi utenti troveranno molto più facile risolvere i problemi, e nemmeno che tutti i problemi diverranno suscettibili di soluzione, e pensa che ciò che possono fare i filosofi è la chiarificazione della natura del «calcolo morale» in generale e delle sue regole generali e dei metodi per applicarle in calcoli particolari «[...] Il procedimento è come quello del pesare. Uno può soltanto spiegare la macchina per pesare e controllare i pesi: l'azione di pesare deve venire svolta in ogni occasione particolare»²⁵.

Baier però afferma che questo compito non è svolto in modo adeguato dalle teorie morali correnti che falliscono tutte nel non sapere giustificare la conoscenza di ciò che è giusto e ingiusto. La ragione del fallimento sta nel fatto di interpretare i giudizi morali sul modello di altri generi di giudizio e di conseguenza non riuscire a rendere conto delle quattro caratteristiche logiche principali dei giudizi morali: a) poter essere reciprocamente contraddittori; b) essere capaci di guidare un agente morale nella ricerca di ciò che è

²⁰ C.I. Lewis, *The Categorical Imperative* (1958), in *Values and Imperatives*, cit., pp. 197-198.

²¹ Ivi, p. 200.

²² S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), The University of Chicago Press, Chicago (Ill) 1986; trad. it. *Etica e Ragione*, Ubaldini, Roma 1970.

²³ Ivi, cap. II, par. 7

²⁴ K. Baier, *The Point of View of Morality*, in «Australasian Journal of Philosophy», 32, 1954, pp. 104-135; Id., *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1958.

²⁵ Ivi, p. 172

moralmente giusto fare; c) il bisogno di buone ragioni perché un agente morale debba fare ciò che è moralmente giusto fare e non il contrario; d) il fatto che spesso sappiamo se una linea d'azione è giusta o moralmente sbagliata anche se ovviamente non possiamo percepirlo per mezzo di uno dei quattro sensi²⁶. Ad esempio, le teorie emotiviste non rendono conto del fatto che i giudizi morali possono contraddirsi a vicenda, le naturaliste o intuizioniste non sanno rendere conto della forza motivante dei giudizi morali.

Un'importante fonte di errori nelle teorie etiche correnti è stata la diffusa confusione fra deliberazione, giustificazione e spiegazione. Perché le persone nell'agire seguono ragioni o agiscono in accordo con la ragione? Non occorre andare alla ricerca di nulla di misterioso per rispondere. La ragione per cui le persone agiscono (di fatto) per ragione è l'educazione: sono state addestrate ad agire in accordo con ragioni anche quando queste contrastano i desideri. Le ragioni nella deliberazione, così come nella giustificazione, da non confondere con le ragioni nella spiegazione, non sono incentivi o motivi.

Non siamo alla ricerca di cose che sappiamo ci motiveranno. Non stiamo cercando incentivi o motivi. Quando chiediamo ad altri di consigliarci, di esaminare e soppesare le ragioni per nostro conto, non stiamo chiedendo loro di cercare incentivi, di darci moventi, di menzionare fatti che ci muoveranno. Chiediamo fatti di un certo genere, cioè fatti che sono chiamati ragioni, cioè fatti tali che (come crediamo) se ognuno li seguisse, si incamminerebbe lungo la linea d'azione *migliore*. Se siamo pienamente razionali [...] allora saremo motivati da questi fatti, e non perché sono intrinsecamente capaci di motivarci ma soltanto perché, nelle circostanze in cui ci troviamo, costituiscono ragioni per noi per fare certe cose²⁷.

Le ragioni per agire sono collegate alle credenze dell'agente. La spiegazione di un comportamento in base alle ragioni dell'agente è diversa da una spiegazione in base ai suoi moventi (che pure è diversa da una spiegazione causale in quanto, come la spiegazione in base a ragioni, chiama in gioco credenze dell'agente). Il primo genere di spiegazione richiede che fra le credenze dell'agente vi sia anche che certe credenze siano ragioni per agire in un certo modo.

In *The Rational and the Moral Order* Baier ha introdotto chiarimenti sulla nozione di ragione per agire: in primo luogo ha insistito sulla distinzione fra una ragione per agire e l'interesse egoistico²⁸; in secondo luogo ha ammesso che non è sempre irrazionale non fare ciò che è richiesto dalla morale, ma soltanto perché si possono avere sia ragioni morali esigenti per fare qualcosa, e contemporaneamente ragioni non morali, come le ragioni prudenziali, per non farla²⁹.

La deliberazione morale è una sorta di calcolo, o l'operazione di soppesare ragioni diverse. L'operazione va fatta caso per caso, e c'è il rischio che le considerazioni abbiano pari peso e in questo caso nessuna riposta decisiva potrà essere data. Ciò che comunemente si chiama una persona di buona volontà è qualcuno che è sempre disponibile a intraprendere, prima di agire, una deliberazione morale, cioè a individuare qual è la linea di azione appoggiata dalle migliori ragioni morali e disposto ad agire in accordo con il risultato di tali deliberazioni. Vi sono due fasi: esame dei fatti per accertare quali sono rilevanti e poi soppesare le varie considerazioni. Per stabilire quali ragioni hanno più peso si applicano le regole di superiorità, ad esempio «Mentire a qualcuno è meglio che fargli un serio danno» o «è meglio infliggere una piccola quantità di male a una persona innocente che una grande quantità a un'altra»³⁰.

5. Baier, le morali sociali e la morale assoluta

Le convinzioni morali sono normalmente formulate sul modello dell'asserto «rubare è sbagliato», ma sono usate come norme razionali morali o «credenze morali produttive di considerazione» come se avessero la formula «Il fatto che rubare sia sbagliato è una ragione contro il rubare». Il noncognitivismo è errato perché le «convinzioni morali possono essere sia vere o false sia dotate di forza imperativa»³¹, perché possiamo affermare ad esempio che è vero che esistono ragioni morali per non uccidere, non rubare, non commettere adulterio e che è falso che esistano ragioni morali per strappare almeno uno scalpo di un nemico entro una certa età. È soltanto quando viene posta la domanda sulla verità o falsità delle norme prevalenti che possiamo parlare propriamente di una morale, distinta da un sistema di convenzioni. Un gruppo possiede una morale

²⁶ Vedi *ivi*, p. v.

²⁷ *Ivi*, p. 153.

²⁸ Vedi K. Baier, *The Rational and the Moral Order*, The Open Court, Chicago (Ill) 1995, cap. I.

²⁹ Vedi *ivi*, cap. II.

³⁰ K. Baier, *The Moral Point of View*, *cit.*, p. 170.

³¹ *Ivi*, p. 174.

invece di una serie di tabù «soltanto quando le norme correnti non sono più considerate sacrosante, incapaci di modifica o miglioramento, soltanto quando le norme correnti sono contrapposte ad altre norme possibili, migliorate, ideali»³². Infatti, le morali sono comparse al tempo in cui la religione ha soppiantato la magia e al costume si è aggiunta la legge.

Va notato infine che Baier esclude che vi sia *una* morale vera, ma asserisce che ve n'è più di una. Possono essere vere quelle morali che propongono sistemi di norme che rispettino i requisiti "kantiani" illustrati; la «morale in quanto tale» è il concetto di morale, ovvero

non è una supermorale, non più che un diritto in quanto tale sia una superdiritto o una malattia in quanto tale una supermalattia. La morale in quanto tale non è neppure una morale, ma un insieme di condizioni. La morale in quanto tale non può quindi essere né vera né falsa³³.

E quindi vi sono molte morali e può succedere che più di una fra queste passi il test per stabilire se una morale è vera. Si può perciò distinguere fra le morali vere e la morale vera che si identifica con la morale in quanto tale. Le prime sono morali incarnate che fanno parte di un forma di vita e che soddisfano le condizioni enunciate e quindi devono anche contenere come nocciolo le convinzioni che appartengono alla morale assoluta, ma anche altre convinzioni; la seconda è «quell'insieme di convinzioni morali, che sia sostenuto da qualcuno o che no, che è vero a prescindere da qualsiasi condizione sociale particolare in potrebbero essere incarnate»³⁴ e che sono rappresentate da «convinzioni morali come "uccidere è sbagliato", "danneggiare gli altri è sbagliato", "mentire è sbagliato"»³⁵ che sono vere a prescindere dal particolare assetto delle società date. La differenza costituiva della morale rispetto ai costumi e alle leggi è che per questi non ha senso la domanda: «è così, ma è *realmente* consuetudinario o legale?» mentre questo genere di domanda può essere posta per le questioni morali.

Idealmente ogni morale data di una società particolare dovrebbe essere un'applicazione della morale assoluta alle condizioni sociali particolari del gruppo in questione, e quindi dobbiamo chiederci non solo se incorpora le norme della morale assoluta ma anche se queste norme generali sono state applicate in modo appropriato alle condizioni sociali particolari.

In *The Rational and the Moral Order* Baier ha distinto il dominio del morale da quello dell'amorale, prima che da quello dell'immorale³⁶, sostenendo a priorità dell'«ordine morale» (una società dotata di *mores* in vari modi tramandati) entro il quale è possibile individuare delle "morali" in senso specifico (sistemi di norme che vengono insegnati, condivisi, riformati). Un ordine morale è quello in cui i membri della società

hanno imparato a svolgere i diversi ruoli costitutivi della sua istituzione morale, hanno ricevuto per insegnamento un insieme di precetti e principi morali di livello intermedio (come i dieci comandamenti) e la loro applicazione a un'ampia gamma di tipi di casi più specifici, hanno vissuto e si sono confrontati con molti problemi morali, e hanno assorbito o è stato loro insegnato qualche criterio generalmente riconosciuto con cui giudicare la bontà dei precetti morali più o meno generalmente riconosciuti, come la conformità alla volontà di Dio espressa nei dieci comandamenti³⁷.

In conclusione, è centrale l'idea che la stessa definizione di morale implichi «che debba contenere un corpus di convinzioni morali che possono essere vere o false, cioè, un corpus di norme o precetti per i quali ci sono certi test»³⁸. Ovviamente l'uso linguistico potrebbe essere basato su credenze errate, ma se potessimo dimostrare che la domanda è sensata avremo confutato il noncognitismo.

6. Baier e il punto di vista morale

Questa dimostrazione è svolta dal discorso sul punto di vista morale. Questo è ciò che caratterizza le ragioni morali in quanto tali e che deve sgombrare il terreno dalla necessità dell'intuizione di qualità morali nonché dagli interesse e dalle preferenze. Le questioni pratiche, della forma «che devo fare?» possono essere risolte

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 181.

³⁴ Ivi, p. 183.

³⁵ Ivi, p. 182.

³⁶ Vedi K. Baier, *The Rational and the Moral Order*, cit., cap. VII.

³⁷ K. Baier, *The Moral Point of View*, cit., p. 220.

³⁸ Ivi, p. 180.

rifacendosi a un punto di vista che può essere definito da un principio. In ogni questione ci possono essere diversi punti di vista caratterizzati da interessi diversi, ma al contempo ci sono altri punti di vista che non sono definiti dal principio dell'interesse autocentrato. Ad esempio, possiamo considerare la domanda se costruire uno svincolo stradale non dal punto di vista dei pedoni o degli automobilisti ma da quello degli urbanisti, che è dettato loro dal compito che svolgono, non dal loro interesse, e lo stesso vale per molti altri punti di vista disinteressati. A un livello di generalità maggiore, il punto di vista di una persona di buona volontà implica l'adozione del punto di vista morale come supremo, cioè prevalente su tutti gli altri.

L'idea di punto di vista morale implica la confutazione della possibilità dell'"egoismo etico" ammessa da Sidgwick. Baier non nega la validità delle ragioni dell'interesse egoistico e riconosce l'esistenza di regole di condotta dettate dall'interesse illuminato, ma nega che tali ragioni bastino a suffragare la plausibilità dell'egoismo etico, sostenendo che ne discende invece una morale non egoistica. L'errore di Sidgwick era stato quello di ammettere che l'egoismo possa essere uno dei "metodi dell'etica" legittimi, anche se poi lo rifiutava in nome di un'intuizione opposta, affermando

che il principio dell'egoismo, di avere come proprio fine la propria massima felicità, e il principio della benevolenza universale, di avere come fine ultimo la massima felicità del maggior numero, sono egualmente razionali. L'errore sta nel non rendersi conto del fatto che non occorre alcuna "intuizione" per vedere che questo non è il punto di vista della morale anche se può essere universalmente adottato senza contraddirsi perché «il discorso morale è impossibile per egoisti coerenti. Ma ciò equivale a una riduzione all'assurdo dell'egoismo coerente»³⁹. Se applichiamo l'egoismo etico ai casi di conflitti fra interessi di individui diversi abbiamo come risultato che lo stesso atto è moralmente sbagliato e non sbagliato. Ma la morale invece esiste proprio per risolvere i casi in cui gli interessi sono in conflitto. L'egoismo coerente fa dell'interesse privato di ognuno la corte d'appello, ma il punto di vista morale è inteso proprio come un punto di vista che funga da corte d'appello per i conflitti di interessi, e quindi non può essere identico con il punto di vista dell'interesse. Inoltre, l'egoismo etico non fornisce un principio ma solo una regola empirica, perché l'egoista ha solo uno scopo, promuovere il proprio interesse, non un principio. Agire in base a un principio porta già a conformarsi al principio morale in quanto questo rappresenta una «ragione prevalente» rispetto al principio di perseguire la propria felicità e

la stessa ragion d'essere di una morale è produrre ragioni che sovrastino le ragioni dell'interesse autocentrato in quei casi in cui il fatto che ciascuno segua questo interesse sarebbe dannoso a ognuno. Quindi le ragioni morali sono superiori a tutte le altre [...] Ma, dato che le ragioni morali sono superiori alle ragioni di interesse autocentrato, mi è stata data una ragione per essere morale⁴⁰.

La difficoltà che Sidgwick credeva di incontrare, e il dilemma che credeva di avere scoperto (è tanto razionale essere benevolenti quanto essere egoisti, e soltanto la credenza nell'esistenza di Dio, se questa fosse giustificata, farebbe pendere la bilancia dal lato della benevolenza) sono inesistenti. Dipendono dall'assunzione non giustificata che le ragioni di interesse autocentrato siano «non più forti e non più deboli delle ragioni morali». Ma questa affermazione andrebbe giustificata, dato che le nostre convinzioni ordinarie presumono invece che le ragioni morali siano superiori alle altre.

Sidgwick ha semplicemente trascurato il fatto che benché sia *prima facie* in accordo con la ragione seguire ragioni di interesse autocentrato e anche seguire ciò nonostante ragioni morali, quando abbiamo una ragione autointeressata per fare qualcosa e una ragione morale contro il farla, allora non deve esserci una contraddizione ultima e fondamentale in ciò che è in accordo con la ragione fare. Infatti, un tipo di ragione può essere forte o migliore di un'altra di modo che, quando due ragioni di diverso tipo sono in conflitto, è in accordo con la ragione seguire la più forte, contrario alla ragione seguire la più debole⁴¹.

L'idea di punto di vista morale è lo snodo che permette di passare dalla metaetica all'etica normativa. Infatti, confutato l'immoralismo, confutato il noncognitivismo, recuperati i doveri *prima facie* di Ross e introdotta una procedura per risolvere i conflitti fra doveri diversi, ci troviamo ad accettare alcuni contenuti normativi che saranno il nocciolo comune di tutte le morali possibili.

³⁹ Ivi, p. 189.

⁴⁰ Ivi, pp. 309-310.

⁴¹ Ivi, p. 309.

Veniamo all'ultima e decisiva domanda: ma anche se le nostre convinzioni ordinarie considerano le ragioni morali superiori a quelle di interesse, è possibile che questo uso linguistico sia sbagliato. Abbiamo ragioni per considerarle tali? Vi sono ragioni di tipo hobbesiano a favore dell'essere morali? La risposta è che è conveniente a tutti uscire dallo stato di natura hobbesiano e l'obbedienza universale a certe norme soverchianti rispetto alle linee d'azione che potrebbe dettare l'interesse è vantaggiosa per tutti. È la stessa ragion d'essere di una morale «produrre ragioni che soverchino le ragioni di interesse autocentrato nei casi in cui il fatto di seguire l'interesse autocentrato sarebbe dannoso a ognuno. Quindi le ragioni morali sono superiori a tutte le altre»⁴².

Ma proporre ragioni di interesse autocentrato a favore della superiorità delle ragioni morali potrebbe essere circolare. La risposta è che non stiamo esaminando linee di azione alternative che si pongono a qualcuno, ma il mondo *dal punto di vista di chiunque*, e possiamo vedere che un mondo in cui le ragioni morali sono sempre trattate da ognuno come superiori alle ragioni d'interesse autocentrato è migliore di uno in cui si fa il contrario, ovvero che l'adozione del punto di vista morale renderebbe la vita più felice per tutti. Anche se «seguire le regole di una morale non è ovviamente identico con il seguire l'interesse autocentrato»⁴³, l'accettazione della morale da parte di ognuno come sovrastante i dettami dell'interesse è nell'interesse di ognuno. Alla domanda se sia razionale essere morali la risposta è quindi affermativa. All'ultima domanda possibile, se abbiamo ragioni per essere razionali, la risposta è in parte è che è una tautologia che bisogna essere razionali, e in parte che bisogna esserlo perché è vantaggioso.

7. Baier e i contenuti dell'etica assoluta

L'etica assoluta ha due gruppi di caratteristiche. Il primo gruppo prevede che ogni etica normativa possibile dovrà avere alcune caratteristiche kantiane. In primo luogo, agire moralmente significa fare qualcosa in base a un principio e i principi vincolano l'agente a prescindere dai suoi fini; è questo il motivo della impossibilità dello egoismo etico, perché questo consiste nell'assegnare all'agente un fine particolare. In secondo luogo, un principio morale, per essere tale, è sempre valido non solo per l'agente stesso ma per chiunque, e quindi non è concepibile una morale esoterica (qual era secondo Sidgwick l'utilitarismo, che sarebbe stato più efficace se non condiviso dalla maggioranza). Le norme morali quindi non possono essere autovanificanti, come sarebbero se il loro scopo fosse annullato nel momento in cui ognuno le seguisse, non possono essere autodistruttive, come sarebbero se divenissero inutili nel momento in cui chi le adotta rende noto il fatto di averle adottate, e non possono essere «moralmente impossibili», cioè tali da non poter venire messe in atto o insegnate⁴⁴. Ad esempio, chi adottasse segretamente il principio di «dire sempre il contrario della verità» non potrebbe comunicare perché gli altri saranno sempre fuorviati da lui, sia che egli lo voglia o meno; inoltre il principio non potrebbe venire insegnato, dato che per insegnare bisogna comunicare.

Il secondo gruppo di caratteristiche prevede che il rispetto delle norme deve essere *per il bene di ogni simile*; questo è il contenuto della regola aurea e del processo di «scambio di ruoli» che costituiscono sempre i primi passi di un'educazione morale; vi sono norme che sono per il bene di ogni simile perché promuovono il bene comune, come potrebbe essere la norma di lavorare duramente se ciò promuove il benessere comune, e altre come quella di non uccidere, non essere crudele, non mentire che sono ovviamente per il bene di ogni simile se le consideriamo con l'occhio di un osservatore imparziale. Questa condizione comporta l'esclusione di ogni comportamento «non-reversibile», cioè un comportamento che non possa essere accettabile per una persona sia come agente sia come paziente, come l'uccidere, la crudeltà, l'inganno; comporta poi certi doveri positivi come l'aiuto a chi è in difficoltà. Queste caratteristiche sono possedute dalle norme morali primarie, quelle relative alla rettitudine, che proibiscono o ingiungono certi tipi di azioni, ma anche dalle norme morali secondarie, quelle relative. Un secondo gruppo di norme morali, distinte da quelle relative alla «rettitudine» è quello relativo alla «giustizia», cioè ai modi di restaurare l'equilibrio morale⁴⁵.

Baier è critico dell'utilitarismo perché il principio di utilità ci fa definire i doveri con pretese eccessive, prima fra tutte l'eliminazione della distinzione fra il doveroso e il supererogatorio rendendo doveroso ogni benefico; la richiesta contenuta nel suo principio dello scambio di ruoli è qualcosa di più debole del criterio della massima felicità come unico criterio morale⁴⁶.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ivi, p. 314.

⁴⁴ Vedi ivi, pp. 195-200

⁴⁵ Vedi ivi, pp. 204-207.

⁴⁶ Vedi ivi, pp. 203-204.

Baier, anche se vicino all'etica kantiana, critica Kant su diversi punti: le convinzioni morali vere assolutamente non sono vere per tutti gli esseri razionali ma soltanto per gli esseri umani e non rimarrebbero vere per gli esseri umani se ci fossero cambiamenti radicali nella natura umana; le

norme morali non debbono evitare di fare qualsiasi eccezione come vuole Kant, perché Kant confonde il «fare eccezione a una regola» con l'idea che «la regola preveda un'eccezione» e quindi non c'è motivo per difendere il rigorismo kantiano; inoltre Kant compie una distinzione fra imperativi categorici ed ipotetici che è poco accurata perché non distingue numerose categorie di proposizioni contenute in *ought*⁴⁷; inoltre Kant pensa che la ragione possa entrare in conflitto non con un desiderio particolare ma con tutti i desideri, e ciò è privo di senso e dipende dalla falsa antinomia che Kant condivide con Hume se la ragione obbedisca alla passione o ne sia schiava. Il problema dei moventi è un falso problema: noi siamo morali e possiamo essere morali semplicemente perché oltre ad avere propensioni, inclinazioni, istinti o desideri naturali, e oltre a comportarci in modi che derivano dal condizionamento di questi fattori, possiamo anche agire in seguito e in accordo con la deliberazione. Essere morali è un caso particolare del seguire delle ragioni, in questo caso le ragioni morali di maggior peso⁴⁸.

Baier inoltre riprende l'idea centrale di Ross, quella di doveri *prima facie*, con cui si identificano le norme morali della ragione, di cui fa anzi la chiave per elaborare una versione difendibile dell'etica kantiana. Ha però tre critiche a Ross: il punto di vista morale non è noto per intuizione perché la giustizia non è una proprietà semplice che noi possiamo vedere o intuire in un atto; non conosciamo le norme per intuizione ma le apprendiamo nel corso della nostra educazione; in caso di conflitto non dobbiamo andare a naso nello stabilirne le priorità. Così come, al primo livello della deliberazione ci basiamo sulle norme morali della ragione così, al secondo livello, quando soppesiamo le considerazioni in conflitto, ci basiamo sulle regole morali di superiorità⁴⁹.

Con la sua teoria anti-noncognitivista, kantiana e rossiana ma giustificata con una procedura hobbesiana, Baier riteneva che la sua teoria fosse riuscita laddove le altre avevano fallito per tre ragioni: a) perché considera i giudizi sul giusto e il moralmente sbagliato come giudizi su fatti "naturali" anche se complicati che asseriscono che la linea di azione in questione ha dalla sua parte il peso di ragioni morali; b) perché spiega come i fatti su cui vertono i giudizi morali possano guidare nella condotta un agente morale perché questo è già una persona determinata a fare ciò che è moralmente giusto; c) perché dà una ragione per essere agenti morali: il fatto che l'accettazione generalizzata di ragioni morali che sovranchiano le ragioni autointeressate ogni volta che seguirle tenderebbe a danneggiare gli altri sarebbe vantaggiosa per tutti; d) perché spiega come mai possiamo dire se un'azione è moralmente giusta o sbagliata e spesso lo sappiamo immediatamente, come per intuizione, e cioè perché lo facciamo per mezzo della ragione, sussumendo una data linea d'azione sotto un principio dato.

Fra gli anni Cinquanta e Sessanta, mentre i neonaturalisti Anscombe, Foot, Geach, il pragmatista Lewis, il seguace del *good reasons approach* Baier argomentavano l'inseparabilità dell'etica normativa dalla metaetica, altre argomentazioni contribuirono alla demolizione del quadro filosofico generale entro il quale si era collocata la metaetica: la revisione della distinzione fra analitico e sintetico da parte di Quine, la critica dell'oggettività degli asserti scientifici da parte di Hanson, Kuhn, Mary Hesse e altri, che minava una delle premesse della contrapposizione fra scienza ed etica, la critica del "fondazionalismo" da parte di Putnam e Rorty che suggeriva l'adozione di strategie coerentiste anche in etica. Contemporaneamente i neonaturalisti furono ripresi da MacIntyre per giustificare una forma di neoaristotelismo; Lewis ha probabilmente suggerito ad Apel, fra l'altro studioso del pragmatismo americano, l'idea di "contraddizione performativa"; Baier è stato seguito da Rawls nella revisione del rapporto fra metaetica ed etica normativa, da Gauthier nello sviluppo di una teoria dell'agente razionale autointeressato ma non immoralista, da Gewirth nell'idea di agente razionale vincolato al riconoscimento di diritti altrui. In conclusione, il 1958 fu per l'etica un *annus mirabilis*: fino a quel momento, dei *Principia* di Moore si erano discussi i primi tre capitoli; da allora si passò ai capitoli successivi.

⁴⁷ Vedi *ivi*, pp. 280-289.

⁴⁸ *Ivi*, p. 293.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 171-172.

La filosofia continentale: la filosofia dei valori

1. Max Weber e il politeismo dei valori

Max Weber (1864-1920), sociologo tedesco, si è occupato di etica in relazione con lo statuto delle scienze sociali e con i problemi dell'agire politico nel mondo moderno. I suoi interlocutori intellettuali sono stati Rickert, Dilthey, Nietzsche. Dai primi due riprese l'idea di applicare il criticismo kantiano non più alle scienze della natura ma alle scienze della cultura e della società e il concetto di «comprensione» come categoria centrale dei procedimenti di queste scienze, contrapposta alla «spiegazione» delle scienze della natura, che è possibile solo ponendosi in relazione a «sfere di valore» che valgono per l'agente. Modificò questa eredità in primo luogo rifiutando l'ordinamento gerarchico fra sfere di valori (arte, religione, politica) in cui Rickert credeva, in secondo luogo difendendo la possibilità dell'oggettività nelle scienze sociali grazie alla spiegazione che si aggiunge alla comprensione costruendo quella parte del sapere sociale che solo è capace di verità, in terzo luogo affermando il "decisionismo", cioè la separazione fra descrizioni, suscettibili di verità, e decisioni pratiche, per le quali non ha senso parlare di verità¹.

Da Nietzsche riprese la tesi dell'arbitrarietà dei valori e la diagnosi della "decadenza" dell'uomo moderno, erede e schiavo inconsapevole di ideali metafisici e religiosi ormai tramontati. Le conclusioni di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*² descrivono l'odierna etica del lavoro come una «gabbia d'acciaio» che imprigiona degli individui che hanno dimenticato le origini delle loro credenze: «il principio del "dovere professionale" si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della fede religiosa del passato»³ e gli «ultimi uomini» prodotti da questo sviluppo culturale sono «specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore», la loro vita è «una pietrificazione meccanizzata, adornata da una specie di convulso desiderio di sentirsi importanti»⁴. L'uomo moderno è ormai una pallida copia del puritano che nell'ascetismo intramondano dell'etica del lavoro aveva trovato la risposta a una di quelle grandi domande "pratiche" cui le religioni tentano di dare risposta. Vi sono però motivi illuministi che Weber conserva contro Nietzsche: l'oggettività della conoscenza; la scelta giustificata da ragioni per un'etica della responsabilità; il realismo politico entro le forme liberaldemocratiche.

La conclusione più nota della diagnosi weberiana sulla civiltà occidentale moderna è quella dell'avvento del «politeismo dei valori», non un'affermazione relativistica ma una diagnosi del carattere tragico della modernità. Come effetto del processo di «razionalizzazione» che ha portato da forme di agire rituale irriflesso a forme di agire riconducibile a principi giustificabili, abbiamo due alternative: il punto di vista intramondano, che parte dalla constatazione dell'impossibilità di gerarchizzare le sfere di valore, e il punto di vista ultramondano professato dalle religioni. Questo punto di vista religioso "razionalizzato", come si esprime nel cristianesimo evangelico o nel buddismo, sostiene una gerarchia delle sfere di valore viste nel complesso cosmico che include la dimensione ultramondana e detta l'etica della «convinzione». Il punto di vista intramondano non asserisce l'arbitrarietà del discorso sui valori, perché entro ogni singola sfera i valori sono gerarchizzati in modo riconoscibile, ma che, una volta che si sia optato per il punto di vista intramondano non è giustificabile un atteggiamento idealista come quello dei pacifisti che mescolano l'etica della convinzione con l'agire intramondano. Bisogna sì agire in nome di valori da realizzare, ma bisogna ritenersi responsabili, in primo luogo di fronte agli altri esseri umani, che possono avere convinzioni e valori diversi, delle conseguenze umanamente prevedibili delle azioni, rinunciando alla consolazione di lasciare le conseguenze a Dio⁵.

Per l'«etica della convinzione» le norme rituali si dissolvono a favore della relazione complessiva della condotta di vita con il fine religioso della salvezza, disinteressandosi delle conseguenze intramondane delle

¹ M. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), Mohr, Tübingen 1951, pp. 475-526; trad. it. *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano 1980², pp. 332-334.

² M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), in *M. Weber: Gesamtausgabe*, cit.; trad. it. *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Comunità, 1982, vol. II, pp. 192-193.

³ Ivi, p. 192.

⁴ Ivi, 192.

⁵ M. Weber, *La politica come professione*, in *L'etica della responsabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, pp. 64-122 (ed. or. *Politik als Beruf 1919*, hrsg. W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992).

nostre scelte. Si tratta di un'etica legittima se fondata su una "decisione" per un punto di vista "cosmico", ma le forme di politica idealista ne sono invece manifestazioni spurie.

L'«etica della responsabilità» è invece l'unica razionalmente giustificabile dopo che si sia adottata la "decisione" di porsi dal punto di vista intramondano. Il suo criterio di giustificazione è dato dalla conformità dell'azione a un valore che l'attore è disposto a riconoscere come guida. Dato che non esiste gerarchia oggettiva delle sfere di valore, il valore scelto non può essere fatto valere come norma valida per tutti. La responsabilità sta nel fatto di adottare come giudice della propria azione l'intera comunità umana che comprende coloro che non riconoscono il valore da noi adottato.

Il "decisionismo" weberiano non è quindi una retorica della decisione morale arbitraria perché la "decisione" verte soltanto sull'adozione di uno dei due atteggiamenti morali e del punto di vista intramondano o cosmico, scelte entrambe risultanti dal processo di razionalizzazione e che anzi «non sono assolutamente antitetice ma si completano a vicenda»⁶.

2. La fenomenologia contro psicologismo e razionalismo

Frans Clemens Brentano (1838-1917), tedesco professore a Vienna, è noto come il filosofo che reintrodusse il concetto di intenzionalità. Partiva da una teoria del giudizio più tradizionale di quella del contemporaneo Gottlob Frege (1848-1925), il precursore della filosofia analitica che riduceva il giudizio ad asserzione, e più precisamente al riconoscimento della verità di un enunciato. La teoria di Brentano al contrario affermava che la forma non può essere separata dalla materia. Ammetteva una differenza fra giudizi personali e impersonali, ovvero fra giudizi con soggetto e predicato e giudizi senza soggetto e predicato, quale ad esempio «piove». L'esistenza dei secondi è incompatibile con la metafisica aristotelica e impone una metafisica diversa, al cui cuore sta una teoria delle parti e dell'intero invece che una teoria delle sostanze e degli accidenti.

La sua classificazione dei fenomeni psichici comprende giudizi, presentazioni, atti emotivi. È in questa categoria che rientrano gli atti di volizione, le emozioni, i sentimenti, i quali sono a loro volta concepiti in analogia ai giudizi e sono quindi positivi o negativi e possono essere adeguati o inadeguati. Ne deriva un'idea di etica come disciplina parallela alla logica⁷.

Il nome fenomenologia comparve per designare un movimento filosofico, le cui idee centrali già comparivano nell'opera di Brentano, che prese coscienza di sé a partire dal 1900, con la prima edizione delle *Ricerche Logiche* di Edmund Husserl (1859-1938), filosofo tedesco considerato il fondatore del movimento. Husserl presentò il suo progetto di un'etica fenomenologica in lezioni del periodo 1908-1914 i cui obiettivi polemici erano da un lato lo psicologismo e il relativismo di Dilthey e della filosofia della vita che sembrava ridurre la filosofia a esposizione di visioni del mondo, dall'altro le pretese eccessive dei sistemi razionalisti contro ai quali Husserl voleva tornare alle « cose stesse » o fare della filosofia una « scienza in senso stretto ». Le Lezioni sostengono che si può riconoscere nella storia del pensiero un significativo parallelismo fra logica ed etica: i due ambiti sono sorti insieme, e le formulazioni di uno scetticismo logico si sono sempre accompagnate a posizioni di scetticismo etico. Per delimitare un ambito dell'etico in senso stretto – nel tentativo di costruire una scienza dell'etica – bisognerà eliminare ogni teoria della valutazione di stampo psicologista per costruire una scienza dell'agire giusto, come sfera limitata entro l'ambito della scienza dell'agire in generale. Esiste – in parallelo con la logica formale pura – un'etica formale apriori, cioè un'assiologia formale e una pratica formale. Il modello della logica formale può fungere da « filo conduttore per la scoperta eventuale di strutture, forme, leggi formali parallele [...] nella sfera del sentimento (*Gemüt*) »⁸. Alcuni corrispettivi al mondo della logica che si possono riconoscere nel mondo del "sentimento" sono la coscienza valutante come corrispettivo della coscienza giudicante; i *Wertverhalte*, i contenuti di valore, come corrispettivo degli stati di fatto (*Sachverhalte*); le leggi della volontà come corrispettivo delle leggi logico-formali.

L'analogia fra etica e logica è limitata dal fatto che non si può trovare in etica una divisione come quella fra logica apriori e a posteriori (formale e materiale) perché, anche se un'etica formale prescinderebbe dal caso singolo non potrebbe però (come si può fare in logica) dare luogo a un giudizio corretto formalmente ma non

⁶ Ivi, p. 121.

⁷ F. Brentano, *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* (1989), Meiner, Hamburg 1955⁴; trad. it. *Sull'origine della conoscenza morale*, La Scuola, Brescia, 1966.

⁸ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Kluwer, Dordrecht 1982; trad. it. *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze 2002, A. Lezioni del 1914, parte I, par. 8.

giusto nei contenuti. Una difficoltà è l'onnipresenza della ragione logica che non è solo quella incentrata sulla predicazione, ma ce ne sono tanti tipi quanti tipi di atti (giudicare, ma anche sentire, volere, desiderare), e tuttavia la ragione logica è presente anche nelle altre ragioni, che ne hanno bisogno per potere articolare i loro atti; infatti

la ragione valutante e la ragione pratica sono per così dire mute e in un certo modo cieche [...] Si tratta così a buon diritto di ragione valutante quando vengono compiuti o sono suscettibili di venire compiuti atti valutanti di un determinato genere e conformazione. Ma una ragione meramente valutante non vede, non concepisce, non spiega, non predica⁹.

Da queste tesi deriva anche una critica all'etica kantiana per il suo razionalismo che esclude gli atti emotivi e volitivi di modo che

l'etica formale si riduce a un principio formale, l'imperativo categorico, il quale, pur avendo escluso da sé ogni materia del valutare e del volere, dovrebbe tuttavia essere atto a designare, per ogni caso concretamente dato, materialmente determinato dell'agire, che cosa sia per questo caso il bene conforme al dovere, ciò che è eticamente richiesto¹⁰.

L'analogia con la logica – si è detto – viene meno a un certo punto perché «un principio logico [...] non è per nulla in grado» di stabilire che cosa è vero nei casi concreti; invece Kant, pur avendo concepito il parallelismo fra forma e materia nei due campi, non ha saputo lasciarsi guidare dall'idea di «un completo parallelismo fra coscienza razionale teoretica e pratica e quindi dall'idea di una disciplina analoga alla logica analitica»¹¹.

Delle opere edite va ricordata *Idee II*, dove è svolto il progetto di una fenomenologia della coscienza che considera non solo gli atti cognitivi, ma anche quelli volitivi, affettivi e valutativi, sostenendo la tesi della natura intenzionale di tutti gli atti coscienziali, non solo quelli della sfera della conoscenza ma anche quelli della sfera del sentimento, l'affermazione dell'originario carattere «incorporato» della coscienza e la critica del cogito cartesiano e della specificità delle persone come elementi dell'ambiente¹², e infine l'idea di “atti sociali”, per cui la socialità

si costituisce attraverso gli atti specificamente sociali, comunicativi, atti attraverso i quali l'io si rivolge agli altri e ha coscienza degli altri come di quelli a cui si rivolge e che comprendono questo suo rivolgersi [...] che costituiscono una superiore unità di coscienza tra persone che già “sanno” le une delle altre¹³.

3. Reinach e la teoria degli atti sociali

La scuola di Monaco e Gottinga rappresenta nella storia del movimento fenomenologico una tendenza con caratteristiche peculiari. I suoi fondatori non furono allievi diretti di Husserl e si ispirarono direttamente a Brentano, la cui opera già costituiva un patrimonio comune prima dell'incontro con le opere di Husserl. Va ricordato il contributo di Alexius Meinong alla formulazione della teoria dei valori che fu il punto di partenza della scuola. Meinong propone di concentrare l'attenzione più sull'analisi diretta dei concetti di valore che sugli atti intenzionali, e sostiene la tesi peculiare secondo la quale il problema dei valori è un problema di realtà perché la realtà è *dotata* di valori. La tesi enunciata in una forma più ristretta è che tutto ciò che esiste ha potenzialmente valore; enunciata in forma più ampia è che tutto ciò che è esistito o potrebbe esistere ha valore. Lo stato di cose per sua caratteristica ha natura atemporale, è il portatore della verità o falsità dei giudizi corrispondenti. Ciò permette di evitare la difficoltà che deriverebbe dall'ammissione che i valori siano proprietà degli oggetti in quanto allora seguirebbero il destino esistenziale degli oggetti, o

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1928, 1952), in *Husserliana*, Nijhoff - Kluwer, Dordrecht 1950- , voll. III-IV; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, particolarmente libro II, parr. 50-51.

¹³ *Ivi*, par. 51, p. 590.

dall'ammissione che i valori siano relazioni fra soggetto e oggetto, perché in tal caso il valore non potrebbe esistere senza l'esistenza del correlato¹⁴.

Adolf Reinach (1883-1917), docente a Gottinga, dedicò *I fondamenti a priori del diritto civile* a un tentativo di produrre una base pura di categorie fondamentali del diritto¹⁵. Il suo progetto era quello di elaborare le basi a priori del diritto identificando l'esistenza di oggetti ideali, quali i numeri, ma che, diversamente dai numeri, presentano la caratteristica peculiare di esistere nel tempo. Per questi oggetti «valgono determinate leggi immediatamente evidenti: una pretesa ad una determinata prestazione si estingue nel momento in cui essa è compiuta. È una proposizione a priori nel senso di Kant e, allo stesso tempo sintetica»¹⁶. Riteneva che il suo non fosse un nuovo diritto naturale perché non intendeva né elaborare un superdiritto valido anche in assenza di un diritto positivo né appoggiare l'elemento a priori su assunzioni relative alla natura umana. Riteneva invece che esistano molte regole del diritto che non sono codificate e che non si sente la necessità di codificare perché esse sono «autoevidenti» oppure «appartengono alla natura della cosa» e che se ci fosse chiarezza sulla quantità di tali proposizioni che, sebbene non codificate sono normalmente applicate, non vi sarebbe più alcun dubbio sull'esistenza di una sfera a priori.

Reinach riteneva che il rimprovero tradizionale di maggior peso contro il diritto naturale fosse quello della sua astoricità e che la sua teoria delle basi a priori del diritto sfugge a questa accusa perché il problema non è se esistano leggi di natura, ma strutture più formali, indipendenti da circostanze mutevoli quali possono essere le caratteristiche di una società come la natura dei rapporti di proprietà o di parentela, che sono relative all'«essenza» degli «atti sociali». Questi rappresentano una sottoclasse della classe più ampia degli «atti», e questi a loro volta sono esperienze vissute diverse da altre esperienze vissute in cui si l'io si mostra passivo, come, ad esempio, l'esperienza di percepire un rumore o un dolore. Le esperienze vissute in generale sono «atti spontanei», attività interiore del soggetto, attività che non implica solo l'intenzionalità perché qui l'io «si pone come autore fenomenico dell'atto». Esempi di questi atti sono il decidersi, il comando, il perdonare, e anche atti come il rispetto di sé o l'odio nei propri confronti in cui l'oggetto è identico al soggetto.

Di questi atti alcuni sono percepiti, altri non lo sono, altri ancora dovrebbero esserlo ma non ci riescono, come un comando pronunciato ma non udito dal destinatario. «Gli atti spontanei che necessitano di essere percepiti vengono definiti da noi *atti sociali*»¹⁷. In questi atti «non si distingue una indipendente esecuzione dell'atto e una constatazione causale» ma vi è «intima unità di volontaria esecuzione e volontaria manifestazione [...] l'esperienza vissuta non è possibile senza una manifestazione. La manifestazione [...] è parte integrante dell'atto sociale ed è necessaria proprio per adempiere alla necessità di manifestazione che le è propria»¹⁸. Esempi di tali atti sono la richiesta, il comando, la comunicazione.

L'esempio paradigmatico di atto sociale è però la promessa. La stessa essenza di questo atto – non caratteristiche psicologiche dei soggetti che lo compiono, non statuizioni di un'autorità positiva e nemmeno circostanze sociali come quelle considerati da Hume nella sua ricostruzione della genesi dell'istituzione della promessa – determina una serie di condizioni di attivazione e di condizione di estinzione. Se qualcuno

promette qualcosa ad un altro, da questo evento ha origine un effetto particolare che è completamente diverso da quello che nasce quando un uomo comunica qualcosa ad un altro, oppure chiede a lui qualcosa. La promessa crea, tra due persone, una relazione specifica, in virtù della quale, per usare ora un'espressione approssimativa – l'una persona ha il diritto di esigere qualcosa e l'altra è obbligata ad eseguire o ad accordare la stessa. Questa relazione si presenta come conseguenza o, per così dire, come prodotto della promessa¹⁹.

Ciò vale anche per altri atti come i trasferimenti di possesso, da cui derivano obbligazioni assolute e relative, diritti assoluti e relativi.

¹⁴ A. Meinong, *Abhandlungen zur Werttheorie*, a cura di R. Kindlinger, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1968.

¹⁵ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (1913), in *Sämtliche Werke*, 2 voll., Hamden Verlag, München 1989; trad. it. *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990.

¹⁶ Ivi, p. 13.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ Ivi, p. 11.

Gli obblighi morali sono una nozione più complessa delle semplici obbligazioni, e non nascono soltanto da un singolo atto ma uno stato di cose nel suo complesso; «non possono sorgere da atti come tali. Ogni obbligo morale ha come condizione necessaria, sebbene non sufficiente, la giustizia morale degli stati di cose; in particolare, presuppone che un determinato comportamento a cui qualcuno è obbligato sia in sé [...] moralmente giusto»²⁰. Atti liberi in quanto tali non possono né produrre obblighi morali né annullarli; è vero che la promessa produce un'obbligazione, ma «che l'adempimento di obbligazioni assolute e relative sia un dovere morale costituisce una legge di essenza. L'obbligazione e l'obbligo morale sussistono qui l'una accanto all'altro; il secondo presuppone, tuttavia, l'esistenza della prima. In altri casi, esso sussiste indipendentemente da ogni atto e da ogni obbligazione che deriva da esso»²¹.

Va notato che Reinach in tal modo riesce a dare una plausibilità all'idea di un'intuizione dei valori che restava un'idea vuota in Husserl e diventava piuttosto arbitraria in Scheler e Hartmann. Ciò che Reinach ha fatto è stato riprendere direttamente l'eredità di Brentano senza passare attraverso Husserl ma modificando la sua ricostruzione della struttura del giudizio. Questa prevedeva una successione di tre tipi di atti, presentazione-giudizio-valutazione, entro la quale difficilmente poteva collocarsi l'intuizione del valore. In Reinach invece la struttura non è più intesa come una successione, ma come una struttura triangolare in cui è possibile riconoscere l'esistenza di piani vitali diversi con forme di interazione fra i tre momenti. Con questa idea di una realtà sociale a diversi livelli Reinach sfugge sia al carattere arbitrario delle intuizioni di valori basate su meri giudizi e non su atti di altra natura degli altri fenomenologi sia alle assunzioni relative alla natura umana o all'ordine del mondo delle teorie della legge di natura. La natura del soggetto che compie l'atto è indifferente, perché la «relazione di essenza» riguarda l'atto e non il soggetto. Ad esempio, gli schiavi dell'antica Roma erano ritenuti incapaci di compiere atti come promesse valide; i giuristi romani hanno considerato inammissibile tale incapacità giuridica in base a principi di diritto naturale in nome della universale umanità degli uomini; per la teoria di Reinach «la ragione per cui gli schiavi possono acquisire pretese dalle promesse non va ricercata nel fatto che sono uomini come i liberi e “la natura ha creato gli uomini eguali”, ma piuttosto nel fatto che essi possono compiere e ricevere promesse ed acquisiscono a priori pretese ed obbligazioni»²².

Il fondamento dell'obbligazione nasce, nella promessa e in atti simili, da un apriori linguistico che risiede non nel «giudizio» ma nella «determinazione». Va notato che la via intrapresa da Reinach apre una strada molto più scaltrita di quella percorsa da Hartmann (per non parlare di Scheler) che invece presta il fianco ad accuse scontate di dogmatismo in sede di metaetica e di scetticismo in sede di etica normativa per il fatto di introdurre valori che sono “fondati” da una loro intuizione che si identifica con un giudizio, e di non avere posto alcun procedimento per stabilire priorità fra questi valori. Nel caso di Reinach invece i valori sono posti all'interno di atti sociali ed appartengono a una loro struttura “essenziale”, indipendente da caratteristiche empiriche e circostanze storiche.

Alexander Pfänder (1870-1938) in *Phänomenologie des Willens* sostenne che la fenomenologia è uno strumento per la lotta contro il nichilismo dei valori in quanto può analizzare il fenomeno della percezione dei valori; sviluppò una scienza degli imperativi basata su una fenomenologia del volere e della motivazione²³. I suoi contributi influenzarono i tentativi di Husserl di elaborare un'etica fenomenologia nelle lezioni del periodo 1908-1914 a Gottinga.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) tentò di sviluppare un'etica materiale dei valori che rendesse la percezione del valore più simile alla percezione sensibile che all'atto cognitivo che termina in un giudizio²⁴. Un altro discepolo di Gottinga, Wilhelm Schapp (1884-1965) studiò con il metodo fenomenologico i fondamenti del diritto sostenendo l'esistenza di un apriori del diritto che può essere ricostruito da una dottrina fenomenologia dei valori²⁵.

²⁰ Ivi, p. 20.

²¹ Ivi, p. 21.

²² Ivi, p. 73.

²³ A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens. Motive und Motivation* (1900-1911), München, Barth, 1963³; trad. ingl. *Phenomenology of Willing and Motivation, and Other Phenomenologica*, a cura di H. Spiegelberg, Northwestern University Press, Evanston (Ill) 1967; *Schriften aus dem Nachlass zur Phänomenologie und Ethik*, a cura di H. Spiegelberg, Fink, München 19.

²⁴ D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über etische Strukturprobleme* (1922), Patris, Vallendar 1982.

²⁵ W. Schapp, *Die neue Wissenschaft vom Recht: eine phänomenologische Untersuchung*, 2 voll, Rotschild, Berlin-Grünwald 1930-1932.

Edith Stein (1891-1943) in *Il problema dell'empatia* trattò la tematica dei valori e della loro intuizione nel contesto della problematica dell'intersoggettività, lungo linee vicine a quelle della scuola di Monaco-Göttinga²⁶.

4. Scheler e l'etica materiale dei valori

Un approccio vicino a quello husserliano venne messo in atto negli anni successivi da Max Scheler (1874-1928) che mescola con il metodo fenomenologico idee della filosofia dei valori di Lotze, Rickert, Dilthey, Windelband, e Brentano, che riprendendo alla lontana un'eredità kantiana, si proponeva di sottolineare l'autonomia e la validità di forme di giudizio come quelle dell'etica e dell'estetica.

In *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-16) presentò questo approccio all'etica. Contiene una *pars destruens* consistente in una diagnosi sul pensiero morale precedente. Il pensiero moderno è stato caratterizzato dalla separazione fra ragione e sensibilità, attribuendo una possibile "purezza" alla sola ragione, con l'esclusione di un vedere puro, un sentire puro, un amare o odiare puro. La storia precedente delle dottrine etiche si spiega a partire dal «vecchio pregiudizio che lo spirito umano *si esaurisca* in qualche modo nella contrapposizione di "ragione" e "sensibilità"»²⁷. È per via di questo presupposto che storicamente l'etica si formò o come assoluta, apriorica e razionale, ovvero come relativa, empirica ed emozionale. Non si considerò la possibilità che ci potesse essere un'etica assoluta, apriorica ed emozionale insieme. Va eliminato

questo dualismo fondamentalmente erroneo, che costringe addirittura ad ignorare o a fraintendere la *specificità* di intere classi di atti, La *fenomenologia dei valori* e la *fenomenologia della vita emotiva* vanno pertanto considerate come un ambito di oggetti e di ricerca completamente autonomo e del tutto indipendente dalla logica²⁸.

Va denunciata «la falsa identità di apriorismo e razionalismo»²⁹: la sfera dello apriori è più ampia di quanto pensasse Kant, contenendo anche una sfera dello a priori materiale accanto allo apriori formale³⁰.

La *pars construens* dell'opera propone l'idea di un a priori allargato che discende dall'idea husserliana della intuizione delle essenze. Nell'ambito di questo apriori allargato trovano spazio non solo le verità intellettuali ma – come già aveva sostenuto Husserl – le intuizioni emozionali corrispondenti alle sfere dei valori:

vi sono qualità di valore *autentiche* e *vere*, caratterizzate da relazioni e contesti *particolari*, che costituiscono un ambito specifico di *oggetti* e che possono, proprio in quanto *qualità* di valore, occupare una posizione superiore o inferiore ecc. Se ciò è vero, possono sussistere tra loro un *ordine* e una *gerarchia* esperibili "a priori" perché del tutto indipendenti dall'esistenza di un mondo di beni in cui si manifestano³¹.

È da ricordare che la nozione di valore aveva fatto la sua comparsa in Kant, con la contrapposizione fra valore relativo delle cose che hanno un prezzo e valore assoluto o di ciò che non ha prezzo, come le persone. La filosofia dei valori di fine Ottocento aveva valorizzato questa nozione. Nelle intenzioni di Scheler, mettere al centro il valore anziché l'imperativo permetterebbe una riedizione del progetto kantiano su basi più difendibili: un'etica fondata in modo oggettivo, in polemica contro il relativismo storicista, ma su basi ad un tempo cognitive ed emozionali.

Scheler distingue fra «conoscenza morale» ed «etica»: la conoscenza morale è già presente nei vissuti del «preferire» e del «posporre» che accompagnano tutta la nostra esperienza³². L'etica in senso stretto è la formulazione «giudicativa» di quanto è immediatamente dato nella sfera della conoscenza morale.

Quella scheleriana vuole essere un'etica non dell'intenzione (come quella kantiana) e neppure un'etica della

²⁶ E. Stein, *Das Problem der Einfühlung* (1917), in *Werke*, 18 voll., a cura di L. Gelber, M. Linssen, Nauwelaerts, Leuven 1950-1998; trad. it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998².

²⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), in *Gesammelte Werke*, 15 voll., Francke, Bern 1971-1997; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 93

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 94.

³⁰ *Ivi*, pp. 93-113.

³¹ *Ivi*, p. 35.

³² *Ivi*, p. 322.

responsabilità (come, in contrapposizione a Kant, quella weberiana), ma piuttosto un'etica della disposizione fondamentale (*Gesinnung*). La base di questa etica è una fenomenologia della vita emotiva, non una psicologia empirica ma una scienza di «essenze». Secondo questa fenomenologia, la vita emozionale si presenta come dotata di una stratificazione interna alla quale corrisponde una gerarchia delle modalità di valore in relazione alle quale si generano le forme di sentimento. Queste sono: a) il gradevole e lo sgradevole; b) l'utile; c) il sentire vitale; d) i valori spirituali o intellettuali: il bello e il brutto, il diritto e l'ingiustizia, i valori della «pura conoscenza del vero»; e) i valori del «sacro»³³.

Un'annotazione va fatta a proposito dei valori vitali: questi «sono una modalità assiologica completamente autonoma e non possono venire “ricondotti” né ai valori del piacevole e dell'utile, né a quelli spirituali. Pensiamo che errore fondamentale di tutte le dottrine etiche anteriori alla nostra consista appunto nell'aver ignorato questo fatto»³⁴. Ancora una volta, alle spalle di Scheler c'è l'eredità di Nietzsche e della filosofia della vita di fine Ottocento e il rifiuto dell'impostazione della psicologia dell'età moderna incentrata sulla coppia piacere-dolore³⁵.

Una nozione anch'essa di derivazione kantiana, che già compariva in Husserl, è quella di persona³⁶: ciò che ha valore in primo luogo è la persona in quanto tale, poi le direzioni del suo potere morale, e infine i singoli atti comandati; la persona non è possibile oggetto di conoscenza in quanto tale, perché la persona è per definizione ciò che non è oggetto, ma è conoscibile solo in quanto fonte o origine dei suoi atti. Dio è persona in massimo grado, ed è portatrice di valori specifici che sono i valori del sacro.

In *Essenza e forme della simpatia* si propose di sviluppare il tema pascaliano della logica del cuore contrapposta alla logica della ragione, analizzando la vita affettiva come rivelatrice di valori³⁷. La simpatia e l'amore in particolare, se non intesi nella loro accezione inferiore che li riduce alla dimensione vitale, rappresentano l'apertura al valore della persona in quanto tale che permette il passaggio dalla persona come singolo individuo alla «persona complessiva».

In *Il risentimento nella edificazione delle morali* riprese l'idea nietzschiana del «risentimento» come fonte di giudizi di valore. I valori di amore e di preferenza che stanno alla base della logica della vita emozionale non garantiscono l'infallibilità delle nostre emozioni e intuizioni di valori; queste possono anzi soccombere a gravi illusioni³⁸. Nietzsche aveva quindi colto nel segno nella sua analisi delle «etiche del risentimento» ma la sua analisi si applica all'etica borghese moderna e non all'etica cristiana, la quale è invece una forma di «eudemonismo» inteso nel suo senso più autentico per il quale «solo il buono è felice» e «solo il felice agisce bene»³⁹.

4. Hartmann e l'ontologia dei valori

Nicolai Hartmann (1882-1950), nato a Riga nelle province baltiche dell'impero russo, fu allievo di Hermann Cohen e Paul Natorp a Marburgo e insegnò poi a Marburgo, Berlino e Gottinga. Abbandonò presto il neokantismo trovando nella fenomenologia argomenti per un rifiuto del pensiero moderno, che gli sembrava peccare di “gnoseologismo”, cioè si limitava a considerare la coscienza che il soggetto ha del mondo e non il mondo stesso, per ritornare all'impostazione del pensiero antico e medievale, cioè a una ontologia che assume una *intentio recta* e non una *intentio obliqua* sul mondo. Gli ispiratori di Hartmann sono Aristotele e un Kant “liberato” dall'opposizione fra fenomeno e cosa in sé; dalla fenomenologia riprende l'indicazione di procedere attraverso una descrizione dei fenomeni che preceda l'elaborazione di teorie ma ritiene che il fermarsi al fenomeno sia segno dello stesso difetto gnoseologico del pensiero moderno e che si debba quindi fare un'ontologia, non una fenomenologia.

L'etica è parte di questa ontologia, essendo descrizione di una parte della realtà oggettiva, che esiste in quanto idealità, ovvero di un ambito di valori oggettivi, possibile oggetto di conoscenza a priori. Pur non professandosi fenomenologo, Hartmann riprese l'idea di Scheler di etica materiale dei valori. Nel quadro del

³³ Ivi, pp. 141-148.

³⁴ Ivi, p. 144.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, pp. 49-52.

³⁷ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in *Gesammelte Werke*, cit.; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980; l'opera era apparsa in una versione più breve e con diverso titolo nel 1913.

³⁸ M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), in *Gesammelte Werke*, cit.; trad. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

³⁹ M. Scheler, *Il formalismo*, cit., cap. v.

programma scheleriano, che corresse in punti decisivi, sviluppò un'etica che voleva conciliava Kant, Aristotele, Nietzsche⁴⁰ che è presentata nell'*Etica* e in scritti minori⁴¹.

La tesi dell'esistenza di universali oggettivi e trascendenti implica l'esistenza dei valori come esempio di questi universali. I valori sono quelle leggi alle quali ogni ente possibile si conforma non quanto è ma in quanto *deve* essere. A monte della classica domanda della filosofia pratica «Che cosa debbo fare?», sta una domanda ancora più generale: «Che c'è di valore nella vita, anzi nel mondo?» Questo problema è infinitamente più ampio di contenuto perché «come posso sapere quel che devo fare, finché non so nulla del valore e del disvalore nell'ambito delle situazioni, al cui presentarsi soltanto avviene in me il travagliato richiamo al mio decidere, volere, agire!»⁴².

Hartmann riprende da Scheler la critica al formalismo kantiano che sarebbe un corollario del soggettivismo: è in quanto il bene sta solo nella volontà che questo bene si riduce necessariamente a essere privo di contenuti. L'etica materiale dei valori invece consisterebbe in una sintesi fra apriorità kantiana della legge morale e molteplicità nietzschiana dei valori. Riprende anche la critica al razionalismo antropologico kantiano, espressa nella tesi che le emozioni sono il luogo in cui si viene ad avere coscienza di questi valori; queste emozioni implicano un'intuizione oscura di un valore ideale universale e una coscienza fallibile del possesso di un valore da parte di un ente particolare.

Contro il soggettivismo moderno (che avrebbe le stesse radici teoriche sia nel caso del soggettivismo kantiano sia in quello del soggettivismo eudemonista, utilitarista, egoista), Hartmann vedeva una sola risposta possibile: la tesi metaetica dell'esistenza in sé dei valori secondo la quale i valori hanno una realtà ideale⁴³, «posseggono un essere-in-sé», cioè «sono oggetti di un possibile sguardo sul valore, ma non nascono al momento dello sguardo, non sono punti di vista come non sono pensieri o rappresentazioni»⁴⁴. La critica husserliana allo psicologismo ha mostrato come la logica e la matematica non siano prodotti del pensare, come gli oggetti di queste scienze siano oggetti anche se non oggetti reali; identico è lo statuto dei valori, i quali «non hanno un essere in sé reale» ma «hanno di fronte al reale esclusivamente il carattere di un "ideale" che poi, quando il reale gli corrisponde, fornisce a questo reale il carattere di valore»⁴⁵.

Contro Scheler, che pure si era sforzato di allontanarsi dalla posizione neokantiana ma aveva adottato in un primo tempo la tesi che il valore non "è", ma soltanto "vale", formulò l'accusa di un soggettivismo residuo in quanto intendeva i valori come puri dati che possono venire colti nell'esperienza contrapponendo la tesi che il senso dei valori comprende il loro «essere in sé ideale», ovvero che essi abbiano un'autentica oggettività anche se questa è altra cosa dalla realtà fattuale. I valori hanno una «duplice indifferenza: da un lato nei confronti della consapevolezza del valore e dall'altro nei confronti dei casi reali. Nella prima si rivela l'essere in sé, nella seconda l'idealità»⁴⁶.

Va notato che Hartmann adottò una tesi metaetica molto più impegnativa di quella di Scheler allo scopo di difendere la tesi etica normativa che tutti i valori hanno esistenza in sé ideale e che quindi non sono giustificabili posizioni che ammettano un qualche grado di relativismo normativo. Adottando una tesi tanto forte paga però un prezzo: il formalismo kantiano che voleva combattere deve venire riconosciuto come in una certa misura inevitabile, perché i valori sono indipendenti dai beni, cioè dalle cose che hanno valore⁴⁷, e sono anzi condizioni di possibilità dei beni; inoltre, una volta che tutti i valori, anche i valori vitali e dell'utilità, hanno ricevuto un essere ideale, è necessario ammettere una gerarchia dei valori che è anch'essa oggetto di conoscenza intuitiva. Ma ciò in primo luogo impone il compito ineseguibile di garantire una

⁴⁰ N. Hartmann, *Ethik* (1926), de Gruyter, Berlin 1962⁴; trad. it. *Etica*, 3 voll., Guida, Napoli 1969-1972; cfr. *Sinngebung und Sinnerfüllung* (1934), in *Kleinere Schriften*, 3 voll., Berlin, de Gruyter, 1955-1958, vol. I, pp. 245-279, p. 260.

⁴¹ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, de Gruyter, Berlin 1933; trad. it. *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971; *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart* (1936), in *Kleinere Schriften*, cit., vol. III, pp. 327-332; *Das Ethos der Persönlichkeit* (1949), ivi, pp. 311-318; *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, ivi, vol. I, pp. 279-311; *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik* (1944), ivi, vol. II, pp. 191-214.

⁴² N. Hartmann, *Etica*, cit., vol. I, p. 23

⁴³ Vedi ivi, cap. XVI; vedi anche *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1935; trad. it. *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963, parte IV.

⁴⁴ Ivi, p. 201.

⁴⁵ Ivi, p. 202.

⁴⁶ N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, cit., p. 418

⁴⁷ N. Hartmann, *Etica*, cit., vol. I, p. 167.

validità intersoggettiva alle conoscenze morali acquisite con l'intuizione, non solo relative all'esistenza di valori ma anche ai loro rapporti gerarchici, e in secondo luogo implica che l'intuizione di questi rapporti gerarchici abbia un valore prescrittivo, in tal modo togliendo ogni spazio all'etica normativa.

Una difficoltà basilare riguardante il ruolo e la giustificazione dell'apprensione dei valori tramite il sentimento per la quale Hartmann non sembra avere rimedio è l'impossibilità di distinguere il sentimento di valore autentico da quello in autentico dato che non si ha altro criterio che la «stessa primaria consapevolezza di valore»⁴⁸.

La molteplicità e relatività dei valori è la grande lezione di Nietzsche da integrare con l'apriorismo kantiano. Nietzsche ci ha insegnato una verità alla quale i filosofi precedenti erano rimasti ciechi: che noi «non sappiamo ancora che cosa è bene e male»⁴⁹, che i valori sono oggetto di una scoperta che è ancora in gran parte da realizzare e che è compito non della filosofia ma dell'ethos umano vivente. Hartmann ammette però – contro l'errore relativista di Nietzsche – la compatibilità fra relatività dei valori e loro esistenza ideale oggettiva perché «è variabile non il valore ma lo sguardo al valore»⁵⁰, e quindi la variabilità non è la «trasvalutazione dei valori» di Nietzsche ma «trasvalutazione» e riorientamento della vita umana⁵¹. La difesa del relativismo in sede di etica normativa è l'errore di Nietzsche che va rifiutato⁵². Non è chiara però la strategia della confutazione. Sembra che le differenze fra le morali storicamente date consistano in una parziale incapacità di “vedere” il valore di certi valori, che la sintesi completa sia una meta ideale cui tendere, mai pienamente raggiungibile, e che esista un nucleo minimo comune di valori riconosciuti da tutte le morali storicamente date; quando si cerca di individuare il contenuto di questo nucleo, questo sembra però divenire sempre più formale.

In *Il problema dell'essere spirituale* Hartmann si propose di completare l'opera dell'*Etica* con un'analisi delle persone e delle loro attività etiche, dei loro atti affettivi e di desiderio e volontà, dell'ethos collettivo. Lo spirito oggettivo in cui rientra questo ethos comprende anche la religione cui sembra che Hartmann, nonostante la sua precedente contrapposizione fra etica e religione, riconosca una funzione positiva. Le analisi di questi punti dovrebbero illuminare i modi dell'accettazione dei valori (che è altra cosa dal loro essere in sé ideale), i quali spiegano la relatività delle valutazioni e la loro relazione con i valori in sé.

Una delle conclusioni più problematiche cui Hartmann giunge è l'impossibilità e non necessità dell'etica normativa. È possibile una conoscenza sintetica a priori delle leggi assiologiche o valori; è possibile anche una teoria aprioristica della valutazione corretta; non ne deriva però che esista anche una teoria etica aprioristica come etica normativa o teoria della prassi giusta. Una tale teoria richiederebbe principi in base ai quali preferire esempi di qualche valore ad esempi di un altro valore; ma essendovi una pluralità di valori primari occorrerebbe che alcuni esempi di un valore fossero più elevati di altri. È vero, come si è detto, che esiste una gerarchia di valori, e che per esempio i valori morali sono più elevati di quelli dell'utilità, ma questa gerarchia è oggetto di conoscenza intuitiva; per un verso quindi il problema del conflitto fra valori, in quanto valori ideali, sarebbe risolto una volta per tutte; per un altro verso, come conflitto fra esempi concreti di valori, non esiste teoria che guidi la scelta, e forse non ve n'è bisogno: la scelta fra valori in conflitto è sempre un compito creativo che il singolo soggetto deve affrontare senza regole. È la tesi della «normatività indiretta» secondo la quale l'etica incide nell'azione solo in quanto educa a percepire i valori, ovvero che «insegna ciò che è moralmente buono come la geometria insegna ciò che è geometricamente vero»⁵³; in tal modo perde

ogni carattere di invadente importunità. Non si mescola nei conflitti della vita, non dà prescrizione alcuna da usare come moneta corrente in queste circostanze [...] non è casistica e non potrà mai divenirlo: se così fosse, le accadrebbe di sopprimere nell'uomo appunto quanto essa vuole risvegliare ed educare⁵⁴.

Si noti che, nonostante l'oggettivismo metaetico, Hartmann sosteneva un'etica normativa che somiglia per un verso al “decisionismo” dei teologi Bultmann e Gogarten e degli esistenzialisti Sartre e Beauvoir e per un altro verso alle etiche delle virtù degli ultimi decenni del Novecento. Il carattere “pratico” dell'etica starebbe

⁴⁸ Ivi, vol. I, p. 99.

⁴⁹ Ivi, vol. I, p. 71.

⁵⁰ Ivi, vol. I, p. 210.

⁵¹ Ivi, vol. I, p. 76.

⁵² Ivi, vol. I, pp. 71-74.

⁵³ N. Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 51.

⁵⁴ N. Hartmann, *Etica*, cit., vol. I, p. 16

quindi non nel dare forma alla vita dell'uomo dall'esterno, ma al contrario nell'essere «un modo per attirarlo ad una propria e libera formazione della vita»⁵⁵. L'etica normativa che Hartmann ritiene possibile è un'etica delle virtù simile a quella aristotelica. Si tratta di un discorso descrittivo che non vuole partire da teorie prefabbricate, ma rendere conto di virtù delle quali abbiamo sentimento di valore, ivi comprese virtù nuove rispetto a quelle di Aristotele: quelle insegnate dal cristianesimo, poi quelle scoperte da Nietzsche contro la tradizione cristiana. Questo atteggiamento descrittivo implica una commessa ermeneutica sulla creatività etica: nulla garantisce che siamo già giunti al fondo dell'esplorazione del mondo dei valori; il senso del valore ha una funzione euristica che può giungere a nuove sintesi assiologiche ma il compito di scoprire nuovi valori non è della filosofia, dipende dal progresso storico dell'ethos concreto e la filosofia ha solo il compito di rendere consapevole l'uomo della sua libertà creatrice.

La difficoltà maggiore cui questo parziale rifiuto dell'etica normativa porta è che l'etica ha ben poco da dire sui conflitti morali. Si è detto che l'etica filosofica deve risvegliare una sensibilità morale e poi lasciare l'individuo al compito di prendere le decisioni concrete per le quali non vi sono regole; in queste decisioni concrete anzi si tratta sempre di scegliere fra valori e questa scelta è sempre «tragica» perché conduce sempre a sacrificare un valore⁵⁶. Una seconda risposta, in continuità con la posizione di Scheler, è in netto contrasto con la prima: le decisioni concrete rispondono a criteri deontologici, senza lasciare spazio a considerazioni consequenzialiste, perché si ha intuizione immediata non solo di valori ma della gerarchia di valori, e questa gerarchia dovrebbe governare anche le nostre scelte⁵⁷. Una terza linea di ricerca, che si distacca da Scheler, direbbe che i valori non sono ordinati soltanto secondo il grado di elevatezza ma anche secondo il criterio concorrente della forza; questo ordinamento secondo due assi distinti permetterebbe una sorta di distinzione fra doveri perfetti e doveri imperfetti o di stabilire gradi di doverosità che sono maggiori per i valori più forti, distinti dai gradi di meritorietà maggiore per i valori più elevati⁵⁸. Questa linea non fu però mai sviluppata coerentemente da Hartmann.

Il punto su cui Hartmann si distaccò di più da Scheler, per motivi legati alla sua retorica dell'onnipresenza del tragico nell'esistenza, è il rapporto fra morale e religione. Scheler errava nel porre i valori in una gerarchia nella quale i valori morali sono a un gradino inferiore a quello dei valori del sacro di cui è portatore Dio, perché cadeva così nella «morale teologica, una tendenza che porta dritto alla soppressione di ogni autonomia del fatto etico, giacché tocca l'autonomia del valore etico stesso»⁵⁹. Hartmann si proponeva di difendere l'autonomia dell'etica dalla religione nello spirito kantiano⁶⁰, anche se i suoi argomenti lo portarono molto al di là delle conclusioni kantiane, fino a quello che Scheler chiamò un «ateismo postulatorio»: la tesi che la religione rende impossibile la morale e quindi Dio *non deve* esistere se la morale deve essere possibile. Si noti che la tesi è quella che sarà popolarizzata da Sartre negli anni Quaranta. Hartmann, anche se non la sconfessò, non fece mai propria questa formula che risulta semplicistica se confrontata con le sue tesi. La contrapposizione fra etica e religione è formulata in realtà attraverso cinque antinomie:

- a) l'orientamento all'al di là della religione contrapposto all'orientamento all'al di qua dell'etica;
- b) l'identificazione del «supremo sostrato di valore» in Dio o nell'uomo;
- c) il carattere autonomo o eteronomo dei valori morali; il «volontarismo», caratteristica di qualsiasi forma di religione, risolverebbe ogni legge morale in comando arbitrario di Dio;
- d) l'impossibilità della libertà dell'uomo se si ammette la provvidenza esercitata da parte di Dio;
- e) la redenzione: l'impossibilità di un'autentica scelta morale e quindi di una responsabilità, in quanto la religione aspirerebbe alla «purezza», e quindi non ammetterebbe la possibilità della «colpa», ma solo del «peccato» che, diversamente dalla colpa, può essere cancellato e annullato da Dio; al credente sarebbe risparmiata l'esperienza del dilemma morale e della scelta tragica.

A proposito di queste antinomie è stato osservato che la religione che Hartmann prende in considerazione è la teologia luterana. Il punto cui Hartmann mira, e che gli fa apparire convincenti le sue autonomie, è la sua idea paradossalmente kantiano-nietzschiana di «antropodicea» che pone l'uomo nel cosmo come erede di Dio, come colui che deve completare la creazione portando ad esistenza i valori che esistono già «oggettivamente» ma solo come idealità, non in senso «ontico». Di Nietzsche, di cui rifiutava il relativismo,

⁵⁵ Ivi, p. 17.

⁵⁶ Ivi, vol. II, p. 270.

⁵⁷ Ivi, vol. II, pp. 46-47, 172.

⁵⁸ Ivi, vol. II, p. 437.

⁵⁹ Ivi, p. 319; cfr. vol. II, p. 9.

⁶⁰ Ivi, vol. III, p. 240.

Hartmann conservò l'umanesimo prometeico per il quale l'etica compie ciò che si riteneva compito divino e «all'uomo è in sorte l'eredità metafisica di Dio»⁶¹. La duplicità dell'essere, ideale e fattuale, è collegata all'idea di «antropodicea». Questa si propone di giustificare il primato morale dell'uomo nonostante la sua imperfezione: «L'etica non ha bisogno di nessuna teodicea metafisica. Ha in sé l'antropodicea, nel valore di pienezza; la giustificazione assiologia dell'uomo nella sua imperfezione»⁶². La pienezza è la capacità di accogliere l'intero dell'esperienza morale, senza rifuggire dal conflitto fra valori e dalla scelta tragica, anche quando non è possibile uscirne senza sporcarsi le mani. È forse l'opposto del bisogno di purezza che sta, secondo Hartmann, al centro della vita religiosa. In questo modo l'ethos della pienezza di Hartmann assegna un posto al male, che in un certo senso viene giustificato in nome del valore della pienezza, senza perciò diventare bene ma dando luogo a una sfera di valore più elevata che si pone al di sopra del bene e del male. È per un'esigenza morale, quella della autonomia dell'uomo, quindi che il male va non giustificato ma «assunto» dall'uomo e riconosciuto, in quanto anch'esso «umano», come dotato di una sorta specialissima di valore, un valore al di là del bene e del male. Si noti che è qui contenuta una tesi che sarà resa popolare da Sartre negli anni Quaranta.

La teodicea nel senso tradizionale è forse un bisogno metafisico dell'animo, ma non è autorizzata dall'etica. «Il male non è da giustificare e non deve essere giustificato»⁶³. I valori etici non sono categorie ontiche come le altre, proprio perché del mondo fa parte anche il male; i valori etici sono categorie ontiche in modo molto condizionato, e la speciale collocazione dell'uomo nel cosmo, quella che è oggetto dell'antropodicea, dipende proprio dal ruolo unico che l'uomo ha di rendere reali i valori o di collaborare al processo della creazione. In conclusione, la realtà "ideale" dei valori comporta la falsità della veneranda tesi platonica secondo la quale il valore coincide con l'essere ed è anzi l'essere per eccellenza. Ma «se vi è una universale e reale teleologia dei valori nel mondo, ogni reale sottostà costitutivamente a principi di valore, fondato su di essi come su suoi principi costitutivi. Ma così i valori sono immediatamente delle categorie ontiche e come tali assolutamente realizzati»⁶⁴. E l'uomo diviene superfluo perché il processo del mondo diviene il farsi progressivo dell'essere di valore, «e visto nella sua totalità è perfetto, è teodicea vivente»⁶⁵.

La filosofia dei valori fenomenologia è gradualmente scomparsa dopo il 1950. Gli ultimi esponenti sono stati Herbert Spiegelberg⁶⁶ e Hans Reiner⁶⁷, che ha ripreso l'approccio di Hartmann cercando di superarne l'incapacità di stabilire ciò che è moralmente buono nel caso concreto attraverso una combinazione di dimensione deontologica e la dimensione teleologica o un duplice ordinamento dei valori secondo la forza e secondo la meritorietà.

5. Plessner, Gehlen e la *Philosophische Anthropologie*

Helmut Plessner (1892-1985), ebreo tedesco allievo di Scheler, studiò medicina, zoologia e filosofia. Rifugiato in Olanda nel 1934 dopo l'avvento del nazismo, vi restò fino al 1951, tornando poi in Germania. I suoi scritti toccano la fenomenologia, la fisiologia animale, l'estetica, la sociologia, ma sono dedicati soprattutto alla «antropologia filosofica», la nuova linea di ricerca che progetta, a partire dalla lezione di Max Scheler e dal dibattito apertosi negli anni Venti intorno alla posizione dell'essere umano nel cosmo.

L'originalità del suo approccio deriva dal fatto di combinare la fenomenologia di Husserl e Scheler e l'eredità di Dilthey e Bergson con i risultati della zoologia e della fisiologia. La differenza centrale da Scheler è il rifiuto del dualismo fra spirito e materia. Gli esseri umani sono essenzialmente il loro corpo: la

⁶¹ Ivi, vol. I, p. 259; cfr. p. 17.

⁶² Ivi, vol. II, p. 196.

⁶³ Ivi, vol. I, p. 222.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ H. Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz: Strukturanalytische und Historische Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik*, Niehans, Zürich 1935; *Antirelativismus. Kritik der Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*, Niehans, Zürich 1935; *Indubitables in Ethics: A Cartesian Meditation*, in "Ethics", 58, 1947, pp. 35-50; *Sollen und Dürfen. Philosophische Grundlagen der ethischen Rechte und Pflichten*, Kluwer, Dordrecht 1989; *Steppingstones toward an Ethics for Fellow Existents. Essays 1964-1983*, Reidel, Dordrecht 1986.

⁶⁷ Vedi H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Hain, Meisenheim 1974; Id., *Das Prinzip von Gut und Böse*, Alber, Freiburg 1949; Id. *Pflicht und Neigung*, Hain, Meisenheim 1951; trad. ingl. *Duty and Inclination*, Nijhoff, The Hague 1983; *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Hain, Meisenheim 1974 (ed. ampliata del precedente); Id., *Die Philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Niemeyer, Heidelberg 1964; trad. it. *Etica. Teoria e storia*, Armando, Roma 1985.

posizione eretta, l'indebolimento dei comportamenti fissati dall'istinto, il sovrappiù di spinte istintuali che possono essere indirizzate in modo non predeterminato sono fattori della evoluzione biologica che hanno fatto dell'uomo qualcosa di specifico rispetto agli animali⁶⁸.

Ma la caratteristica distintiva dell'umanità, in contrasto con la «centratezza» sul proprio ambiente che contraddistingue l'animale, è la sua «eccentricità». È questa che ne fa una cosa essenzialmente diversa dall'animale: è la «forma caratteristica del porsi frontalmente dell'uomo dinanzi a ciò che lo circonda»⁶⁹. E questa eccentricità ha fatto sì che l'uomo sia ciò che ha contingentemente fatto di se stesso nel corso della storia; perciò l'uomo è infinitamente malleabile, e questa malleabilità costituisce lo spazio in cui si è creata la cultura, quella creazione di un completamente che può essere soltanto artificiale e che si crea in quello spazio, il «mondo del coesistere (*Mitwelt*)» che sta a metà strada fra mondo esterno e mondo interiore. Questo completamente si crea come compensazione degli schemi di comportamento rigidi determinati dagli istinti che sono andati perduti. La morale come istituzione si è venuta a creare in questo spazio, nell'ambito della cultura ma su basi istintuali, come meccanismo di regolazione dell'interazione fra singolo e ambiente, in particolare quell'ambiente che è costituito dai suoi simili. La «compassione» è l'elemento primordiale di cui la morale è costituita. Se confrontata con la fenomenologia dell'esistenza dello Heidegger di *Essere e tempo*, la teoria di Plessner ha un esito diverso, non individualistico, perché indica la dimensione fondamentale dell'esistenza non, come Heidegger, nello «essere-per-la-morte», ma nella «cultura» come attività permanente in cui si esercita l'espressività dell'essere umano.

Arnold Gehlen (1904-1976), anch'egli tedesco ma «ariano», proseguì l'opera di Plessner. Contro la fenomenologia sostenne la necessità di un'«antropologia filosofica» che fosse in primo luogo una scienza empirica. *L'uomo*, del 1940, gli assicurò una notorietà che oscurò quella di Plessner che, essendo ebreo, aveva in quegli anni guai che non lo mettevano in condizioni di competere con il collega⁷⁰. L'idea di partenza dell'opera è il rifiuto del dualismo cartesiano fra mente e corpo. La vita psichica viene ricostruita a partire dalla nascita della coordinazione fra comportamento e suoni. L'uomo è un «essere carente» come aveva intuito il romantico Herder, e la creazione della vita psichica e delle istituzioni svolge la funzione di rendere possibile all'uomo la sopravvivenza sostituendo agli istinti che si sono affievoliti un altro meccanismo di regolazione che è la cultura. Il linguaggio è ciò che ha permesso all'uomo di «prendere in mano» se stesso e di «farsi». L'azione, come creazione del mondo della tecnica e della cultura, è la dimensione che Gehlen aggiunge alla idea della «eccentricità» dell'uomo che riprende da Plessner. In questo contesto l'uso della mano, il «maneggiare», è una dimensione altrettanto fondamentale di quella del coordinamento fra suoni e comportamento.

Il concetto di «esonero (*Entlastung*)» è l'altra nozione fondamentale: la creazione di abitudini, e poi di istituzioni, svolge la funzione di liberare energie dalle funzioni vitali più basse per metterle a disposizione di quelle più elevate. La «cultura» svolge nell'uomo parte delle funzioni che negli animali svolgevano gli istinti perché, per via di un sistema di istinti indebolito e reso incompleto, l'uomo ha bisogno di altri meccanismi di regolazione. Di conseguenza, la creazione di «istituzioni» è, nella visione di Gehlen, un compito incessante cui l'umanità deve fare fronte per evitare lo scatenarsi di forze istintuali distruttive e incanalare gli istinti primitivi, della nutrizione, della sessualità, della difesa⁷¹. Il mito del ritorno alla natura è un mito romantico illusorio; si tratterebbe invece di «ritornare alla cultura», garantendo una stabilità alla vita umana minacciata dall'erompere di istinti e dalla ipertrofizzazione delle richieste morali che caratterizzano contraddittoriamente il soggettivismo moderno.

La morale è un meccanismo di regolazione sociale reso necessario dalla incompletezza e non rigidità del sistema di istinti umano, volto ad arginare spinte istintuali che minacciano costantemente di rompere il precario equilibrio che la cultura crea attraverso la costruzione di abitudini e di istituzioni, arginando in primo luogo l'istinto aggressivo da cui in origine discendeva la pratica dell'antropofagia⁷². Questo meccanismo è «pluralistico: vi sono più funzioni ultime di regolazione sociali indipendenti l'una dall'altra

⁶⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), in *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, vol. IV.

⁶⁹ Ivi, p. 364.

⁷⁰ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), in *Sämtliche Werke*, a cura di L. Samson, 10 voll., Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. *L'uomo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

⁷¹ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1956; trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano 1967.

⁷² A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1969, cap. III.

sia dal punto di vista funzionale sia dal punto di vista genetico»⁷³. Nella condizione odierna la morale soffre di una sorta di ipertrofia, dovuta al sovraccarico di responsabilità che ricade sui singoli da quando l'umanità è divenuta il «Dio mortale» che viene effettivamente venerato e non sono più disponibili i meccanismi di «esonero» legati un tempo al fato o all'imperscrutabile volontà di Dio; l'umanitarismo moderno, derivato dalla morale illuministica, consisterebbe in un'estensione della morale egualitaria che vige all'interno della famiglia a tutta l'umanità, con i difetti che a questa morale vengono dal suo atteggiamento «femminile» di protezione nei confronti dei piccoli esteso a tutti gli esseri umani⁷⁴.

6. Lévinas e l'alterità

Emmanuel Lévinas (1905-1995), ebreo lituano, studiò filosofia in Francia e nel 1927-1928 a Friburgo in Germania, con Husserl e Heidegger e fu fra i primi a fare conoscere la fenomenologia in Francia. Con *Totalità e Infinito* iniziò il suo interesse per l'etica, legato alla riflessione sugli eventi della Seconda guerra mondiale. La totalità designa l'essere della tradizione filosofica occidentale, con cui questa ha identificato la verità; qui sta la base dello asservimento dell'individuo alla società e alla storia, e dà loro l'ultima parola nei confronti della morale individuale. La guerra rappresenta l'esempio più calzante di questo assorbimento dell'individuo nella totalità. L'alternativa proposta è uscire dall'orizzonte del pensiero obiettivante dell'essere e partire dalla relazione del soggetto etico con l'altro, un'alterità assoluta che pone la mia responsabilità nei suoi confronti in modo incondizionato, diverso dalle relazioni di reciprocità che vigono in ambito economico ma non possono essere trasposte all'etica. Io sono responsabile per lo *Autrui* ed è la presenza del «volto» altrui che mi impone questa responsabilità⁷⁵. L'etica non è perciò una disciplina filosofica specializzata; invece, dato che la filosofia è discorso, l'etica, come discorso aperto all'altro, è l'orizzonte entro il quale si costituisce ogni forma di riflessione teorica, comprendendovi non solo la filosofia ma le stesse scienze, le quali hanno dei presupposti etici.

In *Altrimenti che essere* del 1974 introdusse una correzione all'opera precedente per la quale il *Moi* non era più da concepire come un'essenza per la quale l'apertura all'altro rappresenta la rottura di un egoismo originario; invece la soggettività esiste fin dalla sua origine come risposta all'altro: essere me stesso è essere per Altri. Anche la presenza dell'altro fu ridefinita: il «volto» che in *Totalità e Infinito* compariva nell'orizzonte della coscienza intenzionale come alterità assoluta in realtà creava un paradosso, in quanto il fatto della sua inclusione nell'orizzonte della coscienza eliminava la sua alterità; l'alterità fu quindi ridefinita come pura assenza, che si rende presente soltanto attraverso una traccia⁷⁶.

La produzione di Lévinas ha seguito, dopo *Totalità e Infinito*, due filoni paralleli: uno di riflessione filosofica e il secondo di interpretazione dei testi biblici e talmudici. Nei contributi del secondo filone, che l'autore ha voluto mantenere distinti con cura dalla produzione filosofica, vengono fatte emergere dall'interpretazione dei testi sacri tematiche analoghe a quelle degli scritti filosofici: in particolare il rapporto con l'altro come alterità assoluta corrisponde al rapporto con Dio, che pure si rivela soltanto attraverso le sue tracce⁷⁷.

Dopo la metà del secolo la fenomenologia scomparve o si trasformò in altro. L'eredità di ciò che questa corrente aveva prodotto in etica nella prima metà del Novecento fu però notevole. Brentano influenzò Moore e Ross attraverso il suo *Grundlegung und Aufbau der Ethik* che fu tradotto in inglese nel 1902⁷⁸. Non è un caso che la teoria degli atti sociali del suo prosecutore Reinach consista in una ricostruzione degli atti allocutivi che sarà reinventata da Ross e Searle e poi da Apel e Habermas; che il suo influsso diretto sia stato inesistente si spiega bene con i casi tragici dell'autore, morto in guerra nel 1917, e dei suoi manoscritti, perduti nel 1942 quando la sua vedova fuggì da una Germania poco riconoscente verso le vedove di caduti per la Germania che avevano la colpa di essere ebrei. I temi scheleriani sono divenuti popolari soprattutto fra

⁷³ Ivi, p. 10.

⁷⁴ Ivi, cap. x.

⁷⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye 1960; trad. it. *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1980.

⁷⁶ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. *Altrimenti che essere*, Milano, Jaca Book, 1983.

⁷⁷ Vedi E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Nijhoff, La Haye 1977; trad. it. *Dal sacro al santo: cinque nuove letture talmudiche*, Roma, Città Nuova, 1985; *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Nijhoff, La Haye 1982; trad. it. *L'al di là del versetto: letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986.

⁷⁸ F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (1899), a cura di F. Mayer-Hillebrand, Meiner, Hamburg 1978²; *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, Constable, London 1902.

i professori di filosofia cattolici⁷⁹. L'influsso di Hartmann è stato modesto per via del successo di Scheler, del linguaggio pesante, della biografia non esemplare nel periodo 1933-1945; è stato così sottovalutata l'originalità di un realismo non naturalistico "continentale", simile a quelle di Moore e Ross, accompagnato a un'etica delle virtù che gli anglosassoni hanno scoperto mezzo secolo più tardi. Plessner e Gehlen hanno avuto un certo seguito in Germania e hanno influenzato l'etologia di Konrad Lorenz, attraverso la quale i loro temi hanno avuto grande diffusione nel resto del mondo; rimane sottovalutato Plessner in confronto a Gehlen. La popolarità di Lévinas è sconfinata e si è accompagnata, con qualche semplificazione, al crescente interesse per la tradizione ebraica.

⁷⁹ Vedi K. Wojtyła, *Persona e atto / Osoba i czyn* (1969), Milano, Bompiani, 2001, che combina temi scheleriani con temi ripresi da Roman Ingarden.

VI

La filosofia continentale: i critici della filosofia dei valori

1. Freud, il superego e la civilizzazione

Sigmund Freud (1856-1939), medico austriaco, distaccandosi dal metodo terapeutico allora in uso cura della malattie nervose, l'ipnosi, e introducendo la pratica dell'interpretazione dei sogni, a fine Ottocento pose le basi della nuova teoria psicanalitica che avrebbe aperto un nuovo approccio allo studio dei disturbi mentali. Nel corso del progressivo ampliamento del campo di indagine della psicanalisi, giunse in fasi successive a elaborare tesi peculiari sulla natura della morale. Le fonti di questa elaborazione, oltre che nella pratica clinica, stanno nelle eredità contrastanti del positivismo, dell'evoluzionismo darwiniano, del tardo romanticismo tedesco e in particolare di Nietzsche.

Il punto di partenza dell'interesse freudiano per la morale sta nella scoperta del ruolo della "morale sessuale" nella genesi delle nevrosi; nelle opere del primo decennio del Novecento sostenne che questa morale dominante, imponendo una repressione delle pulsioni sessuali, per di più nel modo ipocrita che impone criteri diversi ad uomini e donne, è causa di infelicità e di disarmonia nella vita coniugale¹. In questa fase le basi della stessa morale erano di stampo biologico: nell'evoluzione della specie si sono acquisiti a un certo punto il senso del ribrezzo e della vergogna che avevano reso possibile, mediante la repressione delle pulsioni, la civiltà e la morale; la repressione delle pulsioni sarebbe per molti individui un fattore ereditato biologicamente prima ancora che acquisito tramite l'educazione.

Nel 1913 in *Totem e Tabù* introdusse un'ipotesi sulla genesi della morale che si rifà alle dottrine evoluzioniste del darwinismo. La morale, nelle sue due componenti di insieme di precetti relativi all'organizzazione sociale, perfettamente intelligibili e giustificabili in termini universali e di insieme di altri precetti di origine sconosciuta, incomprensibili all'osservatore anche se naturali per coloro che vivono sotto il loro dominio, nascerebbe dal senso di colpa collettivo per l'ipotetico evento dell'uccisione del padre, capo assoluto e padrone delle donne in un'ipotetica orda primordiale; da questo senso di colpa sarebbe nato una sorta di patto hobbesiano di non aggressione fra i figli². Il primo gruppo di precetti di questa coscienza morale incipiente avrebbe comandato di non uccidere e sarebbe nato come reazione di fronte all'uccisione del padre odiato e amato; in seguito sarebbe stato esteso all'estraneo e infine perfino al nemico. Il secondo gruppo di precetti comprenderebbe in primo luogo la proibizione dell'incesto e il rispetto dell'animale totemico che sta in luogo del padre assassinato. Il complesso di Edipo svolgerebbe in ogni individuo la stessa funzione di questo evento primordiale nella storia della specie ed è da questo complesso che nasce il senso di colpa, che sta poi all'origine della coscienza morale di ogni individuo.

Nel 1923, in *L'Ego e lo Es* introdusse la nozione di superego³. Questo sarebbe una figura ideale nata dall'interiorizzazione della figura del padre che viene costruita dal fanciullo nella fase del superamento del "complesso d'Edipo" e che svolge la funzione di giudice dell'Ego. Quest'ultimo si trova a combattere su due fronti, contro lo Es (quello che nelle prime opere era chiamato il subconscio), amorale e volto alla soddisfazione degli istinti, e contro il superego, ipermorale e repressivo.

In 1921 in *Psicologia delle masse* introdusse l'idea di un io diviso, scisso in due parti, l'una delle quali, in cui rientra la coscienza morale, infierisce sull'altra, praticando l'autosservazione e criticando l'altra parte; la censura onirica e la rimozione sarebbero manifestazioni collegate a questa scissione di base da cui avrebbe origine la coscienza morale⁴.

Il disagio della civiltà del 1930 riprese queste tesi inserendole in una diagnosi pessimistica sulla storia umana nel suo complesso, secondo la quale l'esistenza di una società ordinata e il progresso impongono agli individui dei costi elevati derivanti dalla repressione degli istinti⁵. Va esclusa l'ipotesi di una «naturale capacità discriminatoria tra bene e male. Il male spesso non è quel che danneggia o mette in pericolo l'Io, anzi può essere anche qualcosa che l'Io desidera, da cui trae diletto [...] Il male è originariamente tutto ciò a

¹ Vedi S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), in *Gesammelte Werke*, 17 voll., Imago, London 1946-1955, vol. v; trad. it. *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, in *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1989², vol. IV.

² S. Freud, *Totem und Tabu* (1913), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX; trad. it. *Totem e Tabù*, in *Opere*, cit., vol. VII.

³ S. Freud, *Das Ich und das Es* (1923), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII; trad. it. *L'io e lo es*, in *Opere*, cit., vol. IX.

⁴ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere*, cit., vol. X, p. 106

⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. III; trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., vol. X.

causa di cui si è minacciati della perdita d'amore»⁶. L'etica va quindi intesa come un esperimento terapeutico, come lo sforzo di raggiungere attraverso un imperativo del superego ciò che finora non fu raggiunto attraverso nessun'altra opera civile. Il problema è come rimuovere il maggior ostacolo alla civiltà, cioè l'aggressività reciproca fra gli esseri umani. Ogni società crea perciò un superego collettivo che "colonizza" gli individui interiorizzandosi nel loro superego individuale. La civilizzazione domina il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo «infiacchendolo, disarmandolo, e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno»⁷. Figure come quella di Mosè e di Gesù incarnerebbero questo tentativo della collettività di formulare severe esigenze morali. Il difetto di questi tentativi sarebbe che, ignorando la costituzione psichica reale dell'individuo, pongono esigenze troppo elevate come il comandamento dell'amore del prossimo o dell'amore per i nemici.

Freud ci tenne a precisare che la psicanalisi era una scienza e non una visione del mondo, e quindi non rientrava nei suoi compiti quello di insegnare una morale. Tuttavia, negli ultimi decenni formulò indicazioni per un miglioramento morale dell'umanità, indicazioni che si basavano sulla rinuncia alla "ipocrisia culturale" che consiste nel porre esigenze troppo elevate. Nel campo della morale sessuale vedeva un rimedio nell'eliminazione del tabù che circonda la sessualità, di modo che le pulsioni sessuali potessero venire considerate parte della vita umana normale. Nel campo delle pulsioni aggressive i rimedi sembrano essere meno facili; infatti la predicazione di principi come l'amore del prossimo, volti ad arginare l'aggressività, in realtà ha l'effetto di porre in condizioni di svantaggio chi segue questi principi. La "predicazione" dell'etica resterà così vana finché «la virtù non troverà la sua ricompensa su questa terra»⁸ e più che la predicazione potrebbe avere un'efficacia contro le pulsioni aggressive qualche reale modifica nei modi in cui i beni sono distribuiti nella società, introdotta però tenendo conto della reale costituzione della natura umana.

2. Heidegger: l'ethos originario contro l'etica

Martin Heidegger (1889-1976), allievo di Husserl, si distaccò dalla fenomenologia, ritenuta ancora troppo "psicologistica", per contrapporvi la sua analitica esistenziale che ci presenta il *Dasein* come l'ente capace di interrogarsi, nel quale il senso dell'essere (distinto dall'ente) può manifestarsi; il *Dasein* è essenzialmente interpretazione; ogni conoscenza è interpretazione della comprensione originaria che il *Dasein* ha del suo essere nel mondo. Sulla base di questa «analitica esistenziale», negli anni Venti Heidegger accennò a una sorta di etica di stampo kantiano, che valorizza le nozioni di responsabilità e di riconoscimento dell'altro come persona e non come cosa, accanto alla nozione chiave di «autenticità»⁹.

Nel discorso del Rettorato del 1933/34 comparvero toni diversi con un richiamo alla «decisione» e all'adesione al «destino» come criterio etico e la condanna dell'«inautentica» frammentazione della società tecnologica (liberale) moderna, per cui «la tanto decantata libertà accademica [...] non era vera, genuina libertà. La libertà suprema consiste nel dare a se stessi la legge del proprio agire»¹⁰. La «decisione» di svolgere la propria missione, per cui la «autoaffermazione dell'università tedesca è l'originaria, solidale volontà della sua essenza»¹¹, e dalla «decisione del corpo studentesco tedesco, di fronteggiare il destino tedesco [...] proviene una volontà *diretta* all'essenza dell'università»¹²; la «volontà essenziale» di qualcuno, sia esso il corpo insegnante o quello studentesco «deve obbligare se stesso»¹³; lo «spirito» di un popolo è «decisione», e quindi non è «una cultura, tantomeno l'arsenale in cui vengono volta a volta conservati conoscenze e valori»¹⁴, ma «è la potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze,

⁶ Ivi, p. 259.

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, p. 628.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. II; trad. it. *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969; accenti analoghi sono anche in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. III; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.

¹⁰ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, in *Reden* (*Gesamtausgabe*, cit. vol. XVI; trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il Rettorato 1933/34*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 24.

¹¹ Ivi, p. 18.

¹² Ivi, p. 24.

¹³ Ivi, p. 28.

¹⁴ Ivi, p. 23.

fatte di terra e di sangue»¹⁵.

La posizione del secondo Heidegger, dopo quella che viene chiamata la sua «svolta», è illustrata in modo argomentato in *Lettera sull'umanismo*¹⁶, dove si parla dell'etica nel contesto di una diagnosi della parabola della civiltà occidentale. La stessa etica è qualcosa che sorge dopo che vi è già stata una decadenza che ha fatto perdere l'*ethos* originario. A questa diagnosi non si aggiunge una *teoria* diversa, perché lo scopo della diagnosi sarebbe proprio quello di rivelare la decadenza che ci ha fatto perdere l'*ethos* originario. L'alienazione del pensiero comincia con Platone quando questi pone l'Essere come separato dal Bene (o Dovere) che gli sarebbe superiore e l'essere cessa di essere modello, con tutta l'aporeticità di un dovere-benevalore che è superiore all'essere ma non è. L'errore platonico si conserva in tutto il pensiero successivo. La critica della "metafisica" è tutt'uno con la critica dell'etica: l'essere è stato ridotto a ente, e poi si è cercato un Dio per sostenere l'ente che non appare più in grado di giustificarsi da solo (ontoteologia); in modo analogo, di un'etica si ha bisogno quando si è perduto l'*ethos* originario, come si ha bisogno di una logica quando si è perduto il *logos* originario.

Hume e Kant traggono le dovute conseguenze dell'errore platonico con l'affermazione di Hume che la morale non deriva dalla ragione, o il circolo vizioso di Kant fra dovere e libertà che si fondano a vicenda. La filosofia dei valori è il culmine di questa storia: la necessità di sorreggere i valori, di attribuire loro un essere oggettivo perché possano fondare il dovere (il «deve valere» che sta alla base del valore stesso) sono il trionfo dell'antropocentrismo da cui è viziata tutta la civiltà occidentale¹⁷. Nietzsche stesso è presentato come anch'egli prigioniero della filosofia dei valori e del "nichilismo"; infatti porre alla base della «trasfigurazione dei valori» la «volontà di potenza» significa rendere esplicito ciò che tutti i predecessori avevano pensato implicitamente:

con la stima di qualcosa come valore, ciò che è così valutato lo è solo come oggetto della stima umana [...] Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivizzazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa¹⁸.

I valori sono stati concepiti sul modello degli enti della "metafisica". Per affermare il loro essere devono venire ricondotti alla condizione di oggetti posti di fronte a un soggetto. Ne discende che uscire dal "nichilismo" è ritornare al "pensiero" dell'essere (nei due sensi del genitivo). Questo pensiero non è né filosofia né metafisica, e l'etica non va distinta dall'ontologia in quanto il "pensiero" non è né teoretico né pratico. E infine va rifiutato l'«umanismo» o l'uomo come specie animale (che resta tale anche se si pone l'accento sull'anima). L'uomo è in realtà il luogo del rivelarsi dell'essere e quindi al centro sta l'essere, non l'uomo. L'etica è un'invenzione della scuola di Platone: prima di lui «i pensatori non conoscevano né una "logica" né un'"etica", né la "fisica". Eppure, il loro pensiero non era né illogico né immorale [...] le tragedie di Sofocle nascondono nel loro dire l'*ethos* in modo più iniziale delle lezioni di Aristotele o sull'"etica"»¹⁹. Ma la parola *ethos* significa dimora e quindi il detto di Eraclito *ethos anthropo daimon* ci svelerebbe la verità sull'etica laddove lo si traduca: «l'uomo in quanto è uomo, abita nella vicinanza del dio»²⁰. Quindi, se

il termine "etica" vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. Ma questo pensiero nemmeno è etica per il solo fatto di essere ontologia²¹.

Perciò la questione del rapporto fra ontologia ed etica è ormai priva di fondamento. Per l'etica originaria, più

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1948), in *Wegmarken (Gesamtausgabe, cit., vol. IX)*; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315.

¹⁷ Per una critica alla filosofia dei valori lungo linee analoghe si può vedere C. Schmitt, *Die Tyranne der Werte* (1967), in C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1979; trad. it. *La tirannia dei valori*, Roma, Pellicani, 1988².

¹⁸ *Ivi*, p. 301.

¹⁹ *Ivi*, p. 305.

²⁰ *Ivi*, p. 306.

²¹ *Ivi*, pp. 307-308.

essenziale «di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere»²².

Va in direzione analoga la valorizzazione della *poiesis* contro la *techne* in *La questione della tecnica*. La critica alla tecnica come *Gestell* (im-posizione) viene fatta in nome dell'agire autentico, che non si riduce a pro-durre un effetto ma è *poiesis*, di cui il pensiero è l'esempio più alto; questa *poiesis* è «disvelare»²³. È stato notato che Heidegger non menziona la *phronesis* e la *praxis* e che riduce la storia umana a un'alternanza fra il «disvelare» del pensiero poetante e l'«im-posizione» della tecnica. Questa riduzione può rendere irrilevanti le differenze fra eventi storici e negare la responsabilità umana, in quanto, se il nostro agire è inevitabilmente prigioniero della *techne*, c'è solo da aspettare che la poesia ci riveli nuovamente la verità celata dal prevalere della tecnica²⁴. Come nel discorso del Rettorato, anche in interventi successivi alla caduta del nazismo, Heidegger cadde spesso nelle trappole che il suo linguaggio evocativo gli approntava, come quando, di fronte alla domanda sulla responsabilità dei tedeschi per gli stermini nazisti, dichiarò che non vi era una vera responsabilità, dato che l'im-posizione è ciò che domina in realtà gli eventi di cui ci crediamo attori e ad esempio la trasformazione dell'agricoltura in industria meccanizzata dell'alimentazione «è essenzialmente la stessa cosa della produzione industrializzata di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio»²⁵.

3. Sartre e de Beauvoir: autenticità e ambiguità

Jean-Paul Sartre (1905-1980), scrittore e filosofo francese, riprese le idee heideggeriane di *Essere e tempo* in *L'Essere e il nulla*²⁶, opera che segnò l'inizio di una tendenza filosofico-culturale detta esistenzialismo. L'idea centrale della fenomenologia esistenziale dell'opera è che l'individuo è un punto di incontro fra libertà assoluta e «fatticità» e che può essere se stesso solo facendo della propria esistenza un «progetto» in cui anche tutti gli elementi di «fatticità» sono assunti in proprio, non solo vedendoli per ciò che sono realmente, ma anche assumendosene la responsabilità. Questo atteggiamento è chiamato da Sartre – riprendendo una nozione centrale di Heidegger – «autenticità». A differenza da Heidegger, gli sviluppi dello esistenzialismo sartriano vanno nella direzione non di un amoralismo fatalista, ma anzi dello «impegno», che diverrà la parola-chiave dello esistenzialismo. Il destino cui il singolo sembra condannato è abbastanza disperante, data la tensione inconciliabile fra libertà e fatticità che porta all'affermazione finale di *L'Essere e il nulla*: «l'uomo è una passione inutile»²⁷.

Sulla base di questa fenomenologia dell'esistenza Sartre presentò in *L'esistenzialismo è un umanismo* del 1946 l'abbozzo di un'etica che ruota intorno a una formula divenuta famosa: «l'esistenza precede l'essenza»²⁸. Il significato della formula è che non esiste una «natura umana», perché la sua ammissione ridurrebbe il per sé a in sé, o il soggetto a fatticità, l'uomo si ridurrebbe a uno strumento che è stato progettato da qualcuno per un fine determinato: «Non c'è una natura umana poiché non c'è un dio che la concepisca [...] L'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell'esistenzialismo»²⁹. Non esistendo natura umana non è giustificabile nessuna delle morali tradizionali che danno precetti perché non ci troviamo davanti «dei valori o degli ordini» che legittimino la nostra condotta. «Nessuna morale generale può indicare ciò che è da fare, non vi sono segni pregiudiziali nel mondo»³⁰ e anche per chi credesse in Dio e credesse che questi segni ci siano, la situazione non sarebbe diversa, dato che «in ogni caso, però, io solo scelgo i significati che essi hanno»³¹.

Non resta che l'unico imperativo dell'autenticità: vivere in modo coerente le scelte di cui è fatta la propria esistenza trasformando la propria vita nel suo complesso in un «progetto» e sapendo che non solo scegliamo come agire ma insieme scegliamo chi essere, e così facendo scegliamo non solo per noi ma per tutti gli esseri

²² Ivi, p. 312.

²³ M. Heidegger, *Die Frage der Technik* (1954), in *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, cit., vol. VII)*; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 5-27, p. 26.

²⁴ In questo senso va forse letto *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it. *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.

²⁵ Citato in W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Alber, 1983, Freiburg p. 25.

²⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 1964.

²⁷ J.-P. Sartre, *L'Essere e il Nulla*, cit., p. 753.

²⁸ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1963, p. 31

²⁹ Ivi, p. 35.

³⁰ Ivi, p. 55.

³¹ *Ibid.*

umani chi vogliamo che l'essere umano sia, senza mai mascherarsi dietro l'«inautenticità» che riduce il per sé allo in sé o viceversa nell'illudersi di sfuggire totalmente alla fatticità che caratterizza la condizione umana. Una volta gettato nel mondo è responsabile di tutto quanto fa, e da questa responsabilità deriva l'«impegno» che Sartre crede sia possibile e anzi doveroso a partire da queste premesse perché vivere in buona fede implica avere come fine la ricerca della libertà in quanto tale, e questa non può essere presa come fine se non prendendo la libertà di tutti come fine.

L'ulteriore elaborazione della morale dell'«autenticità» resta consegnata a manoscritti³². Versioni successive dell'etica esistenzialista furono elaborate in altri manoscritti, accentuando dapprima tematiche marxiste come la necessità di instaurare condizioni sociali che rendano possibili relazioni di reciprocità *prima* che si possa iniziare a parlare di etica, e in seguito scoprendo la tematica del «noi» o della «fraternità» come correzione all'individualismo dell'etica dell'autenticità³³.

Simone de Beauvoir (1908-1986), compagna di Sartre, oltre a romanzi ispirati a temi esistenzialisti pubblicò saggi in cui sviluppò le idee sartiane sull'azione e sulla morale. In *Pirro e Cineia* descrisse l'esistenza come libertà in situazione, dove il significato della «situazione» dipende da una «scelta», con un unico limite alla mia «trascendenza» (la libertà con cui vado oltre la situazione) dato dalla trascendenza altrui. Vi è quindi un (unico) imperativo: quello di creare per gli esseri umani situazioni tali che possano unirsi alla mia trascendenza e superarla³⁴.

In *Per una morale dell'ambiguità* si propose di formulare una morale esistenzialista da contrapporre alla morale «marxista» professata dagli intellettuali del Partito comunista francese³⁵. Il bersaglio polemico è l'affermazione che, dato che l'azione dei partiti comunisti e del regime sovietico è rivolta alla liberazione dell'Umanità, non vi è più spazio per scrupoli morali perché l'efficacia dell'azione «rivoluzionaria» è l'unico criterio dell'azione che toglie legittimità a ogni criterio morale in senso proprio. Contro tesi simili, che non richiedevano in realtà molti argomenti per venire confutate, argomentò che è possibile una morale se si considera l'esistenza umana né «assurda» né compiutamente razionalizzata ma piuttosto «ambigua», cioè in tensione perenne fra «trascendenza» e «fatticità» perché è l'inautenticità che ha sempre cercato di nascondere l'ambiguità dell'esistenza, ed è merito dell'esistenzialismo averla messa in luce. L'ambiguità consiste nel fatto che, per scegliere la libertà, l'individuo deve agire nella situazione data, e per fare ciò deve assumersene le caratteristiche contingenti di «fatticità» come se le avesse volute, anche se in tal modo l'azione rischia di realizzare fini diversi se non opposti a quelli originari.

L'esistenzialismo è «individualismo» nel senso ben delimitato di dare valore assoluto solo agli individui «contro le dottrine totalitarie che innalzano al disopra dell'uomo il miraggio dell'Umanità»³⁶, ma non è solipsismo, perché l'autenticità è possibile soltanto nell'azione fra gli altri e ognuno ha bisogno che tutti siano liberi. Non è nemmeno «anarchia e arbitrio», perché ognuno trova la sua legge nella sua stessa libertà, ma questa può esistere soltanto nell'azione, e per di più nell'azione insieme agli altri, e quindi impone la liberazione, ovvero la lotta contro l'oppressione. Questa però, in quanto azione di un soggetto che è sempre in una situazione di contingenza e fattività, è sempre – come detto – esposta allo «scacco» di produrre risultati contrari ai fini proposti. La lotta per la liberazione, in quanto deve rendersi efficace, tende continuamente a produrre nuove forme di oppressione, e questa non è giustificata una volta per tutte dalla bontà dei fini e dalla correttezza scientifica della strategia, ma lascia sempre uno spazio di dubbio su quali mezzi siano veramente necessari e quindi a quali mezzi sia moralmente legittimo fare ricorso. La lezione, soltanto metodologica, che la morale esistenzialista può dare è di «considerare sempre quale autentico interesse umano sia sotteso alla forma astratta che si propone come fine all'azione. La politica mette sempre innanzi solo Idee: Nazione, Imperio, Unione, Economia. Nessuna di queste forme ha valore in sé, ne ha solo in quanto prende in considerazione individui concreti»³⁷; e quindi va rifiutata «ogni condanna come ogni

³² Vedi J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, Roma, Edizioni associate, 1985; *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989; trad. it. *Verità ed esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991.

³³ Vedi J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome II: *L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris 1985; Id., *Marxismo e soggettività*, in «Aut-Aut», (1973), n. 133-134, pp. 133-158, particolarmente 136-137.

³⁴ S. De Beauvoir, *Phyrrus et Cinéas* (1944), in *Pour une morale de l'ambigüité; suivi de Phyrrus et Cinéas*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. *Per una morale dell'ambiguità; Pirro e Cineia*, Garzanti, Milano 1975.

³⁵ S. De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambigüité* (1947); trad. it. *Per una morale dell'ambiguità*, SE, Milano 2001, p. 119.

³⁶ Ivi, p. 129.

³⁷ Ivi, p. 121.

giustificazione a priori della violenza esercitata in vista di un fine valido»³⁸, mentre si dovrebbe «confrontare in ogni caso i valori realizzati con quelli perseguiti»³⁹. La funzione della morale sarebbe di «impedire alla tirannia e al delitto di insediarsi trionfalmente dato che la conquista della libertà è la loro unica giustificazione»⁴⁰.

Non sarebbero forse considerazioni di interesse strepitoso se non venissero dall'autore de *Il secondo sesso*, ampia riflessione filosofica sulla «condizione» femminile, in cui è messa all'opera l'analisi dell'esistenza sartriana per sostenere la tesi che l'oppressione femminile (ottimisticamente ritenuta in via di superamento definitivo) sia un'oppressione non tanto esteriore quanto interiore: le donne hanno fatto propria l'immagine di se stesse come «altro» che i maschi ne hanno creato nel corso della storia e quindi non vivono la propria vita in prima persona; la liberazione può nascere soltanto dalla mossa richiesta dall'etica esistenzialista: assumere la propria vita nella sua irripetibile unicità come «progetto»⁴¹. Pur con gli aspetti fecondi del ribaltamento dell'impostazione della questione femminile rispetto alle impostazioni liberali o marxiste ottocentesche, non era del tutto chiaro se l'onere della liberazione femminile dovesse ricadere sulla sola presa di coscienza esistenziale, senza più concreti cambiamenti delle strutture della società e della famiglia. Era invece paradossalmente chiaro che la femminilità, nella sua dimensione corporea, emozionale, cognitiva, era svalutata come prodotto artificiale della cultura, dato che per l'esistenzialismo è la coscienza a creare senso, e il corpo ne è privo; di conseguenza, la sessualità – nonostante o, paradossalmente, in concomitanza con, la rivendicazione della libertà sessuale – risultava di scarsa importanza. Il nuovo femminismo, dalla fine degli anni Sessanta, partirà proprio dall'idea centrale de *Il secondo sesso* per proporre una strategia non più di «emancipazione» che rivendichi gli stessi diritti degli uomini, ma di «liberazione» che crei diritti *diversi*.

4. Adorno e Horkheimer: emancipazione e immoralismo

La scuola di Francoforte nacque nel 1922 con la fondazione dell'Istituto per la ricerca sociale presso l'Università di Francoforte da parte di un gruppo di filosofi, economisti, sociologi, psicanalisti marxisti ma non legati a un partito. Il progetto dell'Istituto era la continuazione dell'opera marxiana di la critica della società capitalistica, ma il termine «marxismo» venne lasciato cadere per motivi di opportunità accademica; la formula «teoria critica» che venne adottata per descrivere l'indirizzo di ricerca dell'Istituto voleva però rimandare chiaramente al progetto marxiano di *critica* dell'economia politica. Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer furono i maggiori esponenti della scuola di cui fecero parte anche Herbert Marcuse, Franz Borkenau, Erich Fromm.

La teoria critica raccolse l'eredità di: Marx (attraverso Lukács e Korsch), Freud, Weber sviluppando tematiche estranee al marxismo della seconda e della terza internazionale come l'analisi delle forme impersonali di «dominio» delle società industriali avanzate con la ripresa della diagnosi weberiana dell'avvento della «gabbia d'acciaio», l'attenzione al ruolo del subconscio, della famiglia, della sessualità, l'idea di dialettica «negativa» contro il pensiero «positivo» scienziato o storicista.

Horkheimer in *Materialismo e morale* ripropose alcune tesi marxiane sull'etica con alcuni sviluppi. La morale come categoria ha una data di nascita relativamente recente: il rinascimento. La "virtù" per i greci e per i medievali non aveva un senso morale e «il nuovo problema della morale ha le sue radici nei tratti fondamentali dell'ordine borghese»⁴². La morale kantiana sarebbe l'espressione più pura della visione del mondo della borghesia in quanto, con il riconoscimento della necessità di tenere conto nella nostra azione della «totalità» (cioè dell'umanità di cui il singolo agente fa parte), pone come movente sufficiente a guidare l'azione un contrappeso alla tesi dell'interesse egoistico del singolo agente in quanto attore economico. L'idea della morale come l'ha formulata Kant «racchiude la verità che il modo in cui si agisce sotto la legge naturale del tornaconto economico non è al tempo stesso necessariamente il modo razionale di agire [...] la ragione, in quanto assume nella propria volontà anche la legge naturale della totalità, riconosce invece che non occorre che essa serva esclusivamente la legge naturale, il vantaggio del singolo»⁴³.

La morale non va quindi rifiutata come falsa coscienza come faceva il marxismo nelle sue versioni rozze. La

³⁸ Ivi, p. 122.

³⁹ Ivi, p. 124.

⁴⁰ Ivi, p. 127.

⁴¹ S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1974.

⁴² M. Horkheimer, *Materialismus und Moral* (1933), in T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 18 voll., Fischer, Frankfurt a.M. 1973-, vol. XII; trad. it. *Materialismo e morale*, in *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974, p. 74.

⁴³ Ivi, p. 78.

morale è piuttosto vera *per ora*: è «un fenomeno umano che per la durata dell'epoca borghese è del tutto insuperabile. La sua espressione filosofica è peraltro distorta»⁴⁴ e di questa distorsione l'esempio tipico è l'etica kantiana in cui

si esprime la contraddizione da cui la borghesia è stata affetta durante tutta la sua epoca: essa ha creato e si è attenuta a un ordine che contrasta con il proprio concetto di ragione [...] La morale si fonda sulla distinzione fra interesse e dovere. Il compito di unificare entrambi è stato posto alla società borghese dai suoi propugnatori, ma quasi neppure i rappresentanti filosofici dell'"interesse egoistico inteso correttamente" (Bentham) hanno osato dichiararlo risolto»⁴⁵.

In definitiva tutte le etiche successive, fino alla filosofia dei valori, si sono proposte «la soluzione di un compito impossibile: motivare i modi di agire sulla base della pura filosofia»⁴⁶. Invece non esiste «un regno eterno dei valori», non esistono «precetti morali vincolanti», «la morale non è motivabile in alcun modo, né con l'intuizione né con argomenti», né il materialismo né la logica sono in grado di individuare alcuna istanza trascendente gli esseri umani da cui discenda una distinzione «tra generosità e brama di profitto, bontà e crudeltà, avidità e rinuncia a se stessi»⁴⁷.

La morale è invece una condizione psichica, la *compassione*. Il fatto di constatare che gli esseri umani non sono finora soggetti del loro destino ma «oggetti di un cieco accadere naturale» è ciò che desta questo sentimento. La morale *non avrà più una ragione d'essere* quando l'umanità sarà liberata, sarà resa soggetto del suo destino, e *nemmeno la morte del singolo* (secondo un'idea già espressa da Marx) sarà più fonte di infelicità perché «la morte facile del singolo liberato dalla paura» sarà vissuta da lui stesso «come un fatto esteriore» in quanto egli sarà consapevole «che i suoi fini essenziali sono superati nella generalità»⁴⁸.

Dialettica dell'illuminismo, opera comune di Adorno e Horkheimer, sostiene che tutto il processo del «rischiamento» messo in atto dalla civiltà occidentale è un processo falsato in quanto la ragione è stata da sempre identificata con la «razionalità strumentale», cioè con «la forma di conoscenza che viene meglio a capo dei fatti, che aiuta più validamente a sottomettere la natura. I suoi principi sono quelli dell'autoconservazione»⁴⁹. Ciò ha portato a un forsennato processo di sempre maggiore dominio della natura, e in tal modo l'illuminismo presuppone «due idee di ragione contraddittorie». Infatti, le sue dottrine morali

testimoniano di uno sforzo disperato per trovare, al posto della religione indebolita, una ragione intellettuale di durare nella società anche quando viene meno l'interesse. I filosofi, in ciò veri borghesi, vengono a patti nella prassi con le forze che hanno condannato in teoria. Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali, anche se il loro tono è rigoristico; oppure sono colpi di mano, atti di forza, nati appunto dalla consapevolezza dell'ineducibilità della morale⁵⁰.

L'etica kantiana è – come già Horkheimer aveva sostenuto – intimamente contraddittoria dato che è anch'essa una manifestazione del principio del *dominio* anche se si illude di arginare le forze che questo principio ha messo in moto. Kant è l'alter ego di Sade, Mandeville, Hobbes, e l'imperativo categorico fa da *pendant* alla mano invisibile di Adam Smith. Sade ha almeno il pregio della coerenza: lui solo «ha realizzato fino in fondo e in tutti i dettagli» le conseguenze del «pensiero calcolante»⁵¹. Gli autori «neri» della borghesia «non hanno cercato, come i suoi apologeti, di palliare le conseguenze dell'illuminismo con dottrine armonicistiche. Non hanno dato a intendere che la ragione formalistica sia in rapporto più stretto con la morale che con l'immoralità». Mentre gli autori dabbene, i fautori della filantropia, dell'umanità o dell'imperativo categorico «coprivano, negandolo, il vincolo indissolubile di ragione e misfatto, società borghese e dominio», Sade e Nietzsche, con «la loro insistenza sulla *ratio*, tanto più decisa di quella del positivismo», hanno avuto il merito di «liberare dal bozzolo l'utopia che è racchiusa, come nel concetto

⁴⁴ Ivi, p. 79.

⁴⁵ Ivi, p. 83.

⁴⁶ Ivi, pp. 91-92.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 94.

⁴⁹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 92.

⁵⁰ Ivi, p. 94.

⁵¹ Ivi, p. 98.

kantiano di ragione, in ogni grande filosofia: quella di un'umanità che, non più deformata essa stessa, non ha più bisogno di deformazioni». Paradossalmente Nietzsche «ha salvato, nella sua negazione, la fiducia incrollabile nell'uomo»⁵². Tuttavia – riconoscerà in seguito Adorno – Nietzsche è prigioniero di alcune ovvietà; il suo vitalismo esprime il produttivismo insensato della società moderna e

gli ideali ascetici incarnano oggi un grado superiore di resistenza alla follia dell'economia di profitto che non la rivolta vitalistica di sessant'anni fa contro la repressione liberale⁵³.

Per sfuggire ai cortocircuiti dell'irrazionalismo nietzschiano (e quelli speculari del socialismo scienziato e progressista) va adottato il principio biblico del “divieto delle immagini” che riecheggia l'antiutopismo marxiano. L'alienazione della società basata sul dominio si riflette non soltanto in un pensiero antiumanistico come il materialismo dialettico sovietico ma anche nelle critiche umanistiche dell'alienazione: obiettivi come «la realizzazione delle possibilità umane» sono sottilmente prigionieri della logica del dominio. Alla domanda sul fine di una società emancipata, l'unica risposta delicata

sarebbe solo la più grossolana: che nessuno più debba patire la fame [...] Nell'ideale dell'uomo non inibito, creativo, traboccante di energia, si è infiltrato proprio quel feticismo della merce che, nella società borghese, porta con sé inibizione, impotenza⁵⁴.

Ne discende l'accettazione dell'autolimitazione, della rinuncia e perfino dell'ascetismo (che paradossalmente potrebbe essere il vero amoralismo).

In conclusione, la filosofia è il tentativo di vedere le cose «dal punto di vista della redenzione»: un mondo in cui non vi fosse più “dominio”, in cui l'umanità non fosse deformata, in cui il rapporto uomo-natura fosse “riconciliato”. Consiste nella creazione di prospettive in cui il mondo «riveli le sue fratture» e si manifesti

come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica [...] È la cosa più semplice di tutte [...] Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché [...] ogni possibile conoscenza [...] è colpita dalla stessa deformazione e manchevolezza cui si propone di sfuggire⁵⁵.

La riflessione di Adorno e Horkheimer giunge così a un bivio: o a una ulteriore diagnosi di morte dell'*etica*, se intesa come *dottrina* etica o come etica *prescrittiva* (il pensiero ridotto a tecnica non può che disprezzare l'etica oppure proclamarla in male fede; per il pensiero non snaturato l'etica non è formulabile e resta una estetica o un pensiero “religioso” senza fede religiosa), o a una difesa dell'atteggiamento morale se inteso come “punto di vista”, che si identifica con l'esperienza estetica o con quella del linguaggio. In una lettera Horkheimer, suggerendo forse per la prima volta quello che sarà il tema centrale di Apel e Habermas, Adorno osservava che

rivolgere la parola a qualcuno significa in fondo riconoscerlo come membro possibile della comunità futura di esseri umani liberi [...] Finché la parola nega le possibilità, essa si trova in contraddizione con se stessa. La parola del sorvegliante in un campo di concentramento è in sé un terribile controsenso⁵⁶.

⁵² Ivi, pp. 128-29.

⁵³ T.W. Adorno *Minima Moralia* (1951), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV; trad. it. Einaudi, Torino 1979, p. 107.

⁵⁴ Ivi, pp. 184-5.

⁵⁵ Ivi, p. 304.

⁵⁶ Horkheimer a Adorno, 14 settembre 1941, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel*, 2 voll., hrsg. C. Gödde, H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003-2004, vol. II, pp. 234-42; p. 239.

VII

Teologi e pensatori religiosi postliberali

1. Barth e l'autonomia della fede dall'etica

Karl Barth (1886-1968), nato in Svizzera, allievo di Wilhelm Hermann, fu pastore e docente di teologia in Svizzera e in Germania. Si avvicinò dapprima al movimento del socialismo religioso per poi prenderne le distanze essendosi convinto che il tentativo di conciliare fede cristiana e realtà terrene, cristianesimo e ragione, cristianesimo e natura, cristianesimo e etica, era il grande errore della teologia liberale. La tranquillità con cui i cristiani avevano saputo convivere con il militarismo e con le ingiustizie sociali gli sembrava il risvolto pratico di questo atteggiamento di distinzione fra ambiti e loro successiva conciliazione. Nella *Lettera ai Romani* si propose di annunciare tutta la serietà dell'annuncio escatologico della fede cristiana, riprendendo Kierkegaard contro la teologia liberale¹. La prima idea dell'opera è che fede non è religione ma che quest'ultima è espressione umana, che sale dal basso verso l'alto, espressione inevitabile, ma non specifica dell'annuncio cristiano; la seconda è che la salvezza dell'annuncio cristiano discende dall'alto verso il basso ed è opera di Dio, cioè che la salvezza è giustificazione; la terza che le conciliazioni e le sintesi – come quelle della teologia liberale e del socialismo religioso – fra cristianesimo e realtà umane snaturano l'annuncio escatologico cristiano; la quarta è che tutte le contrapposizioni di questo mondo (religioso o non religioso, morale o non morale) vengono relativizzate dalla radicalità dell'antitesi fra ciò che è di Dio e ciò che è dell'uomo.

In relazione a questa quarta idea va precisato che perfino le contrapposizioni che stanno al centro di grandi scontri nel nostro mondo come quella fra capitalismo e socialismo e quella fra imperialismo e democrazia sono da considerare “con ironia” dal punto di vista del regno di Dio. Ciò non toglie che, dopo il ridimensionamento delle antitesi terrene, la fede nell'opera di Dio “dall'alto” non farà venir meno la preferenza per gli oppressi, in quanto l'azione storica per la giustizia (che *non* è l'avvento del regno di Dio) è *probabilmente* una sua “figura”, ma ciò non implica che si debba fare entrare la fede cristiana in concorrenza con le morali, le filosofie, le religioni.

L'interpretazione in chiave etico-religiosa della fede cristiana è quel ritorno alla “legge” che Paolo voleva escludere e che dà origine a divisioni, facendo della fede cristiana “una parte” di questo mondo opposta ad altre “parti”. Invece la fede è l'annuncio di un evento che non esclude nessuno, atei compresi, ma la cui realizzazione non è compito del cristiano, che non deve instaurare con la forza o il potere un nuovo ordine, fosse pure un ordine rivoluzionario. Alla domanda «Come possiamo vivere? Che cosa dobbiamo fare?»², la risposta è un'etica «primaria» che prescrive non una prassi ma un pensiero: il pentimento, come «ri-pensare»³. Il luogo da cui parte questo ri-pensamento è la manifestazione della misericordia di Dio, e questa, anche se acquista il carattere dell'“al di qua” quando si traduce in una esortazione rivolta a noi, in sé è una «grande perturbazione», un'«aggressione radicale contro tutto ciò che si contrappone a Dio», e quindi il luogo dal quale rivolgerla non può essere

una di quelle alture umane, da cui bene intenzionati pedagoghi sogliono moraleggiare, profeti con o senza vocazione fulminare con lo sguardo, martiri immaginari o reali gridare la loro maledizione sull'umanità⁴

L'etica che la Chiesa può annunciare può essere solo «critica di ogni ethos», e ciò implica «grande riservatezza in tutte le valutazioni e in tutti i giudizi positivi e negativi intorno alla volontà e all'azione possibile dell'uomo, non perché possano essere troppo radicali, ma perché potrebbero non esserlo abbastanza»⁵.

Vi è poi un'«etica secondaria» che si rivolge non a Dio ma agli altri uomini, che riguarda non le realtà ultime ma le realtà “penultime” e che non ha né un valore proprio né alcun comandamento assoluto⁶. È vero che vi sono azioni umane che possono assumere il valore di segni o parabole del regno di Dio, ma dare un valore positivo a queste azioni è un miracolo che soltanto Dio può compiere, e perciò possiamo soltanto parlare di

¹ K. Barth, *L'epistola ai romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002⁴ (ed. or. *Der Römerbrief [zweite Fassung]*, 1922, Theologischer Verlag, Zürich 1999).

² Ivi, p. 410.

³ Ivi, p. 419.

⁴ Ivi, p. 410.

⁵ Ivi, p. 411.

⁶ Ivi, p. 417.

azioni che più verosimilmente possono avere questo significato, ma il giudizio su di esse va lasciato a Dio⁷. L'unico criterio per distinguerle è che l'intervento salvifico di Dio comporta un'inclinazione verso le cose "basse", verso i poveri, i sofferenti, gli affamati, e che non proclama ad alta voce la dignità di realtà umane come la famiglia, la chiesa, lo stato; e così l'escatologia fonda l'etica, a patto che la intendiamo come cosa diversa dall'etica «delle formule» del «moralismo religioso» che non attende più il regno di Dio.

Nella successiva *Dogmatica ecclesiale*⁸ Barth tentò di risolvere il problema di come dare una trattazione della morale cristiana dopo la critica della morale delle formule inserendo direttamente questa trattazione nel corpo della dogmatica, basandola sul comando di Dio e incentrandola sulla figura di Cristo: l'etica consiste nella comprensione della parola di Dio *come* comandamento, la comprensione dell'"elezione" di Dio per me che si manifesta a me come appello.

L'opera di Barth segnò una svolta nella teologia riformata, determinando l'abbandono della teologia liberale e, a partire agli anni del Concilio Vaticano II, influenzò anche la teologia cattolica in direzione della riscoperta della Scrittura come base della teologia.

2. Sviluppi della teologia morale riformata dopo Barth

Emil Brunner (1889-1966), svizzero, allievo di Barth, se ne distaccò sulla contrapposizione fra comando divino ed etica naturale. Pur condividendone il giudizio negativo su ogni etica naturale, ivi compresa l'etica kantiana che pure ne rappresenta la versione più elevata e l'idea che l'etica cristiana non sia incentrata sulle norme generali, ma sul «comandamento» concreto, sostenne che il comando divino non può venire compreso separatamente dagli «ordinamenti» della creazione, cioè, secondo la tradizione protestante, le istituzioni della vita terrena: famiglia, lavoro, economia, stato, cultura⁹. Queste sono state date dopo il peccato originale e quindi sono concepite come qualcosa di meno stabile e positivo di quanto lo sia la natura e la legge di natura nella tradizione cattolica; si deve restare consapevoli della loro variabilità storica e va mantenuta nei loro confronti una riserva escatologica, di modo che la loro accettazione sia sempre critica e possa lasciare posto al caso limite di un loro rifiuto rivoluzionario. Ma, seguendo la tradizione protestante, questi ordinamenti vanno intesi come ciò in cui si incarna la concreta vocazione del cristiano, e quindi la conoscenza di questi ordinamenti è da vedere come parte di quella teologia naturale che Barth respingeva e che è invece indispensabile per conoscere compiutamente il concreto comandamento di Dio.

Rudolf Bultmann (1884-1976), tedesco, per uscire dal quadro delineato da Hermann, imboccò una strada opposta a quella di Barth. Invece di ampliare l'ambito della rivelazione oltre i confini etici che le aveva assegnato Hermann, tentò di giustificare per una nuova via l'incomparabilità dell'unione di giustizia e bontà nella figura di Gesù rispetto agli altri uomini, senza però impegnarsi con il problema della sua esistenza storica reale. Non affrontò in modo specifico il tema morale, ma la sua teologia del *kerygma* (annuncio) ha ovvie implicazioni per l'etica: l'accettazione dell'annuncio della morte e resurrezione del Cristo significa un cambiamento esistenziale per il credente, uscire dall'"inautenticità" ed entrare nell'esistenza "autentica" che consiste nell'obbedienza e nell'amore. L'esigenza dell'amore non può essere definita in anticipo e tradotta in norme, ma ha una direzione fondamentale che è indicata dal duplice comandamento dell'amore. Così, dato che Gesù non ha un sistema di valori e non insegna un'etica, ma insegna bensì la responsabilità di una «decisione» qui ed ora¹⁰, l'esistenzialismo teologico di Bultmann va in una direzione non diversa da quella di molti pensatori dell'Europa continentale della prima metà del Novecento, contro le norme e a favore della decisione e della scelta.

Eberhard Grisebach (1880-1945), in *Gegenwart: eine kritische Ethik* sostenne che un'etica in prospettiva religiosa non può parlare di principi, leggi, norme universalmente valide ma che ogni problema morale è qualcosa di unico; le norme puramente formali come l'amore del prossimo o il divieto di uccidere non hanno significato morale finché non sono confrontate con le situazioni concrete¹¹. Grisebach fa confluire in questa etica "particolaristica" la sensibilità esistenzialista dell'epoca riprendendo il contributo di Bultmann, Buber,

⁷ Ivi, p. 415.

⁸ Id., *Die Kirchliche Dogmatik* (1932-67), Theologischer Verlag, Zürich 1986-1993, 31 voll., cap. VIII, particolarmente par. 36, cap. XII, par. 52.

⁹ E. Brunner, *Natur und Gnade*, Mohr, Tübingen 1934; *Das Gebot und die Ordnungen* (1932), Zwingli, Zürich 1939⁴; *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zwingli, Zürich 1943.

¹⁰ R. Bultmann, *Jesus* (1926); trad. it. *Gesù*, Queriniana, Brescia 1997⁴; *Theologie der Neuen Testaments* (1948) Mohr, Tübingen 1984⁹; trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985.

¹¹ E. Grisebach, *Gegenwart: eine kritische Ethik*, Niemeyer, Halle 1928.

Heidegger, e conia il termine «etica della situazione», termine che avrà fortuna fra i teologi negli anni Cinquanta e Sessanta.

3. Bonhoeffer: il comando divino concreto e l'etica delle realtà penultime

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) pastore luterano tedesco, giustiziato nel 1945 per partecipazione a una cospirazione antinazista, è noto soprattutto per l'idea di un cristianesimo “non religioso”. In *Sequela* del 1937 partì da una preoccupazione vicina a quella di Barth: il timore che lo svuotamento del messaggio evangelico della teologia liberale avesse reso inerti i cristiani di fronte al nazismo. Il rimedio era l'adesione alla lettera del Vangelo prendendo sul serio la “chiamata” rivolta a ognuno, e quindi valorizzando il discorso della montagna che la Riforma aveva messo ai margini, e prendendo sul serio la stessa lettera di Giacomo che Lutero aveva decretato essere di scarso valore. Il discorso della montagna va riletto liberandolo dalla deformazione cattolica della distinzione fra *praecepta* e *consilia* che faceva sì che le beatitudini fossero riservate a pochi, e dalla deformazione protestante dell'introduzione di un dualismo fra vita civile, guidata da leggi proprie, ed esistenza di fede, confinata in un ambito privato. Va evitata però la sovrapposizione di ambiti diversi che è altrettanto pericolosa del dualismo e che si avrebbe se si facesse del discorso «un programma etico universale»¹².

Le deformazioni nascevano dalla domanda se Dio intendesse veramente comandarci il contenuto letterale del discorso, domanda da cui nasceva un'esegesi che lo rendeva privo di conseguenze. La domanda era mal posta, perché il discorso è conciliabile con l'esistenza concreta di chi l'ha pronunciato, anche se ha avuto a come complemento la croce, e la comprensione parte quindi dalla “sequela” mentre le questioni esegetiche sono un «non fare», e quindi un fraintendimento del discorso che esiste per essere messo in pratica. Nello stesso spirito si dà soluzione al problema del rapporto fra fede e opere, perché in nessun passo

la Scrittura pone la fede contro l'opera buona, in modo tale da vedere in quest'ultima la distruzione della fede [...] Le opere buone sono necessarie al cristiano in vista della salvezza; chi è trovato in opere malvagie, infatti, non vedrà il regno di Dio. L'opera buona è dunque lo scopo dell'essere cristiano¹³.

E complemento necessario delle opere, come nell'esistenza del Cristo, è la croce, la quale «non è un'avversità o un duro destino, ma è quel patire che ci deriva solo a casina del nostro vincolo con Gesù Cristo. Non è sofferenza casuale, ma necessaria [...] non è assolutamente soltanto patire, ma è patire e insieme è l'esser riprovati»¹⁴.

L'ideale indicato da Bonhoeffer, con l'idea che le opere siano “fine” o *telos* della vita del credente è quello dell'uomo che si concentra sul fine ultimo ignorando i fini collaterali, diverso dall'uomo «dalle due anime» che oscilla fra fini diversi e che quindi non può divenire «perfetto e integro» come dice l'apostolo Giacomo, come ad esempio la castità «non è una rinuncia al piacere, ma l'orientamento complessiva della vita verso un fine»¹⁵. Questa idea di “perfezione” come essere rivolti al fine, è semplicità, ubbidienza, azione, essere come bambini, cosa che si può essere solo nella fede, senza che ciò contraddica l'essere divenuti adulti come lo è l'uomo moderno. L'uomo che si concentra sul fine, lo *anthropos téleios*, vede solo il fine, non la sua buona opera che «resta dunque completamente sottratta ai nostri occhi. La nostra santificazione ci resta nascosta fino al giorno in cui tutto sarà manifesto»¹⁶. Le opere non sono virtù che possano essere ammirate, ed erravano tanto il cattolicesimo che le riduceva a virtù, quanto la riforma che le nascondeva facendole scomparire nel mondo che è regolato dal suo ordinamento mondano, mettendo così la lucerna sotto il moggio.

Negli scritti degli anni 1940-1943, raccolti sotto il titolo di *Etica*, questa impostazione viene gradualmente rovesciata. Fra una teologia dell'incarnazione e una teologia della passione è chiaramente la seconda a prevalere in *Sequela*. In *Etica* vi è uno spostamento di accento a favore dell'incarnazione e la ricerca di una sintesi fra le due perché un'etica cristiana basata unicamente sull'incarnazione «condurrebbe facilmente a

¹² D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (1937), in *Werke*, 16+2 voll., Kaiser, München 1986-1998; trad. it. *Sequela*, Queriniana, Brescia 1994, p. 123.

¹³ Ivi, p. 278.

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, Queriniana, Brescia 2002, p. 513.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Sequela*, cit., p. 279.

una soluzione compromissoria, un'etica basata unicamente sulla croce o sulla risurrezione di Gesù Cristo cadrebbe vittima del radicalismo e del fanatismo entusiastico. Solo nell'unità si risolve il conflitto»¹⁷.

È vero che Gesù Cristo è il centro dell'annuncio cristiano, e anzi è proprio questo annuncio che stabilisce l'impossibilità di separare le due sfere del sacro e del profano e poi affermarne una contro l'altra, come hanno fatto – errando in direzioni opposte – il «laico e il protestante liberale del secolo XIX»¹⁸, ma distaccandosi da Barth che condannava la “legge” e la “morale comune”, Bonhoeffer sostiene che le realtà “ultime”, cioè la “giustificazione” da parte di Dio, sono ciò che fonda l'autonomia delle realtà “penultime”, il tempo in cui «Dio permette, aspetta, prepara». È vero che il “penultimo” è una strada che non conduce alla meta della giustificazione, ma tuttavia è una strada che deve essere percorsa perché «quanto di umano e di buono troviamo nel mondo caduto sta dalla parte di Gesù Cristo. Significa senza dubbio mutilare il vangelo predicare la vicinanza di Gesù Cristo soltanto all'afflitto e al malvagio, minimizzare l'amore del padre per il figlio rimasto a casa rispetto al suo amore per il figlio perduto»¹⁹.

Queste realtà penultime le incontriamo nei «mandati» divini (o ordinamenti, stati, uffici) che sono chiesa, matrimonio e famiglia, cultura (o lavoro), autorità. È solo sulla base di un'autorevolezza che deriva da funzioni di responsabilità esistenti che può pronunciarsi il discorso etico concreto, e la stessa chiesa «non possiede due parole, una generale-razionale- fondata-sul-diritto-naturale e una cristiana»²⁰. Questa non scaturisce dal mondo creato, ma viene dall'alto verso il basso. Il fondamento del conferimento concreto d'autorità a parlare eticamente è il comandamento di Dio . Il «fenomeno etico» fa parte di questa etica cristiana così fondata come suo aspetto subordinato.

Il comandamento di Dio è cosa più ricca del fenomeno etico che si limita a stabilire confini, mentre il comandamento di Dio si occupa del contenuto positivo. Il fenomeno etico nulla sa del «flusso della vita dal concepimento al sepolcro», della temporalità, ricchezza, caducità della vita umana perché vuole invece la chiarezza, la linearità, la purezza, la consapevolezza dei motivi e delle azioni umane. Il comandamento di Dio invece comanda la libertà, «permette all'uomo di vivere come uomo davanti a Dio, permette all'uomo di essere uomo davanti a Dio, lascia al flusso della vita il suo corso [...] non fa l'uomo censore e giudice di sé e delle proprie azioni»²¹. Bisogna anzi «Evitare quella invasione patologica dell'etica nella vita, quella fanatizzazione abnorme, quella moralizzazione della vita in ogni suo aspetto»²² cui l'assolutizzazione del fenomeno etico conduce.

L'illuminismo ha ragione sulla eguale dignità degli uomini ma ha torto quando scende in campo contro ogni ordinamento umano perché l'etica non è un principio di ragione universalmente valido, che racchiude in sé l'abolizione di tutto il concreto, e non deve proclamare l'eguaglianza di tutti gli uomini sulla base dell'innata e universale ragione umana. L'etica nel suo fondo è invece una condizione imperativa concreta²³.

Pur con la sua presa di distanza anche da Barth, Bonhoeffer non vuole semplicemente tornare alla teologia liberale: ciò che vi è in essa di sbagliato è il ridurre Gesù Cristo a «maestro di una vita pia e buona»²⁴. Invece Gesù non è un maestro di etica, perché – e questo è il motivo valido della teologia barthiana – il «bene» non è un «grado» sulla via che va dalla realtà umana al cristianesimo, ma vi è una soluzione di continuità fra realtà umana e cristianesimo. Però la protesta barthiana contro la teologia liberale ha condotto con la totale contrapposizione della natura alla fede a una «deformazione altrettanto pericolosa». L'ultima conseguenza del luteranesimo era che chi fa «opere oneste» in assenza dell'ispirazione dello Spirito Santo è anch'egli peccatore, e va affermato al contrario che vi è invece chi, senza essere giunto alla fede, si impegna per le cose «penultime», e costui fa autenticamente il bene. Ne va perciò riveduta una caratteristica centrale, cioè l'esclusione del “naturale”. Questo o è andato completamente perso nel buio della peccaminosità universale o ha conservato invece lo splendore della creazione primitiva; in entrambi i casi ci si è trovati privi di orientamento di fronte alle questioni pratiche della vita naturale. Le conseguenze furono che si negavano le differenze relative all'interno della creazione caduta, e quindi «era aperta la via a qualsiasi arbitrio e

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Ethik* (1949), in *Werke*, cit.; trad. it. *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, p. 131.

¹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹ Ivi, p. 142.

²⁰ Ivi, p. 353.

²¹ Ivi, p. 340.

²² Ivi, p. 323.

²³ Ivi, p. 330.

²⁴ Ivi, p. 70.

disordine, allora la vita naturale, con le sue concrete decisioni e ordinamenti, non si trovava è più in situazione di responsabilità davanti a Dio»²⁵.

La rivalutazione della natura, oltre a rivedere tutti i motivi di divisione fra cattolicesimo e riforma, riscontrando semmai errori complementari, porta anche a una rivisitazione della Bibbia ebraica e della sua concezione “sapienziale” che vede in ogni cosa «insita fin dalla sua origine una legge essenziale»²⁶, ragione per la quale un modo di agire adeguato

si manterrà entro i limiti di queste leggi e riconoscerà nella loro osservanza non solo un comportamento ipocrita, bensì un momento essenziale di qualsiasi ordinamento. Esso riconoscerà la saggezza di simili forme, frutto dell’esperienza di molte generazioni²⁷.

La rivalutazione della natura è anche rivalutazione del corpo, che è stato contrapposto all’anima, anche se questa non era l’autentica concezione cristiana. La corporeità è inseparabile dall’essere umano, e perciò la corporeità è anche fine a stessa e «allora esiste pure un diritto alle gioie corporee, senza che questa debbano essere subordinate a un fine superiore»²⁸. Ciò ha conseguenze decisive per il giudizio cristiano sui «problemi dell’abitazione, dell’alimentazione, dell’abbigliamento, del tempo libero, del gioco, della sessualità»²⁹.

Negli scritti del carcere pubblicati sotto il titolo *Resistenza e resa* si trova una sintesi fra la teologia della passione e quella dell’incarnazione resa possibile dall’idea dell’interpretazione non religiosa dei concetti biblici. Il processo moderno che ha portato all’autonomia del mondo ha spinto Dio fuori dal mondo. Questo fatto squalifica la religione, che ha bisogno di un suo spazio, ma se è vero che il cristianesimo non è una religione allora non c’è nulla da temere se questo spazio viene mancare. Siamo in un mondo ormai diventato adulto, in cui non vi è più spazio per Dio, per ritrovare il quale dovremmo trovare una via per il ritorno all’infanzia che è il medioevo dove Dio aveva un grande spazio, ma la troveremo al prezzo dell’onestà intellettuale. L’autonomia del mondo è il risultato di una grande evoluzione che ha avuto luogo fra la fine del Medioevo e l’Ottocento e che, per opera di Montaigne e Bodin, Machiavelli, Grozio, Descartes, Spinoza, Kant, Feuerbach, ha giustamente eliminato «Dio inteso come di lavoro morale, politica, scientifica [...] filosofica e religiosa»³⁰, e l’onestà intellettuale impone di «escludere quanto più completamente possibile» questa ipotesi. Ma l’esclusione di Dio dal mondo non è un male perché

il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone che senza Dio fanno fronte alla vita. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l’ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti a Dio e con Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli sta al nostro fianco e ci aiuta [...] La religiosità umana rinvia l’uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo: Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l’uomo all’impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggior età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza³¹.

4. Sviluppi della teologia riformata e cattolica dopo la Seconda guerra mondiale

Friedrich Gogarten, anch’egli discepolo di Barth, se ne distaccò per motivi analoghi a quelli di Brunner, e dopo la Seconda guerra mondiale divenne noto come fautore della «teologia della secolarizzazione»³². Questa, cioè l’emancipazione dell’agire dell’uomo moderno da ogni riferimento religioso, è un prodotto del

²⁵ Ivi, pp. 145.

²⁶ Ivi, p. 236.

²⁷ Ivi, p. 237.

²⁸ Ivi, p. 159

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lettera 177: A Eberhard Bethge (16 luglio 1944), in D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., p. 497.

³¹ Ivi, pp. 498-499.

³² F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952), Vorwerk, Stuttgart 1967⁴; trad. it. *L’uomo tra Dio e il mondo: legge ed Evangelo*, EDB, Bologna 1971; *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (1953), Siebenstern, München 1967⁴; trad. fr. *Destin et espoir du monde moderne: la secularisation comme probleme theologique*, Casterman, s.l. 1970.

cristianesimo in quanto l'idea di paternità divina del Nuovo Testamento implica una figliolanza adulta che affida il mondo ai figli di Dio senza limiti alla loro libertà d'azione; il discernimento che ci dice, posto che tutto è "permesso", che cosa è "conveniente" non discende dalla fede ma dalla ragione, la quale è autonoma dalla fede; l'unità fra le due appartiene a Dio mentre l'uomo le vive nella loro dualità. Le istituzioni del mondo (gli "ordinamenti") hanno perciò la loro piena autonomia ma sono spogliati di ogni pretesa salvifica e il credente vi deve operare in atteggiamento di obbedienza al Padre, sapendo che è questa, e non l'operare negli ordinamenti mondani, ciò che salva. Anche Gogarten tornava così, seppure in modo paradossale, alle stesse indicazioni operative della teologia liberale.

Paul Tillich (1886-1965), teologo protestante statunitense, inizialmente vicino a Barth, si riavvicinò in seguito alla teologia liberale e in particolare a Schleiermacher. Contro la contrapposizione barthiana fra divino e umano, Tillich sostenne la correlazione di ogni proposizione di fede con un'autocomprensione umana in quanto la fede costituisce un polo opposto a quello dell'esistenza umana, il polo in cui si manifesta l'incondizionato che costituisce però la verità di ogni opera umana. La rivelazione cristiana inaugura il « nuovo essere » che si manifesta nel Cristo che, come per Schleiermacher, è l'apparizione nella storia del Logos, ma d'altra parte l'esistenza terrena, e quindi le realizzazioni della cultura umana sono l'unico luogo in cui Dio può venire venerato³³.

Joseph Fletcher (1905-1991) negli anni Sessanta riportò in auge l'etica della situazione riproponendo nel clima di idee anglosassone una combinazione di idee inglesi (l'utilitarismo ideale di Rashdall) e di idee tedesche (Bultmann) sostenendo l'unico precetto dell'amore-agape come una terza via fra legalismo e antinomismo (rifiuto di ogni legge). Il principio dell'agape porta a cogliere in ogni *hic et nunc* non tanto ciò che in astratto è giusto e buono, quanto ciò che è conveniente e opportuno, generando l'etica della situazione, cioè una forma di utilitarismo dell'atto cristiano³⁴.

Il rinnovamento della teologia morale cattolica si avviò negli anni Trenta-Cinquanta, preparando il Concilio Vaticano II, soprattutto nei paesi a maggioranza riformata, dove i teologi cattolici tennero conto delle critiche dei riformati alla teologia morale alfonisiana dominante nella Chiesa cattolica, in particolare sull'eteronomia della norma, l'adozione dello schema mezzi-fini, l'adozione del sistema casistico del «probabilismo», la riduzione della morale a sistema giuridico fatto di comandi negativi. In Germania il tentativo di rinnovamento godeva del vantaggio di avere alle spalle la tradizione della scuola di Tubinga che già nell'Ottocento aveva introdotto nella teologia cattolica un'esegesi biblica ispirata dalle scienze storiche e filologiche moderne. Un primo tentativo di aggiornamento fu quello di Fritz Tillman che basò il suo manuale di morale su uno schema diverso da quello incentrato sulle virtù della tradizione alfonisiana, ispirato all'imitazione del Cristo³⁵.

Una sintesi che esercitò un ampio influsso fu quella di Bernard Häring, autore di *La legge di Cristo*, trattato incentrato su un principio fondamentale, identificato alternativamente con la sequela di Cristo, il regno di Dio, oppure la carità³⁶, mantenendo il piano delle tradizionali *Institutiones Morales* ma inserendovi i frutti della tradizione di studi tedesca.

Si inserì in questo processo di rinnovamento anche la discussione sull'etica della situazione; questa, condannata in documenti pontifici degli anni Cinquanta, fu oggetto di lunga discussione da parte dei teologi che prepararono il concilio. La preoccupazione accolta da Joseph Fuchs fu quella di scoprire modi in cui le norme generali non divenissero del tutto irrilevanti di fronte alla complessità delle situazioni concrete, come avverrebbe nel caso di una mera condanna della morale della situazione e una riaffermazione dell'assolutezza dei principi; Fuchs sostenne che la situazione concreta costituisce l'appello particolare che Dio rivolge a me personalmente e quindi la scelta morale deve comprendere la considerazione dell'elemento particolare come suo elemento intrinseco e non può ridursi ad "applicazione" di una legge³⁷. Seguendo in parte la stessa linea Karl Rahner elaborò l'idea di una «etica esistenziale formale»³⁸ che mette in rapporto le

³³ P. Tillich, *Systematic Theology* (1951-1963), 3 voll, The University of Chicago Press, Chicago 1967; *The New Being*, SCM Press, London 1956; trad. it. *Il nuovo essere*, Ubaldini, Roma 1967.

³⁴ J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia (Pe) 1966.

³⁵ F. Tillman, *Die Idee der Nachfolge Christi* (1934-1938), Patmos, Dusseldorf 1953⁴.

³⁶ B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, Wewel, Freiburg 1954; trad. it. *La legge di Cristo*, 3 voll, Morcelliana, Brescia 1967.

³⁷ E. Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale*, EDB, Bologna 1978; *Esiste una morale cristiana?* Herder, Roma 1970; *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale Monferrato 1989.

³⁸ K. Rahner, *Saggio di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1969²; *Nuovi saggi*, 2 voll. Edizioni Paoline, Roma 1968; *La grazia come libertà*, Edizioni Paoline, Roma 1970

molteplici norme particolari e il comandamento fondamentale della carità. La rilevanza del concreto-individuale secondo Rahner viene illuminata da una ricostruzione dell'ontologia dell'essere umano che mostra come l'individualità umana non consiste in determinazioni negative dell'universale ma, al contrario, deve essere affermata in modo soltanto «formale», che ne lasci inespresi i contenuti concreti dell'esistenza irripetibile di ogni individuo che è risultato della volontà creatrice di Dio. L'etica cristiana deve essere un'etica «esistenziale» con la conseguenza dell'esclusione di ogni margine di libertà morale dell'individuo nei confronti della norma, posto che questa non è norma giuridica ma comandamento concreto derivante dalla chiamata divina rivolta all'individuo.

5. Baeck e la trasformazione del giudaismo liberale

Léo Baeck (1873-1956), prima di essere rabbino a Berlino negli anni del nazismo, nel 1901 pubblicò un articolo in cui criticava *L'essenza del cristianesimo* di Adolf von Harnack sostenendo che il giudaismo dell'epoca di Yehoshua è essenziale per capire il cristianesimo, anche se condivideva l'opzione di Harnack per l'etica contro la metafisica come essenza della religione. Nel 1905, in *L'essenza dell'ebraismo* riprendeva le tesi dell'articolo richiamandosi a Hermann Cohen per porre l'accento sull'idea di ebraismo come «monoteismo etico»³⁹ ed affermare che la pietà consiste nel compimento dei doveri verso gli altri esseri umani e che le osservanze rituali esistono in funzione di questo fine etico, che la fede in Dio è la fonte della vita e della conoscenza della realtà e che l'essenza dell'etica ebraica sta nel vedere la legge morale come comando divino. È il sentimento della fede in Dio che costituisce l'essenza dell'appartenenza al giudaismo e che fa della «semplice morale» una «legge divina». Nelle edizioni successive Baek attenuò il razionalismo della prima edizione, concedendo qualcosa alla tradizione mistica e riabilitando la tradizione del *Midrash*, la predicazione, contro la giurisprudenza talmudica, affermando che è vero che il centro del giudaismo è l'etica ma che è in Dio che l'etica trova il suo fondamento e sostenendo l'esistenza di una bipolarità fra mistero e comando per cui i comandi non necessariamente formano un sistema come quello della *halakā*, ma si manifestano come istruzioni per la vita erompendo da uno squarcio delle nubi che nascondono il mistero divino.

6. Rosenzweig contro il giudaismo liberale

Una reazione analoga a quella di Barth contro la teologia liberale si manifestò anche contro il giudaismo liberale. Le diede espressione per primo Franz Rosenzweig (1886-1929), allievo di Hermann Cohen e poi collaboratore di Buber. In *La stella della Redenzione*⁴⁰, scritto sotto le armi durante la Prima guerra mondiale, pose una domanda tutt'altro che teorica per un ebreo tedesco dell'epoca: per quale ragione un ebreo deve restare tale invece di optare per la conversione al cristianesimo o l'assimilazione? Per rispondere Rosenzweig partì dalla critica dello hegelismo e del kantismo, due filosofie che annullano le ragioni d'essere dell'ebraismo. La prima le annulla perché è in grado di considerare soltanto l'umanità e non sa dare senso alla vita dell'individuo, riduce ogni fase storica a una tappa del corso della storia e quindi l'ebraismo una tappa superata. La seconda le annulla perché, nella versione di Hermann Cohen, fa della religione una rappresentazione di verità razionali e addirittura della religione ebraica la «religione della ragione» per eccellenza; così facendo la riduce ad alcune verità etiche universali che sono ciò che veramente conta e fa cadere ogni ragione per conservare l'appartenenza ebraica. A queste filosofie Rosenzweig contrappone quello che chiama il «nuovo pensiero», una sorta di esistenzialismo ispirato a Kierkegaard e a Nietzsche il cui primo principio è la priorità dell'essere sul pensare, ovvero che il punto di partenza è l'esperienza esistenziale dell'individuo. La realtà come noi la sperimentiamo nella nostra vita consiste in una interazione fra Dio, mondo, umanità. La forza dell'ebraismo consiste nella sua capacità di creare una forma di vita che permette ai singoli di dare senso alla loro vita. La nozione di rivelazione è la nozione centrale in quanto dà ai singoli la consapevolezza del loro essere creati e amati da Dio. Alla rivelazione corrisponde la redenzione, una polarità collocata nel futuro ma in corso di realizzazione già nel presente, non portata da un Messia esterno a noi, ma realizzata da noi stessi creando una «situazione messianica».

³⁹ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1922), Fourier, Wiesbaden 1991⁵.

⁴⁰ F. Rosenzweig, *Die Stern der Erlösung* (1921), in *Gesammelte Schriften*, 6 voll., Nijhoff, Dordrecht 1976-1984; trad. it. *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

7. Buber e la religione come linfa vitale della morale

Martin Buber (1878-1965), tedesco, studioso di Bibbia e mistica ebraica, fondò a Friburgo, in collaborazione con Franz Rosenzweig e Gershom Scholem, un Istituto di Studi giudaici che avrebbe dovuto offrire un'alternativa alla «scienza del giudaismo» del giudaismo liberale; nel 1933 emigrò in Palestina ove fu sostenitore del dialogo fra ebrei e arabi e di uno stato binazionale.

In polemica con il rifiuto della mistica ebraica del giudaismo liberale, dedicò i suoi primi scritti al chassidismo, il movimento mistico diffuso dal Settecento nella Polonia e nella Galizia dove Buber era cresciuto⁴¹. Il chassidismo rappresentava per Buber un esempio di esperienza religiosa creativa e di conciliazione fra spirito e corporeità con l'idea della santità di ogni aspetto della vita e quella dell'imitazione dell'amore di Dio come norma ispiratrice dei rapporti con i nostri simili e le altre creature. La rivisitazione di questa tradizione sembrava offrire una terza via fra il modo di intendere l'ebraismo dell'ortodossia e quello del giudaismo riformato che erravano entrambi o oggettivando eccessivamente gli eventi della rivelazione biblica o soggettivizzandoli del tutto, ma soprattutto nel togliere all'ebraismo la sua dimensione di esperienza vitale.

Nel 1923, in *Io e tu* pose alcuni limiti alla precedente rivalutazione della mistica ma contemporaneamente precisò, in continuità con il «nuovo pensiero» di Rosenzweig, la presa di distanza dal razionalismo di Cohen sostenendo l'idea della natura non solipsistica ma relazionale dell'esistenza umana e quindi della conoscenza, della morale, della religione. Secondo questa idea vi sono due generi di relazioni: la relazione io-tu, che è relazione diretta di reciprocità con un altro, all'interno della quale soltanto viene a costituirsi lo io; la relazione io-esso, non reciproca, astratta e oggettivante. Il dialogo della relazione io-tu è creatore delle stesse persone che partecipano al dialogo stesso in quanto l'altro non può essere rappresentato né come puro oggetto né come puro soggetto, dato che è originariamente anch'egli posto in relazione. Gli esempi che meglio permettono di comprendere questa relazione sono le esperienze dell'amicizia e dell'amore nelle quali si ha una relazione dialogica autentica se vi è reciprocità. La relazione è in un pericolo costante: quello di cadere in una relazione io-esso, in cui si tenta di assimilare l'altro o di usarlo come uno strumento⁴². Da questa idea del dialogo e dalla polemica con l'idea di individuo e di relazione oggettivante discende una critica all'etica che è in sintonia con il clima di idee post-nietzschiano, anche se va in direzione opposta a quella dell'immoralismo, sostenendo che l'azione morale consiste in una risposta all'altro che non è né una risposta soggettiva né un'adesione a un codice morale oggettivo, ma è uno sforzo di riconoscere all'altro la condizione di persona autentica.

Contro la mistica Buber sostiene che l'annullamento dell'io non è desiderabile e necessario perché fa venire meno la possibilità della relazione dialogica e che la fuga dal mondo non è né necessaria per incontrare Dio né utile per permettere l'esperienza dialogica. Contro il giudaismo liberale propone, in luogo di un'etica fatta di precetti che porta a una ricaduta nel mondo dello «esso», l'operare su ciò che ci sta di fronte che, nel caso della relazione con il tu umano, significa il miracolo dell'amore. Questo non è un sentimento, ma è un fatto metafisico e metapsichico, un «operare mondano»:

per chi sta nell'amore e in esso guarda, gli uomini si liberano dal groviglio dell'ingranaggio [...] In modo meraviglioso sorge, di volta in volta, l'esclusività – e così l'uomo può operare, aiutare, guarire, educare, sollevare, redimere. L'amore è responsabilità di un io verso un tu⁴³.

Il soggetto umano si costituisce originariamente in una tensione fra differenziazione e relazione dialogica con l'altro, il cui culmine è l'esperienza di un rapporto con Dio come un «tu eterno» con cui possiamo entrare in relazione attraverso il dialogo con il mondo e con i nostri simili. Dio non è però conoscibile come un oggetto che può essere studiato e analizzato, come la pietra di un meteorite, e tutte le forme di gnosi, ivi compreso la tradizione cabalista, hanno peccato nel volere possedere una conoscenza di questo genere. Invece l'esperienza che si può avere di Dio è come l'esperienza della scia luminosa che segnala la caduta del

⁴¹ Vedi la raccolta degli scritti relativi al chassidismo in M. Buber, *Werke*, 3 voll., München-Heidelberg: Koral-Schneider, 1962-1964, vol. III, e in particolare *Der Weg der Menschen nach der Chassidischen Lehre*, ivi; trad. it *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano 1990.

⁴² M. Buber, *Ich und Du* (1936), in *Werke*, cit., vol. I; trad. it. *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

⁴³ Ivi, parte I, pp. 69-70.

meteorite, un'esperienza, ma allusiva e non manipolabile, e perciò una religione di dogmi è il tradimento dell'esperienza religiosa⁴⁴.

Dalle tesi della precedenza della responsabilità sulla prescrizione e della continuità fra relazione io-tu con il mondo e i nostri simili e relazione con Dio deriva una terza tesi, quella del rapporto di complementarità e tensione fra etica e religione. Un'etica fatta di principi e una religione fatta di dogmi sono il tradimento dell'atteggiamento di discorso *fra* io e tu in cui hanno luogo la domanda e la responsabilità. L'etica non può essere assolutizzata, e corre permanentemente il rischio di cadere nella dimenticanza del «tu» e quindi nell'ipocrisia. Buber prende le distanze dal giudaismo liberale neokantiano di Cohen proprio perché la morale non è la sostanza della religione come credono i kantiani, e anzi soltanto la religione è una forma di esperienza mentre la morale resta eternamente un postulato. La sostanza dell'agire etico sta nell'autentica esperienza religiosa, nella quale soltanto si ha esperienza del discorso fra l'io e il tu dal quale nasce l'interrogazione e la responsabilità, ma questa autentica esperienza «religiosa» è l'esperienza della responsabilità autentica, esperienza che può fare anche chi resiste con tutte le sue forze all'ammissione dell'esistenza di Dio perché «chi esercita la responsabilità reale, dialogica, non ha bisogno di nominare chi dice la parole a cui risponde. Egli lo conosce nella sostanza della parola che gli muove i recessi del cuore, parola che, impetuosa, penetrante, assume un'intonazione di intimità»⁴⁵. Infatti, ogni ethos ha la sua origine in una rivelazione, e questa a sua volta è rivelazione di quale debba essere il compito che gli esseri umani devono svolgere al servizio del progetto della creazione, ed è nello svolgimento di questo «servizio» che gli esseri umani danno prova di sé⁴⁶. Senza questa prova l'uomo può avere tutto ciò che si chiama Vita, ivi compresa la vita dell'anima, ma senza di essa non si ha autentica «Esistenza». Quindi l'atteggiamento religioso è il momento primario perché la religione ha il vantaggio sull'etica di essere fenomeno e non postulato, e l'etica è espressione derivata di questo momento primario. Ma la religione corre un rischio ancora più grave di quello che corre l'etica quando l'apertura alla dimensione religiosa si trasforma nella chiusura delle religioni organizzate. Sia la morale sia la religione oscillano fra due poli, di cui uno rappresenta la caduta nel mondo dello «esso». Il fondamento vero è la religione, ma la «religione come rischio, pronta a sacrificare se stessa» che è «la corrente arteriosa che nutre», mentre «la religione come sistema, possidente, assicurata, assicurante, religione che crede alla religione, è sangue venoso che ristagna. E se non c'è nulla così capace di contraffare il volto del prossimo come la morale, non c'è null'altro così capace di contraffare il volto di Dio come la religione»⁴⁷.

8. Heschel e l'ebraismo come scienza di azioni

Abraham Joshua Heschel (1907-1972), nato in Polonia, vi compì studi rabbinici ortodossi seguiti da studi universitari e da studi rabbinici riformati in Germania. Sopravvissuto ai campi di sterminio, insegnò allo Jewish Theological Seminary of America, il principale seminario dell'ebraismo «conservatore» (la terza corrente dell'ebraismo, intermedia fra ebraismo ortodossia e riformato). Fu animatore del movimento per i diritti civili, dell'opposizione alla guerra in Vietnam, del dialogo ebraico-cristiano. Fu autore, oltre a studi sui profeti, Maimonide, la *kabbalā* e il chassidismo, di *L'uomo non è solo* e *Dio in cerca dell'uomo*⁴⁸, dove contrappone alla «religione della ragione» di Cohen una via alternativa né razionalista né tradizionalista, che fa della morale un'espressione della religione – non la sua essenza – e indica come essenza della morale il rispetto, anzi la venerazione, per gli esseri umani. L'ebraismo è una «scienza di azioni», ma questa non è precettistica e neppure una morale universale e la sua radice sta nella meraviglia o nel culto come modo di «ascendere a un più elevato livello di esistenza, vedere il modo dal punto di vista di Dio» che ci fa scoprire che non occorre avere simboli ma piuttosto essere un simbolo, rappresentare il divino», che bisogna «santificare i pensieri, santificare il tempo, santificare le parole». Lo studio della parola di Dio è un esempio di «santificazione del pensiero», il settimo giorno è un esempio di «santificazione del tempo»⁴⁹, la

⁴⁴ Vd. Ivi, parte III.

⁴⁵ M. Buber, *Zwiesprache* (1930), in *Werke*, cit., vol. I; trad. it. *Dialogo*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 203.

⁴⁶ M. Buber, *Bilder von Gut und Böse* (1952), in *Werke*, 3 voll., München-Heidelberg: Koral-Schneider, 1962-1964, vol. I; trad. it. *Immagine del bene e del male*, Comunità, Milano 1981².

⁴⁷ M. Buber, *Dialogo*, cit., p. 204.

⁴⁸ A.J. Heschel, *Man is Not Alone*, Farrar, New York 1951; trad. it. *L'uomo non è solo*, Milano, Rusconi, 2001; *God in Search of Man*, Jewish Publication Society of America, New York 1955; trad. it. *Dio in cerca dell'uomo*, Torino, Borla, 1969.

⁴⁹ A.J. Heschel, *Man's quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, New York, Scribner's, 1954, pp. XI-XII.

venerazione per l'uomo è manifestazione della venerazione per Dio: «Il timore che devi sentire di offendere o far soffrire un essere umano deve essere tanto assoluto quanto il tuo timore di Dio. Un atto di violenza è un atto di profanazione. Essere arrogante nei confronti dell'uomo è essere blasfemo nei confronti di Dio»⁵⁰.

⁵⁰ Ivi, pp. 124-125.

VIII

Etiche normative: il neoutilitarismo

1. La discussione sull'utilitarismo dell'atto e della norma

Negli anni Trenta, nel corso della discussione sulle etiche di Ross e Moore, Charles Broad formulò una distinzione fra due tipi di etiche che ebbe ampio successo: le teorie "deontologiche", che sostengono che ci sono proposizioni della forma: «questo e quest'altro tipo di azione sarebbe sempre giusta (o sbagliata) in queste e queste altre circostanze, indipendentemente da quali possano essere le sue conseguenze»¹, e le teorie "teleologiche", «che sostengono che il carattere giusto o ingiusto di un'azione è sempre determinato dalla sua tendenza a produrre certe conseguenze che sono intrinsecamente buone o cattive». L'utilitarismo diveniva quel caso particolare di etica teleologica, cioè della teoria secondo la quale la giustezza di un'azione deriva dal bene portato dalle sue conseguenze, che combinava la tesi teleologica sul "giusto" con la tesi edonista sulla natura del "bene". Va notato che il termine "deontologia" era stato coniato da Bentham per designare la morale privata; poi Sidgwick l'aveva usato per designare le etiche intuizioniste; e Broad ne faceva un termine residuale comprendente tutto ciò che restava escluso dall'utilitarismo, a sua volta dilatato nella categoria più ampia di "teleologia", termine creato in assonanza con deontologia e che Elizabeth Anscombe propose in seguito di sostituire con il termine alternativo "conseguenzialismo"². La discussione intorno all'etica normativa, quasi eclissata negli anni Trenta e Quaranta, riprese dalla fine degli anni Cinquanta con la contrapposizione fra consequenzialismo, ovvero teorie neoutilitariste, e deontologia, ovvero teorie kantiane, intuizioniste o dei diritti, e infine una terza corrente di etiche delle virtù.

Le premesse della nascita del neoutilitarismo furono poste da Roy Forbes Harrod (1900-1978), economista di Oxford, nel 1936 in *Utilitarianism Revised*, dove argomentava che le classiche critiche all'utilitarismo coglievano nel segno soltanto se rivolte a un "utilitarismo dell'atto", mentre l'utilitarismo come etica normativa è difendibile se inteso come una procedura del "legislatore", non del "giudice", ovvero se si limita a scegliere le regole che, se seguite da tutti, genereranno la massima quantità di bene e con l'idea che il realismo metaetico o l'edonismo dell'utilitarismo classico potrebbe venire sostituito da una metaetica noncognitivistica che riducesse il "bene" alla soddisfazione di preferenze. Harrod partiva dalla convinzione che fosse «compito del filosofo morale determinare e spiegare l'oggetto del corpo di opinioni esistenti sulle questioni morali, non di erigere un sistema di pensiero astratto, seguendo l'insegnamento di Aristotele secondo il quale i filosofi morali dovrebbero occuparsi delle *dòxai*»³ (o, in realtà, l'idea wittgensteiniana di filosofia non come teoria ma come esplicitazione degli usi del linguaggio ordinario). I suoi obiettivi sono: a) riavvicinare l'utilitarismo alla morale del senso comune; b) ovviare alla mancanza di una teoria utilitarista dell'obbligazione.

I punti su cui l'utilitarismo si discosta dal senso comune sono due: l'idea di una bontà di stati di cose e la negazione del valore dell'altruismo. Il primo dipende dal fatto di attribuire una bontà intrinseca ai fini; in realtà, anche se non è vero che il termine buono sia indefinibile come voleva Moore, 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 comune⁴. Un sistema morale procederà induttivamente osservando il rapporto gerarchico fra fini immediati e fini lontani riconosciuto di fatto dagli agenti. Ciò non implica che "buono" significhi «qualsiasi atto ben adattato a un fine»⁵; in senso morale, «gli atti sono buoni quando promuovono i fini o gli interessi altrui, cattivi quando li frustrano»⁶. Va escluso il bene come proprietà dei fini. Così si esclude l'intuizionismo di Moore, ma anche l'utilitarismo come teoria metaetica naturalista che afferma che il bene ultimo è il piacere. Il senso comune vi si oppone, e nel caso in cui questa conclusione fosse da giustificare induttivamente le giustificazioni addotte dagli utilitaristi non sono probanti). In tal modo l'utilitarismo è solo una teoria etica normativa, non una teoria metaetica. La metaetica implicita è una forma di non-cognitivismo: esistono solo i desideri di fatto condivisi dagli agenti, e il filosofo non può fare altro che prenderne atto. I fini – si noti – sono sempre fini prossimi: «Non vi è alcuna ragione ultima, contrapposta a prossima, per fare o

¹ Ch. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge, London 1930, pp. 206-207.

² G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in "Philosophy", 33, 1958, pp. 1-19.

³ R.F. Harrod, *Utilitarianism Revised*, in "Mind", 45, 1936, n. 178, pp. 137-156, p. 138.

⁴ Ivi, pp. 140-142.

⁵ Ivi, p. 141.

⁶ Ivi, p. 143.

per lodare alcunché. I fini ultimi sono questione di pura scelta⁷ e l'idea che la ragione sia in grado di discernere un imperativo che risieda nella natura delle cose potrebbe essere chiamata «fallacia razionalistica».

Il secondo punto è l'aver perso di vista la qualità dell'azione o la sua componente altruistica; l'azione egoistica che produce una somma di bene non è moralmente equivalente all'azione altruista che produce la stessa quantità di bene; tuttavia, un utilitarismo altruista non è in contraddizione con il principio generale della considerazione della bontà dei risultati⁸.

Per quanto riguarda la teoria dell'obbligazione, Harrod sostiene che in realtà 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, cioè il confronto fra la somma di bene prodotta dall'osservanza della regola e quella prodotta dalla sua non osservanza in *n* casi. Non ha senso il calcolo utilitarista rozzo che giustifica l'eccezione; avrebbe senso soltanto in una situazione hobbesiana, precedente la creazione di qualsiasi tipo di istituzione. In tal modo «il principio kantiano viene incorporato nella filosofia utilitarista»⁹ anche se non sono kantiane le ragioni per cui lo si approva: Kant aveva difeso l'adozione del principio «non riferendosi ai vantaggi della sua adozione, ma come se fosse richiesto dalla logica»¹⁰ mentre in realtà non esiste volizione o principio contraddittorio ma soltanto «un codice di azione potrebbe essere contraddittorio»¹¹. L'utilitarismo diventava una teoria etica normativa dell'interesse comune, posizione normativa che *non può essere giustificata* perché i fini ultimi – si è detto – sono oggetto di scelta. L'unico argomento a favore di questa posizione è l'assunzione dell'imparzialità, che sembra una posizione obbligata nel momento stesso in cui si inizia a considerare da un punto di vista filosofico i desideri condivisi dai diversi agenti. Ciò che ci si limita a considerare sono i fini dati, cioè «ciò che di fatto si trova in sé e per sé costituire un movente per un essere senziente. E dato che i conflitti fra fini sono non solo possibili, ma anche comuni, per determinare la moralità i fini devono venire ordinati per importanza»¹², ma non c'è altro modo di operare questo ordinamento se non in base all'intensità dei moventi dei soggetti coinvolti.

La discussione fra sostenitori dell'utilitarismo dell'atto e dell'utilitarismo della norma si sviluppò negli anni Cinquanta¹³. Va ricordato che Bentham non aveva distinto fra atto e regola; Mill aveva formulato una sorta di utilitarismo indiretto, sostenendo che il giudizio sul singolo atto si dà solo nei casi di conflitto fra norme diverse; Moore aveva inteso il suo “utilitarismo ideale” come un utilitarismo dell'atto, contrapponendolo a una sorta di utilitarismo della norma *reale* implicito nella morale di senso comune. Un primo gruppo di autori difese un utilitarismo della norma “ideale” come John Harrison, che riprese l'idea centrale di Harrod riformulandola a partire dalla tesi humiana che un atto è doveroso se appartiene ad una classe le cui conseguenze sono buone anche se un singolo atto di quel genere può essere dannoso. Va riconosciuta la difficoltà di stabilire i criteri rilevanti per assegnare azioni ad una classe per cui si può descrivere lo stesso atto in modo sempre più dettagliato e in tal modo azioni dapprima simili risultano poi dissimili e la difficoltà ulteriore di stabilire che cosa vada fatto nel caso di norme di fatto disattese¹⁴. James Urmson difese un utilitarismo della norma “ideale”, cioè un utilitarismo che giustifica, in base al calcolo delle conseguenze, la scelta di un codice di norme da adottare¹⁵. Questa interpretazione è la più vicina allo spirito di quell'utilitarismo della norma ideale *in nuce* che si può ritrovare in John Stuart Mill.

Un secondo gruppo di autori formulò un utilitarismo della norma “reale”, simile al presunto inconfessato utilitarismo della “morale di senso comune” di Sidgwick e Moore, che difendeva l'utilità delle norme che sono diffuse e per o più rispettate nella società storicamente data. Difese un utilitarismo di questo genere Stephen Toulmin sulla base del suo approccio delle “buone ragioni” affermando che, essendo lo scopo stesso della morale sarebbe quello di consentire l'ordinato svolgimento della vita sociale, questa si identifica con le

⁷ Ivi, p. 145.

⁸ Ivi, pp. 143-144, 155.

⁹ Ivi, p. 149.

¹⁰ Ivi, p. 149 nota.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 146.

¹³ I termini sono stati introdotti da R.B. Brandt, *Ethical Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1959.

¹⁴ J. Harrison, *Utilitarianism, Universalization, and Our Duty to Be Just*, in “PAS”, 53, 1952-1953, pp. 105-134.

¹⁵ J.O. Urmson, *The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill*, in “Philosophical Quarterly”, 3, 1953, pp. 33-39.

«pratiche adottate dalle diverse comunità per rendere la vita sociale tollerabile e possibile»¹⁶. Questa forma di utilitarismo riesce a rendere conto di un punto problematico: del senso in cui le norme sono "utili"; in questo caso la loro utilità non sta tanto nel fatto che le conseguenze delle azioni ad esse conformi portino utilità, ma in uno dei motivi evidenziati da Mill a favore delle regole: nel fatto che consentono la cooperazione nella società. Toulmin non pretende di dimostrare che le norme in vigore, oltre ad essere utili, siano anche le più utili e inoltre identifica l'essere morali con il fatto di essere membri di una società, con le conseguenze che non ci sarebbero società immorali e che il comportamento conforme alle norme vigenti sarebbe sempre morale. Per ovviare a queste conseguenze paradossali John Rawls riformulò la soluzione di Toulmin mediante una distinzione fra "regola-sommario" e "regola come pratica" (attività specificata da un sistema di regole che danno a un'attività la sua struttura). Le più note obiezioni all'utilitarismo riguardano casi come la punizione dello innocente se questa è utile, o il dovere di mantenere le promesse anche se la cosa è dannosa. La risposta diverrebbe che la pena e la promessa sono tipici esempi di "pratiche", non di "sommari" e la differenza fra giustificare il singolo atto e giustificare la pratica è una differenza di principio¹⁷. In conclusione, un merito dell'utilitarismo della norma attuale può essere quello di avere reso conto del fatto che la funzione delle norme morali è svolta da sistemi complessivi di norme e non da norme singole. Il limite maggiore sta nella difficoltà di giustificare la nozione che alcune singole norme di fatto in vigore possano essere esse stesse immorali e bisognose di essere cambiate.

I termini della discussione cambiarono quando David Lyons (1935-) introdusse una difesa dell'utilitarismo dell'atto basato sulla tesi dell'"equivalenza estensionale" fra le due forme di utilitarismo: una volta precisato il criterio di rilevanza, l'utilitarismo dell'atto prescriverà o vieterà le stesse azioni vietate o prescritte dall'utilitarismo della norma a condizione che si tengano presenti conseguenze in un arco temporale ampio. Secondo Lyons, l'utilitarismo della norma dà una descrizione falsata degli atti considerandoli *in vacuo*, fuori dal contesto sociale. Se lo si considerasse, la domanda «che avverrebbe se tutti facessero così» non differirebbe dalla domanda «che avverrebbe se io facessi così». Inoltre, l'utilitarismo della norma ideale non è utilitaristicamente giustificato in quanto non prevede clausole che specifichino condizioni in cui l'agente non è più tenuto a osservare la norma se il fine che la norma serve è irrealizzabile, e in tal modo prescrive sacrifici inutili e quindi ingiustificabili dal punto di vista utilitarista¹⁸.

John J.C. Smart (1920-) ha difeso l'utilitarismo edonistico argomentando che la nozione di felicità ha una componente descrittiva in cui deve rientrare almeno un livello minimo di piacere senza il quale la nozione perderebbe senso. In quanto poi la nozione ha anche una componente valutativa vi è spazio per esperienze più elevate come quelle di cui parlavano Mill e Moore, ma al proposito e non possiamo che attenerci alle scelte dei diversi individui¹⁹. Smart ha difeso l'utilitarismo dell'atto sulla base della considerazione che non solo un utilitarismo della norma adeguato sarebbe estensionalmente equivalente all'utilitarismo dell'atto, cioè prescriverebbe tutte le azioni che avrebbe prescritto quello, ma anche che consisterebbe in una unica regola: «massimizzare i benefici probabili». Si può riconoscere alle regole una funzione ma soltanto come semplici regole pratiche, che servono a risparmiare tempo, o come regole di razionalità strumentale²⁰.

Nella discussione successiva si ebbero proposte di integrazione fra atto e norma oppure difese dell'utilitarismo della norma più complesse che prendevano atto della sconfitta del tentativo di dimostrare una diversità di principio fra le due forme di utilitarismo.

2. Hare e l'utilitarismo delle preferenze su due livelli

Richard Hare (1919-2002), esponente del non-cognitivismo, in *Il pensiero morale* del 1981 combinò la sua metaetica prescrittivistica con l'utilitarismo, trasformato da *metaetica* naturalista in una pura *etica normativa*

¹⁶ S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (1950), Open Court, Chicago (Ill) 1986²; trad. it. *Ragione ed etica*, Ubaldini, Roma 1970, p. 12.

¹⁷ J. Rawls, *Two Concepts of a Rule*, in "Philosophical Review", 64, 1955, pp. 3-32; trad. it. *Due concetti di regole* in *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, a cura di A. Ferranti, Liguori, Napoli 1995, pp. 29-69.

¹⁸ Vedi D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1965.

¹⁹ J.J.C. Smart, *Hedonistic and Ideal Utilitarianism* (1980), in P.A. French (ed.), *Studies in Ethical Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Minn) 1980, pp. 240- 51, ristampato in J.J.C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, Blackwell, Oxford 1987.

²⁰ J.J.C. Smart, *Extreme and Restricted Utilitarianism* (1967), in P. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 171-183; ristampato in J.J.C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral*, Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Utilitarismo estremo e ristretto*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 1966, pp. 287-302.

²¹ Le tesi metaetiche presupposte sono: a) Le parole più generali usate nel discorso morale, come “dovere” o “ingiusto” o “sconveniente”, sono analoghe alle parole come “tutti”, non alle parole come “giallo” e “rosso”; in altre parole, sappiamo tutto sul loro significato dalla loro logica, non da conoscenze empiriche; b) gli asserti etici sono tali per la loro forma: hanno le caratteristiche della imperatività e dell’universalizzabilità; c) tuttavia hanno una parte di contenuto empirico; è su questa che si basa la possibilità dell’universalizzazione; d) è vero che esiste nella morale una componente “valutativa” o “deliberativa”, ma questa valutazione è obbligata, posta la logica e i fatti²².

Il naturalismo difeso da Anscombe e Foot nasce da un equivoco: è vero che chi descrive qualcosa come «sconveniente» o «vile» compie una descrizione che può essere vera o falsa. Ma ciò è vero solo al livello del “pensiero intuitivo”, quando di descrivono correttamente o meno le cose che sono definite tali da una certa cultura. Anche lo intuizionismo è un equivoco: nasce dal tentativo del pensiero intuitivo di elevarsi a un primo rozzo grado di riflessività; ciò che al naturalista ingenuo appare come la descrizione di un fatto, all’intuizionista appare come l’evidenza innegabile di un principio. Invece le “intuizioni morali” sono in filosofia un non senso; derivano la loro plausibilità da una falsa analogia con le intuizioni linguistiche: mentre in queste ultime si condivide soltanto un giudizio su una definizione, nelle intuizioni morali si condivide anche un giudizio su stati di cose, non solo una definizione di un termine. La condivisione di definizioni è indispensabile perché ci possa essere autentico dissenso morale perché se non condividiamo la definizione di ingiusto o di omicidio non possiamo poi dissentire sulla giustizia della tassazione progressiva o sul carattere di omicidio della soppressione di un embrione. La identificazione fra intuizione linguistica del significato di termini (promessa) e l’intuizione morale di un principio (dovere di mantenere le promesse) rendono impossibili in etica sia il dissenso sia la riforma²³.

Contro al naturalismo e allo intuizionismo, che sono posizioni teoriche fallaci, teorizzazioni ingenuie di stadi del pensiero morale intuitivo, va proposto il prescrittivism, che è l’unica posizione giustificata. La prescrizione universale è un procedimento analogo al contratto nella posizione originaria o all’osservatore ideale. Ognuno di questi procedimenti giustificerebbe norme di tipo utilitarista perché, partendo da premesse che comprendono soltanto a) vincoli logici posti dalle intuizioni linguistiche sull’uso corretto delle parole «si deve» e «è necessario»; b) fatti empirici di natura non morale ognuno di questi procedimenti porterebbe alla conclusione che bisogna tenere conto degli interessi di tutti²⁴.

La soluzione adottata riguardo alla natura del bene è la stessa di Harrod, quella che lo identifica con le preferenze degli individui, non facendolo consistere in stati mentali ma in credenze; la “soddisfazione” delle preferenze è la realizzazione di stati di cose. Il problema che si pone è quali preferenze debbano essere ammesse entro un ragionamento morale, in particolare se ve ne siano alcune (quelle sadiche, o viceversa quelle “trascendenti”, cioè relative a stati di cose che non toccano l’individuo in questione), o ancora quelle male informate) che vadano escluse dal novero delle preferenze da tenere in conto. La risposta è che va tenuto conto di *tutte* le preferenze, con l’esclusione delle sole preferenze imprudenti. Hare nota che le mie preferenze attuali sono relative agli stati di cose attuali e a stati di cose futuri; io avrò inoltre preferenze future relative a stati di cose futuri. La prudenza è dare uguale peso ai miei desideri ora e ai miei desideri all’istante *x*. La prudenza va assunta anche per tutti gli altri soggetti di fronte ai quali come agente morale mi colloco in posizione di imparzialità. Che peso devo dare alle preferenze di questo altro? Il requisito della imparzialità impone che non abbiano un peso maggiore delle preferenze di altri individui presenti qui ed ora. Inoltre, il noncognitivism impone che ciò che entra in gioco negli asserti morali non sia nulla più che le preferenze mie e altrui, e la giustizia della valutazione morale ha a che fare con il peso dato alle preferenze mie (in diversi momenti) e altrui, selezionandole in base al requisito della prudenza, ed escludendo quindi quelle basate su cattiva informazione. Oltre alle preferenze imprudenti, non va escluso null’altro. Infatti, se si introducessero altri requisiti si verrebbe meno al tentativo di derivare l’etica normativa solo da vincoli logici più fatti empirici²⁵. Vanno quindi ammesse anche le preferenze fanatiche (cioè quelle di chi dà un peso soverchiante a qualche preferenza particolare) e quelle sadiche (cioè quelle di chi valuta positivamente la sofferenza altrui); la cosa non avrà conseguenze dirompenti perché la grandezza dell’intensità con cui vengono perseguite dovrebbe essere talmente grande che nella pratica non potrà verificarsi il caso che

²¹ R.M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. *Il pensiero morale*, Bologna, Il Mulino, 1988; *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989.

²² R. M. Hare, *Il pensiero morale*, cit., cap. XXIV.

²³ Ivi, cap. I, parr. 3-4.

²⁴ Ivi, cap. II.

²⁵ Ivi, cap. V, cap. VII, particolarmente pp. 166-172.

riescano ad avere un peso nella prescrizione del prescrittore universale; inoltre, stando sempre ai “fatti”, il sadico si può curare oppure può trovare altri godimenti alternativi.

Hare pensa di risolvere la controversia degli anni Venti fra intuizionisti-dentologisti e utilitaristi dell'atto sostenendo che le due posizioni hanno entrambe ragione o torto a livelli diversi. Al livello intuitivo hanno ragione i deontologisti: è vero che non si può fare eccezione ai principi di non rubare, non mentire, mantenere e promesse. Ma la ragione per cui si deve farlo non è quella che pensano gli intuizionisti. La ragione è che al livello riflessivo si è constatato che l'adottare questi principi massimizza la soddisfazione delle preferenze. Viceversa, molte critiche all'utilitarismo dell'atto, basate sulla “conseguenza ripugnante”, sono fuor di luogo perché lo considerano all'opera al livello del pensiero morale intuitivo, che non è il livello per il quale è appropriato.

Infatti, all'utilitarismo dell'atto si giunge a partire dalle premesse metaetiche che si sono richiamate, ma poi questo utilitarismo svolge una funzione bene delimitata. L'universalizzazione è il requisito che i giudizi morali devono essere «identici in tutti i casi identici nelle loro proprietà universali»²⁶. Un passo successivo è la conclusione che se affermo di dover fare una cosa a una persona sono tenuto a pensare che le stessa cosa debba essere fatta a me nel caso mi trovi ad avere le stesse caratteristiche, compresi gli stati motivazionali; «se i rappresento completamente la situazione dell'altro, incluse le sue motivazioni, io stesso entro in possesso di una motivazione corrispondente»²⁷. Il pensiero critico è quel livello di pensiero in cui giungo, in modo obbligato, posta la logica e i fatti, a formulare prescrizioni universali. Ma il pensiero critico – come aveva già sostenuto Moore – non è il livello del pensiero morale cui si fa ricorso nella vita quotidiana. Il suo scopo è quello di

selezionare il miglior insieme di principi *prima facie* per utilizzarli nel pensiero intuitivo; può venire poi impiegato quando, fra principi appartenenti a quell'insieme, sorga un conflitto *per accidens* [...] Il miglior insieme di principi è quello la cui accettazione produce azioni, disposizioni, ecc., le più vicine possibili a quelle che sceglieremmo se fossimo in grado di servirci sempre del pensiero critico²⁸.

Ciò che noi facciamo in realtà nel pensiero morale è, al livello del pensiero intuitivo, seguire regole generali ma specifiche nella maggior parte dei casi o sempre e giustificarle in base a un utilitarismo della regola reale. Invece al livello del pensiero critico svolgiamo tre compiti diversi: a) selezioniamo principi *prima facie* in vista della loro conservazione o sostituzione, risolviamo i conflitti fra regole, le integriamo; b) ragionando riflessivamente in base a un utilitarismo della regola specifico, che coincide con un utilitarismo dell'atto universalistico; c) giustifichiamo il punto di vista utilitarista in base a certe caratteristiche logiche della parole morali.

In realtà l'utilitarismo dell'atto del livello riflessivo non può mai venire applicato veramente perché per sostituire il pensiero intuitivo dicendoci che cosa è giusto fare in ogni caso specifico richiederebbe conoscenza infinita, da “arcangeli”, ciò che ci è impossibile ottenere per via di due caratteristiche: la mancanza di informazione e la tendenza all'autoinganno.

Dobbiamo perciò conservare sia l'utilitarismo della norma sia l'utilitarismo dell'atto collocandoli a due diversi livelli. Il primo ha il pregio della conformità con l'opinione corrente che si ottiene per mezzo di principi *prima facie* utilizzati al livello intuitivo. Il secondo è seguito dal pensiero morale critico che seleziona questi principi e decide a quale accordare la preferenza in caso di conflitto²⁹. D'altra parte, il pensiero critico non tiene conto delle identità individuali e quindi rispetta anche l'utilitarismo della norma, nella versione che consente alle norme «un grado illimitato di specificità, e che perciò riesce indistinguibile dall'utilitarismo dell'atto»³⁰.

Ne deriva, grazie all'universalizzazione, una versione “kantiana” o “cristiana” dell'utilitarismo. Hare osserva che si ritiene tuttora «che Kant e l'utilitarismo occupino i poli opposti della filosofia morale. Ma le proprietà formali e logiche dei termini morali, della cui comprensione siamo debitori soprattutto a Kant, producono un sistema di ragionamento morale le cui conclusioni hanno l'identico contenuto di quelle di un certo tipo di utilitarismo»³¹. Lo stesso utilitarismo ha una componente formale e una sostanziale: il principio benthamiano

²⁶ Ivi, p. 150.

²⁷ Ivi, p. 151.

²⁸ Ivi, p. 83.

²⁹ Ivi, p. 76.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 35.

che «ognuno conta per uno» fa parte della componente formale, ma la prima formulazione dello imperativo categorico kantiano non afferma un contenuto molto dissimile, e quindi «un kantiano intelligente e un utilitarista intelligente si troveranno d'accordo, una volta che abbiano operato la distinzione tra i due tipi di pensiero»³² e in Kant si possono riconoscere molti elementi utilitaristi. Questa nuova formulazione regge le critiche mosse a forme più rozze di utilitarismo perché queste si basano tutte su casi che non si realizzano mai nella vita reale. La risposta alle critiche è che al livello intuitivo l'utilitarismo prescrive il divieto dell'omicidio e della menzogna, mentre al livello riflessivo esamina solo casi che possano illuminarci su ciò che si verifica nella vita reale. Soltanto l'arcangelo saprebbe che bisogna fare anche nei casi pazzi che vengono proposti per mettere in difficoltà l'utilitarismo perché avrebbe conoscenza infinita sulle circostanze e le conseguenze, conoscenza che a noi è inaccessibile.

Hare ha applicato il suo utilitarismo all'etica applicata, dalla bioetica ai problemi di giustizia distributiva e alle relazioni internazionali³³, ritenendo anzi che proprio l'etica applicata metta in luce la infondatezza di illusioni come le «intuizioni morali»³⁴.

3. Harsanyi, Gauthier e le etiche della scelta razionale

La teoria della scelta razionale è nata fra il 1930 e il 1955 per opera di diversi economisti che hanno elaborato una teoria assiomatica della scelta individuale basata sul requisito della coerenza destinata a sostituire la psicologia utilitarista, di matematici che hanno inventato la teoria dei giochi, e di Kenneth Arrow che, con il teorema di impossibilità, ha dato inizio alla nuova teoria delle scelte pubbliche. Nella scelta razionale si intende l'agente come dotato di obiettivi e la sua razionalità come capacità di raggiungerli mediante le sue scelte. Secondo l'utilitarismo classico il modo per scegliere fra azioni diverse è ordinare i desideri secondo un'unità di misura comune (l'utilità); secondo la teoria della scelta razionale invece ciascun individuo determina le sue scelte in base alle preferenze che ha e all'ordinamento che ne compie. Questo ha le seguenti caratteristiche: a) riflessività: per qualsiasi paniere di beni il paniere stesso è o preferito o indifferente rispetto a se stesso; b) completezza (dati due panieri di beni qualsiasi, essi possano sempre essere ordinabili); c) transitività (da a a b e da b a c implica da a a c); d) continuità (sono esclusi ordinamenti lessicografici, cioè che escludono ogni scambio fra beni di un gruppo e beni del gruppo seguente).

La *funzione di utilità* è un modo per ordinare stati di cose associando un numero ad ogni possibile stato di cose, tale che agli stati di cose preferiti siano associati numeri più elevati. L'utilità può essere *ordinale* se i valori dei numeri non hanno altra funzione che quella di determinare l'ordine di precedenza, oppure *cardinale* se alla grandezza dell'utilità di uno stato di cose si attribuisce un qualche significato e si stabilisce un criterio per poter dire che uno stato di cose vale due o tre volte più di un altro.

Nella teoria della scelta razionale si assume che l'individuo, comportandosi conformemente al proprio ordinamento di preferenze, agisca in modo da massimizzare la propria utilità. Il decisore può non essere in grado di predire in modo univoco l'esito delle proprie azioni ma conosce le probabilità oggettive associate ai vari esiti possibili (*rischio*). In altri casi il decisore può non conoscere (soggettivamente) alcune di tali probabilità (*incertezza*). L'*utilità attesa* è una grandezza che tiene conto delle condizioni di *rischio* ed eventualmente di incertezza. Si suppone che il decisore sia in grado di ordinare diverse utilità attese: sono per lui *indifferenti* un 100 sicuro o un 1000 con il 10 per cento di probabilità.

Un *gioco* è una situazione dove le azioni di un individuo influenzano in maniera significativa il benessere di un altro e viceversa. Gli individui cercano di predire ciò che gli altri faranno in risposta alle loro scelte, determinando così la loro strategia ottimale in base alla consapevolezza che anche gli altri ragionano analogamente. L'esito di un gioco dipende da: a) quanti sono i giocatori; b) quali strategie sono a disposizione di ognuno; c) se è possibile stipulare accordi vincolanti fra più giocatori (gioco cooperativo); d) quali sono le conseguenze di tutte le possibili combinazioni di strategie; e) qual è il livello di informazione disponibile a ciascun giocatore; f) se tutto ciò è «conoscenza comune». La teoria della scelta razionale ha avuto applicazioni in ogni campo delle scienze sociali e in particolare si è prestata a tentativi di ricostruzione

³² Ivi, pp. 83-84; cfr. R.M. Hare, *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1997, cap. VIII.

³³ R.M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon Press, Oxford 1989; trad. it. *Sulla morale politica*, Il Saggiatore, Milano 1994; Id., *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford 1993.

³⁴ Vedi R.M. Hare, *Essays in Ethical Theory*, cit., cap. I; per i contributi a vari campi dell'etica applicata vedi Id., *Essays on Political Morality*, Clarendon Press, Oxford 1989; trad. it. *Sulla morale politica*, Il Saggiatore, Milano 1994; *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford 1993.

dell'emergere spontaneo di sistemi di norme³⁵. Le più note applicazioni all'etica sono il neoutilitarismo di Harsanyi e il contrattarianismo di Gauthier.

John Harsanyi (1920-2000), matematico ed economista nato in Ungheria ed operante negli Stati Uniti, ha proposto un utilitarismo della regola non edonistico ma cardinalista, basato sull'assunzione dell'imparzialità. L'obiettivo è quello di giustificare la scelta di un codice morale in base a criteri *razionali*, ma di razionalità strumentale, ovvero di un codice inteso come un insieme di imperativi ipotetici. Harsanyi dichiara che questa concezione dell'etica riprenda le eredità di Bentham (la massimizzazione dell'utilità sociale come criterio base della moralità), di Kant (il criterio di universalità come criterio che distingue le regole morali dalle altre regole comportamentali), Adam Smith (lo spettatore imparziale come elemento costitutivo del punto di vista morale)³⁶.

Il comportamento razionale consiste nella massimizzazione dell'utilità prevista e la moralità non è altro che comportamento razionale che tenga di vista l'interesse collettivo³⁷. La teoria etica non va intesa quindi come una dottrina filosofica nel senso tradizionale ma come il risultato della combinazione della teoria del comportamento razionale con una morale umanitaria imparzialmente simpatetica, e quindi è la teoria della scelta basata su criteri impersonali e imparziali o la teoria degli interessi comuni³⁸. La differenza fra questa teoria etica e quella kantiana sta nell'esclusione degli imperativi categorici con il riconoscimento soltanto di imperativi ipotetici; ne discende che «la discussione razionale sulle questioni morali è possibile solo tra individui che condividono certi fondamentali impegni morali»³⁹, cioè un atteggiamento imparziale e simpatetico.

I pregi dell'utilitarismo della regola sono: a) essere più vicino alla morale del senso comune; b) sapere rendere conto del perché una società starà meglio se i comportamenti degli individui sono vincolati da una rete di diritti e obblighi; c) saper rendere conto dei diritti; d) saper rendere conto della obbligazione morale. È una via di mezzo fra utilitarismo dell'atto e deontologismo ma, dato che le giustificazioni dei deontologisti non sono razionali, è l'unica teoria capace di dare una giustificazione razionale delle componenti deontologiche della moralità.

La scelta razionale mira alla massimizzazione dell'utilità attesa delle conseguenze dell'azione. Ma questa esiste se esistono preferenze, e accanto alle preferenze individuali vi sono anche le preferenze *trascendenti*. Le prime sono quelle che vertono su stati di cose che riguardano solo noi stessi; le seconde sono quelle che vertono su stati di cose che non riguardano noi in particolare, cioè o altruistiche o relative a stati di cose di cui non possiamo sapere se si realizzeranno e tali che non ne sperimenteremo mai gli effetti⁴⁰. La scelta etica è una scelta non soltanto basata su preferenze trascendenti, ma anche compiuta ponendosi dal punto di vista dello "spettatore ideale", ignorando cioè le preferenze personali di chi formula il giudizio e le sue stesse preferenze trascendenti per tenere conto delle preferenze di tutti.

Si è detto che l'atteggiamento umanitario è un presupposto che viene *prima* della teoria etica, espresso da diverse dottrine mediante la regola aurea, la prescrizione universale di Hare, la posizione originale di Rawls, e da Harsanyi mediante il postulato di equiprobabilità, cioè l'assunzione fittizia di avere eguale probabilità di occupare qualsiasi posizione sociale possibile⁴¹. La scelta etica è la scelta di assetti sociali compiuta di fronte a una sorta di "lotteria" in cui l'individuo ha eguali probabilità di avere in sorte qualunque posizione sociale; l'etica è razionale in quanto ha come criterio «la massimizzazione del livello medio di utilità di tutti gli

³⁵ Vedi E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Clarendon Press, Oxford 1977.

³⁶ J. C. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in A. Sen e B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, cit., pp. 31-80, p. 57 (ed. or. *Morality and the Theory of Rational Behavior*, in "Social Research", XLIV, 1977, pp. 623-56).

³⁷ J.C. Harsanyi, *Advances in Understanding Rational Behavior*, in Id., *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht 1976, pp. 89-117; trad. it. *Verso una teoria generale del comportamento razionale*, in Id., *Utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1992², pp. 3-30.

³⁸ J.C. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, cit., p. 57.

³⁹ J. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, cit., pp. 78-80; cfr. Id., *Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives* (1958), in Id., *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht 1976, pp. 24-36.

⁴⁰ J. Harsanyi, *Individual Utilities and Utilitarian Ethics*, in A. Diekmann, P. Mitter (a cura di), *Paradoxical Effects of Social Behaviour*, Physica-Verlag, Heidelberg 1986; trad. it. *Utilità individuale e etica utilitarista*, in *Utilitarismo*, cit., pp. 55-66.

⁴¹ J.C. Harsanyi, *Bayesian Decision Theory, Rule Utilitarianism and Arrow's Impossibility Theorem*, in "Theory and Decision", 11, 1979, pp. 289-317; trad. it. *Teoria della decisione bayesiana e etica utilitarista*, in *Utilitarismo*, cit., pp. 31-54.

individui nella società»⁴². L'utilità sociale è la media aritmetica (o la somma) di tutti i livelli individuali di utilità. Si presuppone che le utilità individuali siano quantità misurabili direttamente e confrontabili interpersonalmente; entrambe le caratteristiche vanno intese come realizzabili empiricamente, anche senza risolvere le difficoltà di principio, basandosi su informazioni rivelate dagli individui. Venivano interpretate in termini edonistici dagli utilitaristi classici; le obiezioni da muovere sono che è falso che piacere e dolore siano i due soli moventi del comportamento umano, e inoltre che noi abbiamo desideri e preferenze *trascendenti*. Per via di queste obiezioni è ragionevole interpretare l'utilità in termini di preferenze: a ogni individuo si attribuisce una funzione di utilità, ovvero un ordinamento di stati di cose in base alle sue preferenze⁴³.

Esiste il problema di quali preferenze siano ammissibili. Harsanyi ritiene che le preferenze antisociali, come quelle dei sadici vadano escluse, ma la ragione è soltanto che la base dell'utilitarismo «è la benevolenza verso gli altri»⁴⁴. Per ragioni di simmetria vanno escluse anche le preferenze benevole perché queste farebbero pesare le preferenze di alcuni più di quelle di altri, contro il principio utilitarista del pari peso di ogni individuo.

Anche se l'utilitarismo della regola può introdurre principi di giustizia, Harsanyi tuttavia si differenzia da Rawls sul principio del *maximin* (la regola secondo la quale il decisore razionale in condizioni di incertezza deve compiere la scelta che minimizza il rischio di perdere, quali che siano le possibilità di vincere) che sarebbe irrazionale in quanto porta a un esito inferiore a quello ottimale. L'utilitarismo giustifica soltanto una certa eguaglianza di considerazione e una certa misura di redistribuzione in direzione egualitaria, in virtù dell'argomento dell'utilità marginale, ma giustifica comunque la retribuzione in base al contributo⁴⁵. L'argomento in contrario di Rawls, essendo basato su una intuizione, implicherebbe «scelte morali altamente irrazionali, che corrispondono a considerevoli allontanamenti dal perseguimento razionale dei comuni interessi umani»⁴⁶ e quindi dal fine stesso della moralità. Non sembra chiaro se Harsanyi consideri la circostanza che il criterio del *maximin* verte sui beni primari che per il decisore razionale nella posizione originaria hanno valore elevatissimo dato che serviranno per perseguire qualsiasi progetto di vita vorrà seguire fuori dalla posizione originaria.

Il filosofo canadese David Gauthier (1932-) ha seguito come Harsanyi la via dell'applicazione della teoria della scelta razionale all'etica senza però introdurre il principio di utilità proponendosi di ricostruire l'emergere spontaneo di codici di norme o della cooperazione fra individui. Entro questo contesto ha costruito una teoria del contratto concorrente a quella di Rawls che parte dagli assunti della teoria della scelta razionale eliminando dai presupposti quell'intuizione etica che giustifica il principio del *maximin*, basato su un'ingiustificata assunzione di natura etica presente fin dall'inizio che renderebbe il sistema di Rawls circolare. Il contrattarianismo o contrattualismo "reale" di Gauthier (contrapposto a quello "ideale" di Rawls) cerca di derivare la cooperazione dal beneficio che ciascuno dei contraenti ricava dalla cooperazione⁴⁷. Un "massimizzatore vincolato" è un individuo che massimizza la realizzazione delle proprie preferenze entro il limite posto da accordi precedentemente accettati. Un "massimizzatore diretto" la massimizza sempre e comunque senza ritenersi vincolato dagli accordi precedenti. Un agente razionale saprà che agendo da massimizzatore vincolato avrà maggiori opportunità di entrare in imprese cooperative con altri per via della reputazione che avrà acquisito, laddove il massimizzatore diretto perderà queste occasioni, e quindi un agente razionale accetterà spontaneamente di sottostare a vincoli etici⁴⁸.

La teoria è quindi una sorta di "egoismo della norma" che riduce le ragioni morali a ragioni "prudenziali" e l'attore "ideale"

non rivela alcuna preoccupazione altruistica o neppure imparziale per i suoi simili [...] Scegliendo di fruire dei vantaggi dell'interazione, l'attore ideale può soltanto scegliere il mutuo beneficio⁴⁹.

⁴² *Ibid.*

⁴³ J. Harsanyi, *Utilità individuale e etica utilitarista*, cit.

⁴⁴ Ivi, p. 63.

⁴⁵ J. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?* in "American Political Science Review", 59, 1975, pp. 109-136; trad. it. *Una critica alla teoria di John Rawls*, in *Utilitarismo*, cit., pp. 109-136.

⁴⁶ J. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, cit., p. 53.

⁴⁷ Vedi D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, cap. VIII.

⁴⁸ Vedi ivi, cap. V.

⁴⁹ Ivi, p. 259.

Il punto più delicato è il fatto di fare dipendere l'accettazione dei vincoli dalla sola scelta razionale con la difficoltà che il passaggio dalle ragioni prudenziali alla cooperazione è irrazionale perché, dato che la scelta razionale è basata sull'utilità attesa, la quale risulta dalla combinazione della grandezza dell'utilità con il suo grado di probabilità, un attore con normale propensione al rischio non dovrebbe, in assenza di ragioni diverse da quelle prudenziali, accettare i vincoli della cooperazione, ma agire invece da "massimizzatore diretto" accettando il rischio abbastanza remoto della sanzione del suo comportamento non cooperativo di fronte alla prospettiva abbastanza probabile di un vantaggio immediato.

4. Parfit, l'utilitarismo e l'idea di persona

Nel 1986, in *Reasons and Persons* il filosofo inglese Derek Parfit (1943) ha sostenuto una concezione riduzionistica della identità personale secondo la quale le persone non sono nulla più che l'esistenza di certi stati mentali e fisici e delle loro relazioni. Secondo Parfit «l'esistenza di ogni persona implica soltanto l'esistenza di un cervello e un corpo, il compiere certe azioni, il pensare certi pensieri, il verificarsi di certe esperienze e così via»⁵⁰, le persone non esistono come esistenza separata da quella degli eventi fisici e mentali che le compongono e «il fatto dell'identità di una persona nel corso del tempo consiste solo nel verificarsi di fatti più particolari»⁵¹, fatti riguardanti la continuità psicologica alla quale l'identità personale si riduce. Le nostre opinioni sulla moralità e la razionalità siano basati sulle nostre credenze circa l'identità personale e che accettando il riduzionismo si sia costretti a cambiare le nostre credenze circa la razionalità e la moralità: «dobbiamo cambiare alcune delle nostre credenze circa ciò che abbiamo ragioni per fare. Dobbiamo modificare le nostre teorie morali e le nostre teorie sulla razionalità»⁵². Mentre l'identità personale è una questione di tutto o niente, la continuità e la connessione psicologiche sono questione di grado: posso avere più continuità con il me stesso dell'anno scorso che con il bambino che io era venti anni fa; se ci si rende conto di questo, ci si rende conto che non è l'identità personale ad avere importanza morale ma la continuità psicologica; ad esempio è il grado di continuità psicologica che implica una responsabilità persistente per i crimini passati⁵³. Nel caso delle promesse, una promessa fatta da giovani sarà ancora vincolante da vecchi in proporzione al grado di continuità psicologica; possiamo così giungere a concepire determinate funzioni del nostro passato e futuro come sé differenti piuttosto che come parti uguali della nostra vita, e come qualcun'altro non può impegnarmi a fare qualcosa, così ugualmente il mio io passato non può prendere impegni per me. Parfit pensa che questo risultato sia più vicino alle nostre intuizioni morali della concezione non riduzionista e che «usare il linguaggio dei sé successivi sembra sia comprensibile sia naturale»⁵⁴ in quanto rende conto di considerazioni che già intuitivamente facciamo in casi come quelli di una persona colpita da demenza senile. Le principali obiezioni sono state che la tesi di Parfit svuota in linea di principio la possibilità di concepire obbligazioni morali come quelle derivanti dalle promesse e la nozione di responsabilità, e che la nozione di persona è una condizione di possibilità della nozione di obbligazione morale da conservare, anche in assenza di una sua convincente giustificazione teoretica, come un postulato pratico⁵⁵.

5. Brandt e l'utilitarismo indiretto della coscienza

Richard Brandt (1910-) ha difeso anch'egli come Harrod, Hare e Marcus Singer un utilitarismo della norma ideale, ma in una forma più sofisticata, non l'utilitarismo "kantiano" di questi autori, basato su forme di universalizzazione che giustificano per motivi utilitaristi norme universali come quelle delle etiche kantiane, ma l'utilitarismo generalizzato, che considera come criterio del giusto l'utilità dell'adozione di una norma o sistema di norme da parte di una società.

La metaetica di Brandt è un naturalismo revisionista simile a quello di Perry, per il quale il significato di "moralmente sbagliato" è «ciò che sarebbe contrario al codice morale che può essere ampiamente raccomandato perché il suo insegnamento e la sua prevalenza massimizzeranno i benefici sociali» non perché questo significato deriverebbe dall'analisi del significato ordinario dell'espressione "moralmente sbagliato" ma perché deriverebbe dalla riflessione su ciò che persone informate e riflessive si attenderebbero

⁵⁰ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 211.

⁵¹ Ivi, p. 210.

⁵² Ivi, p. IX.

⁵³ Ivi, p. 325.

⁵⁴ Ivi, p. 327.

⁵⁵ Vedi C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

dagli atteggiamenti espressi negli asserti morali. Questo naturalismo “revisionista” è diverso dal naturalismo dei “realisti esterni” come Brink in quanto rifiuta il loro oggettivismo acritico che non sa rendere conto del fatto del disaccordo morale, fatto che sarebbe implausibile se le qualità morali si potessero ridurre a proprietà di enti come lo H₂O⁵⁶.

La prima domanda dell’etica, per Brandt come per tutti i filosofi anglosassoni dopo Sidgwick, è: che cosa è il *bene*? I risultati degli studi di psicologia cognitiva possono essere messi a frutto per la determinazione della razionalità dell’azione, e quindi anche per rispondere a questa domanda. Le risposte possibili sono di tre tipi: la risposta di Bentham, Mill, Sidgwick è che il bene o utilità è piacere o felicità; la seconda, quella di Moore, è che vi è una pluralità di oggetti buoni, con la difficoltà del ricorso all’intuizione per riconoscerla; la terza è che l’utilità è la soddisfazione del desiderio o interesse. Brandt adotta questa risposta perché la teoria del desiderio sfugge sia alle classiche obiezioni antiedoniste in quanto questo non riguarda necessariamente oggetti fisici sia alle obiezioni legate alla complessità del bene perché il desiderio può riferirsi a stati di cose complessi; la difficoltà che resta è invece legata alla domanda sulla natura dei desideri informati. Brandt introduce l’innovazione di fare contare soltanto i desideri razionali definendo tali quelli che sopravvivrebbero ad un confronto con i fatti e con la logica attraverso un processo di psicoterapia cognitiva. Eliminati i desideri irrazionali, alla luce delle informazioni rilevanti, comprese quelle su se stessi e sulle istituzioni della società in cui vivono, gli individui compirebbero le loro scelte⁵⁷.

Facts, Values, and Morality del 1996 perfeziona la teoria dei desideri razionali partendo da una definizione di cosa buona (o desiderabile) in sé che è la seguente: ciò che una persona vuole (o preferisce rispetto alla loro inesistenza) in sé⁵⁸. È una definizione diversa da quella di Mill che faceva coincidere il desiderabile con il desiderato perché considera qualcosa «desiderabile (per una persona) se e solo se essa lo desidererebbe se di fatto pienamente (e vivacemente) informata»⁵⁹. Si rifà a una teoria dell’azione basata sull’aspettativa-incentivo secondo la quale ciò che un agente fa dipende dall’idea che ha di uno stato di cose, dal fatto di volerlo, dalla sua consapevolezza di un percorso che porta a questo stato di cose e delle possibilità di successo e secondo la quale un agente ben informato tenterà di massimizzare la sua soddisfazione prevedibile di desideri.

I desideri possono avere una base corporea; la sete e la fame nascono dal desiderio radicato nel bisogno corporeo più l’anticipazione della piacevolezza del bere o del mangiare. Vi è però un secondo gruppo di desideri le cui fonti sono diverse: i desideri affiliativi, di amici o di compagnia, di approvazione, di stima e rispetto da parte degli altri, l’avversione per l’insicurezza, il desiderio di autostima ecc. Una fonte naturale di questi desideri in generale è l’associazione degli stati desiderati con stati che si sono rivelati soddisfacenti in passato per cui noi non desideriamo soltanto il piacere ma anche esperienze passate associate con il piacere. Vi devono essere comunque stati originali piacevoli non correlati a piaceri corporei. Una possibile spiegazione del perché li desideriamo può essere una spiegazione evolutiva: il gusto o il disgusto per certe cose può avere avuto un valore di sopravvivenza. Dato il modo in cui i desideri si originano, si spiega il verificarsi di un’ampia varietà di desideri prevalenti: è diversa nelle diverse culture la motivazione al successo, il desiderio di prestigio, la vulnerabilità alle critiche, l’avversione alla violenza, l’affetto per i bambini⁶⁰.

Vi sono nel dibattito teorico recente due tendenze riguardo alla natura del bene intrinseco: le teorie del desiderio e le teorie della felicità o del piacere. Per le prime un oggetto è desiderabile se una persona vuole un certo stato di cose al momento, oppure se conosce che lo vorrebbe al momento se la sua volontà fosse informata, oppure vorrebbe uno stato di cose globale (cioè vorrebbe la differenza totale prevedibile che un dato evento comporterebbe sull’arco di una vita intera) o una di queste soluzioni con ulteriori limitazioni. Per le teorie della felicità un evento può essere intrinsecamente buono se e solo se è un’esperienza conscia, o un godimento sensibile o una gioia provocata dalla consapevolezza che si è verificato un evento di un certo genere. Le due teorie sono in conflitto: una afferma che il fatto che un evento sia correttamente atteso essere gratificante è una condizione sufficiente perché il desiderio che si verifichi sia fondato, e che il fatto che una vita piaccia in questo modo è la sola cosa che le dà un valore; l’altra lo nega.

La teoria del desiderio deve fare fronte a una difficoltà derivante dal fatto che i desideri sono *datati* e che

⁵⁶ Vedi *ivi*, cap. VI.

⁵⁷ R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979, cap. VI.

⁵⁸ R.B. Brandt, *Facts, Values, and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, cap. II.

⁵⁹ *Ivi*, p. 13

⁶⁰ Vedi *ivi*, pp. 12-35; cfr. Id., *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*, University of Chicago Press, Chicago 1954

possono *cambiare*, fatto che rende difficile per la teoria decidere quale fra due azioni avrà le conseguenze *migliori*. Un rimedio può essere quello di considerare a) i desideri “globali” e “informati”, ma la difficoltà è che possono variare anch’essi, oppure b) la somma di tutti i desideri in una vita intera, ma ciò implica calcoli difficili. Una soluzione più raffinata è la teoria della “gratificazione informata”, che definisce ciò che è intrinsecamente meglio per una persona come «un segmento totale della propria vita caratterizzato da godimenti e/o soddisfazione di desideri che la persona preferirebbe, considerandoli nei tempi lunghi, date tutte le informazioni rilevanti»⁶¹. Per adottare piani di azione che massimizzino sui tempi lunghi la soddisfazione di desideri (che sono stati criticati sulla base di un’informazione completa) una persona deve identificare le conseguenze probabili di un piano di azione e fare oggetto di critica informata i desideri di fatto. Perché farlo? Una risposta è che almeno per la maggior parte delle persone è un giudizio di valore accettabile che valga la pena di far dissolvere i nostri desideri se ciò avviene come conseguenza della considerazione di fatti; una seconda risposta è che può essere giustificato da un’analisi costi-benefici perché venire guidato dai desideri criticati non porterà verosimilmente alla massima soddisfazione. L’acquisizione di desideri è un processo soggetto a leggi causali ed alcune connessioni casuali che lo determinano, come il condizionamento e la generalizzazione degli stimoli, possono venire annullati dalla riflessione sui fatti, e quindi «ci può essere critica razionale dei desideri. Su questo, almeno, sembra che Hume avesse torto»⁶².

La seconda domanda dell’etica è: che cosa è *giusto*? Brandt intende, mettendo a frutto i risultati degli studi sociologici e antropologici sulla formazione dei codici morali e quelli psicologici sull’acquisizione di una coscienza morale⁶³, risolvere le difficoltà lasciate aperte dai tentativi “kantiani”, e quindi, in primo luogo, precisare il criterio di rilevanza in base al quale le azioni sono da considerare simili, in secondo luogo, chiarire la differenza fra norma giustificabile e di fatto adottata e norma giustificabile ma di fatto disattesa e giustificare le strategie da adottare di fronte al verificarsi dei due esempi di norma.

Brandt ritiene che la giustificazione di principi morali non possa basarsi sugli usi linguistici del linguaggio ordinario e nemmeno può ricorrere alle intuizioni (come invece in modi diversi fanno Harrod, Hare, Harsanyi) ma debba avere invece una giustificazione “razionale” nel senso di una risposta alla domanda su che cosa una persona pienamente razionale *sceglierebbe* e *vorrebbe*. La giustificazione razionale si può produrre considerando la norma come parte di un codice e poi distinguendo l’utilità della conformità a una norma dall’utilità dell’adozione di una norma; così, partendo dal codice di norme in vigore, possiamo confrontare altri codici di norme possibili per stabilire quale, se adottato, massimizzerebbe l’utilità complessiva e poi fare una scelta razionale e informata a favore del codice migliore.

In definitiva la risposta alla domanda «che cosa è *giusto*?» è che un atto è moralmente giusto se e solo se la prevalenza di un codice morale che consente quell’atto sarebbe benefica quanto quella di un codice morale altrimenti simile che lo proibisce. Per giustificare questa risposta in modo “razionale”, dobbiamo – come detto – ricorrere alla nozione di codice morale. Questo è un sistema di «sistema di vincoli interni al comportamento» diverso dai sistemi legali⁶⁴. Ciò che conta non è che questa definizione corrisponda alle intuizioni linguistiche diffuse sull’uso del termine “morale” o “moralità”, ma che la giustificazione della scelta di una linea d’azione come buona possa essere giustificata “razionalmente” (nel modo in cui Brandt definisce la razionalità) e non in accordo con usi linguistici o intuizioni. Il punto è cioè che – che li si voglia chiamare “moralità” o in altro modo – tutte le società hanno diversi di questi sistemi di regolazione dei comportamenti, fra i quali alcuni sono qualificati come codici giuridici, altri come codici di altro genere, ad esempio di etichetta o di buone maniere, ed altri ancora come codici morali. Perché questi codici esistano per una società, devono esistere per gli individui. Possiedono pienamente un codice morale, o una coscienza, coloro che condividono sei elementi nei quali – va sottolineato – rivestono importanza fondamentale aspetti emotivi o motivazionali che danno a questa nozione di “codice” un aspetto diverso da quello che ha la nozione di codice del senso comune. Il primo è la «motivazione intrinseca», ovvero la circostanza che un individuo abbia un’avversione ad agire in certi modi; la più importante fra queste motivazioni intrinseche è l’avversione a danneggiare gli altri o a omettere di dare loro aiuto. Il secondo elemento è costituito dai sensi di colpa e disapprovazione per cui gli individui si sentiranno a disagio nel caso che abbiano violato norme del codice e avranno sentimenti negativi nei confronti di altri che le abbiano violate. Il terzo è l’importanza creduta: gli individui coinvolti credono che il comportamento dettato da queste norme sia importante e che

⁶¹ R.B. Brandt, *Facts, Values, and Morality*, p. 48.

⁶² Ivi, p. 59

⁶³ Vedi ivi, cap. III.

⁶⁴ Ivi, p. 176.

meriti di essere incoraggiato da un qualche grado di coercizione, anche solo quella della coscienza. Il quarto è l'ammirazione o stima: gli individui manifestano atteggiamenti positivi nei confronti di coloro che mettono in atto comportamenti dettati da queste norme. Il quinto è la terminologia speciale: di fatto tutte le culture hanno termini particolari esprimere le motivazioni intrinseche, i sensi di colpa e gli atteggiamenti menzionati perché il codice non potrebbe controllare il comportamento interpersonale se gli individui non potessero comunicare le motivazione e sentimenti rilevanti. Il sesto è la giustificazione creduta: gli individui pensano che la loro motivazione e i loro sensi di colpa non siano arbitrari ma appropriati perché hanno una giustificazione e che la loro morale non sia soltanto convenzionale⁶⁵.

Sulla base di questa nozione di codice morale si è in grado di rispondere alla domanda sul giusto. Dobbiamo considerare giusto un atto «se e solo se non *verrebbe* vietato dal codice morale ideale per la società»⁶⁶ e lodevole un agente per un atto se il codice morale ideale in quella società lo loderebbe. A sua volta un codice morale è “ideale” se il suo riconoscimento generale (che è qualcosa di meno del conformarsi da parte del 100% dei membri della società) in una società avrebbe un impatto totale costi-benefici tale che «produrrebbe almeno altrettanto bene per ogni persona del riconoscimento di qualsiasi altro codice»⁶⁷. Il codice dovrebbe comprendere norme abbastanza semplici da poter venire interiorizzate e tali da non lasciare troppi margini discrezionali, da poter essere insegnate senza costi eccessivi, da non imporre richieste non realistiche. I vantaggi di tale utilitarismo della norma ideale starebbero nel fatto di tenere conto del fatto che la moralità consiste nell'adozione di un intero codice e non di una norma singola, senza però giustificare i codici dati, e anzi incoraggiando la sostituzione di una norma con una migliore. In conclusione, le norme morali raccomandate sono quelle che sarebbe meglio avere insegnato in una società «tenendo conto anche i costi-benefici ad altre società che ne sono influenzate, insieme a quelli degli animali e delle generazioni future»⁶⁸.

Va notato che la prima teoria del bene intrinseco, quella del piacere o della felicità, è rifiutata da Brandt non in quanto rozza e materialistica, ma perché imporrebbe esigenze troppo forti e quindi scarsamente realistiche riguardo alla seconda domanda, quella sul giusto. Se adottassimo *come assunzione* la simpatia universale e quindi la benevolenza, l'adozione di un codice da parte di tutti gli individui condurrebbe unanimemente ad un codice che massimizza la felicità⁶⁹. Ciò sarebbe altamente desiderabile per chi condivide l'utilitarismo come sistema normativo e quindi la benevolenza universale, ma sarebbe una richiesta eccessiva e debole come argomento per giustificare l'adozione del codice ideale da parte di individui diversi. La preoccupazione è invece la ricerca di un criterio “pragmatico” per risolvere i conflitti e la complessità dettata dalla convinzione che lo stesso codice ideale, che massimizza l'utilità per una data società, sarà adottato da alcuni individui per benevolenza imparziale, dato che questa è per lo meno non irrazionale; da altri che sono egoisti puri sarà accettato almeno in gran parte, dato che trarranno beneficio da parti centrali del codice, ad esempio dalle norme che proibiscono l'aggressione reciproca; da altri ancora, che sono benevolenti in misura limitata, verrà scelto un codice che coinciderà con il codice che massimizza la felicità in una misura ancora maggiore che gli egoisti.

Il codice ideale dell'«utilitarismo della coscienza indiretto» che Brandt raccomanderebbe di insegnare e cercare di rendere prevalente in una società non si identifica con il codice di una sola norma degli utilitaristi dell'atto, ma o con una versione riformata della morale di senso comune vigente nella società data o con un codice elaborato secondo linee utilitariste. Dovremmo tracciare un sistema di motivazioni (avversioni, ecc.) morali plurali concepito in modo tale che «insegnarlo e renderlo prevalente probabilmente (tenendo conto di costi e benefici) promuoverà la felicità o ben-essere (appropriatamente interpretato) degli esseri senzienti»⁷⁰. Il codice comprenderà tutta una serie di direttive su come agire in specifici tipi di situazioni che sono molto diverse dall'unica regola dell'utilitarismo dell'atto, consistendo in

motivazioni a compiere o non compiere certi generi di azione, motivazioni selezionate in base al fatto di esser quelle ottimali, tenendo conto di tutti i costi e benefici delle persone che le insegnano e che le seguono. Idealmente, tali motivazioni di coscienza di una persona educata saranno integrate [...] da gradi mutevoli di forza e da una lista di eccezioni connesse ad ognuna di esse, di modo in una situazione reale l'agente sarà

⁶⁵ Vedi *ivi*, pp. 165-169.

⁶⁶ R. B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 119-120.

⁶⁷ *Ivi*, p. 119; cfr. *Facts, Values, and Morality*, cit., cap. v.

⁶⁸ R. B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, p. 142.

⁶⁹ Vedi *ivi*, pp. 138-148.

⁷⁰ *Ivi*, p. 145.

olisticamente costretto ad attribuire a un certo requisito la forza relativa richiesta in modo ottimale nella maggioranza delle situazioni ordinarie⁷¹.

La teoria non comprende un elenco dettagliato delle motivazioni morali che sarebbe meglio rendere prevalenti, ma è essenzialmente una guida per pensare ciò che «una persona deve fare per identificare i codici morali che sarebbe meglio prevalessero e fossero insegnati, considerando tutti i costi e i benefici, e quindi tali da essere raccomandati in vista di ciò che le persone vogliono o apprezzano non moralmente se i loro desideri sono stati valutati accuratamente»⁷².

Una terza domanda dell'etica, dopo quelle sul bene e sul giusto, è «se l'impegno a fare sempre la cosa moralmente giusta è desiderabile dal punto di vista del ben-essere dell'agente»⁷³, ovvero la discussione del punto di vista morale. Il problema centrale, almeno dai tempi di Sidgwick, è quella di giustificare la razionalità dell'agire moralmente quando questo è in conflitto con l'interesse autocentrato. Si supponga di essersi convinti che un certo genere di sistema morale utilitarista è la morale ottimale per la nostra società, si può chiedersi se per l'interesse autocentrato di una data persona sia una cosa buona incorporare tale sistema morale, ovvero avere questi desideri ed avversioni. Il suggerimento che Brandt formula è che “razionale” può essere inteso non nel rozzo senso di “conveniente” ma nel senso di “deliberativo”. In questo caso, per una persona che ha presente chiaramente la natura della morale ottimale e la sua funzione nel promuovere il benessere collettivo (almeno nel caso più semplice di persone istruite e relativamente benestanti) non troverà una disparità significativa fra ciò che penserà che una morale ottimale richieda e ciò che vorrà realmente per se stessi e i loro figli in termini di interesse⁷⁴.

⁷¹ Ivi, p. 147.

⁷² Ivi, p. 155

⁷³ Ivi, p. 1.

⁷⁴ Vedi ivi, p. 299.

IX

Etiche normative: neoaristotelismi ed etiche della virtù

1. Hannah Arendt, l'azione e il giudizio

In Germania alla fine degli anni Cinquanta si avviò quella che venne chiamata «riabilitazione della filosofia pratica», cioè una riscoperta dell'etica aristotelica e poi una riscoperta dell'etica kantiana contro l'amoralismo heideggeriano. La prima riscoperta partì dalla ripresa delle nozioni aristoteliche di *praxis* e di *phronesis*, di cui si parlava nei corsi di Heidegger degli anni Venti su Aristotele, contrapposte a quella "tecnica" che Heidegger negli anni Trenta aveva insegnato essere l'essenza stessa della civiltà occidentale ma in alternativa alla quale contemplava soltanto il "poetare" e la "decisione". Questi corsi degli anni Venti furono invece il punto di partenza di due suoi allievi.

Il primo di questi, Hannah Arendt (1906-1975), nel 1951 negli Stati Uniti dove era emigrata sfuggendo al regime nazista, presentò in *Le origini del totalitarismo* una riflessione sulla genesi del nazismo che partiva dalle fonti dell'antisemitismo, dell'imperialismo, del totalitarismo, individuate in alcune caratteristiche delle società moderne, in primo luogo la loro atomizzazione, come reazione alle quali l'enfasi sulle identità nazionali e poi razziali avrebbe compensato le identità comunalistiche corrose dall'erosione dei corpi intermedi fra l'individuo e lo stato alle quali, più che all'appartenenza a uno stato e a una "nazione", si appoggiava nel medioevo e nella prima età moderna la costruzione dell'identità individuale¹.

In *Vita activa* del 1958 approfondì la diagnosi sostenendo che il tratto peculiare della civiltà moderna sarebbe il rifiuto del primato della contemplazione con la conseguente centralità della vita attiva e che i suoi disagi nascerebbero dalla confusione tra suoi generi diversi: lavoro, opera, azione. Il lavoro corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano ed è un processo che non si distacca da una mera riproduzione della vita materiale; nell'Ottocento, in particolare con il marxismo, si è affermata una visione dell'uomo come *animal laborans*, come una specie che ha come obiettivo la risposta immediata e individuale ai bisogni primari della vita; si tratta in realtà dell'eredità dell'idea cristiana del primato dell'individuo, ma decapitata, dato che l'individuo è ridotto a fatto biologico. L'opera è un'attività finalizzata alla costruzione di un mondo artificiale stabile e duraturo, frutto delle mani dell'uomo e contrapposto all'ambiente naturale e alla vita biologica. L'azione è ciò in cui gli esseri umani si rivelano a se stessi e agli altri e creano quello spazio pubblico adeguato all'originaria condizione umana della "pluralità" che solo in essa può manifestarsi².

Un effetto della confusione fra ambiti che sta alle radici dei disagi della civiltà moderna è proprio la perdita dello spazio pubblico che si era creato nella civiltà ellenica. L'idea del soggetto cartesiano, con il privilegio della dimensione dell'interiorità, sarebbe la spia di questa perdita. Il lato negativo della modernità sta quindi in ultima istanza nella perdita del concetto autentico di prassi. Le va riconosciuto però anche il lato positivo dell'aver capovolto il primato platonico e cristiano della vita contemplativa, aspetto positivo che non si è però saputo realizzare autenticamente perché è mancata la capacità di recuperare accanto ad esso l'idea ellenica della prassi. Come conseguenza, in una prima fase del tragitto della modernità si è imposto il primato della fabbricazione e poi, nell'Ottocento ha preso il sopravvento il lavoro. Il recupero di un autentico senso della *vita activa* richiederebbe la capacità di riconoscere una caratteristica della condizione umana, la «pluralità», che a sua volta dipende dalla «natalità», quell'evento molteplice ma ogni volta irripetibile che sta alla fonte del nuovo che perennemente irrompe nella storia della umanità³; e quindi, come per Spinoza, anche per Hannah Arendt il primato che la tradizione filosofica ha riconosciuto alla morte è un'aberrazione. Lavoro, opera e azione sono radicati nella natalità, poiché hanno il compito di preparare e di conservare il mondo per i nuovi venuti, ma è l'azione ad essere in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo.

Il fatto della pluralità gioca contro l'idea di "natura umana", la quale può esistere ma è in conoscibile. Richiamarsi ad essa equivale a ridurre l'uomo a un essere naturale mentre il dato di partenza è l'esistenza di esseri umani diversi senza fini ultimi già dati. Il concetto di "spazio pubblico", legato a quello di pluralità, è la creazione della *polis* greca che oggi si dovrebbe restaurare perché nelle moderne società di massa manca proprio un luogo in cui la molteplicità degli individui possa entrare in relazione reciproca. In quanto nel

¹H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Bompiani, 1999.

²Vedi H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 13-14.

³Vedi *ivi*, p. 15.

privato è assente la pluralità, questo non può costituire la dimensione centrale dell'esperienza dell'individuo, che deve invece collocarsi nello spazio pubblico. E la ragione ultima per cui questo spazio, e quindi la dimensione del politico, è l'ambito dove si può realizzare l'autenticità umana è proprio il fatto della natalità. La natalità infatti è il perenne venire al mondo del nuovo, e questo è assoluta improbabilità; da ciò dipende il fatto che la politica sia per sua natura libertà: partecipare allo spazio pubblico significa essere liberi, agire, dare inizio al nuovo⁴.

L'opera postuma *La vita della mente* valorizza il «volere», facoltà le sembrava fosse stata guardata con sospetto dalla tradizione filosofica perché troppo legata alla libertà, quella libertà che trae origine dalle irriducibili caratteristiche della pluralità e della natalità⁵. La possibilità di recuperare un'autentica considerazione della politica è invece legata proprio alla ripresa di un modello di razionalità che si distacchi da quello cartesiano e hobbesiano che non può dare spazio alla nozione di volontà. Occorre recuperare una logica non deduttiva come quella di questo modello, ma argomentativa, che sappia rendere conto del modo di procedere dei saperi pratici che non si identificano con scienze o a tecnologie. Ogni tentativo di fare del sapere politico una scienza porta a tecnologizzare, come fanno le *policy sciences* anglosassoni, ciò che non è riducibile a tecnica.

Questa specificità delle forme del discorso politico si richiama insieme alla *phronesis* di Aristotele e al giudizio di Kant⁶; l'esito della combinazione è una sorta di "esistenzialismo" rivoluzionario che asserisce il primato della libertà e della partecipazione dei civica come bussola dell'azione politica. La malattia dell'agire politico ottocentesco è stata la tentazione di risolvere i problemi sociali attraverso la politica, la quale invece dovrebbe avere come fine solo la libertà e quindi, in un certo senso, non il sociale, ma il politico stesso. Nonostante questi esiti paradossali, il pensiero arendtiano negli anni Sessanta fornì un linguaggio al movimento per i diritti civili degli afroamericani.

2. Hans-Georg Gadamer e la *phronesis*

Un altro allievo di Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2001), considerato il fondatore della corrente dell'ermeneutica, nella sua opera più nota, *Verità e metodo* ha indicato la filosofia pratica di Aristotele come esempio per eccellenza di procedimento ermeneutico. La *phronesis* aristotelica è destinata a risolvere il problema dell'"applicazione", che costituisce per l'ermeneutica antica il terzo momento dell'interpretazione, dopo la comprensione e la spiegazione, consistente nell'applicare una categoria generale a una situazione determinata. È in questo terzo momento che risalta la differenza fra la *phronesis* e la *techne*, perché il sapere morale è possibile soltanto guardando alla situazione concreta, dato che il bene si presenta sempre nella particolarità delle singole situazioni⁷. Questo sapere morale non è mai un'etica normativa che possa dare la risposta sul caso concreto perché l'etica filosofica può essere soltanto un abbozzo generale di discorso che fornisce un aiuto alla coscienza morale, non deve «prendere il posto della coscienza morale» ma aiutarla «a venire in chiaro con se stessa»⁸. Ma anche il modo in cui questo aiuto può divenire possibile è esso stesso un problema morale: si richiede che l'ascoltatore abbia già costruito in sé, mediante l'esercizio e l'educazione, un atteggiamento che è suo compito mantenere nelle concrete situazioni della vita.

Il sapere morale è quindi un discorso che segue una logica profondamente diversa dai metodi oggettivanti della scienza moderna perché non è sapere oggettivo; inoltre, diversamente dalla *techne*, non può essere imparato e disimparato e non è suscettibile di "applicazione". Il merito di Aristotele «è stato quello di anticipare l'impasse della nostra cultura scientifica con la sua descrizione della ragione pratica come distinta dalla ragione teoretica e dall'abilità tecnica [...] il concetto di *praxis* degli ultimi due secoli è una orribile deformazione [...] un'applicazione della scienza a compiti tecnici»⁹. Sembra l'ideale oggi condiviso quello di una società in cui gli specialisti si affidano al compito irrealizzabile di esentarci dalle decisioni autenticamente pratiche¹⁰.

⁴ Vedi ivi, pp. 56-57.

⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Secker & Warburg, London 1978; trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

⁶ Vedi H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990.

⁷ Vedi H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), in *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1985-1995, vol. I; trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 363-376.

⁸ Ivi, p. 364.

⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, in "Cultural Hermeneutics", 2, 1975, pp. 307-316, p. 312.

¹⁰ Vedi H.-G. Gadamer, *Was ist Praxis. Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* (1974), in *Gesammelte Werke*,

Perciò la comprensione morale, per il suo carattere storico e dialogico, va distinta da altre forme di conoscenza e inserita nell'orizzonte della tradizione. La nozione autentica di prassi è esemplificata da alcune sfere come la giurisprudenza perché formulare un giudizio implica la considerazione ad un tempo del caso particolare e della legge generale. La prassi non è applicazione di una norma astratta, è sempre motivata da esigenze concrete e addirittura affetta da pregiudizi, ma è anche chiamata a criticarli, ed è proprio una falsata percezione della coppia teoria-prassi che ha reso l'etica impossibile. L'antico concetto di conoscenza intendeva la teoria come qualcosa che già presuppone questo passaggio alla prassi; per il pensiero moderno teoria è invece una spiegazione della molteplicità dei fenomeni che ne renda possibile il dominio pratico. Questa idea ha reso impossibile l'etica o ne ha prodotto delle caricature, come le etiche dell'illuminismo, ad esempio quella kantiana, finita in un vicolo cieco. Di fronte al dilemma posto dal concetto moderno di teoria, il formalismo kantiano ha il merito di cercare di assicurare la purezza della scelta morale razionale contro ogni offuscamento originato dall'"inclinazione"; tuttavia, per risolvere i conflitti fra dovere e inclinazione pretende da tutti un impossibile «passaggio a una metafisica dei costumi», cioè che tutti diventino filosofi¹¹. L'autonomia della morale viene legittimata da Kant in campo pratico, non teoretico, perché pretende che la filosofia morale sia teoria dello stesso genere delle scienze; ne deriva che la centralità del dovere scredita la realtà morale che riguarda il rapporto uomo-società e la morale viene così emarginata nel campo dell'individualità e del sentimento¹². In realtà l'idea stessa di filosofia morale racchiude una «difficoltà insuperabile» che è stata messa in luce dalla critica di Kierkegaard a Hegel, secondo la quale ogni «sapere a distanza» minaccia di farci perdere di vista la serietà di ogni situazione di scelta morale, e da teologi come Karl Barth che hanno argomentato che proprio l'osservanza della "legge" porta al vero peccato, che non è la violazione occasionale della legge, ma al contrario la «"superbia" per la quale l'uomo ligio alla legge si barrica contro il comandamento dell'amore»¹³, e che viene percepita confusamente dalla coscienza comune odierna che da un lato manifesta una comprensibile diffidenza verso le etiche astratte ma dall'altro da questa diffidenza è portata a svalutare l'etica in quanto tale. In conclusione, l'etica sembra trovarsi in un dilemma perché la stessa generalità della riflessione filosofica la fa inclinare verso il legalismo facendole perdere la capacità di concretezza richiesta da un'etica che sappia rispondere alla situazione determinata.

È Aristotele a darci ancor oggi una risposta alla domanda su come sia possibile un'etica filosofica suggerendoci che questa non è una teoria che debba essere messa in pratica o un «sapere a distanza», dato che il sapere morale in primo luogo non è altro dalla coscienza della norma che chiunque ha, e in secondo luogo include la dimensione dell'"applicazione" al caso particolare e in terzo luogo, essendo *phronesis*, è esso stesso una virtù morale¹⁴. Così, mentre Kant, liberando l'assolutezza della ragion pratica dai condizionamenti della natura umana, ha portato l'etica illuminista in un vicolo cieco, Aristotele, ponendo al centro il carattere condizionato delle situazioni di vita ci offre la via d'uscita dal vicolo cieco.

La diagnosi di Gadamer sulla civiltà occidentale non è così drastica come quelle di Heidegger e dei francofortesi perché, pur in presenza della tecnicizzazione, non è stato cancellato quel bagaglio di convinzioni e valutazioni che costituisce il nostro *ethos*, bagaglio che è oggetto di un'opera incessante di apprendimento che è ciò che ci rende noi stessi; che quest'opera non si riduca ad indottrinamento viene assicurato dalla *phronesis*, che non è dono naturale ma virtù che cresce con la sua stessa pratica. Oggi l'esempio più significativo del persistere e del ricrearsi di questo *ethos* guidato dalla *phronesis* è rappresentato da un nuovo risveglio di una coscienza della solidarietà in un'umanità che, di fronte alla imminente catastrofe ecologica, riscopre se stessa come umanità, comincia «ad accorgersi che la buona e la cattiva sorte coinvolge tutti»¹⁵.

In conclusione, Hannah Arendt ha letto Aristotele attraverso Kant giungendo a una democrazia radicale, Gadamer ha letto Aristotele attraverso Hegel giungendo a un relativismo moderatamente conservatore. In comune hanno il motivo del distacco dall'individualismo immoralista heideggeriano, cioè il riconoscimento dell'originaria pluralità degli individui. L'idea della "riabilitazione filosofia pratica" fu diffusa intorno al

Mohr, Tübingen 1985-1995, vol. IV, p. 218.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), in *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1985-1995, vol. IV; trad. it. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973, pp. 145-146.

¹² Vedi H.-G. Gadamer, *Das ontologische Problem des Wertes* (1971) in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr, Tübingen, 1985-1995, vol. IV.

¹³ H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., p. 148.

¹⁴ Vedi *ivi*, p. 162.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *L'ermeneutica come filosofia pratica*, cit., p. 65.

1970 da neoaristotelici in senso stretto come Joachim Ritter, Otfried Höffe, Joachim Spaemann, o in senso lato come Manfred Riedel, Karl-Heinz Ilting, Rüdiger Bubner, oltre che dai neokantiani Apel, Habermas, Paul Lorenzen, Oswald Schwemmer, Friedrich Kambartel con i quali condividevano la rivendicazione della specificità della filosofia nei confronti delle scienze sociali e l'avversione per una politica tecnocratica¹⁶.

3. Alasdair MacIntyre su pratiche, virtù, tradizioni

Nel mondo anglosassone la svolta normativa del 1958 fu accompagnata dalla ripresa non solo di temi utilitaristi e kantiani, ma anche – soprattutto ad opera di Elisabeth Anscombe e Philippa Foot – di temi aristotelici e humiani. Nell'idea di virtù, e poi in quelle di deliberazione, di prudenza, di emozione, altri autori trovarono elementi di una terza via fra consequenzialismo e deontologismo.

Alasdair MacIntyre (Glasgow 1929-), britannico trasferitosi negli Stati Uniti, ha sviluppato un'etica normativa delle virtù partendo dalle tesi dei neonaturalisti degli anni Cinquanta. L'argomentazione di MacIntyre, partendo dalla differenza fra i significati del termine buono nelle espressioni «buon coltello» e «buon uomo», vuole dimostrare che, dato che nel secondo caso abbiamo una varietà di criteri fra cui dobbiamo scegliere, soltanto in una società in cui la forma di vita presupponga un accordo sui fini sono disponibili criteri condivisi per l'uso del termine, e non solo quando parliamo del «buon cavallo» e del «buon agricoltore», ma anche quando parliamo del «buon uomo» abbiamo «una lista di virtù riconosciute, un insieme stabilito di norme morali, una connessione istituzionalizzata fra ubbidienza alle norme, pratica delle virtù e conseguimento di fini»¹⁷. In una società simile risulterebbe chiara la distinzione fra linguaggio valutativo e linguaggio del gusto e della scelta. Invece il mondo odierno ha un aspetto inquietante – rispecchiato in filosofia dalla contrapposizione fra noncognitivist e naturalisti – il conflitto fra coloro che si collocano entro una tradizione morale, per i quali «la connessione fra fatto e valore è stabilita in virtù del significato dei termini» e coloro che si collocano al di fuori di ogni tradizione, ai quali sembra che i primi si limitino a proferire «imperativi che esprimono i loro gusti»¹⁸.

La difficoltà apparentemente insolubile è che un vocabolario morale porta con sé criteri intrinseci cui si trova legato chi lo adotta, e che se voglio avere qualche relazione sociale devo adottare qualche vocabolario morale, e se voglio avere fini condivisi con qualcuno devo coltivare delle virtù, e infine che per riconoscere le virtù non posso osservare la natura umana perché ogni forma di vita ne porta con sé un'immagine. L'esposizione di questa difficoltà è il tema di *Dopo la virtù* del 1981. Il libro ricostruisce la storia del fallimento del progetto illuminista di un'etica autonoma, fallimento inevitabile perché Kant, Diderot, Adam Smith erano «eredi di uno schema molto specifico e particolare di credenze morali»¹⁹, ma vi era una discrepanza fra questo schema e la loro concezione della natura umana. Mentre per gli antichi e i medievali il rapporto fra etica normativa e dottrina della natura umana rientrava in uno schema tripartito che comprendeva natura umana incolta, precetti dell'etica, natura umana come *telos*, il progetto degli illuministi voleva fare a meno del terzo elemento, cioè della natura umana come *telos*, ed eliminava una componente del primo elemento, l'idea aristotelica di razionalità pratica e quindi la *phronesis*. Il progetto era perciò viziato da una contraddizione che lo rendeva irrealizzabile: la necessità e impossibilità di conservare il concetto aristotelico di «essere umano» come concetto «funzionale». La sua plausibilità, e quella della nozione di «virtù» che ne dipende, non è una questione teorica ma una questione di «forme di vita» perché la virtù come *telos* dell'essere umano quale è e deve essere poteva sussistere soltanto entro comunità che assegnassero ai

¹⁶ Vedi M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Rombach, Fribourg-en-Brigau 1972-74; J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 50-118; O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Pustet, München 1971; R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München 1986; trad. it. *Concetti morali fondamentali*, Vita e Pensiero, Milano 2000; M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica*, Il Mulino, Bologna 1990; K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71 (1963-64), pp. 38-58; Id., *Naturrecht und Sittlichkeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983; R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. *Azione, linguaggio, ragione*, Il Mulino, Bologna 1985; Id., *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963-64, pp. 38-58; Id., *Naturrecht und Sittlichkeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.

¹⁷ A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, SCM Press, London 1966, p. 265.

¹⁸ Ivi, p. 266.

¹⁹ Id., *After Virtue*, Duckworth, London 1981; trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 69.

propri membri dei ruoli comprensibili. Il progetto dell'illuminismo di conseguenza fallì, come dimostrano le aporie dell'etica kantiana e la successiva perdita di rilevanza dell'etica non solo come disciplina filosofica ma anche nella vita reale dove si è affermato un modello di io emotivista, sradicato da ogni impegno e perciò depauperato di una identità²⁰.

Negli anni Ottanta e Novanta MacIntyre ha insistito sul carattere razionale delle tradizioni, da intendersi non come patrimoni di credenze ma come programmi di ricerca. Pur con lo sforzo di salvare una forma di razionalità, ha accentuato però il suo relativismo insistendo sulla impossibilità di un'argomentazione razionale attraverso i confini che separano le diverse tradizioni²¹. In seguito, ha restaurato proprio la metafisica biologistica che in precedenza aveva affermato essere l'elemento caduco di Aristotele come base necessaria di un'etica delle virtù, le quali servono a promuovere le caratteristiche peculiari dell'uomo in quanto animale razionale, e quindi animale, caratterizzato da limiti quali la debolezza e la vulnerabilità²².

5. Stuart Hampshire sulla deliberazione

Nel 1949, l'anno in cui Hare presentava la prima formulazione del prescrittivism, il filosofo inglese Stuart Hampshire (1919-) in *Fallacies in moral philosophy* aveva criticato le teorie etiche allora prevalenti indicando una direzione che sarebbe stata poi seguita dai teorici delle virtù. Secondo Hampshire fra i presupposti comuni a emotivismo e intuizionismo vi era un'eredità kantiana: la separazione fra giudizi morali e giudizi fattuali²³. I filosofi morali gli sembravano interessarsi esclusivamente agli argomenti che conducono all'accettazione o al rifiuto di giudizi morali, col risultato di un atteggiamento "spettatoriale" e una riduzione della filosofia morale allo studio della logica e del linguaggio della critica morale. Intuizionisti ed emotivisti condividevano l'errore di ritenere che limitare le forme di argomentazione razionale a quelle deduttive mentre ci sono invece altre forme di argomentazione meno inconfutabili ma non irrazionali. In realtà il giudizio morale è, come aveva sostenuto Aristotele, "deliberazione", cioè un procedimento diverso da quello delle scienze esatte in cui conta non solo la verità di una tesi ma il fatto che sia qualcuno in particolare ad esprimerla. Perciò il giudizio morale non è – come voleva l'emotivismo – arbitrario²⁴.

Nel 1989 in *Innocenza e esperienza* ha affrontato il problema del pluralismo, cioè dei conflitti tipici delle società moderne originati dalla presenza d'interessi e doveri incompatibili, proponendo come soluzione una nozione procedurale di giustizia basata sulla deliberazione, procedura che ammette che si giunga a una decisione soltanto dopo aver valutato i pro e i contro nella formulazione dei quali possono esprimersi le diverse concezioni positive del bene²⁵, perché la conclusione di un dibattito su una linea di condotta da seguire, diversamente dal risultato di un calcolo «non è allo stesso modo indipendente dalle argomentazioni specifiche che hanno portato alla conclusione»²⁶.

6. Bernard Williams e la complessità morale

Un altro filosofo inglese, Bernard Williams (1929-2003), partì dagli argomenti dei neonaturalisti per ritornare più a Hume che ad Aristotele. Nel 1972 in *La moralità* sostenne che è impossibile argomentare a favore del "punto di vista morale" e che l'immoralismo è confutabile soltanto se è proposto come teoria, mentre non si può invece argomentare con chi rifiuta il punto di vista morale perché non sente alcun impegno nei confronti degli altri. Il punto di partenza dell'esperienza morale è il coinvolgimento simpatetico con la sorte altrui e questo può essere prodotto soltanto dall'educazione, se sa risvegliare adeguate emozioni (non ragionamenti). Si può argomentare contro l'immoralismo soltanto con un interlocutore che abbia manifestato un coinvolgimento nei confronti di *qualcosa*; infatti, se costui afferma la tesi dell'"egoismo etico universale", cioè che "va bene" che ognuno agisca egoisticamente, già ricade nell'argomentazione morale, e

²⁰ Ivi, pp. 73-79.

²¹ Id., *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1998; trad. it. *Quale giustizia? Quale razionalità?* Anabasi, Milano 1995; Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia, tradizione*, Massimo, Roma 1992.

²² Id., *Dependent Rational Animals*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

²³ S. Hampshire, *Fallacies in Moral Philosophy* (1949), in *Freedom of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 42-62.

²⁴ S. Hampshire, *Ethics: a Defence of Aristotle* (1967), in *Freedom of Mind*, cit., pp. 63-86; Id., *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1983, pp. 17 ss.

²⁵ S. Hampshire, *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989; trad. it. *Innocenza ed esperienza*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 59-70, 132-143.

²⁶ Ivi, p. 52.

se invece dichiara soltanto che a lui non importa, allora riconosce di essere un «parassita del sistema morale», perché non può esistere una società senza una morale, ed egli ha bisogno della società»²⁷.

Non solo l'immoralismo, ma anche il soggettivismo, anche in quella sua forma moderata che è il noncognitivismo, è falso perché i giudizi morali sono veri o falsi, anche se ciò non implica la verità dell'estremo opposto del soggettivismo, cioè il realismo. È indifendibile anche il relativismo culturale, una dottrina apparentata al soggettivismo e contraddittoria perché colloca una tesi al contempo al livello etico normativo e al livello metaetico e compie il «tentativo di estrarre dal fatto che le società hanno diversi atteggiamenti e valori un principio non relativo *a priori* per determinare l'atteggiamento di una società nei confronti di un'altra»²⁸, cosa impossibile perché fra gli oggetti di dissenso morale fra società rientrano gli atteggiamenti nei confronti di altri punti di vista morali.

Per dissolvere le confusioni del soggettivismo e del relativismo Williams ha proposto la distinzione fra concetti etici densi e tenui: si prenda un concetto etico «denso» (ad un tempo guida per l'azione e guidato dal mondo) come quelli di codardia, menzogna, brutalità; applicare questo concetto a una situazione data significa valutare la situazione, e quindi anche dare ragioni per fare una cosa o un'altra, ma insieme formulare un giudizio suscettibile di venire modificato se la situazione si rivela diversa. Un concetto etico «tenue» è invece un concetto prescrittivo più generale, come il concetto di «giusto», che non si modifica con il mutare delle descrizioni delle situazioni mentre il primo genere di concetti può essere ad un tempo un giudizio etico e un giudizio fattuale ma possibile soltanto all'interno di una forma di vita²⁹. Ciò che non possiamo trovare è invece un punto archimedeo che da un lato coinvolga anche l'immoralista e lo scettico e che dall'altro, se se ne traessero le conseguenze, sarebbe «in grado di mostrare che il loro atteggiamento è irrazionale»³⁰.

Una tesi decisiva che Williams fa propria, ritenendo che sia il tratto centrale delle etiche antiche e di quella aristotelica in particolare e che sia proprio ciò che manca a quelle che chiama la «teoria della moralità» moderna, in cui fa rientrare le etiche kantiane e benthamiane, è la tesi dell'impossibilità dello sguardo impersonale sulla vita etica secondo la quale è impossibile una *teoria etica*; ciò che l'etica può dare è solo un chiarimento dall'interno a un *pensiero morale*. Da un punto di vista interno l'agente colloca già i beni etici e i beni non etici in una relazione reciproca che privilegia i beni etici; da un punto di vista esterno quel punto di vista interno appartiene a una persona nella quale le disposizioni etiche acquisite si trovano a un livello più profondo rispetto ad altre preferenze. Il merito di Aristotele «sta nel collocare la sostanza delle disposizioni etiche all'interno del contenuto dell'io»³¹ ma, mentre per Aristotele non avrebbe mai potuto sorgere contrasto fra il punto di vista interno e quello esterno, per noi moderni, che non condividiamo più la psicologia e la metafisica di Aristotele, non vi è più ragione «per aspettarci che le disposizioni etiche possano armonizzarsi in pieno con le altre aspirazioni culturali e personali»³²; è quindi inevitabile oggi per l'agente riconoscere che la sua prospettiva etica è solo *una fra tante* ugualmente compatibile con la natura umana e che è esposta a conflitti sia fra valori etici diversi sia fra valori etici e altri valori, e che quindi una concezione della natura umana, *se non è già una teoria etica*, non è in grado di determinare un tipo di vita etica. Ne deriva la conclusione che: a) la metaetica moralmente neutrale non esiste perché ogni delimitazione del campo della morale deve implicare un riferimento al *contenuto* dei giudizi descritti come "moralì"; b) non esiste nemmeno una teoria etica normativa universale e razionale come quelle di Kant e Bentham; c) non esiste la distinzione fatti-valori perché la conoscenza morale è conoscenza di fatti, la distinzione fra il morale e il prudenziale non è né esaustiva né esclusiva ed entrambe vertono sulla felicità; d) non esistono metodi morali e il sogno kantiano di un'etica come deliberazione di un soggetto che prende le distanze dall'io concreto è un abbaglio tanto quanto il sogno utilitarista di una procedura per calcolare un bene oggettivo della totalità dei soggetti, perché la deliberazione pratica è sempre «in prima persona»; e) il cognitivismo è una tesi vera, ma l'oggettivismo è una tesi falsa perché la conoscenza morale è «prospettivistica», cioè esiste la verità morale ma questa non è suscettibile di quella conoscenza non prospettivistica simile a quella delle scienze della natura.

Williams difende un moderato scetticismo, in primo luogo contestando il tentativo di eliminare quanto più

²⁷ B. Williams, *Morality* (1972), Cambridge University Press, Cambridge 1992; trad. it. *La moralità*, Einaudi, Torino 2000, p. 7.

²⁸ Ivi, pp. 23-24.

²⁹ Vedi ivi, cap. VIII.

³⁰ Ivi, p. 37.

³¹ Ivi, p. 64.

³² *Ibid.*

possibile i concetti densi in nome di concetti tenui come quelli di giusto, in secondo luogo negando la possibilità di fondare una morale individuale sulla ragione ricalcando la critica di Hegel a Kant, cioè affermando che nel caso di un giudizio morale vero (come Williams ammette che possa essere), se si deve spiegare al livello riflessivo la sua accettazione, la caratteristica di essere vero non è mai un motivo sufficiente perché l'esercizio continuo del giudizio riflessivo è impossibile, e gli esseri umani hanno invece bisogno di vivere in un contesto; i giudizi morali vengono accettati perché fanno parte di questo contesto, e il fatto che li si accetti non ha spiegazione più profonda.

Ciò che è impossibile è la “teoria etica” o la “teoria della moralità”, la costruzione intellettuale vagheggiata da Kant e Bentham che si prefigge un insieme di compiti: a) dare un ordine sistematico al pensiero etico; b) ridurlo a principi e concetti di base; c) costruire una morale individuale; d) costruire una morale pubblica³³. È una varietà di pensiero etico inventata dell'età moderna, incentrata sulla nozione di obbligazione, che anzi crea una nozione ibrida come quella di “obbligazione morale”, cerca di ridurre le azioni a obbligazioni perché non sa come trattare ciò che è supererogatorio o semplicemente desiderabile ma non richiesto, riduce tutto l'agire umano a pura volontarietà per poterne fare oggetto di eventuale biasimo morale eliminando le dimensioni della fortuna e della necessità pratica dipendente da un desiderio essenziale al soggetto, il quale deve essere invece sottratto alle contingenze empiriche per rendere la “moralità” pura, dato che il suo ideale è «un valore morale che trascende la fortuna. Perciò deve stare al di là di qualsiasi condizione empirica. Deve consistere solo nello sforzo anziché nel successo»³⁴. Questa idea di un valore che trascende la fortuna deriva in realtà da una concezione religiosa ed è fuorviante in quanto ci induce a pensare che, senza quel genere di obbligazione del tutto speciale che le è propria, ci sia solo l'inclinazione.

Contro la “teoria della moralità” Williams sostiene l'impossibilità di una moralità senza emozioni, una verità dell'etica antica che una teoria del Novecento, l'emotivismo, aveva maldestramente colto. L'io non è totalmente separato dai suoi aspetti empirici e la sua identità non è indipendente dai suoi desideri costitutivi e quindi è fruttuosa la prospettiva antica dell'educazione del “carattere” che non consiste nello «inculcare principi», perché «il nostro compito, come aveva intuito Aristotele, è [...] quello di educare le emozioni»³⁵. E quindi è paradossale il rigorismo kantiano che ci richiederebbe di essere persone “moralì” anziché persone capaci di compiere un gesto “umano”. Williams opta nettamente per la seconda alternativa, accettando l'implicazione impegnativa che l'esistenza di una varietà di strutture emozionali che rendono certe persone naturalmente più capaci di compassione e generosità trasformi il valore morale un privilegio naturale, e riconosce che qui sta la «differenza più marcata tra le idee morali influenzate dal cristianesimo e quelle del mondo antico»³⁶, affermando però che è soprattutto su questo punto che Kant ha fallito, perché la psicologia trascendentale cui mette capo è errata in quanto nessuna fra le caratteristiche umane di cui teniamo conto nel valutare il valore morale di una persona può «sottrarsi ai condizionamenti empirici»³⁷.

Utilitarismo ed etica kantiana sono due diverse espressioni della “teoria della moralità”. Il primo è un esempio della sua pretesa che il pensiero morale segua un modello di razionalità troppo potente e astratto. Le sue difficoltà sono le seguenti: a) la nozione cardine di felicità, se soddisfa le condizioni di permettere di risolvere le questioni morali per via di un calcolo empirico e di fornire una grandezza elementare in cui tradurre tutti i valori morali, cessa di essere la nozione elementare e non problematica che sembrava (e qui invece stava l'attrattiva dell'utilitarismo); b) diviene inconcepibile un conflitto fra due pretese di validità morale che siano entrambe valide ma inconciliabili, e così l'esperienza del conflitto morale viene cancellata a priori; c) nega l'“integrità” delle persone, cioè che queste sono persone distinte e che il benessere di una non compensa il malessere dell'altra³⁸. L'etica kantiana è un esempio della sua pretesa che il soggetto morale sia disincarnato. Le sue difficoltà sono le seguenti: a) la finzione che tutti gli eventi rilevanti della nostra esperienza morale siano volontari cozza contro il fatto della “sorte morale” che fa sì che la storia di ognuno di noi sia un intreccio di elementi volontari e non volontari; c) la sottovalutazione dell'“identità” delle

³³ B. Williams, *Modernità evita etica*, in “Il Mulino”, 39, 1990, pp. 391-403, p. 400.

³⁴ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 237.

³⁵ B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; trad. it. *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 272.

³⁶ Ivi, p. 276.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ B. Williams, *La moralità*, cit., pp. 84-98; J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; trad. it. *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli 1985; B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; trad. it. *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987, cap. 3.

persone, cioè del fatto hanno un carattere, dei progetti con cui si identificano, e quindi non sono degli "io" separati dal mondo empirico³⁹; d) l'accento sul carattere incondizionato del valore morale⁴⁰.

Quest'ultimo punto rivela un difetto centrale della teoria della moderna se confrontata con le etiche antiche, per alcune delle quali l'ideale dell'autosufficienza del saggio rispondeva al desiderio di sottrarsi alla sorte rinunciando a ciò che esula dalla sfera dell'io e sfugge al suo controllo; ma gli antichi sapevano che il saggio sfugge soltanto alla sorte contingente, non alla "sorte costitutiva", quella che dà ad alcuni e non ad altri la possibilità di divenire saggi. Invece la teoria della moralità moderna, soprattutto nella sua espressione kantiana, ha affermato che almeno il valore morale è «incondizionato» e quindi sottratto alla sorte, dimenticando così che vi sono desideri costitutivi di ciò che un soggetto è e circostanze fortuite che influiscono sui rapporti tra le nostre decisioni e la moralità o sugli esiti delle nostre scelte. Dopo che si è riconosciuto questo influsso della sorte, del concetto di "morale" resta qualcosa di meno di quanto ci ha abituati a pensare la "teoria della moralità" moderna⁴¹. L'etica antica ci offre di meno e di più: è meno ossessionante della filosofia morale moderna (che a sua volta è l'espressione astratta di un fraintendimento della vita profondamente radicato legato all'eredità del cristianesimo), meno risoluta a imporre la razionalità mediante teorie riduttive ma più aperta a dimensioni di cui la teoria moderna non può rendere conto.

La storia del fallimento della teoria della moralità moderna non deve portare necessariamente alle conclusioni che ne sono state tratte dai postmoderni nietzschiani o dagli antimoderni neoaristotelici e neohegeliani in etica normativa o alla «distruzione dei valori dell'illuminismo»⁴². Infatti, anche se questi non possono venire "fondati" nel modo di Kant e Bentham, possono essere giustificati in altri modi. Anzi, proprio se si dimenticano l'integrità e l'identità della persona, come fanno le teorie kantiane e benthamiane, si perdono le condizioni per risolvere i ricorrenti conflitti che caratterizzano l'esperienza morale moderna, che è anzitutto esperienza del pluralismo. È centrale per comprendere questa esperienza proprio la nozione che le teorie etiche tendono a eliminare, cioè la nozione di conflitto, perché è possibile che delle motivazioni entrino in conflitto fra di loro e che quindi una persona abbia ragioni irriducibili d'intraprendere due cose completamente incompatibili. Se è quindi verosimile un pluralismo morale entro la stessa esperienza del singolo, il ragionamento morale non sembra poter svolgere alcun ruolo nel risolvere i conflitti derivanti dai disaccordi fra persone diverse. La soluzione per il problema del pluralismo etico sta quindi per Williams in una soluzione di compromesso fra universalismo liberale e particolarismo comunitarista, soluzione che rinuncia a una fondazione e che una validità universale ma senza presupposti universalistici. La soluzione è quella di «conservare una serie di concetti etici densi che saranno diversi da luogo a luogo e da gruppo a gruppo» ma creare una sorta di "federazione etica" basata su concetti etici più "densi" applicati a livello locale e concetti etici più "tenui" e di tipo procedurale, «come "giusto" e "bene"»⁴³.

Accanto alle teorie di MacIntyre, Hampshire, Williams, vi fu un'ampia letteratura che riprese temi dell'etica delle virtù nel caso di Charles Taylor in direzione platonica con l'accento sulla nozione del Bene⁴⁴, in quello di Iris Murdoch in una direzione analoga con sviluppi intorno alle emozioni e alla centralità dell'amore⁴⁵, in quello di Michael Stocker con approfondimenti delle diagnosi sull'etica moderna e dell'analisi delle emozioni⁴⁶. Un altro sviluppo fu l'intreccio fra etica della virtù e altri filoni teorici nell'etica femminista.

7. L'etica femminista

La fondatrice del "nuovo femminismo", Simone de Beauvoir, fu non a caso autrice di saggi di etica esistenzialista; infatti nozioni dell'etica esistenzialista, come quelle di situazione, progetto, fatticità,

³⁹ Vedi ivi, pp. 33-35; cfr. B. Williams, *Sorte morale*, cit., cap. 1.

⁴⁰ Ivi, pp. 34-35.

⁴¹ Ivi, pp. 56-57.

⁴² Ivi, p. 240.

⁴³ B. Williams, *Modernità ed esperienza morale*, cit., p. 403.

⁴⁴ C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁴⁵ I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (1970), Routledge, London 1989; Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin, London 1992.

⁴⁶ M. Stocker, *Plural and conflicting values*, Oxford University Press, Oxford 1990; Id., *La schizofrenia delle teorie etiche moderne*, in M. Mangini, *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La città del Sole, Napoli 1996, pp. 67-88; M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996;.

ambiguità, furono decisive per permettere d'impostare il discorso sulla liberazione delle donne non più come emancipazione o parità di diritti, ma come un percorso di progettazione di sé in prima persona e non in più in terza persona. Tuttavia, sembrava che il femminismo non potesse porsi in termini di etica normativa perché il divenire soggetti autonomi era preconditione di ogni questione etica e quindi il compito della liberazione delle donne era al di là (o meglio, al di qua) del bene e del male. In sostanza, come talvolta accade, dottrine di per sé assai opinabili, come la concezione cartesiana disincarnata del soggetto accompagnata dal "dualismo" corpo-mente (la concezione criticata da Williams e MacIntyre) e il decisionismo immoralista heideggeriano o la posizione dell'essenza da parte dell'esistenza (la concezione criticata da Gadamer, Apel, Williams, Nagel), svolsero una funzione euristica nel permettere di vedere un problema in una nuova prospettiva: in questo caso a vedere la condizione femminile in una nuova prospettiva. In seguito, come accade altrettanto spesso, non ci fu più bisogno degli assunti iniziali che anzi si rivelarono un ostacolo, e le persecutrici del nuovo femminismo demolirono queste impalcature.

Nel corso degli anni Settanta negli Stati Uniti si iniziò quindi a discutere di un'"etica femminista", una cosa che era inconcepibile per Simone de Beauvoir, criticando dapprima l'impostazione della questione femminile in termini di diritti, e poi la stessa nozione di diritti, forse essi stessi portati di un modo di ragionare maschile che fin dalle origini ha caratterizzato l'etica occidentale. Questo passaggio ha portato con sé una direzione di ricerca in metaetica rivolta a rendere conto della natura dell'esperienza morale in modo che tratti con rispetto l'esperienza morale delle donne. I temi di discussione sono stati: l'etica normativa e l'idea di etica della "cura", l'epistemologia morale e la nozione di esperienza morale, la psicologia morale e la nozione di soggetto morale disincarnato. Questi temi sono stati affrontati valorizzando anzitutto i contributi dell'etica delle virtù e poi quelli della psicanalisi, del postmodernismo e dell'etica del discorso.

Carol Gilligan, psicologa statunitense, nel 1982 con *In a Different Voice* contestava su basi empiriche la validità per le donne della sequenza di stadi dello sviluppo morale teorizzata da Lawrence Kohlberg⁴⁷. Il suo schema, che fa della giustizia astratta una conquista delle fasi più avanzate dello sviluppo morale, tende a relegare le femmine negli stadi meno avanzati. Invece, quella che apparirebbe una immaturità morale delle donne se giudicata secondo questo schema è un percorso di sviluppo diverso che privilegia, invece dei principi astratti e universali, la logica della "cura", cioè il farsi carico una situazione particolare. Il modo d'impostare i dilemmi morali sarebbe diverso per via dell'individualismo dei maschi che si oppone all'atteggiamento femminile propenso a vedere i dilemmi morali come conflitti di responsabilità più che di diritti, e a risolverli in modi tali da salvare le reti di relazioni interpersonali.⁴⁸

Nel Noddings, Sara Ruddick, Annette Baier hanno difeso l'etica della "cura" (o del «prendersi a cuore» o *caring*), intesa come categoria alternativa a quella di giustizia o di diritti, come un approccio simile a certe forme di etica delle virtù capace di tradurrebbe meglio l'esperienza morale delle donne⁴⁹. Si tratta sia di un approccio in etica normativa sia di una tesi di epistemologia morale. Nel Noddings si è proposta di costruire un'etica della cura come un'etica della virtù (al singolare) perché l'unica virtù che conta è il prendersi cura; questa può essere difesa come un'etica universale sulla base della tesi dell'esistenza di una forma di cura naturale e accessibile a tutti gli esseri umani; si può sostenere che certi sentimenti, atteggiamenti e memorie sono universali senza pretendere che questa etica contenga un insieme di giudizi morali universalizzabili. Invece di partire dai giudizi morali ha proposto di partire dall'impulso morale e sostiene che la fonte del comportamento etico sta in una coppia di sentimenti: uno che sente direttamente *per* l'altro e uno che sente *per* e *con* quella parte migliore di se stessi che è capace di accettare il sentimento di partenza invece che rifiutarlo. Un'etica del genere stabilirà doveri tali che si possa realisticamente adempiervi senza lasciarsi fuorviare da visioni di amore o giustizia perfetta che stabiliscano doveri troppo esigenti, salvo poi introdurre eccezioni⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper, New York 1981.

⁴⁸ Vedi C. Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1982; trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987; Id., *Moral Orientation and Moral Development*, in E.F. Kittay, D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Ranan & Littefield, Totowa (NJ) 1987, pp. 19-33.

⁴⁹ Vedi V. Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago University Press, Chicago 1993; S. Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1989; A. Baier, *What do Women Want in a Moral Theory?*, in Id., *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1994.

⁵⁰ N. Noddings, *N. Noddings (a cura di), Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley (Ca) 2003³.

Il programma di un'epistemologia morale femminista è stato proposto con il richiamo alla nozione di «esperienza morale» da Margaret Urban Walzer e Virginia Held. Quest'ultima ha sostenuto che l'indagine morale è un processo che non va concepito come riflessione razionale che crea la teoria seguito da un'applicazione a casi particolari, ma invece come processo di continuo adattamento della teoria all'esperienza morale e di giudizi e azioni particolari alla teoria. La categoria centrale è quella di «esperienza», non quella ristretta dell'osservazione empirica, ma quella vissuta, del sentire e del pensare, dell'agire e del ricevere impressioni, del legame con altre persone e dell'esperienza di se stessi. L'esperienza morale comprende quel genere di giudizi cui arriviamo indipendentemente dalla teoria morale. Avviene poi che talvolta abbiamo teorie generali che ci dicono che è giusto agire in quel particolare modo e che talvolta scegliamo di agire così perché l'atto particolare ci sembra giusto indipendentemente da una teoria morale e infine che dobbiamo rivedere una teoria perché l'atto che giudichiamo giusto è in conflitto con ciò che una teoria cui aderivamo prescriverebbe. Così esperienza e teoria stanno in un rapporto reciproco in un modo simile all'equilibrio riflessivo, a patto che questa nozione non sia intesa nel modo universalizzato e demotivizzato di Rawls ma che invece i giudizi fra i quali va cercato l'equilibrio includano giudizi particolari suggeriti dai sentimenti in circostanze in cui non siamo necessariamente imparziali; infatti le emozioni, come l'empatia, la preoccupazione per gli altri, la speranza, l'indignazione hanno una funzione importante nel far crescere l'intelligenza morale e non solo nell'applicarne le conclusioni. L'imparzialità richiesta dagli approcci kantiani o utilitaristi condannerebbe a escludere dal ragionamento morale l'attaccamento che i genitori hanno per i figli, laddove al contrario sono centrali le relazioni fra persone reali, e in caso di conflitto fra principio etico astratto e relazione reale la priorità andrebbe alla relazione di fiducia, non al principio, e la teoria morale dovrebbe venire modificata. Una teoria etica costruita secondo questo metodo d'indagine risulterà un'etica di contenuti; i principi avranno un ruolo secondario, saranno molteplici, e ognuno di loro non sarà riconosciuto applicabile in tutti i campi. La procedura di soluzione dei conflitti morali sarà non una procedura ideale come quelle delle teorie utilitariste o contrattualiste ma quella di un dialogo fra interlocutori reali, che avrà come condizione l'amicizia e la conoscenza reciproca⁵¹.

Margaret Urban Walzer ha sostenuto che esiste un'alternativa dialogica alla concezione «astratta, autoritaria, impersonale, universalista» della coscienza morale e che questa ruota intorno alle idee di “risposta” e “responsabilità” reciproca; i tre elementi che compongono la deliberazione morale e che adombrano l'abbozzo di una nuova epistemologia morale sono l'attenzione, l'apprezzamento contestuale e narrativo, la comunicazione. Quest'alternativa si oppone alla tradizione che crede nella conoscenza di verità morali astratte e oggettive ma non è l'opposto speculare dell'impersonalismo o una difesa del particolarismo; è invece il punto di partenza per una varietà di linee d'indagine. Fra queste vi è la della pragmatica della comunicazione, cioè lo studio di ciò che le persone intendono dire e fanno rivolgendosi la parola, applicata agli usi del discorso etico o della politica e della retorica dell'etica⁵².

La discussione sulla psicologia morale femminista, cui hanno contribuito Virginia Held, Margaret Urban Walzer, Seyla Benhabib, ha considerato la natura del soggetto morale, mettendo in questione l'idea cartesiana di un io disincarnato, non relazionale, autonomo e che starebbe al centro di tutto il pensiero morale illuminista. Questa idea di soggetto nasceva da una cattiva universalizzazione che mascherava il contrabbando del maschio adulto come l'essere umano in quanto tale e censurava le sfere di vita e le dimensioni di esperienza in cui operavano e secondo le quali esperivano le donne; una simile cattiva astrazione stava nell'ideale di autonomia morale posta come condizione di partenza e non come risultato di un processo di conquista, e lo stesso poteva dirsi della negazione delle emozioni tacitamente compiuta con la loro separazione dalla ragione. La discussione ha suggerito un recupero degli aspetti emozionali, della dimensione corporea come costitutiva, e infine del carattere relazionale e non atomistico del soggetto. Questo carattere di un soggetto che è però soggetto di autonomia, scelta, e autodeterminazione è stato difeso da Seyla Benhabib in nome dell'etica del discorso emendata della sua astrattezza attraverso il recupero dell'«altro concreto»⁵³; queste caratteristiche del soggetto sono da difendere anche contro il postmodernismo estetizzante, che pure è stato un alleato del femminismo per alcuni aspetti, al quale va mossa l'obiezione di condurre vita parassitaria all'ombra delle conquiste della modernità nel campo del diritto e della morale, dato

⁵¹ Vedi V. Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

⁵² M. Urban Walker, *Understandings: a Feminist Study in Ethics*, Routledge, New York 1998.

⁵³ S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 148-177.

che gli individui hanno potuto perseguire l'espressione della propria unicità all'ombra delle dileggiate acquisizioni universalistiche della tolleranza e dei diritti⁵⁴.

In direzione opposta, estremizzando i presupposti della Beauvoir, le femministe postmoderniste statunitensi hanno insistito sul carattere frammentario e multiplo del soggetto e in modo analogo la francese Luce Irigaray ha ripreso Lacan, Heidegger e Derrida ponendo al centro del pensiero femminista la nozione di «differenza»⁵⁵. Heidegger chiama differenza ciò che separa l'essere dall'ente, o più radicalmente ciò che fa dell'ente un ente determinato, e dichiara che essa sarebbe l'impensato della tradizione del pensiero metafisico che la ha sempre concepita in modo tale da ridurla a identità. Il tema centrale del pensiero "postmetafisico" che ha per esponenti Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida sarebbe proprio questa seconda nozione di "differenza in quanto tale". Derrida ha introdotto il neologismo *différance* per indicare un concetto che oscilla tra i due sensi del latino *differire*: rimandare a dopo e differire; questo designa l'operazione che costituisce ogni forma di discorso, che distribuisce nello spazio e nel tempo le differenze, da contrapporre alle pretese origini unitarie che fanno dipendere gli elementi diversi di un campo da un principio o un'«arché»⁵⁶. Il discorso sulla differenza sessuale è, per Luce Irigaray, "etica" nel senso in cui la intende Lévinas, quello di una relazione fra due termini dove i due non sono uniti né da una sintesi dell'intelletto né da una relazione soggetto-oggetto. La dimensione etica risiede precisamente nella relazione fra soggetto e altro – in questo caso «altra» – che non può essere univoca proprio per via della necessità di riconoscimento dell'alterità. Lo stesso Lévinas non avrebbe però riconosciuto questo carattere non univoco della relazione erotica, avendolo visto dal lato maschile e avendo lasciato l'amata nella condizione di oggetto piuttosto che di autentica «altra».

⁵⁴ Ivi, pp. 203-241.

⁵⁵ L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984 ; trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1987; Id., *Moi toi nous. Pour une culture de la différence*, Minuit, Paris 1990; trad. it. *Io tu noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

⁵⁶ J. Derrida, *La Différance*, in Id., *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris 1972 ; trad. it. *Margini della Filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

Etiche normative: etiche kantiane e dei diritti

1. Il costruttivismo dialogico

Il costruttivismo dialogico è una corrente filosofica tedesca i cui esponenti sono Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen, Friedrich Kambartel, Jürgen Mittelstrass, Kuno Lorenz, Oswald Schwemmer. Per costruttivismo in generale si intende ogni posizione che enfatizza il ruolo del soggetto nel costituire gli oggetti su cui verte la teoria. In matematica fu una tendenza nel dibattito sui fondamenti rappresentata fra altri da Luitzen Brouwer la cui tesi centrale fu l'esclusione sia dell'esistenza degli enti matematici in un "cielo platonico" sia del loro carattere tautologico. In epistemologia generale è una tendenza la cui domanda centrale è come si costituiscono i possibili oggetti di conoscenza e la cui risposta, che riprende, oltre a Brouwer, l'eredità di Kant e Leibniz, è che le regolarità nei fenomeni non vanno spiegate solo in base a caratteristiche ontologiche degli oggetti ma almeno in parte ascritte ad *attività* dei soggetti conoscenti. Attribuisce una procedura di fondazione agli *enunciati generali non contingenti* (che tradizionalmente venivano interpretati come necessari) evitando sia la loro asserzione dogmatica sia una loro giustificazione in base soltanto ai risultati della scienza ma li intende come espressione di «regole tacitamente accettate in una comunità».

In «principio metodico» del costruttivismo enuncia la svolta pragmatica per la quale ogni passaggio del procedimento teorico «si serve esclusivamente di quelle distinzioni che sono state introdotte come risultato di passaggi precedenti e il punto di partenza ultimo è costituito da situazioni elementari del mondo della vita che possono venire sottoposte a comune e immediato accertamento»¹. Soggiacente a questo principio vi è però il principio dialogico che afferma che all'origine dello stesso sapere scientifico vi è l'azione dialogica in cui – come hanno insegnato Peirce e Wittgenstein – soggetti diversi apprendono e insegnano a proposito del mondo facendo uso di segni, dato che il linguaggio è azione e le azioni hanno carattere linguistico. Il fare filosofia come ha insegnato il pragmatismo, non può essere strappato dal suo rapporto con altre forme di azione. Si deve quindi andare oltre l'oggettivismo sia in epistemologia sia in etica perché «il processo di cui si parla non è mai concluso; ciò comporta la dissoluzione della fede in ampia misura dominante almeno nella nostra tradizione in un mondo della natura univocamente determinato e in un altrettanto univocamente determinato mondo morale, a favore della credenza in una molteplicità di regolazioni delle forme di vita in uguale misura giustificate»².

Negli anni Sessanta e Settanta i costruttivisti intervennero nel dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica contribuendo alla reazione contro il "decisionismo" di Heidegger, Schmitt, Weber, Popper, che vedeva accomunati neoaristotelici e neokantiani, con la proposta di un approccio neokantiano al problema della fondazione delle norme³. Oswald Schwemmer (1941-), studioso di Kant, ha sostenuto che, come risultato del processo tipico dell'età moderna di relativizzazione e razionalizzazione, l'etica oggi si pone in modo *più ristretto* che per i greci, cioè come metodologia per risolvere le situazioni di conflitto, ma anche in modo *più radicale* in quanto nella «condizione moderna di assenza di una immagine del mondo unitaria o di una eticità indiscussa sorge il problema della fondazione quando il riferimento al vivere e all'agire nel suo complesso non offre più alcuna base di fondazione»⁴. La fondazione pratica è un processo in tre stadi: il primo è quello della fondazione razionale rispetto allo scopo che dà luogo a imperativi finalistici giustificati con il rinvio a uno stato di cose da realizzare; il secondo è quello della generalizzazione o fondazione razionale rispetto al senso, che fonda gli imperativi finalistici mostrando che sono un caso di una regola; il terzo stadio è quello dell'universalizzazione, che fornisce una fondazione specificamente morale. La sua necessità dipende dal venir meno delle forme di vita organiche che fa sì che

ogni imperativo in linea di principio comporti un onere di fondazione. Il generalizzarsi di una tale richiesta di fondazione ora toglie al filosofo morale in un certo senso l'onere della fondazione del principio di ragione: infatti, poiché e nella misura in cui la richiesta di fondazione è divenuta generale è *razionale* fondare gli imperativi – quando li si formula – in modo universale. Siccome gli esseri umani divengono soggetti (in

¹ K. Lorenz, *Radici analitiche del costruttivismo dialogico*, in S. Cremaschi (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 155-174, p. 166.

² Ivi, p. 173.

³ Vedi F. Kambartel, *Moralisches Argumentieren – Methodische Analysen zur Ethik*, in (a cura dello stesso autore), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 54-72.

⁴ O. Schwemmer, *Praktische Vernunft und Normbegründung*, in D. Mieth, F. Compagnoni (a cura di), *Ethik im Kontext des Glaubens*, UniversitätsVerlag - Herder, Freiburg 1978, pp. 138-156, p. 151.

quanto destinatari di un comando) la fondazione morale degli imperativi formulati (per loro) è fondata razionalmente per colui che formula il comando⁵.

La fondazione avviene in una situazione conflittuale in cui gli imperativi generali conducono a comandi fra loro incompatibili e quindi va trovato un imperativo che possa valere come *imperativo di ognuno* (imperativo universale). Le massime sono imperativi finalistici; le norme sono imperativi afinalistici. Il principio di ragione prescrive: «Agisci in modo tale che le massime del tuo agire possano al contempo valere come norme!»⁶.

Questa fondazione non risolve però una questione ulteriore: quella della decisione-base pratica. Si tratta della decisione di fare fronte a conflitti con il discorso, non con la violenza. Si può fondare a sua volta questa decisione-base? È la risposta alla domanda di Baier: «perché essere morali?». Alla domanda sul punto di vista morale è sbagliata la risposta trascendental-filosofica di Apel e Habermas che sostiene che colui che mette in dubbio la decisione-base deve avere già preso questa decisione-base perché se qualcuno ritiene la decisione base non fondabile la può tuttavia utilizzare temporaneamente come uno fra molti mezzi per raggiungere i suoi scopi. La decisione ultima è però giustificabile solo se si vuole prendere parte a una forma di vita in comune con altri. Il principio morale è stato enunciato sulla base di una pratica comune nel corso della quale

abbiamo trasformato le nostre aspirazioni in modo tale che nella trasformazione comune delle aspirazioni abbiamo riconosciuto la realizzazione delle nostre aspirazioni (motivi) originari che ci avevano indotto a intraprendere una pratica comune. Il presupposto dell'enunciazione comune del principio morale è la partecipazione alla pratica comune che in questo senso è una decisione non giustificata da ulteriori discorsi – e solo questa partecipazione permette infine un agire razionale, che tiene conto e comprende anche le aspirazioni degli altri⁷.

2. Apel, Habermas e l'etica del discorso

Karl-Otto Apel (1922-), filosofo tedesco partito da studi nell'ambito dell'ermeneutica che lo hanno portato a scoprire la semiotica di Peirce, fra gli anni Sessanta e Settanta, nel corso del dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica, partendo dall'idea di un legame fra dimensione teorica e dimensione pratica nella «comunità ideale della comunicazione», formulò l'idea di una fondazione dell'etica basata sulla nozione di «contraddizione performativa». Nel 1969, in *L'apriori della comunità della comunicazione* affermò che la scienza pone da un lato la necessità e dall'altro l'impossibilità dell'etica con una sfida esterna, data dalle accresciute conseguenze delle nostre scelte, e una sfida interna, data dall'ideologia scienziata che concepisce i valori come soggettivi e lascia nel campo dell'oggettivo solo i fatti⁸, aggiungendo che vi è anzi una complementarità fra scienzismo e decisionismo esistenzialista o emotivista⁹. I presupposti della «moderna filosofia analitica» che rendono impossibile la fondazione di un'etica normativa sono: non si possono ricavare norme da fatti; la scienza tratta di fatti e non è quindi possibile la fondazione scientifica di un'etica normativa; solo la scienza fornisce sapere oggettivo. Si può contestare che lo stesso «principio di razionalità», qual è esibito dall'osservanza delle regole logiche del pensiero conseguente, rappresenta *eo ipso* una fondazione dell'etica, o che «la logica presuppone come condizione di possibilità un'etica»¹⁰ perché il controllo della validità logica degli argomenti presuppone una comunità di soggetti capaci di comunicazione. Da qui si può derivare la «norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei partner della discussione» e quindi la «norma del riconoscimento di tutti gli esseri umani come persone» o Principio (U):

tutti gli esseri capaci di comunicazione linguistica debbono essere riconosciuti come persone, poiché essi sono, in tutte le loro azioni e manifestazioni, *partner* virtuali della discussione e la giustificazione illimitata del pensiero non può rinunciare ad alcun *partner* della discussione né ad alcuno dei suoi virtuali contributi

⁵ Ivi, p. 152.

⁶ Ivi, p. 148.

⁷ O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 194.

⁸ 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 Id., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg, Torino 1977, pp. 205-268.

⁹ Ivi, p. 209.

¹⁰ Ivi, p. 238.

alla discussione¹¹.

Si fonda così un nuovo imperativo categorico che include due principi: a) l'assicurazione della *sopravvivenza* del genere umano come sopravvivenza della comunità *reale* della comunicazione; b) la realizzazione della comunità *ideale* della comunicazione entro quella reale¹². La norma fondamentale e i due principi che ne discendono sono giustificati da una «fondazione ultima» che non è deduzione da altro, ma è una fondazione simile a quella del principio di non contraddizione in Aristotele. Il procedimento della giustificazione è un procedimento elenchico, cioè di riduzione all'assurdo della posizione di chi vuole negare il principio. Chi compie atti linguistici di un certo genere cade in una contraddizione diversa da una contraddizione sintattica (in cui si asserisce qualcosa e il suo contrario) che è la contraddizione pragmatica o performativa. Si considerino gli esempi seguenti: «Io asserisco che io non esisto»; «Io asserisco come vero (cioè intersoggettivamente valido) che non ci si può aspettare in linea di principio un consenso a proposito di ciò che asserisco»; «Io asserisco come vero che io non sono obbligato in linea di principio a riconoscere tutti i possibili membri della comunità illimitata dell'argomentazione come aventi eguali diritti». È il fatto che sia possibile dimostrare la loro contraddittorietà performativa a rendere giustificabile un'etica, confutando così il decisionismo sia positivista sia esistenzialista.

Va ricordato che l'idea si trova già in Clarence Lewis, che aveva parlato di «contraddizione pragmatica» come giustificazione dell'elemento kantiano dell'etica¹³.

Apel, contro l'alternativa corrente fra fondazione di principi storici e giustificazione di principi in una prospettiva particolaristica, storicista o relativista, sostiene che è possibile una «fondazione ultima», ma non intesa come «derivazione di qualcosa da qualcos'altro», come nel caso della deduzione da una legge o della induzione da un fatto. Come affermavano Popper e Weber la fondazione come derivazione è impossibile, ma il loro argomento non giustifica in realtà il decisionismo, anzi fornisce il criterio per individuare i presupposti pragmatici dell'argomentazione: se non posso né contestare un asserto senza cadere in contraddizione né fondarlo deduttivamente senza cadere in una *petitio principii*, allora questo rientra fra i presupposti pragmatici dell'argomentazione. È vero, come sostengono i popperiani, che una giustificazione siffatta cade nel trilemma: a) regresso infinito della giustificazione; b) circolo logico; c) dogmatizzazione di un principio che non si è disposti a giustificare ulteriormente. Ma ciò è vero se per *giustificazione* si intende deduzione o induzione; se invece si ammette la capacità di autoriflessione, la giustificazione può essere intesa altrimenti, facendola risiedere nella «*intrascendibilità* (riflessiva) della seria argomentazione» o «nell'autovalutazione riflessiva della ragione»¹⁴. Il fatto che il principio non possa venire provato senza circolo logico discende dalla necessità pragmatico-trascendentale della presupposizione del principio in questione. La ragione è «argomentativamente intrascendibile»: la norma fondamentale è «dimostrabile» trascendentalmente ma soltanto se si riconosce l'apriori della comunicazione; non lo è invece se ci si rinchiude nel solipsismo metodologico, analogamente a come, secondo Williams e Nagel, l'egoismo etico è confutabile soltanto allorché viene difeso come una posizione argomentabile.

Uno dei primi problemi che Apel affrontò fu quello dell'ambito di applicazione del suo nuovo imperativo categorico. Un dibattito con i neoaristotelici tedeschi, parallelo a quello americano fra liberali e comunitaristi, lo portò a precisare – con una classica strategia di "isolamento" – che l'etica del discorso fonda un'etica pubblica, o una concezione del "giusto", non un'etica privata o una concezione del bene o un'etica della "vita buona", che può essere un campo complementare non suscettibile di fondazione razionale, accanto a un altro campo complementare, il discorso sull'"eticità" delle società umane, che può rendere conto di una pluralità di forme di vita che hanno ognuna una sua idea di "vita buona", senza dover riconoscere però una pluralità di morali o di «principi di giustizia»¹⁵. Apel riconobbe altri limiti dell'etica del discorso: quello di essere una forma di "cognitivismo" soltanto nel senso di opporsi al "decisionismo" in nome del

¹¹ Ivi, p. 258.

¹² Vedi ivi, pp. 259-260.

¹³ K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in den Amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1967; trad. ingl. *Charles S. Peirce: from Pragmatism to Pragmaticism*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1995.

¹⁴ K.-O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?* in W. Vosskamp (a cura di), *Utopieforschung 1*, Metzler, Stuttgart 1982, pp. 325-355; trad. ingl. in S. Benhabib, F. Dallmayr (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1990.

¹⁵ K.-O. Apel, voce: "Etica della comunicazione", in C. Sini (a cura di), *Enciclopedia tematica aperta: Filosofia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 137-164.

riconoscimento razionale della validità di un principio, senza però spingersi fino al “razionalismo etico”, non ritenendo che la virtù sia insegnabile, e quindi esaurendo il suo compito nel «giustificare il *moral point of view*»¹⁶.

Un interrogativo ulteriore fu se la razionalità comunicativa sia applicabile in contesti diversi da quello di uno stato di diritto, come le relazioni fra stati. La risposta di Apel è stata che in questi contesti si crea la situazione paradossale dell’«etica politica della responsabilità» che va affrontata ricorrendo a un principio che integra il principio (U) prescrivendo di collaborare «alla realizzazione delle condizioni di applicazione di (U)»¹⁷; si tratta di un’«etica deontologica della responsabilità», che tiene conto del carattere non realistico il salto immediato alle condizioni ideali del discorso¹⁸.

Accogliendo una critica di Habermas, Apel ha poi riconosciuto che l’etica del discorso ha un carattere “fallibilista” in quanto rinuncia ad asserti sostanziali e si limita a fornire un “vaglio” per selezionare gli asserti proposti dalle etiche sostanziali, dandogli però ragione soltanto in parte e dandogli torto a proposito della pretesa che la stessa fondazione dell’etica poggi su una procedura fallibilista. Infatti, la stessa metodologia fallibilista della scienza si basa su alcuni concetti dati a priori, fra i quali rientra anche un principio etico-normativo¹⁹, e quindi l’etica deve avere una fondazione perché «il principio normativo non può essere una ipotesi del discorso, per principio fallibile»²⁰.

Anche l’enfasi di Habermas sul principio democratico come fonte di legittimazione deriva dalla finzione che la democrazia non sia autoaffermazione di un gruppo contro altri; le democrazie reali non stanno nel quadro di un diritto cosmopolitico e la volontà democratica sancisce spesso decisioni ingiuste sui rapporti Nord-Sud o sul commercio internazionale; è più che mai attuale invece l’esigenza *morale* di far valere i diritti umani, al di là della loro codificazione nelle leggi esistenti, anche «dall’*esterno*», fondandoli non in base al diritto positivo ma con argomentazioni etico-discorsive, e propugnandone la codificazione in «un diritto cosmopolitico»²¹.

Jurgen Habermas (1929-), tedesco, allievo di Adorno, ha cercato una spiegazione all’origine delle «patologie della modernità» che hanno portato al nazismo. Adorno e Horkheimer avevano risposto elaborando una diagnosi sulla civiltà moderna che non lasciava vie d’uscita. Habermas si è allontanato dal maestro cercando contributi per costruire una risposta nel pragmatismo, nella filosofia analitica, nella sociologia weberiana. Per modificare la diagnosi pessimista sulla weberiana «gabbia d’acciaio» (il predominio della razionalità strumentale, quello che Heidegger chiamava *Gestell*), ha cercato in Weber almeno un abbozzo di una seconda teoria della “razionalizzazione”, diversa da quella che Adorno aveva ripreso; secondo questa teoria le azioni sociali si possono differenziare in base ai meccanismi del loro coordinamento, distinguendo le relazioni sociali fondate soltanto su interessi da quelle fondate anche su un consenso normativo; ciò che Weber non ha considerato è però l’idea che la “società” moderna differisca dalla “comunità” tradizionale non solo per il prevalere della razionalità strumentale, ma anche per la comparsa di codici di comportamento ispirati a principi universali e razionali²².

Dalla filosofia analitica e dal pragmatismo Habermas ha ripreso la nozione di comunicazione come base del linguaggio e l’idea che sia prioritario l’uso dialogico del linguaggio e che il suo uso monologico sia «pensabile solo come caso limite»²³. Le «pretese di validità» di un atto linguistico (*verità, giustezza, veridicità, comprensibilità*) hanno – con un termine di Austin – una «forza illocutiva», in quanto già creano una situazione comunicativa; la loro forza obbligatoria dipende dalla loro criticabilità, dal fatto che si può

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ K.-O. Apel, *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 10, 1987, pp. 3-31; trad. it. *Limiti dell’etica del discorso*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni (a cura di), *Etiche in dialogo*, Marietti, Genova 1990, pp. 25-58, p. 54.

¹⁸ K.-O. Apel, *Il problema della fondazione di un’etica della responsabilità nell’epoca della scienza*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 15-46, p. 39.

¹⁹ K.-O. Apel, *Limiti dell’etica del discorso?* cit., p. 33.

²⁰ *Ivi*, pp. 31-32.

²¹ *Ivi*, p. 367.

²² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; trad. it. *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 98-104, 417-433.

²³ J. Habermas, *Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein*, in R. Wiggershaus (a cura di), *Sprachanalyse und Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. *Gioco linguistico, intenzione e significato*, in S. Cremaschi, *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 81-102, p. 88.

rispondere no, ma che poi bisogna addurre ragioni²⁴. In tal modo il linguaggio in quanto comunicazione, nel momento in cui lo si vuole usare per prescrivere norme o contrarre patti, impone principi etici come presupposto implicitamente accettato.

Secondo che si influisca sugli altri con minacce o promesse oppure si coordinano piani d'azione e si viene motivati a un'azione concordata dall'effetto performativo di atti linguistici, si realizzano due diverse forme di azione: l'«agire strategico», rivolto al successo, e l'«agire comunicativo», rivolto all'intesa²⁵. Il riconoscimento della validità di una norma d'azione risulta da una forma di comunicazione chiamata "discorso" la cui struttura assicura che: a) oggetto della discussione sono unicamente pretese di validità di asserzioni o di prescrizioni che vengono proposte, b) nessun partecipante e nessun contributo è escluso dal discorso, c) «non viene esercitata alcuna costrizione, eccetto quella dell'argomento migliore»²⁶; in altre parole, facciamo l'assunzione "controfattuale" di una situazione dialogica ideale in cui la comunicazione non sia intralciata «né da influenze esterne, né da costrizioni risultanti dalla struttura stessa della comunicazione»²⁷.

Il decisionismo di Weber e dei suoi successori può essere confutato se, invece di fermarsi al presunto dato del pluralismo dei valori, si esige che l'argomentazione «verifichi la capacità di generalizzazione degli interessi»²⁸, negando non il fatto del pluralismo, ma l'affermazione dell'impossibilità di distinguere fra interessi generalizzabili e interessi che rimangono particolari. Habermas ha precisato che questo ideale non è una "procedura" ma soltanto un'idea regolativa che vale per il processo del "discorso", consapevole messa in atto dell'agire orientato all'intesa²⁹.

Si giunge così a un principio (U), così formulato: dato che la validità di una norma consiste nel suo esprimere interessi universali o universalizzabili, si ha consenso legittimo sulla sua validità se questa soddisfa la condizione che «conseguenze ed effetti secondari (presumibilmente) derivanti di volta in volta dal suo essere *universalmente* rispettata [...] possano venire accettati *liberamente* da tutti gli interessati»³⁰. La "giustizia" così si identifica con il risultato di un dialogo argomentativo intorno alla validità di norme guidato dal principio di universalizzazione (U). Il principio (U) poi giustifica il principio (D), che afferma che «possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti»³¹.

Il punto su cui Habermas si differenzia da Apel è il rifiuto della "fondazione" dell'etica. Habermas crede che anche per la filosofia valga il "fallibilismo"³² e la fondazione non sia richiesta in quanto il principio è già da sempre accettato come dato³³. È solo in un senso minimale che l'etica del discorso è cognitivista, nel senso che le pretese di validità della giustizia non sono "espressive" e non sono "comandi"; tuttavia, non sono descrizioni di fatti e non possono essere "fondate" perché restano "fallibili". L'etica del discorso non ha quindi uno statuto diverso da quello di una teoria scientifica: è soltanto un'ipotesi teorica generale sulla direzione dello sviluppo evolutivo delle competenze morali degli esseri umani, ipotesi alla quale si può risalire a partire dalla teoria dell'agire comunicativo, e questa, a sua volta, pur essendo una teoria empirica, ha presupposti normativi. La validità delle norme non è un "fatto" da spiegare causalmente come i fatti delle scienze naturali; è invece ad un tempo un fatto e una precondizione del nostro stesso argomentare su questo e su ogni altro fatto. L'essere ritenuto legittimo è/deve essere giustificato tramite argomentazioni dalle quali si ritiene implicitamente vincolato chiunque usa il linguaggio per prescrivere norme e contrarre patti, e quindi

²⁴ Vedi J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 98-104; 417-433.

²⁵ Vedi J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2000³, p. 142; cfr. p. 66.

²⁶ J. Habermas, *Legitimationskrise in Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. *La crisi della razionalità*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 119.

²⁷ J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, p. 177.

²⁸ J. Habermas, *La crisi della razionalità*, cit., p. 120.

²⁹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 83.

³⁰ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

³¹ Ivi, p. 103.

³² Termine che appare in Peirce e poi in Popper per indicare la tesi che tutte le teorie scientifiche sono da ritenere vere soltanto "fino a nuovo ordine" (cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 214).

³³ J. Habermas, *La crisi della razionalità*, cit., p. 122.

le scienze sociali – contro la tesi weberiana dell'avalutatività – sono legate all'etica³⁴.

L'ipotesi teorica dell'etica del discorso sarebbe suffragata anche dalla teoria sugli stadi dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg che interpreta lo sviluppo morale come un passaggio attraverso stadi caratterizzati da diversi modi di intendere ciò che è moralmente giusto o sbagliato³⁵. Tutti gli individui appartenenti a ogni cultura, secondo questa teoria, passano attraverso questa sequenza di stadi; ogni stadio è più adeguato cognitivamente del precedente e l'individuo che vi perviene è capace di affrontare problemi non riconosciuti o non risolti a stadi precedenti. Gli stadi sono raggruppati in un livello preconvenzionale che include la morale eteronoma e l'individualismo, un livello convenzionale che comprende lo stadio della reciprocità interpersonale e quello del sistema sociale più la coscienza individuale, un livello postconvenzionale che comprende lo stadio del contratto sociale e infine il sesto stadio, quello dei principi etici universali.

Come Apel, anche Habermas si trova ad affrontare obiezioni particolariste al suo universalismo. La sua strategia è quella di salvare l'universalismo dell'etica del discorso separando il più possibile il bene dal giusto o la moralità dall'eticità. L'etica del discorso si costituisce filtrando «dalla moltitudine delle questioni pratiche, quelle che sono accessibili a una decisione razionale»³⁶, e quindi l'unica virtù che può trattare è la *giustizia* o, anzi, la teoria morale ha solo il «compito di chiarire e fondare il *moral point of view*», ovvero di confutare lo scetticismo etico e chiarire «il nucleo universale delle nostre intuizioni morali», perché il filosofo morale non dispone di un accesso privilegiato alle verità morali³⁷. Le altre questioni pratiche, quelle relative alla “vita buona” restano irrimediabilmente vincolate alle forme di vita particolari.

In *Fatti e norme*, Habermas ha introdotto la distinzione fra *discorso morale*, *discorso etico*, *discorso pragmatico*. Secondo questa distinzione, il discorso "etico" è anch'esso un'invenzione della modernità, accanto al discorso morale (entrambi si separano a partire dall'indistinto ethos antico che comprendeva anche il diritto e la politica); il discorso "etico" verte sul senso della propria vita, riguarda quale genere di persona vogliamo essere ed è affidato all'*interpretazione* e al *giudizio*; il discorso morale verte sulla giustizia ed è affidato all'*argomentazione*³⁸.

Questa distinzione è soprattutto un tentativo – non molto riuscito – di rispondere a una serie di critiche mosse all'etica del discorso da Albrecht Wellmer (1933) in *Ethik un Dialog*.³⁹ La prima critica era che il tentativo di Habermas di radicare le pretese di giustizia tanto a fondo nelle strutture della comunicazione renderebbe superflua la stessa questione del senso del dovere morale, ma questo tentativo fallisce perché cade in un circolo vizioso perché è vero che vi sono istituzioni che ci pongono richieste di razionalità dell'argomentare ma queste richieste sono diverse dalle richieste di moralità perché gli obblighi di razionalità riguardano gli argomenti indipendentemente da chi li avanza mentre le obbligazioni morali riguardano le persone a prescindere dai loro argomenti. La seconda critica era che la giustificazione delle norme giuridiche e la giustificazione dei diritti morali seguono vie differenziate (come Kant già sapeva e Habermas sembra invece dimenticare) e che il diritto è divenuto convenzionale per gli stessi motivi per cui la morale è divenuta postconvenzionale. Nel secondo caso, quello della morale, ciò che conta non è una decisione o un consenso formalizzato ma la non-universalizzabilità di linee di condotta che ci porta ad escluderle; per poterla applicare è un fattore decisivo la capacità di dare descrizioni rilevanti delle situazioni (la risposta a domande come: *che cosa sto facendo in realtà? Sto facendo il mio dovere di cittadino collaborando con la polizia o sto consegnando una vittima innocente nelle mani di un potere arbitrario?*). In casi simili è inevitabile il riconoscimento del ruolo della “facoltà del giudizio” nella ricostruzione della situazione concreta attraverso l'esame di costellazioni di fattori complessi non del tutto ripetibili quando si passa da una situazione a un'altra.

3. Gewirth e l'etica dei diritti

Alan Gewirth (1912-), statunitense, nel 1978 in *Reason and Morality* ha sostenuto la possibilità di giustificare razionalmente un principio di etica normativa, con un approccio non dissimile da quelli di Baier

³⁴ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 69.

³⁵ Vedi L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper, New York 1981.

³⁶ Ivi, p. 129.

³⁷ J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 26.

³⁸ Vedi J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. *Fatti e norme*, Milano, Guerini, 1996; cfr. *Teoria della morale*, cit., p. 45.

³⁹ See Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986); Engl. transl. “Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgement in Kant and Discourse Ethics”, in Id., *The Persistence of Modernity* (Oxford: Polity Press, 1991).

e di Rawls⁴⁰. Tenta di costruire un passaggio non circolare dallo *is* allo *ought*, o da premesse fattuali a conclusioni prescrittive, tanto cogente che la sua negazione dovrebbe implicare la contraddizione logica.

Il «metodo dialetticamente necessario» da usare per costruire il passaggio è un metodo indiretto di giustificazione che parte “dall'interno” del fenomeno dell'azione umana, cioè dalle credenze condivise dagli agenti, credenze che sono implicitamente insite nella struttura normativa dell'azione. Il metodo è “dialettico” nel senso socratico e aristotelico del termine, in quanto «inizia da assunzioni, opinioni, asseriti o tesi avanzate da protagonisti o interlocutori e poi procede ad esaminare che cosa queste implicano logicamente»⁴¹. Il punto di partenza dipende soltanto dalla prospettiva interna dell'agente e in tal modo è in grado di evitare le difficoltà cui vanno incontro gli approcci naturalistici, dal relativismo alla giustificazione dei giudizi di valore sulla base di fatti empirici. Applicando questo metodo fondato razionalmente alle «caratteristiche generiche dell'azione» si dimostra ogni agente «è logicamente impegnato ad accettare un principio morale supremo che ha un certo determinato contenuto normativo»⁴². Il metodo è poi “necessario” nel senso di basarsi su assunzioni fatte proprie dagli agenti non contingentemente; di alcune di queste si può dimostrare che sono necessarie una volta che si sia posta la struttura dell'azione umana in generale attribuendo all'agente anche assunzioni che sono implicate dalle assunzioni che fa proprie esplicitamente.

L'azione e l'agente hanno le seguenti caratteristiche: ogni possibile azione ha le caratteristiche della volontarietà e dell'essere rivolta a uno scopo in quanto almeno implicitamente procede da una scelta ed è rivolta verso qualche bene apparente; siccome questo bene giustifica l'azione per l'agente, questi fa implicitamente appello a un diritto ogni volta che compie l'azione. Ma l'agente, nel suo agire, implicitamente avanza tesi su se stesso che, a prezzo di contraddizione, deve ammettere come valide anche per gli altri.

Ne deriva che ogni agente è logicamente tenuto a riconoscere certe «obbligazioni generiche», negative e positive, nei confronti dei soggetti toccati dalla sua azione. Il principio generale che regola questi obblighi e diritti è il «principio della coerenza generica» (PGC), che combina la considerazione formale della coerenza con la considerazione materiale di diritti ai beni generici dell'azione. Lo si può formulare come un precetto rivolto ad ogni agente:

*Agisci in accordo con il diritto generico dei tuoi pazienti tanto quanto con il tuo*⁴³.

È un principio «categoricamente obbligatorio» e giustificato razionalmente; è necessario formalmente in quanto l'agente, violandolo, si contraddirebbe; è necessario materialmente in quanto gli obblighi derivanti dal principio non possono essere evitati modificando le nostre inclinazioni o facendo appello a norme determinate per convenzione. Diversamente dalla regola aurea o dallo imperativo categorico è un principio sostantivo che trae la sua sostanza dalla struttura normativa dell'azione umana. Ha però un aspetto, l'idea di «reciprocità» in ogni azione che coinvolge altri agenti⁴⁴, in comune con l'universalizzabilità e con la regola aurea, ed è anzi una versione perfezionata di quest'ultima che ne elimina la vaghezza escludendo indebite particolarità nella descrizione delle azioni e descrivendole solo a quel livello che non è soggetto alle scelte arbitrarie dell'agente, quel nocciolo non contingente per l'azione è «volontaria e rivolta a uno scopo»⁴⁵.

A partire da questa descrizione dell'azione Gewirth svolge la prova del principio, una prova che si realizza – come in Baier – con un passaggio da ragioni prudenziali a ragioni morali, partendo da ragioni dell'agente e non da un punto di vista esterno, e non da ragioni contingenti di un agente particolare ma da ragioni necessarie di qualsiasi agente. La sequenza, esposta in un numero di passaggi ridotto, è:

- (1) faccio X per il fine F;
- (2) F è un bene;
- (3) la mia libertà e il mio ben-essere sono condizioni generiche necessarie dell'azione;
- (4) la mia libertà e il mio ben-essere sono beni necessari;
- (5) devo avere la libertà e il benessere⁴⁶.

⁴⁰ A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

⁴¹ Ivi, p. 43.

⁴² Ivi, p. 48.

⁴³ Ivi, p. 135.

⁴⁴ Ivi, pp. 162-163.

⁴⁵ Ivi, p. 170.

⁴⁶ Vedi ivi cap. II, parr. 1-16.

Si deve precisare che, in primo luogo, il significato di (1) è che l'agente è chiunque svolge un'azione per un certo fine senza esservi costretto. Inoltre, in (2) il fatto di essere un bene non presuppone una nozione morale di bene. L'enunciato (5) è un obbligo prudenziale, ovvero l'agente, dopo avere constatato che libertà e benessere sono beni per lui necessari, deve necessariamente tutelare questi beni per se stesso, a pena di cessare di essere un agente. Inoltre, la libertà deve essere riconosciuta come necessaria in quanto senza di essa l'azione perderebbe il carattere di azione volontaria e rivolta a uno scopo. Il ben-essere (*well-being*) comprende l'integrità fisica e morale dell'agente o, più in dettaglio, tre dimensioni: i «beni basilari», cioè «certe disposizioni fisiche e psicologiche che vanno dalla vita e l'integrità fisica [...] all'equilibrio mentale e il senso di fiducia nella possibilità generale di perseguire i propri scopi»⁴⁷, i «beni non sottrattivi», cioè «il conservare e non perdere tutto ciò che già possiede e che considera bene»⁴⁸, i «beni additivi», cioè «qualsiasi oggetto positivo che serva a qualsiasi scopo che un agente miri ad ottenere tramite l'azione»⁴⁹. A partire dalla conclusione (5) l'agente può passare alla seconda fase che introduce i diritti.

(6) «Ho diritto alla libertà e al benessere» implica reciprocamente «Ogni altro agente ha per lo meno l'obbligo di non interferire con la mia libertà e il mio benessere»⁵⁰.

In questa fase i diritti sono da intendere come diritti meramente prudenziali; ciò permette la giustificazione di (6) mediante una *reductio ad absurdum* per cui se non fosse vero che gli altri devono astenersi dallo interferire con la mia libertà e il mio benessere, allora non sarebbe vero che questi sono beni necessari. La terza fase, che porta dai diritti prudenziali ai diritti morali, afferma:

(7) «Ciascun soggetto ha un diritto alla libertà e al benessere» implica reciprocamente «Ogni altro soggetto – me incluso – ha il dovere di non interferire con la sua libertà e il suo benessere»;

(8) agisci in accordo con i diritti generici dei soggetti che recepiscono la tua azione così come con i tuoi⁵¹.

Con il passaggio (8) si giunge al «principio della coerenza generica». Per compiere i due passaggi di questa terza fase Gewirth si richiama a due criteri: il «criterio della somiglianza rilevante» (una riedizione del principio di universalizzabilità) che afferma che vanno trattati nello stesso modo i casi simili, ovvero che ogni volta che un soggetto S richiede per se stesso un diritto D sulla base di una ragione sufficiente RS, dovrà riconoscere lo stesso diritto ad ogni altro soggetto che possa addurre la stessa ragione⁵², l'«argomento della sufficienza dell'azione» che afferma che l'unico criterio di somiglianza rilevante pertinente è la qualità di agente⁵³. Inoltre, va notato che il passaggio dalle ragioni prudenziali o centrate sull'agente alle ragioni morali o centrate su altri soggetti non è un passaggio giustificato dalla convenienza, come per Hobbes e Gauthier, ma obbligato per motivi logici, cioè in quanto l'agente considera un'azione giustificata dalla bontà del suo scopo, dato che un motivo perché un'azione sia ritenuta giusta dal punto di vista dell'agente è che abbia uno scopo buono, e «a fortiori, egli ritiene particolarmente giustificato il proprio possesso di libertà e benessere»⁵⁴ dato che queste sono condizioni necessarie di tutte le sue azioni.

Gewirth è convinto che la sua tesi sulla fondazione del principio fondamentale implichi anche tesi metaetiche di ontologia, semantica, epistemologia. In primo luogo, il principio ha un contenuto positivo, relativo a libertà e benessere come condizioni dell'azione, contro le obiezioni di formalismo tradizionalmente sollevate contro le etiche della regola aurea e della universalizzabilità. In secondo luogo, contro il relativismo e il particolarismo, possiede una validità universale, anche se è in grado di giustificare diritti e doveri nell'ambito di gruppi particolari⁵⁵. In terzo luogo, oltre che universalmente valido, pretende anche di essere “vero” in quanto in etica vige una situazione di identità fra soggetto e oggetto dato che la conoscenza verte sulla nostra

⁴⁷ Ivi, p. 54.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ivi, p. 56.

⁵⁰ Ivi, cap. II, par. 12.

⁵¹ Ivi, cap. III.

⁵² Ivi, cap. II, par. 17.

⁵³ Ivi, cap. II, par. 19.

⁵⁴ A. Gewirth, *The "Is-Ought" Problem Resolved*, in Id., *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 119.

⁵⁵ A. Gewirth, *Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?* in “Social Philosophy and Policy”, 11, 1994, pp. 22-43; *Ethical Universalism and Particularism*, in “Journal of Philosophy”, 85, 1988, pp. 283-302.

azione e perciò l'etica è diversa non solo dalle scienze naturali ma anche dalla psicologia empirica dove gli oggetti sono «modi di comportamento o sentimenti ai quali la scienza non impone requisiti e che non sono necessariamente identici ai procedimenti intellettuali ed empirici che li studiano»⁵⁶. Tuttavia, questa identità non porta con sé necessariamente una posizione convenzionalista, per cui gli oggetti morali sarebbero – come per Locke – “creati” dal soggetto; anzi, i concetti di azione e agente da cui il PGC è logicamente derivato hanno correlati empirici oggettivi nelle azioni e agenti di fatto esistenti o possibili che costituiscono l'oggetto dei precetti pratici. Di conseguenza, il principio ha correlati oggettivi che sono le «caratteristiche generiche dell'azione», e queste non sono arbitrarie o convenzionali, dato che sussistono per tutte le azioni, e quindi l'asserzione di doveri che si impongono a ogni agente è un'asserzione “vera”⁵⁷.

Gewirth attribuisce al principio dei contenuti positivi: in primo luogo diritti negativi, contro la coercizione e il danno, in secondo luogo diritti positivi, ai beni necessari come condizioni generali dell'agire per realizzare i propri scopi e in tal modo tenta di rispondere alla domanda dell'epistemologia morale sulla giustificazione dell'etica normativa sostenendo una posizione razionalistica e “fondazionalista”⁵⁸, e a quella dell'ontologia morale sullo statuto dei “fatti morali” affermandone l'oggettività⁵⁹. Attraverso le «applicazioni indirette» del principio Gewirth ha tentato di rispondere a molte domande di etica normativa: il principio governa le norme che regolano «attività sociali, associazioni o istituzioni. A loro volta queste norme impongono richieste alle azioni degli individui»⁶⁰, le quali sono in accordo con il principio “indirettamente”, dato che i requisiti morali sono posti dalle norme. Questa soluzione è riassunta nella formula «comunità dei diritti», che designa una posizione che intermedia fra liberalismo e comunitarismo secondo la quale una società ben ordinata non è uno spazio neutrale dove si collocano individui isolati ma una “comunità” che fornisce loro un terreno comune costituito da valori condivisi, i quali non sono però i valori condivisi da maggioranza di fatto, ma sono razionalmente giustificati. Questi si traducono in diritti, i quali non si limitano a difendere gli individui ma impongono loro vincoli reciproci. Questa comunità dei diritti è una società il cui governo cerca attivamente di assicurare ai suoi membri «quella libertà e benessere che sono beni necessari per l'umana capacità di azione»⁶¹.

Dal principio derivano non solo la libertà e il benessere ma anche l'eguaglianza e la mutualità. L'eguaglianza aggiunge contenuti ulteriori rispetto alla nozione di “diritti” e in diversi casi l'eguaglianza è non un concorrente alla libertà, ma una sua condizione preliminare, perché si richiede l'eguaglianza di diritti a quelle condizioni che sono necessarie per un'azione coronata da successo»⁶². La “mutualità” è una nozione più ampia di quella di eguaglianza e indica una relazione dinamica e interattiva che è più che la “reciprocità” in quanto è simultanea anziché successiva⁶³, che fa sì che «la comunità sostiene i diritti dei suoi membri ma anche che quei diritti sostengono la comunità in quanto la sua difesa dei diritti dei suoi membri ad un tempo li mette in grado e li obbliga a sostenere la comunità»⁶⁴.

4. Nagel e l'etica delle ragioni relative all'agente

Thomas Nagel (1937-), filosofo americano nato in Jugoslavia, ha affrontato il problema della giustificazione di un'etica normativa deontologica confutando l'egoismo etico, il consequenzialismo e il relativismo. Ha ripreso da Baier l'idea dello sguardo da nessun luogo e il tema delle ragioni per agire, da Rawls la polemica contro l'utilitarismo. Nel 1970 in *La possibilità dell'altruismo* vuole sostenere la possibilità di giustificare il punto di vista morale e un'etica normativa non relativa con struttura deontologica⁶⁵. Parte dall'analisi delle motivazioni all'azione che non sono solo “esterne”, cioè fattori psicologici che vengono ad aggiungersi alla verità degli asseriti etici, ma anche “interne”, cioè motivazioni ad agire derivanti dalla verità delle stesse proposizioni etiche.

Nell'etica moderna vi è stata una lunga controversia fra internalismo ed externalismo. L'esempio classico

⁵⁶ A. Gewirth, *Reason and Morality*, cit, p. 365.

⁵⁷ Ivi, pp. 176-177.

⁵⁸ Vedi A. Gewirth, *The Future of Ethics. The Moral Powers of Reason*, in “Nous”, 15, 1981, pp. 15-30.

⁵⁹ Vedi A. Gewirth, *Reason and Morality*, cit, cap. I, par. 2; cap. III, parr. 6-23.

⁶⁰ Ivi, p. 272.

⁶¹ A. Gewirth, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago 1996, p. 5.

⁶² Ivi, p. 74.

⁶³ Ivi, cap. III, par. 2.

⁶⁴ Ivi, p. 84.

⁶⁵ T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1970; trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

dell'esternalismo è la teoria di Hobbes. Un esempio di internalismo razionale 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»⁶⁶; ma siccome la validità dei requisiti deve implicare una loro forza motivazionale, e questa deve scaturire dai requisiti stessi, Kant ha scoperto una struttura motivazionale specificamente etica: «la concezione di noi stessi come esseri liberi»⁶⁷.

Nagel propone una soluzione al problema della fondazione di un'etica normativa simile a quella kantiana prevedendo in primo luogo che vi sia una motivazione etica senza un fattore motivazionale preesistente e in secondo luogo un ruolo fondamentale a una caratteristica della «concezione metafisica» che l'agente ha di se stesso, la rappresentazione di noi stessi come di «una semplice persona», tra altri «egualmente reali».

Nagel ritiene che la fondazione dell'etica non debba incentrarsi sulla teoria della giustificazione ma su quella della motivazione; questa non è solo una teoria empirica ma ha a che fare con elementi a priori e quindi ha degli aspetti "metafisici"; il richiamo a questo aspetto a sua volta non implica un'illegittima sovrapposizione di piano esplicativo e piano normativo perché la stessa idea di "ragioni" già contiene i due piani.

Un punto importante della teoria della motivazione è la giustificazione del punto di vista morale e quindi la confutazione dell'"egoismo etico". Questa è possibile correggendo un errore di Sidgwick che aveva ammesso la possibilità dell'egoismo razionale come altrettanto giustificato della benevolenza perché aveva sottovalutato la complessità delle assunzioni teoriche che stanno alle spalle dello stesso imperativo della "prudenza", l'unico che l'egoista fa proprio ma che, lungi dall'essere un'ovvietà, implica l'assunzione 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. Se la prudenza ha tali implicazioni, la benevolenza (o "altruismo") non si basa su assunzioni qualitativamente diverse dato che implica l'adozione della prospettiva della "neutralità personale", cioè la capacità di essere equidistanti fra le preferenze dell'agente le preferenze di un altro soggetto. Si può perciò dimostrare che abbiamo una ragione immediata per promuovere l'interesse degli altri, ragione che non dipende da elementi intermedi come i nostri interessi o i nostri precedenti sentimenti di simpatia e benevolenza.

Va notato che, giustificando questa tesi, non si dimostra l'impossibilità dello scetticismo etico ma ci si limita a mostrarne i costi che consistono nel rifiuto di certi desideri o sentimenti e nella rinuncia a forme fondamentali del ragionamento pratico e della concezione di sé che queste implicano. In particolare, se lo scetticismo morale consiste nel rifiuto di un punto di vista impersonale, lo scettico si condanna al solipsismo; se invece si limita al piano motivazionale e si riduce al rifiuto di formulare giudizi pratici obiettivi impersonali pur essendo capaci di assumere questo punto di vista, allora non è confutabile perché allo scettico sarà sempre possibile, dopo qualsiasi giustificazione di un giudizio, rispondere che, anche se è vero che il giudizio è giusto, comunque non ce ne importa.

Un corollario è che l'"altruismo" non dipende da una «scelta ultima» come per gli esistenzialisti perché è imposto dal fatto che le ragioni per agire sono soggette alla condizione formale dell'oggettività e che il punto di vista personale e quello impersonale sono forme di pensiero e azione alle quali non è in nostro potere abdicare.

Nel 1986 in *Uno sguardo da nessun luogo* Nagel ha articolato la distinzione fra ragioni oggettive e ragioni soggettive distinguendo fra tre tipi di ragioni: a) ragioni completamente "oggettive" o "impersonali" che 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; b) ragioni "relative" all'agente; c) «ragioni di obbligazione» che sono aspettative speciali di qualcuno con cui abbiamo particolari legami⁶⁸.

Le ragioni relative all'agente comprendono due sottogruppi: b₁) le «ragioni di autonomia», come ad esempio il desiderio di vivere la mia vita, che per essere ragioni, e non meri desideri, devono essere considerate a partire dalla prospettiva dell'agente, con il serio problema di salvare insieme l'imparzialità e i valori personali o di autonomia; a questo problema per il quale l'utilitarismo è costituzionalmente incapace di dare risposta in quanto non riesce a distinguere fra le persone; invece soluzioni come quella dei beni primari di Rawls vanno in questa direzione perché vogliono permettere ai singoli agenti di essere in una condizione di relativa eguaglianza senza che questa implichi l'uniformità, dato che i beni primari sono strumenti necessari per perseguire qualsiasi concezione del bene; b₂) le ragioni deontologiche che consistono in vincoli che sono

⁶⁶ Ivi, p. 35.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Vedi T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986; trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1991.

ragioni relative non dipendenti dagli scopi dell'agente ma dalle aspettative di altri e che, pur non essendo opzionali, non possono essere spiegate in termini di valori neutrali perché è essenziale il legame particolare fra l'agente e il risultato.

In conclusione, Nagel difende il cognitivismo e l'antirelativismo in epistemologia morale senza difendere il realismo in ontologia morale⁶⁹; rifiuta l'egoismo etico e il consequenzialismo in etica normativa in nome del "fatto" che è sempre possibile chiedersi se un ragionamento in prima persona è accettabile anche da un punto di vista oggettivo, fatto da cui deriva la tesi che la «ragione morale» va difesa non nell'ambito della metaetica ma in quello dell'etica normativa; ritiene che da questa posizione discendano conseguenze significative in questioni di etica applicata, ad esempio a proposito del rapporto mezzi-fini⁷⁰; ritiene infine che sia possibile un progresso della conoscenza etica e che questo progresso possa avere un influsso sulle prospettive personali. A proposito di quest'ultimo punto va aggiunto che è un'illusione «che i principi fondamentali della morale siano noti, e che i problemi sorgano solo nella loro interpretazione»⁷¹ perché la ricerca dell'oggettività è un modo di avvicinarsi alla verità e liberarsi da illusioni, e l'etica esige qualcosa di più che la «purificazione e intensificazione» delle nostre prospettive interne; richiede un distacco dalle prospettive particolari che alla fine influenzerà quelle stesse prospettive personali che è compito dell'etica armonizzare con quelle impersonali.

5. Donagan e le persone come fini in sé

Alan Donagan (1925-1991), australiano che ha insegnato negli Stati Uniti, ha sostenuto una posizione cognitivista secondo la quale gli asserti morali sono veri o falsi nello stesso senso di asserti come «la neve è bianca». Né il naturalismo né il non-naturalismo sono in grado di rendere conto della connessione fra qualità naturali e agire pratico, ovvero del dovere perché

la giustizia o l'ingiustizia di un'azione di un certo genere in un certo tipo di situazione non consiste né in una proprietà non-naturale né in una proprietà naturale dell'azione o delle sue conseguenze: consiste nel fatto che un'azione di quel genere in una situazione di quel tipo, sia incondizionatamente richiesta dalla ragion pratica⁷².

I giudizi morali hanno carattere cognitivo e possono esseri veri o falsi; ne è prova il fatto che noi parliamo coerentemente come se questi asserti fossero veri o falsi. Una ricostruzione coerente di questa loro caratteristica è possibile riformulandoli come l'affermazione che la ragione pratica prescrive che azioni di un dato tipo possono o non possono essere compiute, affermazione che ha chiaramente senso qualificare come vera o falsa.

Vi sono principi morali fondamentali il cui contenuto può essere ricavato dalla tradizione del pensiero morale, dai quali si possono poi fare discendere i principi particolari, e che viceversa possono essere ricondotti a un principio fondamentale. Quest'ultimo non è forse suscettibile di una "fondazione" come quella tentata da Gewirth ma, anche in assenza di una "fondazione", può essere giustificato in maniera coerentista, circolare ma di una circolarità virtuosa, senza fornirne una giustificazione indipendente dalla proposizioni particolari del sistema. Il paragone che Donagan fa è con il postulato della irreversibilità del tempo in fisica, postulato del quale non esiste "prova", ma che è reso plausibile dalla sua collocazione centrale nel sistema delle conoscenze fisiche.

Vi è una tradizione di pensiero morale che comprende gli stoici, i rabbini ebrei e Maimonide, gli scolastici, gli intuizionisti classici che ha inteso l'etica come lo studio razionale dei nostri doveri ed ha accumulato un ricco patrimonio di riflessioni raffinate attraverso la discussione e il confronto con l'esperienza. Per via della sua ricchezza di elaborazioni e assenza di contraddizioni interne, va presa sul serio la pretesa di scolastici e rabbini che questa tradizione fosse la ricerca di verità oggettive sui doveri degli esseri umani, verità conoscibili con la sola ragione (a prescindere dalla eventuale conoscenza di ulteriori precetti divini). Non è quindi un ammasso di pregiudizi come pensavano gli utilitaristi e Sidgwick, ma è anzi un punto di partenza,

⁶⁹ Vedi T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York 1997; trad. it. *L'ultima parola*, Il Saggiatore, Milano 1999, cap. VI.

⁷⁰ Vedi T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge (1979); trad. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.

⁷¹ Vedi T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit., cap. IX, par. 6.

⁷² A. Donagan, *Philosophical Ethics: what it is and what it should be*, in *The Philosophical Papers*, 2 voll., The University of Chicago Press, Chicago 1994, vol. II, pp. 262-282, p. 275

e il compito dell'etica filosofica è accettare provvisoriamente il contenuto di questa tradizione di pensiero morale per estrarne principi filosofici fondamentali, e poi mostrare come, muovendo da tali principi, sia possibile costruire deduttivamente un sistema comprensivo di norme specifiche, e infine mostrare come questo è applicabile senza incoerenze.

L'utilitarismo non è un candidato in grado di svolgere questo compito. L'utilitarismo dell'atto non lo può fare in quanto rappresenta una sorta di mostruosità per via della sua ammissione del "principio di Caifa", cioè la conclusione alla quale non riesce a sottrarsi che un atto efferato, come l'uccisione di un innocente per il bene di molti o la violazione di una promessa, debba in certe situazioni essere compiuto se può restare segreto e le sue conseguenze producono maggiore utilità dell'atto opposto. L'utilitarismo della regola è un candidato più rispettabile, ma incontra anch'esso serie difficoltà nel formulare una distinzione fra il doveroso e il supererogatorio e fra il doveroso e l'ingiustizia scusabile o quasi scusabile⁷³.

Il punto di cui si sono fatti forti l'utilitarismo e (con una convergenza inaspettata) l'esistenzialismo è la pretesa constatazione dell'incoerenza della "morale di senso comune", come la chiama Sidgwick, che sarebbe condannata a generare dilemmi morali. Ma non necessariamente sistemi morali con più di un principio assoluto sono destinati a generare incoerenze. I pretesi dilemmi che gli utilitaristi e gli esistenzialisti hanno rinfacciato alle morali tradizionali sono fatti discendere da presunti conflitti fra il dovere di non uccidere e il dovere di non mentire oppure il dovere di mantenere una promessa e il dovere di evitare danni o sofferenze. Ma queste "confutazioni" non hanno mai discusso le risposte articolate che la casistica tradizionale aveva elaborato per questi casi, ad esempio i limiti che Whewell poneva al dovere di mantenere una promessa facendoli discendere dalla considerazione che la promessa presuppone consenso vicendevole della parti, chiarezza e accettabilità delle condizioni di adempimento, non violazione di doveri preesistenti. Inoltre, queste confutazioni presentano come conflitto fra doveri ogni forma di alternativa fra azioni, anche quella fra un'azione assolutamente immorale e quindi non dovuta, come il sacrificio di Ifigenia da parte di Agamennone, e un'altra azione, oppure fra azioni buone ma non obbligate come il dilemma dello studente di Sartre che doveva o assistere la vecchia madre o raggiungere i resistenti nel *maquis*, e che avrebbe sempre potuto assistere la madre collaborando nel frattempo con la resistenza clandestina in città, oppure affidare la madre a qualcun altro e andarsene a combattere l'invasore. In conclusione molti apparenti dilemmi non sono tali nei seguenti casi: a) quando sono alternative fra azioni lecite, magari supererogatorie, ma che non obbligatorie o "doveri perfetti"; b) quando possono venire risolti nel senso che una delle esigenze morali viene soverchiata dall'altra; c) quando le due opzioni sono equivalenti; d) quando non si sa quale linea di azione realizzerà in modo più efficace un dovere, e quindi la perplessità riguarda non il dovere ma la prudenza⁷⁴.

Soltanto un sistema di etica normativa deontologica, che riprenda Kant e Whewell, è in grado di svolgere il compito di fornire un modello derivato da quei principi fondamentali che sono il portato della tradizione morale classica. L'etica kantiana può sfuggire a molte delle obiezioni che sono state mosse alla sua astrattezza e rigorismo se si accetta di riproporre una formulazione che corregga alcune affermazioni di Kant alla luce della logica più profonda del suo sistema. La formulazione dell'imperativo categorico che parla degli esseri umani come "fini" va considerata quella autentica. L'imperativo centrale diviene allora l'imperativo del "rispetto" per ogni essere che, essendo razionale e dotato di volontà libera, è la cosa più nobile che si possa incontrare nel mondo, da non subordinare mai ad altro⁷⁵. Si possono confrontare diverse trattazioni del divieto della menzogna o del suicidio in luoghi diversi degli scritti kantiani; quelle che i critici hanno assunto come bersaglio sono quelle che illustrano la prima formulazione dell'imperativo categorico, quella dell'universalità, versione che scopre il fianco alle accuse tradizionali; ma, se è vero che in questi esempi Kant cade in una semplificazione eccessiva, derivante (come notava già Baier) dall'identificazione dell'inammissibilità di eccezioni *ad hoc* a un principio con una pretesa inammissibilità del "fare eccezione" a un principio in caso di contrasto con un altro principio ad esso prevalente, gli esempi che Kant deriva dalla formulazione dell'imperativo basata sul rispetto non hanno quegli aspetti di arbitrarietà o di spietatezza che si possono a buon diritto rimproverare al "rigorismo".

L'etica kantiana è la rigorizzazione di una tradizione morale millenaria in cui si è accumulata la saggezza dell'umanità e in particolare della tradizione ebraico-cristiana (considerata unicamente come tradizione di discorso razionale, a prescindere dalla verità delle tesi teistiche). Il precetto centrale di questa tradizione,

⁷³ A. Donagan, *Is there a Credible Form of Utilitarianism?* ivi, pp. 132-143.

⁷⁴ A. Donagan, *Moral Dilemmas, Genuine and Spurious: A Comparative Anatomy*, ivi, pp. 153-158.

⁷⁵ A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977, pp. 65-66.

l'amore del prossimo, esprime precisamente quella idea del rispetto per esseri che meritano il riconoscimento di uno status di "fini in sé" come precetto centrale capace di dare coerenza a un sistema di precetti che evita il sorgere di conflitti morali fra doveri diversi. L'imperativo del rispetto sarebbe giustificato anche se non ne fosse possibile una fondazione razionale, perché le creature razionali, dato che esibiscono un tipo di causalità in virtù della quale le loro azioni non sono predeterminate da alcun fine dalla loro natura fisica o biologica «sono creature di tipo più elevato rispetto a tutte le altre in natura»⁷⁶ e quindi le considerazioni

in base alle quali Kant accettava il principio fondamentale, che erano implicite negli scritti più antichi della tradizione, sia ebraici sia stoici, raramente sono risultate non convincenti per coloro che hanno voluto riflettere su di esse. Sono efficaci senza una dimostrazione a priori del principio fondamentale e rimarranno efficaci anche se una tale dimostrazione dovesse risultare impossibile⁷⁷.

⁷⁶ Ivi, p. 237.

⁷⁷ Ivi, p. 238.

XI

La rinascita dell'etica applicata

1. Elisabeth Anscombe e la bomba atomica

L'atto di nascita dell'etica applicata fu nel 1956 un opuscolo di Elisabeth Anscombe che contestava il conferimento di un'onorificenza accademica ad Harry Truman, il presidente degli Stati Uniti che aveva usato la bomba atomica richiamandosi alla dottrina scolastica dello *ius in bello*¹. Negli anni seguenti, in concomitanza con la guerra del Vietnam, il movimento per i diritti civili degli afroamericani, la crescente consapevolezza del sottosviluppo dei paesi del Terzo Mondo, innovazioni nella pratica della medicina, i filosofi iniziarono ad occuparsi di problemi della vita reale simili a quello ricordato.

Accanto a questi mutamenti nel mondo reale vi furono anche sviluppi nella discussione teorica. Si è illustrato come, intorno al 1958, sia nel mondo anglosassone sia in quello di lingua tedesca si sia avviata una svolta verso l'etica normativa, dopo la lunga parentesi aperta dalle formulazioni nel 1874 da parte di Sidgwick e nel 1886 da parte di Nietzsche di tesi che implicavano l'impossibilità dell'etica normativa. Questa parentesi, che aveva visto nel mondo anglosassone il prevalere della metaetica, cioè di una filosofia *della* morale, si accompagnava a un'accettazione acritica della credenza dell'esistenza di un sistema di valori comune, tale da non rendere urgente la discussione filosofica di dissensi morali e conflitti morali. Tale convinzione, che aveva spiegazioni storiche e sociologiche per quanto riguarda la pubblica opinione, per quanto riguarda il mondo accademico aveva le sue cause in una sorta di rimozione della controversia fra Mill e Whewell, controversia da cui era nata la posizione "di compromesso" di Sidgwick per la quale la morale "di senso comune" pareva bensì un terreno instabile, sul quale potevano basarsi solo dei doveri tendenziali, quelli che Ross avrebbe chiamato doveri *prima facie*, ma d'altra parte l'etica utilitarista, più coerente della morale di senso comune, non aveva però fondamenti saldi. Nell'Europa continentale la finzione dell'esistenza di un patrimonio di valori condivisi si accompagnava a un'olimpica noncuranza per l'etica come disciplina da parte dei filosofi accademici, e anche chi, come Scheler e Hartmann, difendeva la possibilità di un'etica normativa, la immunizzava poi, attraverso la tesi di una sua funzione soltanto "protettiva", dal rischio di dover discutere concreti dilemmi morali che si preferisca lasciare alla coscienza individuale.

Dagli anni Sessanta i filosofi anglosassoni ebbero finalmente occasioni di mettere a frutto le competenze accumulate nei decenni di discussione su temi di metaetica; a sua volta, la richiesta di risposte su problemi della vita reale enfatizzò il peso delle etiche normative, in un primo momento soprattutto di quelle di stampo utilitaristico e poi, negli anni Settanta e Ottanta, delle etiche kantiane e delle virtù e di soluzioni teoriche come l'approccio dei principi o la nuova casistica che trovavano una via per aggirare i contrasti fra le diverse etiche normative. Questi sviluppi, oltre ad essere facilitati dalla ripresa delle etiche normative, furono incoraggiati anche da un più ampio mutamento di atmosfera: mentre per tutto l'Ottocento e la prima del Novecento i fatti erano tranquillamente considerati qualcosa di oggettivo, di competenza degli scienziati, e i valori erano percepiti come oggetto di controversia, iniziò ora a diffondersi la percezione della complicazione e necessità d'interpretazione dei "fatti" stessi e dell'esistenza di limiti imposti dai fatti alla gamma di valori che è ragionevolmente lecito condividere.

I campi che si istituzionalizzarono furono: a) etica pubblica, ovvero la discussione sulle questioni di giustizia distributiva, di libertà, di tolleranza, cui va aggiunto il campo connesso della la teoria dei diritti umani; b) teoria della guerra giusta ed etica delle relazioni internazionali; c) *business ethics* o etica degli affari, ovvero la discussione sulla responsabilità di fronte alle parti toccate dalle conseguenze dei comportamenti economici di individui ed imprese, ed etica delle professioni, cioè la discussione dei codici deontologici adottati nelle imprese e negli ordini professionali; d) bioetica, ovvero la discussione delle questioni relative ai rapporti medico-paziente, all'inizio e dalla fine della vita, alla sperimentazione; e) etica ambientale e diritti degli animali, ovvero la discussione delle questioni di responsabilità collettiva e individuale relative alle conseguenze di politiche e pratiche sull'ecosistema, gli altri esseri viventi, le generazioni future.

2. Dall'etica medica alla bioetica

La bioetica è oggi intesa come la discussione delle questioni relative alla cura e alla ricerca biomedica dal punto di vista degli operatori, dei pazienti e delle scelte pubbliche. Il termine in realtà è recente al punto che negli anni Ottanta Beauchamp e Childress, nella prima edizione del trattato più autorevole nel campo, ancora

¹ E. Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, (1956), in *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 62-71.

avevano scelto di parlare di “etica biomedica” e non di bioetica. La bioetica è una trasformazione dell’etica medica tradizionale, la cui nascita datava dal tempo dell’ellenismo, quando fu redatto il giuramento ippocratico e che non era mai scomparsa del tutto, specialmente nelle università e seminari cattolici. La svolta si è avuta con la dilatazione dell’ambito dei problemi discussi e dei soggetti ritenuti avere voce in capitolo. Nel corso degli anni Sessanta due importanti sviluppi determinarono l’atto di nascita della “cosa” bioetica. Il primo è uno sviluppo scientifico: comparvero la dialisi, i trapianti, la diagnosi prenatale. Il secondo sviluppo fu politico: in seguito al processo di Norimberga contro i crimini nazisti, fra i quali pratiche di sperimentazione biomedica sugli internati nei campi di concentramento, iniziarono prese di posizione di organismi internazionali concernenti la regolamentazione delle pratiche sperimentali. Il terzo fu culturale: emerse da un lato una consapevolezza della responsabilità dell’umanità nei confronti degli effetti dello sviluppo tecnologico ed economico sull’ambiente, e dall’altro lato si affermarono un crescente individualismo e la consapevolezza dei propri diritti da parte dei singoli nei confronti non soltanto dello Stato ma di ogni istituzione, comprese quelle sanitarie, e aprirono il terreno di un interminabile contenzioso fra istituzioni e utenti che si riversò, soprattutto negli Stati Uniti, sui tribunali, con la necessità pratica di regole e mediazioni. Questo aspetto degli sviluppi sociali e culturali è espresso bene da un testo di Joseph Fletcher, il padre dell’etica della situazione, che proponeva una sorta di “esistenzialismo” all’americana che enfatizzava il ruolo degli sviluppi della medicina nella direzione di una liberazione degli esseri umani da un destino fissato dalla natura².

La “parola” Bioetica comparve intorno al 1970, coniata da Rensselaer Van Potter per designare qualcosa di diverso dall’accezione che ha in seguito assunto: una nuova etica scientifica che facesse da ponte fra scienze naturali e comportamenti umani alla luce del valore centrale attribuito alla sopravvivenza della specie³. La definizione alternativa fu proposta da Theodor Reich, docente al Kennedy Institute of Ethics presso la Georgetown University di Washington D.C., uno dei centri di ricerca principali nel campo, che la definì come lo «studio sistematico delle dimensioni morali – inclusa la visione morale, le decisioni, la condotta e le politiche – delle scienze della vita e della cura della salute, usando diverse metodologie etiche in un quadro interdisciplinare»⁴.

Il problema per eccellenza della bioetica fu la ricerca di approcci condivisibili per la formulazione di prescrizioni. Si è già ricordato che in un primo momento l’utilitarismo apparve l’unica dottrina pronta a fornire risposte, ma in una fase successiva l’utilitarismo *applicato alla* bioetica fu oggetto di contestazione da parte dei nuovi approcci, quello dei principi e quello dei casi. Uno dei più noti bioeticisti utilitaristi, accanto a Helga Kuhse, James Rachels, John Harris, è stato Peter Singer (1946-), australiano di origine austriaca che insegna negli Stati Uniti. Ha insistito sull’idea che compito dell’etica non è tanto lo studio di problemi astratti quanto un’opera di riforma delle convinzioni morali, come suggerisce il titolo di uno dei suoi libri, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics*⁵. Ha difeso un utilitarismo delle preferenze che deve considerare gli interessi di tutti gli individui senzienti⁶, ed è noto soprattutto per la sua critica allo “specismo”, che porta a dare pari peso alle sofferenze degli animali e a quelle degli esseri umani⁷. Una delle conseguenze di questa critica allo specismo è la scelta di ridefinire il concetto di “persona” attraverso la gerarchizzazione del peso relativo degli individui viventi secondo la capacità di consapevolezza di sé e di memoria possedute. Questa ridefinizione porta alla conseguenza i feti umani e i neonati sono collocati a un livello inferiore a quello degli animali superiori e quindi va ammesso l’infanticidio nel caso di neonati malformati⁸. Dalle accuse di nazismo Singer si è difeso ricordando di essere animato da intenzioni opposte a quelle dei nazisti: non la subordinazione dell’individuo alla razza ma al contrario la compassione per le sofferenze inutili di ogni essere senziente.

L’approccio liberale, cioè basato sui diritti e l’autonomia dell’individuo, ha avuto un esponente, tipico per un verso ma paradossale per un altro, in Tristram Engelhart, autore che può essere definito liberale postmoderno

² J. Fletcher, *Morals and Medicine* (1954), Princeton University Press, Princeton 1979².

³ R. Van Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1971.

⁴ W.T. Reich, Introduction, in Id. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 5 voll., MacMillan, New York 1995, vol. I, p. XXI.

⁵ P. Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics*, St Martin’s Press, New York 1994; trad. it. *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996.

⁶ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997², cap. I; *How Are We to Live?* (1993); trad. it. *La vita come si dovrebbe*, Il Saggiatore, Milano 2001, capp. IX, XI (ed. Or. *Writings on an Ethical Life*, Ecco Press, New York 2001).

⁷ Vedi ivi, cap. V; *Liberazione animale*, cit.

⁸ Vedi P. Singer, *Practical Ethics*, cit, cap. VI-VII.

o libertario e che ritiene che ci troviamo in una situazione di inveramento/fallimento del progetto illuministico di una morale autonoma dalla religione ma universalmente valida in quanto sono falliti tutti i tentativi di fondare un'etica normativa sulla sola ragione. Di fronte a questa situazione, l'unico contenuto normativo che sopravvive è ancora quello dell'autonomia illuministica, ma nel secondo senso: non quello dell'autonomia dell'etica dalla religione ma quello dell'autonomia dei soggetti, senso che può stabilire nulla più che un procedimento mediante il quale, in un mondo di «estranei morali», possiamo stabilire i limiti da assegnare alle scelte individuali⁹.

Un approccio liberale classico è invece rappresentato invece da Ronald Dworkin, il noto filosofo politico ed esponente dell'etica pubblica che in *Il dominio della vita* ha applicato la tesi della "neutralità" – secondo la quale lo stato deve essere neutrale nei confronti delle diverse ragioni "non pubbliche" cui ogni cittadino si ispira nella sua vita – alla risoluzione delle controversie sui temi di bioetica. Sulla base della distinzione fra ragioni pubbliche e ragioni non pubbliche ha sostenuto che lo stato deve astenersi dallo intervenire su pratiche come l'aborto e il suicidio assistito perché le ragioni contrarie a queste pratiche sfuggono all'ambito della discussione pubblica e si riferiscono a concezioni del bene che devono restare inevitabilmente private¹⁰. Nella letteratura divulgativa la discussione in bioetica è stata presentata come uno scontro fra gli opposti schieramenti consequenzialista e deontologico, a loro volta sbrigativamente identificati con il paradigma della "qualità della vita" e con il paradigma della "sacralità della vita", o ancora con la "morale di senso comune" da un lato e la "morale razionale" dall'altro. In realtà, in primo luogo, la discussione si è articolata secondo altre e più complesse linee di divisione, anche perché la bioetica non si è concentrata solo su problemi di rapporti mezzi-fini, in relazione ai quali la contrapposizione fra consequenzialismo e deontologismo viene inevitabilmente enfatizzata, ma anche su problemi più complessi quali le relazioni medico-paziente o il dovere di comunicare la verità; in secondo luogo, anche lo scontro più noto al grande pubblico è stato fra due schieramenti estremi costituiti l'uno da un'alleanza fra utilitaristi e libertari (e questi ultimi non sono consequenzialisti) e l'altro da teologi cattolici (i quali non sono kantiani ma tomisti) e quindi non fra consequenzialisti e deontologisti.

Va ripetuto che non è da identificare con le teorie deontologiche la produzione sui temi di bioetica e su temi connessi come quelli della contraccezione e della morale sessuale da parte di teologi cristiani in generale e cattolici in particolare. Fra questi ultimi il dibattito è stato più acceso che fra teologi appartenenti ad altre chiese come conseguenza dell'enciclica *Humanae Vitae* del 1968 che dichiarava illeciti quasi tutti i metodi contraccettivi definiti come "non naturali". Il dibattito ha visto schierarsi da un lato difensori della posizione più tradizionale come John Finnis¹¹, la cui posizione, nonostante che sia incentrata sulla tesi dell'esistenza di «assoluti morali», non è semplicemente "deontologica" perché richiede assunzioni molto più impegnative di quelle usualmente richieste dalle etiche "deontologiche". La prima tesi di Finnis è l'esistenza di una legge di natura in base alla quale si riconoscono atti illeciti perché turberebbero un ordine naturale e non perché violerebbero i diritti di una persona; la seconda è l'esclusione del "proporzionalismo", ovvero della tesi che la bontà morale degli atti dipenda, accanto ad altri fattori, dalla grandezza del bene in gioco, negazione che permette di affermare l'esistenza non semplicemente di valori ultimi, quale potrebbe essere la dignità della persona, ma anche di precetti particolari che non è lecito violare a nessuna condizione. Gli oppositori, ovvero la maggioranza dei teologici cattolici e la totalità dei teologi protestanti, interpretano in modo meno "fisicistico" o rifiutano del tutto la nozione di natura come fonte di norme morale e ammettono il "proporzionalismo"¹².

Un approccio deontologico classico è stato difeso da un numero più limitato di autori, fra i quali Edmund Pellegrino che ha proposto una revisione della tradizione ippocratica alla luce dei nuovi sviluppi scientifici e dalla nuova sensibilità per il tema dell'autonomia del paziente¹³, e Robert Veatch che ha proposto una

⁹ H.T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996²; trad. it. *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1992².

¹⁰ R.M. Dworkin, *Life's Dominion*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) (1993); trad. it. *Il dominio della vita*, Milano: Comunità, 1994.

¹¹ Vedi J. Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Catholic University of America Press, Washington 1991; trad. it. *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione, e verità*, Ares, Milano 1993.

¹² Come esempi di posizioni diverse da quelle dei difensori delle posizioni tradizionali nell'ambito della teologia cattolica vedi B. Häring, *Etica medica*, Paoline, Roma 1973; B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali*, Cittadella, Assisi 1975. In campo protestante la posizione di Fletcher fu la più estrema nel negare la legge di natura.

¹³ E.D. Pellegrino, D.C. Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, Oxford University Press, New York 1981; Idd., *For the Patient's Good*, oxford University Press,

ridefinizione dell'etica medica tradizionale su basi contrattualistiche, in cui sta al centro un rapporto paritario medico-paziente, ma entro un quadro costituito da una serie di principi fondamentali¹⁴. Le posizioni deontologiche in seguito sono state assorbite nell'approccio dei principi.

Questo approccio è stato proposto da Beauchamp e Childress i quali partivano dalla constatazione del fatto che, nella redazione del Belmont Report del 1978, i membri della National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research avevano raggiunto l'accordo su una serie di principi "intermedi", pur partendo da posizioni religiose e filosofiche diverse, e quindi in assenza di un accordo su principi ultimi. Ciò proverebbe l'esistenza di una via per raggiungere accordi parziali su temi controversi quali quelli bioetica anche fra fautori di etiche normative contrapposte. Una conseguenza da trarre è che le teorie morali non devono venire perfezionate *prima* di risolvere i dilemmi dell'etica applicata, e una seconda conseguenza è che la concezione del bene complessive come le diverse morali religiose non sono causa insuperabile di un eterno dissenso totale su ogni scelta e ogni decisione collettiva. La via per trovare soluzioni è quella di applicare al caso dibattuto alcuni principi "intermedi" sui quali (come aveva notato già John Stuart Mill) si raggiunge un accordo, anche se per motivi ultimi diversi, più facilmente che sui principi ultimi; nel campo della bioetica sia kantiani sia consequenzialisti converranno facilmente su un principio come quello di «non-maleficenza» che, insieme ad altri, potrà fare da base a linee di comportamento da seguire in casi nuovi o controversi¹⁵, e quindi nel mondo reale dei giudizi pratici e delle politiche pubbliche spesso potrà bastare un accordo sul principio, anche senza un accordo sul fondamento del principio. I principi di Beauchamp e Childress sono 4 principi intermedi condivisibili sia dagli utilitaristi sia dai deontologisti: a) il rispetto dell'autonomia; b) la non-maleficenza; c) la beneficenza; d) l'equità o giustizia. Sono da intendere come principi *prima facie* e il compito della bioetica è applicarli ai casi concreti ponendo in atto due strategie: quella della specificazione e quella del bilanciamento:

i principi hanno bisogno di essere resi specifici ai casi, e l'analisi dei casi ha bisogno di essere illuminata dai principi generali. Che una norma che fa da guida all'agire dipenda da esperienze particolari o da un principio generale è una questione che ha a che vedere con ciò che si conosce o si inferisce in contesti specifici [...] In sintesi nessun ordine essenziale di inferenza o di dipendenza fissa il modo in cui raggiungiamo la conoscenza morale¹⁶.

Il punto d'arrivo di queste strategie è l'"equilibrio riflessivo", nozione che era stata introdotta in etica da Rawls e che consiste in una situazione in cui i principi generali e parzialmente vuoti e il giudizio sul caso concreto si sono reciprocamente aggiustati. Va notato che la scoperta di Beauchamp e Childress si avvicina anche all'idea di Rawls del consenso per intersezione come base per l'accordo su principi di giustizia in presenza di diverse concezioni del bene, o anche alla constatazione emersa nel dibattito sul fondamento dei diritti umani della possibilità di raggiungere l'accordo sul contenuto anche in assenza di accordo sulla giustificazione di questi diritti.

Dopo l'approccio dei principi venne proposto il "metodo dei casi" come via alternativa per risolvere lo stesso problema: cercare soluzioni a casi concreti in presenza di una controversia sui principi. Il metodo, che venne teorizzato da Albert Jonsen e Stephen Toulmin in *The Abuse of Casuistry*¹⁷, consiste in una ripresa della tradizione della casistica seicentesca, che era stata ingiustamente denigrata venendo assimilata in blocco alle posizioni della corrente lassista. Gli autori obiettono al metodo dei principi di essere troppo astratto, consistendo in una deduzione dall'alto verso il basso, cioè dai principi alle situazioni concrete, mentre la casistica permetterebbe di essere più duttili e di partire da assunzioni ancora meno impegnative: data una conclusione condivisa su un caso che si può assumere come paradigmatico, anche senza condividere i principi generali o intermedi in base ai quali la conclusione si giustifica, abbiamo già un punto di partenza per cercare un consenso sulla valutazione dei nuovi casi nella loro concretezza sulla base delle analogie che presentano con il caso già risolto. Il metodo consiste quindi nell'analisi di questioni morali usando procedure

New York 1988; trad. it. *Per il bene del paziente. Tradizione e attualità dell'etica medica*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992.

¹⁴ Vedi R.M. Veatch, *The Patient-Physician Relation*, Indiana University Press, Bloomington (Ind) 1991.

¹⁵ Vedi T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (1983), Oxford University Press, New York 2001⁵.

¹⁶ Ivi, p. 398.

¹⁷ A.R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1988.

basate su paradigmi e analogie, conducendo alla formulazione di un'opinione informata sull'esistenza e il carattere vincolante di particolari obblighi morali, formulata in termini di norme e massime che sono generali ma non universali o invariabili, dato che valgono con certezza solo nelle condizioni tipiche dell'agente e nelle circostanze date¹⁸. Alcune tecniche della retorica antica sono essenziali per la casistica: le topiche, il paradigma, l'analogia. Le prime sono idee comuni in cui un caso può essere suddiviso: per esempio per l'etica clinica queste possono essere: a) le prescrizioni mediche; b) le preferenze del paziente; c) la qualità della vita; d) i fattori contestuali come i costi e l'allocazione delle risorse. Il ruolo del paradigma è quello di fornire un insieme di casi simili con i quali il caso viene confrontato sulla base delle analogie che presenta con questo insieme di casi. Infine, la soluzione del caso singolo dipende da un giudizio "prudenziale" o guidato dalla *phronesis*.

Diversi approcci ispirati all'etica delle virtù e ancor di più a quella sua versione particolare che è l'etica della cura si sono presentati non come applicazioni di etiche normative tradizionali ma come superamenti dei limiti di entrambi i "nuovi" metodi della bioetica. Secondo i sostenitori di questi approcci, entrambi i nuovi metodi sono troppo astratti; ciò che si deve fare invece è tenere conto degli interessi in gioco di tutti gli individui coinvolti senza deduzione da principi generali.

L'etica delle virtù è stata ripresa in bioetica fra altri da Daniel Callahan come chiave per svelare i presupposti inconfessati, acriticamente individualisti e libertari, cui ci si richiama nel dibattito su alcune questioni centrali. Ad esempio, il dibattito sull'eutanasia – ma lo stesso si potrebbe dire della procreazione assistita e dell'aborto – è viziato dall'assunto inconfessato che «se qualcuno vuole qualcosa che la medicina può offrire, ne ha diritto, a meno che non possa provare la sussistenza di un danno immediato e dimostrabile a terzi»¹⁹. Un assunto simile nega alcune acquisizioni radicate, come l'inammissibilità della rinuncia autonoma ai beni essenziali che ci rendono esseri umani, e anche il carattere relazionale della nostra esistenza in cui il nascere e il morire sono eventi che toccano non solo un singolo ma qualcuno che rientra in una rete di relazioni²⁰.

L'etica della cura è nata in stretta connessione con l'etica femminista, legata alla denuncia di un carattere "maschile" delle etiche deontologiche e consequenzialiste e anche nelle sue estensioni alla bioetica ha accompagnato i tentativi di rivisitazione delle questioni bioetiche in chiave femminista²¹.

3. Rawls e l'etica pubblica

John Rawls (1921-2002), filosofo statunitense, ha ripreso da Prichard sulla priorità del giusto sul bene, da Baier la giustificazione procedurale dell'adozione di un sistema di norme, dal filosofo della scienza Nelson Goodman l'idea di «equilibrio riflessivo»²². Nel corso degli anni Cinquanta cercava una via d'uscita da una situazione di stallo creatasi con il prevalere di una ricerca metaetica che gli sembrava inconcludente e che, non producendo alternative, abbandonava il campo dell'etica normativa a un sistema poco plausibile quale l'utilitarismo; ha trovato questa via d'uscita ribaltando i termini tradizionali del rapporto fra metaetica ed etica, proponendosi come primo passo di formulare un'etica normativa soddisfacente e poi, come conseguenza, chiarire i problemi della metaetica. Secondo Rawls la ricerca metaetica del Novecento è andata fuori strada perché, come nella filosofia della matematica, anche nella filosofia della morale vi sono seri limiti a ciò che può fare l'analisi concettuale e linguistica²³. Una teoria della giustizia non è un'analisi concettuale e linguistica, ma è una vera teoria, sottoposta alle regole metodologiche di ogni teoria, e «le definizioni e le analisi del significato non hanno un ruolo speciale: la definizione non è altro che uno dei mezzi per costruire la struttura generale della teoria»²⁴ ed è perciò «impossibile fondare una teoria sostantiva della giustizia sulla sola base di definizioni e verità logiche»²⁵. La filosofia morale dovrebbe – come hanno pensato Aristotele e i suoi successori fino a Sidgwick – «essere libera di usare a proprio piacimento ipotesi

¹⁸ Ivi, p. 257.

¹⁹ D. Callahan, *Communitarian Bioethics: a pious Hope?* in "The Responsive Community", 1996, pp. 26-33, p. 28.

²⁰ D. Callahan, *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, Simon and Schuster, New York 1993.

²¹ Vedi M.J. Larrabee (a cura di), *An Ethics of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, London 1993.

²² Vedi N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (1954), Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1983⁴; trad. it. *Fatti, ipotesi e previsione*, Laterza, Roma-Bari 1985, cap. IV, par. 3.

²³ J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971); trad. it. *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1999, par 9.

²⁴ Ivi, p. 58.

²⁵ *Ibid.*

contingenti e fatti generali»²⁶.

La materia prima della “teoria morale” è il nostro “senso della giustizia”, che è la nostra capacità di giudicare il giusto e l’ingiusto e di motivare i nostri giudizi. La filosofia morale è il tentativo di descrivere la nostra capacità morale, non un elenco di giudizi con gli argomenti a loro favore, ma piuttosto la costruzione di un insieme di principi che, di fronte a circostanze analoghe, ci porterebbero a formulare questi giudizi. Rawls propone un parallelo con la teoria linguistica di Noam Chomsky, che prevede una “grammatica profonda” contrapposta alla grammatica ordinaria: la teoria morale fa qualcosa di simile a ciò che fa la grammatica, che consiste nella caratterizzazione della capacità di riconoscere frasi ben formate per mezzo di principi espliciti che siano in grado di operare le stesse distinzioni del parlante nativo. Il criterio della verità da adottare è coerentista, come in linguistica e diversamente che in fisica²⁷, ma ciò non toglie che «esista una classe definita e limitata di fatti in relazione ai quali possiamo controllare i nostri giudizi ponderati»²⁸. La filosofia morale è tanto diversa da un sapere oggettivo come la scienza da risolversi in un discorso con una funzione socratica, in cui «le uniche opinioni rilevanti sono quelle dell’autore e del lettore»²⁹, in cui, come in Ross, si parte da ciò che “noi” pensiamo, anche se Rawls non conserva di Ross l’epistemologia morale intuizionista.

Questo modo di prendere le distanze dall’intuizionismo di Ross, rifiutando la sua idea di intuizioni morali come principi astratti considerati evidenti a priori anche se ricavati solo a partire da giudizi particolari, e riducendole a giudizi della “moralità di senso comune” non mancherà di creare seri problemi negli sviluppi successivi della elaborazione di Rawls, come si illustrerà in seguito. Il “nostro” senso di giustizia che prendiamo come punto di partenza è rappresentato non dalle «normali massime di senso comune», ma dai giudizi “ponderati”, ovvero «quei giudizi in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsioni» perché formulati in circostanze meno esposte a condizionamenti e perché i criteri fatti valere sono gli stessi che portano a giudizi ponderati in altre situazioni³⁰. Dopo che una persona ha valutato concezioni differenti e rivisto i propri giudizi in armonia con una di queste, individuando così «convinzioni consapevoli sulla giustizia» può ritenere che i principi adottati corrispondano alle proprie “intuizioni morali” o le amplino in modo accettabile se conducono agli stessi giudizi che formulava “intuitivamente” nei casi non dubbi e nei casi dubbi offrono una soluzione che «dopo una certa riflessione» ritiene di poter fare sua; ad esempio, è un giudizio ben radicato che l’intolleranza religiosa e la discriminazione razziale siano ingiuste mentre è molto più dubbio quale sia la distribuzione auspicabile della ricchezza e dell’autorità; per eliminare i dubbi possiamo ragionevolmente aderire a quell’insieme di principi che dimostra di avere la capacità «di fare spazio alle nostre convinzioni più salde e di fornirci un orientamento là dove un orientamento è richiesto»³¹. Questa procedura vorrebbe far sì che la validità universale dei giudizi morali sia assicurata senza ricorrere a «fatti di natura morale» indipendenti dalle nostre credenze, in quanto non risulterebbe da una “descrizione” ma piuttosto da una “costruzione”; questa soggiacerebbe però a vincoli di coerenza interna, non solo strettamente logica, ma anche coerenza con le assunzioni che di fatto dimostriamo di accettare nella prassi e con un numero limitato di asseriti comunemente accettati sul mondo e la natura umana.

Rawls voleva formulare una teoria della giustizia alternativa all'utilitarismo, che riteneva una teoria inaccettabile per i seguenti motivi: a) l'inaccettabilità dei criteri di massimizzazione dell'utilità collettiva che negano l'esistenza di un autentico problema di giustizia distributiva in quanto non forniscono un criterio in base al quale escludere l'oppressione delle minoranze in nome del benessere delle maggioranze; b) l'irriducibilità dei diritti a puri strumenti per ottenere più benessere o felicità. Ciò che cozza contro il nostro senso di giustizia è che i diritti vengono considerati solo mezzi per ottenere benessere, non qualcosa di inviolabile; e inoltre che l'utilitarismo, fra due stati nel primo dei quali la somma totale dei benefici fosse maggiore che nel secondo, sceglie il primo, anche nel caso in cui in questo la condizione del più svantaggiato fosse molto peggiore che nel secondo³². Come alternativa gli sembrava però di dover trovare qualcosa di diverso dall’intuizionismo, in quanto questo gli sembrava – così come sembrava a tutti negli anni Quaranta-Settanta quando l’interesse per la teoria di Ross era scomparso – una forma di «pluralismo non gerarchico», ovvero una dottrina che si limita a porre una serie di principi tutti altrettanto assoluti senza dare alcuna procedura per la soluzione dei dilemmi che inevitabilmente si creano per via della presenza di una pluralità

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 57.

²⁸ *Ivi*, p. 58

²⁹ *Ivi*, p. 58.

³⁰ *Ivi*, p. 56.

³¹ *Ivi*, p. 34.

³² *Ivi*, p. 191.

di principi.

L'alternativa all'utilitarismo che Rawls pensa di poter costruire consiste in un insieme di principi di giustizia, i quali sono il risultato di una procedura contrattuale messa in atto da parti contraenti in una ipotetica "posizione originale". Le parti contraenti si accordano sulle regole del "giusto" che devono governare lo «schema di cooperazione» della società in cui loro o gli individui che rappresentano si troveranno a vivere. La procedura contrattuale incorpora il requisito della imparzialità assicurato dalla finzione del "velo d'ignoranza" che impedisce alle parti contraenti di sapere quale posizione sociale occuperanno e quale sarà la loro particolare concezione del bene. Le parti contraenti inoltre saranno individui razionali (in un senso minimale), autointeressati, non invidiosi.

Le parti contraenti conosceranno inoltre alcune informazioni elementari sulla società in cui vivranno, in primo luogo che vi si verificheranno "circostanze della giustizia" quali quelle previste da Hume, cioè scarsità limitata e benevolenza limitata. La presenza di queste circostanze è decisiva perché se la benevolenza fosse illimitata non vi sarebbe bisogno di regole di giustizia, dato che ognuno provvederebbe ai bisogni degli altri, se la scarsità fosse estrema non vi sarebbe possibilità di accordo pacifico, e se la scarsità non esistesse non vi sarebbe bisogno di regole per ripartire risorse illimitate.

Inoltre, le parti contraenti si accorderanno su regole del giusto, sapendo che ognuno avrà poi una sua concezione del bene. I principi di giustizia servono proprio a rendere possibile il tentativo di realizzare il proprio progetto da parte di ognuno in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla scarsità limitata, dalla benevolenza non illimitata. La priorità del giusto sul bene è imposta dal «fatto del pluralismo», il fatto cioè che inevitabilmente, posta la libertà di pensiero e i limiti di durata della vita umana, gli individui giungeranno a concezioni del bene diverse, per cui ognuno avrà una sua idea di che cosa sia il bene e vivrà la sua vita in modo da cercare di realizzarla. La procedura dovrà portare a un progetto di società che permetta non solo una distribuzione equa degli oneri e degli svantaggi ma anche una pluralità di progetti di vita; anzi, equità significa precisamente tenere conto in modo equilibrato della diversità dei bisogni, diversità che discende sia dal fatto che gli esseri umani non sono fisicamente identici l'uno all'altro e hanno diverse capacità o svantaggi innate assegnate dalla lotteria naturale, sia dal fatto che non sono identiche le concezioni del bene e quindi i progetti di vita. Per perseguire un progetto di vita, quale che sia, ognuno ha bisogno di risorse o di «beni primari» e in ogni società che sia uscita dalla fase della penuria più dura e dove viga la libertà di pensiero è proprio la distribuzione di risorse in relazione a una pluralità di concezioni del bene che costituisce il problema centrale, problema che non può essere eluso rimpiangendo situazioni in cui la concezione del bene era condivisa, perché queste situazioni potevano conservarsi soltanto grazie alla mancanza di libertà.

I principi di giustizia vengono costruiti attraverso questa procedura contrattuale in cui le parti contraenti nella «posizione originaria», protette dal «velo dell'ignoranza», saranno consapevoli delle caratteristiche generali della società in cui dovranno vivere ma non saranno informate sulla posizione che occuperanno e sulla particolare concezione del bene che adotteranno. Le parti sceglieranno in tal modo sotto quale concezione della giustizia vorranno vivere avendo a disposizione le concezioni storicamente date del «pluralismo non gerarchico» degli intuizionisti, del «perfezionismo», come ad esempio quello aristotelico, dell'utilitarismo, della giustizia come equità.

Le parti contraenti, essendo razionali, sceglieranno la giustizia come equità, i cui due principi fondamentali giustizia sono: a) il «principio di libertà» che verte sulle libertà politiche e civili affermando che «ogni persona deve avere eguale diritto alle più ampie libertà di base compatibilmente con una libertà simile per altri»³³; b) il «principio di differenza» che riguarda tutti i beni primari che non siano le libertà fondamentali affermando che «le disuguaglianze sociali ed economiche devono venire regolate in modo tale che si possa ragionevolmente presumere che siano nell'interesse di ognuno e che siano connesse a mansioni e cariche accessibili a tutti»³⁴. I due principi sono fra loro ordinati in modo "lessicografico", cioè è vietato ogni scambio fra una quota di libertà e una quota dei beni primari su cui verte il secondo principio.

Rawls vuole risolvere il problema di individuare criteri di distribuzione dei benefici risultanti dalla cooperazione sociale tali da permettere la massima soddisfazione dei bisogni, ricompensando le capacità innate risultanti dalla «lotteria naturale» usate a beneficio della società. La distribuzione di tutti i beni primari quali prerogative legati a posizioni di responsabilità, reddito e ricchezza può essere diseguale, ma a due condizioni: a) gli incentivi devono essere collegati a mansioni a cui ognuno possa candidarsi sulla base del

³³ Ivi, p. 66.

³⁴ *Ibid.*

solo criterio delle capacità; b) devono contribuire a promuovere non un maggiore benessere medio, ma devono far sì che ne risulti migliorata la condizione del più svantaggiato. Questo principio, chiamato principio di differenza, sarebbe giustificato dalla regola del *maximin* (il “massimo dei minimi”), secondo la quale il decisore razionale in condizioni di incertezza compie la scelta che minimizza il rischio di perdere, quali che siano le probabilità di una vincita maggiore.

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 della giustizia rawlsiana da quella utilitarista. Rawls già nel 1971 presentava la sua teoria come “kantiana” proponendo un'«interpretazione kantiana della persona» come «psicologia morale» delle parti contraenti e aggiungendo che la procedura contrattuale può essere letta come una riproposizione dell'idea kantiana dell'imperativo categorico³⁵. Nel 1980 ha precisato che le parti contraenti non sono da intendere come egoisti, ma come «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 bene³⁶.

Inoltre, ha precisato che la morale kantiana è diversa dall'intuizionismo in quanto non ha «fatti morali» da scoprire ma segue 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 di Rawls 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.

Sono state sollevate obiezioni anche sulla giustificazione della priorità della libertà. La risposta di Rawls è che le libertà fondamentali sono 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.

A proposito di un'ulteriore obiezione sull'universalismo e l'individualismo dei principi di giustizia vi è stata una lunga discussione, cui hanno partecipato i “comunitaristi” Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer in opposizione ai “liberali” Rawls e Dworkin. I comunitaristi hanno ripreso motivi hegeliani e aristotelici per difendere una concezione del 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”³⁷.

In *Liberalismo Politico* Rawls ha riformulato la sua teoria immunizzandola dalle obiezioni con una strategia di “isolamento”, introducendo la distinzione fra “metafisico” e “politico” e presentando la giustizia come equità come concezione solamente “politica”, distinta da concezioni morali “metafisiche” o “complessive”³⁸. 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 la posizione originaria diviene soltanto un modo di presentazione, mentre la giustificazione starebbe tutta nel procedimento ripreso da Ross di chiarificazione delle “nostre” intuizioni morali. La difficoltà è che, dato che le “intuizioni” sono per Rawls una cosa più debole che per Ross, la teoria si riduce a una sistematizzazione di una (particolare) tradizione morale.

L'innovazione principale della versione del 1993 è l'idea di «consenso per intersezione». Questo è il consenso che si può creare intorno a una concezione debole del bene fra diverse concezioni complessive. Queste forniscono risposte complessive sul bene, capaci di orientare un'esistenza umana nel suo complesso ma riconoscono di avere in comune una concezione minimale del bene (tolleranza, pluralismo, eguale rispetto per le persone) da cui il giusto è inseparabile e che dà luogo alla concezione “politica” della giustizia condivisa. I motivi con i quali ognuna di queste concezioni complessive giustifica i contenuti della concezione minimale sono diversi; e tuttavia è possibile di fatto trovare intorno a questi contenuti un

³⁵ Ivi, par. 40.

³⁶ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, “The Journal of Philosophy”, 88, 1980, pp. 515-572; trad. it. Il costruttivismo kantiano nella teoria morale, in *Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, Comunità, 2002.

³⁷ Vedi alcuni interventi del dibattito in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

³⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., lezione II, par. 3.

consenso di una maggioranza schiacciante di tradizioni morali “ragionevoli”, maggioranza che lascia esclusi solo esigui gruppi minoritari di fanatici³⁹. Il procedimento vuole realizzare il progetto del 1971 di partire da alcune “intuizioni”, ovvero giudizi ponderati sui quali abbiamo convinzioni ferme e intorno ai quali esiste un consenso, per elaborare principi più generali che ci permettano di affrontare in modo ragionevole i casi sui quali i nostri giudizi sono meno sicuri. Nella versione del 1971, collegando la scelta dei principi a un procedimento descritto in termini di scelta razionale, Rawls sembrava avanzare la pretesa di un loro carattere universale e assoluto; nel 1993 in seguito ha rinunciato al criterio del *maximin* che derivava dalla scelta razionale ma era stato criticato in base a considerazioni basate sulla scelta razionale stessa, per sostituirvi l’idea di un accordo fra le parti contraenti su un livello minimo storicamente dato di beni primari da riconoscere come indispensabile per perseguire una propria concezione del bene nelle condizioni sociali date, e ha riconosciuto che intendere la giustizia come equità come risultato della scelta razionale era «un puro e semplice errore»⁴⁰ e che la prova della sua teoria va basata sull’idea di consenso per intersezione. Il motivo di interesse maggiore della nuova versione della teoria è questo procedimento di giustificazione che ha aspetti simili al metodo dei principi di Beauchamp e Childress.

3. Nozick, Dworkin e gli sviluppi dell’etica pubblica

Robert Nozick (1938-1995) in *Anarchia, Stato, Utopia* ha usato un approccio in parte simile a quello rawlsiano per costruire una teoria che assegna un ruolo centrale ai diritti anziché alla giustizia, e difendere un “liberismo” (*libertarianism*) che teorizza lo “stato minimo”. Dall’esistenza di diritti originari degli individui ha derivato l’illegittimità dello intervento redistributivo dello stato, che era difeso invece da Rawls, e l’inesistenza di una “giustizia” che vada oltre la legittimità, nel senso di “titolo valido”, del possesso dei beni⁴¹. In *Spiegazione filosofiche* ha difeso l’esistenza di valori oggettivi e di un valore intrinseco come forza motivazionale per costruire un’etica deontologica che dà spazio e ai diritti come nucleo centrale della struttura dell’etica normativa⁴².

Ronald Myles Dworkin (1931-) in *I diritti presi sul serio*⁴³ ha presentato una teoria “liberale” concorrente di quella di Rawls che difende i diritti degli individui contro l’ingerenza dello Stato, richiamandosi alla tradizione giusnaturalista e in particolare alla dottrina dei diritti dell’uomo di Thomas Paine. Anche per Dworkin l’avversario è l’utilitarismo, filosofia che ritiene stia alla radice delle scuole del realismo e del positivismo giuridico, e i diritti sono un elemento originale che ogni sistema giuridico deve riconoscere. I “principi”, che sono preesistenti alla codificazione del diritto al punto da potersi chiamare *basic and natural rights*, hanno un peso che manca alle “norme” codificate nel diritto e nei casi di dissidio svolgono il ruolo di “asso” o di carta pigliatutto. Per via del ruolo dei principi i problemi giuridici sono problemi morali e la morale non va totalmente separata dal diritto.

Per quanto riguarda non l’applicazione di norme, ma la realizzazione di politiche, la tesi della esistenza dei diritti pone severi limiti alle scelte di politiche volte a realizzare obiettivi come un maggior benessere aggregato, obiettivo che è invece l’unico concepibile per l’utilitarismo. Questo riconoscimento impone dei costi a ogni sistema politico in quanto pone un freno alla realizzazione delle scelte politiche della maggioranza, ma è tuttavia cruciale perché «rappresenta la promessa della maggioranza alla minoranza che la sua dignità e eguaglianza saranno rispettate»⁴⁴. Il nucleo originale del liberalismo è l’idea di eguaglianza nel senso di diritto al trattamento «da eguali», non il diritto a essere trattati «egualmente»; la seconda forma di eguaglianza è quello che sta alla base delle politiche redistributive del *welfare state* ed è fonte di discriminazioni e parzialità⁴⁵; la prima implica la “neutralità” dello stato nei confronti di credenze morali e

³⁹ Ivi, Lezione IV.

⁴⁰ J. Rawls, *Political Liberalism* (1993); trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Comunità, 1994, lezione II, nota 7.

⁴¹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* Basic Books, New York 1974; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.

⁴² R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) (1981); trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1987, parte V.

⁴³ R.M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977; trad. it. parziale *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982

⁴⁴ Ivi, p. 292.

⁴⁵ R.M. Dworkin, *What is Equality?* in “Philosophy and Public Affairs”, 10, 1981, pp. 185-246, 283-345; *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1985; trad. it. *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano 1990.

piani di vita dei cittadini.

Negli anni Novanta, prendendo le distanze da Rawls, Dworkin ha modificato la tesi della neutralità attenuando la discontinuità fra etica e politica. Se si difende la discontinuità, ci si riduce ad affidare la giustificazione della propria concezione della giustizia alla forza della tradizione, cadendo così – come l'ultimo Rawls – in un paradossale relativismo e anti-universalismo proprio mentre si difende la tolleranza. Il liberalismo ha invece bisogno di suoi principi morali forti che giustifichino la neutralità dello stato fra le diverse concezioni del bene come punto d'arrivo e non di partenza perché, per decidere quali principi di giustizia latenti prendere in considerazione bisogna già disporre di una concezione della giustizia difendibile con argomenti diversi dal semplice ricorso alla tradizione⁴⁶. Va difeso quindi un “liberalismo etico” che offre ai liberali le ragioni per difendere un liberalismo politico di cui libertà, eguaglianza, comunità costituiscono tre virtù inscindibili. L'etica del liberale etico è un'etica della «sfida» e non un'etica dell'«impatto», cioè non è un'etica consequenzialista, attribuisce un valore non solo ai risultati ma al modo in cui un'azione o una vita intera è stata condotta; un'etica di questo genere fornisce le ragioni per far rientrare nella personale concezione del bene la realizzazione dell'eguaglianza liberale⁴⁷.

5. Sen e la rinascita dell'etica economica

Amartya Kumar Sen (1933-), economista indiano che insegnò in Inghilterra e negli Stati Uniti, ha criticato i presupposti antropologici di derivazione utilitarista della teoria economica neoclassica e in particolare dell'economia del benessere. Sulla base di questa critica ha proposto una riformulazione della razionalità dell'agente economico che inglobi alcune nozioni di derivazione aristotelica. La caratterizzazione dell'agente razionale dell'economia neoclassica si riduce al coerente perseguimento delle proprie preferenze. Allo scopo di spiegare la scelta personale e la sua logica è necessario invece scindere l'accoppiamento tra scelta e benessere postulato dai neoclassici, che fa sì che il benessere venga a ridursi semplicemente al risultato delle scelte (cioè a una tautologia)⁴⁸. Va quindi complicata la caratterizzazione dell'agente razionale introducendo distinzioni più complesse di quella di Harsanyi fra preferenze "soggettive" e preferenze "etiche" che prevedano comportamenti autointeressati, comportamenti altruistici o ispirati dalla fedeltà a una causa, e comportamenti "intermedi", ispirati non alla simpatia per il prossimo o alla dedizione a un valore prioritario, ma a un senso di obbligazione, come quello di chi aderisce a uno sciopero, che ha motivazioni in parte altruistiche e in parte egoistiche. In questi casi compaiono criteri di scelta che non sono quelli della “scelta razionale” ma non si riducono all'altruismo⁴⁹.

L'idea di scelta razionale dell'economia neoclassica prevedeva l'esistenza di funzioni personali del benessere che consistono in ordinamenti di preferenze e le cui possibili combinazioni sono ricevute dall'esterno come un dato dall'economia predittiva. Il teorema di Arrow aveva però dimostrato, posta l'impossibilità del confronto interpersonale delle utilità, l'impossibilità di una funzione sociale del benessere che non si riduca all'imposizione della funzione di un particolare individuo⁵⁰. Sen ha proposto una via alternativa al confronto interpersonale che misuri non le preferenze ma il ben-essere (*well-being*)⁵¹, distinto dal benessere economico (*welfare*), per indicare la qualità della vita di una persona, usando con un significato diverso un termine coniato da Bentham. La vita di una persona può essere concepita come un insieme di “funzionamenti” che si suddividono in “stati” (come essere in buona salute, essere adeguatamente nutriti) o “attività” (come avere rispetto di sé) e che sono costitutivi dell'essere di una persona⁵². A sua volta la capacità di funzionare consiste nelle varie combinazioni di funzionamenti che la persona può acquisire. Infine, la libertà (la nozione che nelle discussioni politiche viene comunemente contrapposta all'eguaglianza) non va considerata solo come un mezzo per acquisire altro, ma deve venire inclusa nel ben-essere come sua parte integrante: il poter scegliere è un elemento del vivere e perciò va distinto il fare *x* dallo scegliere di fare

⁴⁶ R.M. Dworkin, *Freedom's Law; The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1999.

⁴⁷ Vedi R.M. Dworkin, *I fondamenti dell'eguaglianza liberale*, in R.M. Dworkin, S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Bari, Laterza, 1996, pp. 5-120.

⁴⁸ A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2002².

⁴⁹ A. Sen, *Etica Ed Economia*, cit.

⁵⁰ K. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (1951), Wiley, New York 1963²; trad. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas Libri, 1977.

⁵¹ A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992; trad. it. *La diseguaglianza*, Bologna, Il Mulino, capp. I, IX.

⁵² Ivi, cap. III.

x e farlo⁵³. La valutazione del ben-essere così intesa è molto diversa dalla valutazione utilitarista di “stati di cose” in quanto assegna a funzionamenti e capacità un valore non solo strumentale. La concezione utilitaristica del valore come utilità cui ricorre l’economia del benessere attribuisce rilievo solamente all’utilità individuale, definita in termini di una certa condizione mentale, come piacere, felicità o appagamento di desideri; invece essere felice non può essere considerato l’unica cosa che conta; se così fosse, gli altri funzionamenti verrebbero privati di significato o valutati solo come strumenti⁵⁴. Insieme a Sen va ricordata Martha Nussbaum (1947-), storica della filosofia statunitense che ha difeso l’attualità di alcuni temi dell’etica aristotelica e ha ripreso temi di Sen accentuandone la tesi dell’oggettività dei funzionamenti e cercando soluzioni non relativiste alle questioni di giustizia⁵⁵.

Per concludere, nei diversi campi della pratica biomedica, delle questioni di diritti e giustizia, dell’economia, e in altri come le questioni ambientali, le “etiche applicate” hanno avuto la caratteristica innovativa di *non* essere per lo più “applicazioni” ai casi particolari di etiche già costruite (come l’etica utilitarista o quella tomista); tali applicazioni esistevano già, anche se senza esercitare una grande influenza, come nel caso dell’etica medica tradizionale, mentre la novità dell’etica applicata è stata quella di nascere induttivamente, dalla discussione fra una pluralità di soggetti, non solo operatori ma anche utenti, e da una discussione vertente non tanto su quali principi applicare quanto su come definire situazioni, su come determinare i soggetti aventi voce in capitolo e il genere di considerazioni ammissibili. Se l’aggettivo “applicato” suggerisce una deduzione, invece che di etica *applicata* si dovrebbe parlare di etica *pratica*.

⁵³ Ivi, cap. IV.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Vedi M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; trad. it. *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1986, capp. VIII, XI, XII; Id. *Nature, Function And Capability*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, Suppl. Vol. I, 1988, pp. 145-184; Id. *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglas, G.M. Mara, H.S. Richardson (a cura di), *Liberalism and The Good*, New York, Routledge, 1990; Id., *Non-Relative Virtues*, in A. Sen, M. Nussbaum (a cura di), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993. pp. 242-276 (trad. it. *Virtù non-relativa: un approccio aristotelico*, in M. Mangini, a cura di, *L’etica delle virtù e i suoi critici*, La città del Sole, Napoli 1996, pp. 167-209).

XII

Metaetiche di fine secolo

1. Le logiche deontiche

La logica deontica è un indirizzo di ricerca avviato nel 1926 da Ernst Mally con *Grundgesetze des Sollens* nel quale viene per la prima volta chiamata deontica la logica che verte su ciò che «deve essere»¹, e viene elaborato un sistema assiomatico che conduce all'esito paradossale che « p » implica «è obbligatorio p », ma viceversa «è obbligatorio p » implica « p », ovvero che essere e dover essere coincidono.

Agli inizi degli anni Cinquanta George von Wright (1916-2003), finlandese che ha insegnato negli Stati Uniti, nel 1951 in *Deontic Logic* introdusse il progetto di una logica deontica, definita come lo studio delle proprietà logiche dei termini che compaiono nei comandi². Partiva da un presupposto opposto a quello di Hare, il quale riteneva che i comandi avessero una logica ma che questa fosse identica a quella delle proposizioni indicative, e che la differenza fra descrizioni e prescrizioni si risolvesse nella presenza di una premessa prescrittiva. In *Norm and Action* modificò poi questo sistema. Il calcolo logico costruito è reso possibile dall'introduzione di operatori modali (obbligatorio, permesso, proibito, indifferente). Gli assiomi di questo calcolo sono formalizzazioni di proposizioni come «nulla può essere obbligatorio e proibito contemporaneamente» o «tutto ciò che siamo tenuti a fare facendo ciò che è obbligatorio è esso stesso obbligatorio»³. Lo scopo è quello di evidenziare le connessioni sintattiche fra i termini dell'argomentazione prescrittiva costruendo un modello delle reciproche implicazioni ed evidenziando i paradossi generati dalle definizioni vaghe del linguaggio ordinario. Esempi delle questioni affrontate nei tentativi di costruire logiche deontiche sono i seguenti:

- 1) È possibile avere l'obbligo morale di realizzare una situazione p e al contempo di realizzare la negazione di p ?
- 2) Se si ha l'obbligo di realizzare una situazione p se p implica lo stato di cose q , allora si ha l'obbligo di realizzare anche q ?
- 3) Se si ha l'obbligo di realizzare una certa situazione q ne deriva che si ha l'obbligo di realizzare la congiunzione di p e q ?
- 4) Se si ha l'obbligo di realizzare una situazione p a condizione che si sia realizzato q e non si è realizzato, ne segue che si ha l'obbligo di realizzare p ?

Un esempio di paradosso evidenziato dal sistema di von Wright è il cosiddetto paradosso del buon samaritano. L'espressione «È obbligatorio non p » implica «È obbligatorio non (p e q)». Una interpretazione di tale implicazione potrebbe essere che se è obbligatorio non aggredire un viandante allora è obbligatorio non aggredirlo e soccorrerlo. Altri paradossi sono tali in quanto il formalismo non tiene conto di variabili come il fatto che il soccorritore è una persona diversa dall'aggressore, o che l'aggressore pentito che prestasse soccorso alla vittima sarebbe la stessa persona ma *dopo* il pentimento. La difficoltà maggiore è che si possono costruire molti calcoli logici internamente coerenti ma di nessun interesse per il filosofo morale in quanto le inferenze ammesse sono paradossali e si discostano eccessivamente da ciò che già si sa essere inferenze pratiche valide. I filosofi morali per lo più ignorarono il lavoro dei logici deontici ritenendolo irrilevante, e i logici classici obiettarono che le logiche deontiche sarebbero solo calcoli, cioè sistemi sintattici senza una interpretazione semantica. Di fronte alle obiezioni von Wright compì un'autocritica che giungeva alla conclusione che la razionalità può essere riconosciuta solo nella promulgazione delle norme, non nella loro formulazione⁴.

Georges Kalinowski (1916-), polacco che ha insegnato in Francia, elaborò contemporaneamente a von Wright un sistema di logica delle norme⁵. Il calcolo, costruito sull'assegnazione di tre valori alle azioni (bene, male, indifferente), si basa su un unico assioma. Diversamente da von Wright, Kalinowski assegnò alle norme un valore di verità, cioè costruì un calcolo proposizionale delle norme dove le proposizioni sono vere o false secondo la loro corrispondenza a fatti normativi.

Hector-Neri Castañeda Calderón (1924-1991), guatemalteco che ha insegnato negli Stati Uniti, in *The*

¹ E. Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens* (1926), in *Logische Schriften*, a cura di K. Wolf, P. Weingartner, Reidel, Dordrecht 1971.

² G.H. von Wright, *Deontic Logic*, in "Mind", 40, 1950, n. 237, pp. 1-15.

³ G.H. von Wright, *Norm and Action*, Routledge, London 1963; trad. it. *Norma e azione*, Il Mulino, Bologna 1989.

⁴ G.H. von Wright, *Norms, Truth, and Logic*, in *Philosophical Papers, I. Practical Reason*, Blackwell, Oxford 1983.

⁵ G. Kalinowski, *Études de logique déontique, I: 1953-1969*, LGDJ, Paris 1972; *La logique des normes*, PUF, Paris 1972.

Structure of Morality ha fatto uso della logica deontica per costruire un'etica filosofica riformulando con gli strumenti della logica deontica la distinzione fra imperativi ipotetici e imperativi categorici e la legge di Hume e tentando di giustificare i giudizi morali in base a una connessione fra azione umana e felicità, combinando motivi kantiani e motivi utilitaristi. Ha inoltre tentato di rispondere alle critiche secondo le quali le logiche deontiche sono soltanto sistemi di regole sintattiche senza fondazione semantica, e quindi irrilevanti per chiarire la struttura del ragionamento pratico, con la teoria dei *practitions*⁶.

In *Thinking and Doing* ha elaborato una teoria del ragionamento pratico che conduce a una metafisica dell'azione che comprende la logica deontica e fonda l'autonomia del ragionamento pratico. Questa autonomia si basa sulla divisione fra proposizioni, che hanno uno o l'altro di due valori di verità, e «practizioni», che sono i contenuti (prescrizioni o intenzioni) del ragionamento pratico, e che non hanno necessariamente due valori di verità⁷. I «noemi pratici», cioè ciò che è pensato o concepito, pianificato o inteso, sono o proposizioni o practizioni; intenzioni e comandi sono le unità di base del ragionamento pratico e le proposizioni deontiche vertono su di esse, avendo la proprietà di poter essere vere o false a proposito di queste intenzioni e comandi, i quali invece non sono di per sé veri o falsi.

L'autonomia del ragionamento pratico implica una tesi di ontologia morale: il carattere non-naturale dei contenuti di questo ragionamento; ovvero, il noema pratico non è riducibile a una proposizione e d'altra parte non rientra fra gli elementi costitutivi ultimi della realtà. Molti altri filosofi hanno sostenuto questa tesi, che equivale al non-naturalismo, ma l'hanno fatto con argomenti sbagliati, per lo più legando il non-naturalismo al carattere morale dei giudizi morali. Si tratta però di una svista o di un salto logico, legato al sogno dei kantiani e degli intuizionisti di riuscire a vincolare ogni agente razionale ai principi della morale per motivi meramente logici. Invece l'argomento valido parte dalla tesi che l'irriducibilità dei giudizi morali a proposizioni non-deontiche derivi esclusivamente dal loro carattere deontico, a partire dalla quale si fonda l'autonomia del ragionamento pratico in modo ancora più netto della legge di Hume.

La dottrina dell'autonomia del ragionamento pratico vuole risolvere la contrapposizione fra intuizionismo e naturalismo grazie alla distinzione fondamentale fra il significato delle proposizioni e le condizioni di verità dei noemi che queste esprimono; concede agli intuizionisti che i giudizi deontici sono proposizioni che hanno implicazioni governate dalla logica delle proposizioni e che non sono riducibili a giudizi non-deontici, e inoltre che i concetti deontici sono concetti di un genere del tutto peculiare; concede ai naturalisti che le condizioni di verità dei giudizi deontici sono «naturali», cioè fatti empirici e verità logiche.

Castañeda aggiunge che gli intuizionisti e i naturalisti concordavano confusamente su un punto decisivo, cioè che l'universo *non* ha al centro giudizi deontici o, in altre parole, che la natura è uniforme e unitaria. «La percezione dell'unitarietà della natura condusse gli intuizionisti a sostenere che la doverosità, l'ingiustizia e le altre cosiddette proprietà deontiche sono *non-naturali*. E la stessa intuizione condusse i naturalisti a tentare di ridurre le proprietà deontiche a proprietà naturali»⁸. Questa unitarietà della natura è conservata dalla teoria di Castañeda, ma il punto decisivo è che lo *ought*, anche se ha validità intersoggettiva e universale, non è una descrizione, perché le parole deontiche non esprimono una predicazione ma un'operazione.

James Forrester, filosofo statunitense, ha cercato una via diversa per risolvere lo stesso problema, partendo dalla considerazione che per anni filosofi morali e logici deontici hanno seguito percorsi divergenti: i primi «non sono stati disposti a rigettare inferenze particolari che sono in conflitto con i principi della logica deontica; i logici deontici da parte loro non sono stati disposti a rigettare i principi che portano a inferenze controintuitive»⁹. Le proposte di Forrester sono quelle di modificare i sistemi esistenti di logica deontica introducendo una distinzione fra dover-essere e dover-fare (dovrebbe verificarsi questo stato di cose oppure io dovrei fare questo). Il secondo è quello rilevante per il ragionamento deontico; questo però esaurisce solo le azioni obbligatorie o proibite e lascia fuori il vasto campo delle azioni indifferenti o permesse per il quale vale il ragionamento teleologico che sarebbe fuorviante ridurre a quello deontico per il quale soltanto sono rilevanti i dover essere. La nuova logica deontica risolve, per il ragionamento deontico, la difficoltà fondamentale del sillogismo pratico che data fin dai tempi di Aristotele. Infatti, Aristotele diceva che le conclusioni di questo sillogismo sono azioni, ma queste non possono essere vere o false. Invece l'interpretazione del ragionamento deontico alla luce della nuova logica deontica risolve il problema della

⁶ H.-N. Castañeda, *The Structure of Morality*, Thomas, Springfield (Ill) 1974

⁷ H.-N. Castañeda, *Thinking and Doing*, Reidel, Dordrecht 1975, p. 43.

⁸ Ivi, p. 335.

⁹ J. W. Forrester, *Being Good and Being Logical. Philosophical Groundwork for a New Deontic Logic*, Sharpe, Armonk (NY) 1996, p. 4.

trasmissione della validità perché conclusioni come «io dovrei fare x» sono chiaramente valide o non valide. La proposta più significativa di Forrester è di dare una soluzione diversa al problema della natura della trasmissione della validità nel ragionamento deontico, problema che nasce dal fatto, riconosciuto già da von Wright, che né le premesse né le conclusioni del ragionamento pratico sono intrinsecamente prescrittivi, dato che prescrivere è un atto illocutivo e non fa parte del significato della prescrizione. La trasmissione della validità quindi non è di natura sintattica, ovvero non è un'implicazione, ma è di natura pragmatica, ovvero è una implicatura griciana¹⁰. Il principio che la prescrittività passa dalle premesse alla conclusione va allora considerato come una «condizione generale del ragionamento pratico efficace»¹¹ che ha lo status non di una legge logica, ma uno status analogo a quello delle regole della “logica conversazionale” di Grice. In conclusione, la logica deontica è rilevante per il ragionamento pratico, ma solo se vi facciamo rientrare sia la logica dei dover-essere sia la logica dei dover-fare e comunque soltanto per un suo ambito ristretto. Infatti, per tutte le azioni indifferenti o permesse si applica il ragionamento teleologico e per i conflitti fra doveri le considerazioni teleologiche decidono quale peso dare a quelle deontologiche.

2. L'antirealismo

Dopo la svolta normativa del 1958 si ebbe negli anni Ottanta una ripresa della metaetica, con uno spostamento della discussione dalla semantica all'ontologia e l'emergere della contrapposizione fra realisti e antirealisti, due schieramenti che rispettivamente affermano o negano che i giudizi morali possono essere veri o falsi, che vi siano situazioni in cui è possibile formulare tali giudizi, e che la giustificazione dei giudizi dipenda da fattori esterni alle credenze condivise dai soggetti.

John Mackie (1917-1981) filosofo australiano docente a Oxford negli anni Sessanta-Settanta, ha introdotto negli anni Settanta una posizione innovativa che ha chiamato “scetticismo” o “soggettivismo morale”¹². Un influsso importante fu esercitato su Mackie da John Anderson, professore a Sidney, che in una prima fase lo fece avvicinare all'utilitarismo; un altro venne dallo studio di Hume al cui empirismo e sentimentalismo si ispirò; un terzo dal pensatore finlandese Edward Westermarck che aveva teorizzato il relativismo e proposto una ricostruzione antropologica e sociologica della genesi delle morali¹³.

La tesi centrale del soggettivismo morale afferma: «Non ci sono valori oggettivi»¹⁴. L'avversario è l'oggettivismo etico, la concezione secondo la quale c'è una realtà morale oggettiva e quindi una morale valida oggettivamente, che significa qualcosa di più che intersoggettivamente. Questo oggettivismo dei valori, che troveremmo in Platone, Aristotele, Kant, non sarebbe soltanto un elemento della tradizione filosofica ma un elemento radicato nel pensiero ordinario e perfino nel significato dei termini morali. La stravaganza di Moore di affermare che «buono» è il nome di una «qualità non-naturale» rispecchia bene l'uso che si fa del termine nel discorso morale quotidiano come nome di una qualità “non-naturale” ritenuta esistente.

Il conflitto fra noncognitivismo e naturalismo della filosofia anglosassone si spiega alla luce di questa circostanza: se rifiutiamo la tesi che la funzione dei termini morali sia quella di introdurre valori oggettivi nel discorso sulla condotta, sembrano esserci due teorie alternative: a) il noncognitivismo afferma che questi termini esprimono atteggiamenti che il parlante intende adottare o prescrizioni; b) il naturalismo sostiene che questi termini hanno significato descrittivo, ma descrittivo di caratteristiche “naturali”, in parte caratteristiche che chiunque, anche il noncognitivista, riconoscerebbe come ciò che distingue azioni benevole

¹⁰ L'implicatura è un asserto implicato non sintatticamente da un altro asserto, ma pragmaticamente dal proferimento di un altro asserto come nei casi in cui in una conversazione uno dei partner obietta: «se dici questo allora intendi dire anche quest'altro» ove il “quest'altro” è noto solo in base alle conoscenze comuni dei partner e allo svolgimento precedente della conversazione. Vedi H.P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989; trad. it. *Logica e conversazione*, Il Mulino, Bologna 1993.

¹¹ Ivi, p. 288; cfr. J. W. Forrester, *Why You Should*, Brown University Press, Hanover 1989.

¹² La *pars destruens* della teoria di Mackie risale agli anni Quaranta: vedi J.L. Mackie, *A Refutation of Morals*, in “Australasian Journal of Philosophy”, 23, 1946, pp. 77-90.

¹³ A proposito del rapporto con Hume vedi J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge, London 1980; a proposito del rapporto con Westermarck vedi *Morality and the Retributive Emotions* (1982), in *Persons and Values*, a cura di J. e P. Mackie, Clarendon, Oxford 1985, pp. 152-169; per la critica di Mackie all'utilitarismo vedi *The Disutility of Act Utilitarianism* (1973), ivi, pp. 91-104.

¹⁴ J.L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1978; trad. it. *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappicchelli, Torino 2001, p. 21.

da azioni crudeli e così via, e in parte descrittivo di relazioni fra tali azioni e qualche bisogno degli esseri umani. Sia il noncognitivismo sia il naturalismo colgono una parte della verità, in quanto sia l'uno sia l'altro spiegano il fatto che il giudizio morale è guida per l'azione, ma entrambi non sanno dare ragione dell'apparente autorevolezza dell'etica, quella naturalista escludendo l'aspetto categoricamente imperativo, quella noncognitivistica escludendo la pretesa di verità oggettiva.

Il parlante ordinario del linguaggio etico invece fa qualcosa di più: manifesta una specie di oggettivismo presupposto caratterizzando come buona o cattiva un'azione come una qualità in sé, non come espressione dell'atteggiamento di qualcuno, e inoltre intende questa caratterizzazione non come una semplice descrizione ma come qualcosa che ha forza obbligatoria. È proprio questo aspetto del linguaggio ordinario che viene colto dall'idea di Moore di «qualità non-naturali».

Secondo Mackie, i giudizi morali ordinari includono un'assunzione che ci siano valori oggettivi e questa pretesa è stata incorporata nel significato dei termini morali; se la metaetica dovesse confinarsi all'analisi linguistica, dovrebbe concludere per la verità della tesi dell'esistenza di valori oggettivi; questa pretesa di oggettività però non è autoconvalidantesi; e tuttavia la sua negazione non può essere basata sulla pura analisi del linguaggio, che sarebbe costretta a dare ragione agli oggettivisti.

Va notato che tutti gli autori che hanno sostenuto posizioni non relativiste sono interpretati da Mackie come oggettivisti in senso forte; ciò vale anche per Kant che avrebbe sostenuto non solo l'universale validità della legge morale razionale, ma anche la sua esistenza come realtà in sé che la mente deve conoscere e che quindi sosterrrebbe posizioni non dissimili da quelle di Platone, di Aristotele e della maggior parte della tradizione filosofica.

L'argomentazione contro le due espressioni principali della tradizione filosofica in etica, la tradizione kantiana che sostiene che qualcosa che è oggettivamente imperativo e la tradizione aristotelica che sostiene che qualcosa è oggettivamente lo scopo giusto della vita umana, si basa sui due argomenti della relatività e della stranezza. Il primo argomento sostiene che, data la diversità delle forme di vita che le comunità umane si sono date, è plausibile pensare che gli esseri umani percepiscano diverse qualità morali come conseguenza del loro appartenere a diverse forme di vita e non, viceversa, che scelgano di impegnarsi in diverse forme di vita perché percepiscono diversi valori morali; il secondo argomento sostiene che, se esistessero, queste qualità sarebbero qualità di natura anomala, diversa da ogni altra qualità esistente, e che le relazioni che queste qualità avrebbero con le azioni sarebbero di natura misteriosa. E quindi vanno accettate le seguenti conclusioni: a) la relatività o variabilità di alcuni importanti punti di partenza del pensiero morale e la loro apparente dipendenza dalle forme di vita effettive partendo dalla constatazione delle variazioni nei codici morali nel tempo e nello spazio nonché delle differenze fra diversi gruppi e all'interno di una società; b) la peculiarità metafisica dei valori oggettivi di cui si suppone l'esistenza se questi dovrebbero essere guide per l'azione; se esistessero valori oggettivi, questi sarebbero entità o qualità o relazioni di un genere molto strano, del tutto diverso da ogni altra cosa esistente nell'universo; c) la problematicità del come questi valori potrebbero derivare da o sovrapporsi a caratteristiche "naturali"; la connessione fra il fatto naturale che un'azione è un esempio di crudeltà deliberata e il fatto morale che è sbagliata non può essere una implicazione logica e non può costituire una necessità sintattica o semantica; d) la difficoltà corrispondente di rendere conto della nostra conoscenza delle entità o delle caratteristiche di valore e del loro essere connesse con le caratteristiche da cui discenderebbero; e) la possibilità di dare una spiegazione alternativa di come questa credenza erronea si sia generata attraverso processi di proiezione ed oggettivazione¹⁵.

La teoria alternativa che è capace di negare la pretesa dell'esistenza di valori oggettivi è quella che Mackie chiama "teoria dell'errore", che sostiene che «anche se i più nel formulare giudizi morali sostengono implicitamente, fra l'altro, di riferirsi a qualcosa di oggettivamente prescrittivo, queste pretese sono tutte infondate»¹⁶. È una tesi metaetica, ma una tesi relativa all'ontologia morale, non alla semantica morale come la tesi noncognitivistica che, diversamente dalla teoria dell'errore che afferma che i valori non sono oggettivi, nega che la domanda sull'oggettività dei valori sia una domanda sensata. La teoria sostiene che è meno paradossale respingere che accettare la credenza nell'esistenza di valori oggettivi, a patto che possiamo rendere conto del modo in cui questa credenza, se è falsa, abbia potuto affermarsi. È possibile rendere conto di come la credenza si sia affermata attraverso il proiettivismo, che rende conto del modo in cui si sia generata l'illusione oggettivistica attraverso dei meccanismi di proiezione dei nostri sentimenti sulle cose esterne. Esiste una basilare tendenza della mente, già teorizzata da Hume, a proiettare i nostri sentimenti

¹⁵ Vedi *ivi*, cap. I.

¹⁶ *Ivi*, p. 41.

sulle cose che ne sono all'origine. Vi sono cause dei diversi processi di oggettivazione di cui restano tracce nel linguaggio morale e nei concetti morali: a) la tendenza a proiettare sulle cose nostri stati d'animo; b) il bisogno della morale per regolare i rapporti interpersonali; c) l'esistenza dei bisogni, che portano a confondere il modo in cui la desiderabilità di una cosa è oggettiva con un suo essere dotata di un valore oggettivo nel senso del realismo morale¹⁷.

Lo scetticismo morale è una tesi metaetica, non una tesi etica normativa, e perciò non equivale all'immoralismo. Se non esistono fatti morali non è perciò detto che dobbiamo abbandonare la morale come istituzione; soltanto, la morale non va "scoperta" ma va "fatta", ovvero dobbiamo decidere quali principi di condotta accettare come guida delle nostre scelte. Si giustifica una morale normativa su basi prudenziali, partendo dalla teoria della scelta razionale e ovviando ai paradossi che questa lascia aperti mediante la nozione di giochi ripetuti e l'idea di apprendimento dall'esperienza. Sugden aveva introdotto l'idea di giochi ripetuti, sostenendo che il giocatore che sperimenta che la strategia non cooperativa porta ripetutamente un esito inferiore a quello ottimale, potrebbe avere delle ragioni per sperimentare una strategia cooperativa e queste si rafforzerebbero nel caso che gli altri giocatori a loro volta cooperassero¹⁸. Mackie ha cercato di sviluppare, partendo dalla sua metaetica, una teoria che rende conto del sorgere della nozione di obbligazione a partire dalla scelta razionale collocata entro un contesto evolutivo. La lezione principale da trarre dalla teoria dei giochi sarebbe il valore pratico della nozione di obbligazione, cioè di un vincolo fittizio, un requisito generale di rispettare gli accordi fatti; una seconda lezione possibile sarebbe che il calcolo razionale degli interessi egoistici a lungo termine non è sufficiente di per sé per portare gli individui a stipulare accordi reciprocamente vantaggiosi o, una volta stipulati, a rispettarli. Tuttavia, la teoria dei giochi non giunge ad escludere la possibilità che una situazione simile a quella del patto hobbesiano possa funzionare; si limita a dichiararne inspiegabile l'origine¹⁹. Per riempire questo spazio vuoto, Mackie ha proposto di riprendere nel contesto di una teoria evolutivista l'idea humiana della possibilità di apprendere la convenienza della collaborazione.

Ma ciò che nasce dall'esperienza ripetuta non è un sistema di norme; è soltanto un insieme di sentimenti "retributivi" che si esprimono piacere o disagio di fronte a gruppi di comportamenti. Non esiste infatti nessun altro contenuto dei giudizi morali se non il contenuto psicologico: «il solo tipo di domanda cui lo studio della morale deve dare risposta è quello psicologico o sociologico "perché la gente approva e disapprova nel modo che normalmente riscontriamo?"». Il prevalere di sentimenti morali che «collegano l'idea di virtù alla giustizia» come risultato del processo evolutivo metterà in condizione di prosperare i gruppi umani in cui questi sentimenti si radicano maggiormente, e quindi il grado diverso di sopravvivenza di gruppi in cui tali sentimenti sono più o meno forti come tendenze psicologiche ereditarie o come tradizioni culturalmente trasmesse, spiega perché tali sentimenti possono divenire più forti e diffusi²⁰. Questa è una reinterpretazione del mito di Protagora secondo cui Zeus, avendo compassione della loro debolezza, diede agli uomini *aidòs* e *dyke* per aiutarli a sopravvivere²¹.

In conclusione, convenzionalismo e sentimentalismo sono le tesi centrali della *pars construens* della teoria di Mackie che ha difeso la validità di un sistema di regolazione delle relazioni fra individui per sua natura convenzionale e venutasi a creare come risultato di un processo evolutivo per motivi prudenziali e che ha indicato come contenuto di questo sistema un insieme di sentimenti che vengono accettati e riprodotti nelle società umane contribuendo alla loro capacità di sopravvivenza. Il problema aperto resta quella della natura di errore di questo artificio che è l'etica; l'opera di rischiarimento della filosofia, anziché giovare alla conservazione di questo artificio, sembra minarne le basi, erodendo la credenza nell'esistenza delle qualità morali. In tal caso anche la teoria di Mackie diverrebbe – come l'utilitarismo per Sidgwick – una dottrina che sarebbe meglio restasse ignota alla maggioranza.

Sulla scia di Mackie si è creata una corrente antirealista, i cui esponenti più noti, Harman, Blackburn, Gibbard, hanno modificato la teoria dell'errore guidati dalla preoccupazione di salvare sia la validità intersoggettività sia la forza motivante delle qualità morali pur accettandone la "riduzione" alle proprietà su cui vertono le scienze naturali. Lo statunitense Gilbert Harman (1938-) in *The Nature of Morality* ha sostenuto che i principi morali vengono confermati in modi che per certi aspetti sono simili a quelli dei

¹⁷ Vedi *ivi*, cap. I, par. 10.

¹⁸ Vedi R. Sugden, *The Economics of Rights, Cooperation, and Welfare*, Blackwell, Oxford 1986.

¹⁹ Vedi J. Mackie, *Etica*, cit., cap. V, par. 4.

²⁰ Vedi *ivi*, cap. V, parr. 2-3

²¹ *Ivi*, p. 122.

principi scientifici, ma con una differenza: «che devi compiere assunzioni su certi fatti fisici per spiegare il verificarsi delle osservazioni che sostengono una teoria scientifica, ma non sembra che occorra compiere assunzioni su qualsiasi fatto morale per spiegare il verificarsi delle cosiddette osservazioni morali»²²; in questo secondo caso sembra che occorra soltanto fare assunzioni sulla psicologia o «sensibilità morale» della persona. Harman ipotizza la genesi della morale attraverso un processo di «convenzione tacita»²³ fra individui che convivevano in uno stato di natura e hanno constatato la convenienza dell'evitare di danneggiarsi reciprocamente.

Simon Blackburn (1944-) ha coniato l'espressione quasi-realismo per designare una posizione secondo la quale la semantica del linguaggio morale non è – contrariamente a quanto sostenuto dagli emotivisti – non descrittiva, perché il linguaggio ordinario si esprime in numerosi casi come se i giudizi morali vertessero su fatti; tuttavia, una semantica descrittivista è compatibile con una ontologia non realista, in quanto i fatti morali possono venire ridotti a fatti di altra natura²⁴.

Alan Gibbard ha teorizzato l'«espressivismo», combinazione di naturalismo e noncognitivismo. La morale sarebbe un meccanismo di coordinazione emerso nel corso dell'evoluzione della specie; le propensioni morali umane sono state formate dalla tendenza a moltiplicare i propri geni attraverso le generazioni seguenti; i meccanismi di coordinazione che aiutarono i nostri antenati a trasmettere i loro geni sono d'altra parte meccanismi desiderabili: le forze darwiniane hanno selezionato fra l'altro «sentimenti in senso lato morali» che per lo più questi suggeriscono di preoccuparsi di cose «che non coincidono né con il proprio bene né con il bene comune»²⁵, ma la cui presenza si rivela utile alla specie. Del fenomeno chiamato morale noi possiamo studiare il lato biologico oppure il lato formale, ma il fatto che questo esista non è prova dell'esistenza di qualche sistema di etica normativa. L'errore dei filosofi che difendono un'etica normativa, kantiana o utilitarista che sia, è di chiedersi che cosa abbia senso fare «come se essere qualcosa che ha senso fare fosse una proprietà»²⁶. Invece che una proprietà, è soltanto l'espressione di un sistema di norme che, applicato alle circostanze, permette la cosa in questione. Avremmo come risultato un'analisi dei sistemi di norme e dei sistemi di credenze seguiti dai vari agenti che chiarifica questi sistemi di norme senza cadere nell'illusione che il significato delle parole in cui le norme sono formulate risieda nelle condizioni di verità di quanto si dice. Questo significato si risolve invece nello stato mentale che le parole *esprimono*. Le idee di Gibbard sono state l'ispirazione principale della corrente dell'«antiteoria in etica»²⁷ che rifiuta l'idea di «teoria morale», cioè di una teoria filosofica che sistematizzi ed estenda un corpo di giudizi morali.

3. Il realismo externalista

In reazione all'antirealismo di Mackie sono nate due tendenze realiste: quella dei realisti esterni (o naturalisti) e quella dei realisti interni (o neointuizionisti). I più noti esponenti della prima tendenza sono Peter Railton, Robert Boyd, David Brink. Quest'ultimo (1958-) in *Moral Realism and the Foundation of Ethics*²⁸ ha svolto la difesa più ampia di un programma naturalista che è tornato in auge sull'onda della svolta verso la «naturalizzazione dell'epistemologia» operata da Quine intorno agli anni Settanta con l'intento di eliminare il residuo platonico che rimaneva in Wittgenstein, facendo della teoria della conoscenza una scienza empirica dei processi cognitivi dell'organismo *homo sapiens*²⁹.

Secondo questo programma, la stessa definizione della morale e le caratteristiche della razionalità che governa il giudizio morale possono venire ricavati da una indagine di fatti «naturali», cioè degli stessi fatti che sono oggetto delle scienze empiriche. Si tratta non di affermare una semantica morale che si opponga al non-naturalismo semantico di Moore, come avevano fatto i neonaturalisti Foot e Geach, ma di proporre un naturalismo morale ontologico, o un realismo morale «esterno», che affermi che i fatti morali esistono ma sono riducibili a fatti di natura non morale, quali il benessere o la sopravvivenza della specie. L'esperienza dell'umanità ha portato progressivamente a selezionare attraverso tentativi ed errori un insieme di principi in

²² G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 6.

²³ Ivi, cap. IX; cfr. G. Harman, *Explaining Value*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 12 ss.

²⁴ Vedi S. Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford University Press, Oxford 1984.

²⁵ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 327.

²⁶ A. Gibbard, *An Expressivistic Theory of Normative Discourse*, in "Ethics", 96, 1985, pp. 472-485; trad. it. *Una teoria espressivista del discorso normativo*, in P. Donatelli, E. Lecaldano, *Etica analitica*, cit., pp. 139-158, p. 140.

²⁷ S.G. Clarke, *Anti-Theory in Ethics*, in "American Philosophical Quarterly", 24, 1987, pp. 237-244.

²⁸ D. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Il realismo morale e la fondazione dell'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

²⁹ W.v.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.

sensu lato consequenzialista³⁰. Il realismo asserisce l'esistenza di fatti morali e proposizioni morali vere e per di più dotate di oggettività, cioè indipendenti dalla nostra teorizzazione; il realismo consiste in una tesi metafisica che porta con sé una tesi semantica sulla natura del linguaggio morale (la stessa dei cognitivisti di inizio secolo) ma insieme una tesi in sede di teoria della conoscenza sulla nostra capacità di raggiungere qualche conoscenza di fatti morali.

Differenziandosi da Nagel, Brink sostiene accanto al realismo morale una teoria esternalista sulla motivazione dell'agente; come era stato già sostenuto da Williams, l'esistenza di fatti morali non è di per sé sufficiente a sconfiggere l'obiezione dell'immoralista che può ancora obiettare che questi esistono ma che si può fare a meno di curarsene e quindi praticare un punto di vista amorale, anche se non teorizzarlo. L'agente che adotta il punto di vista morale deve avere però ragioni per agire che non sono "interne" come quelle del realista non naturalista Nagel.

4. Il realismo interno

Una forma di realismo diverso è stata difesa dai neointuizionisti sostenitori della "teoria della sensibilità" che considera le proprietà morali come proprietà disposizionali, non realmente presenti nelle cose, ma – come le qualità secondarie, ad esempio i colori – capaci di suscitare risposte in soggetti in condizioni normali.

L'inglese John McDowell (1942-), in *Virtue and Reason* ha difeso una forma di realismo diversa da quella dei naturalisti che riprende Wittgenstein e rivisita Aristotele³¹. Il bersaglio polemico principale è il noncognitivismo; questo avrebbe senso solo sulla base di pregiudizi riguardo al rapporto fra mente e mondo esterno tipici del Settecento, quei pregiudizi che troviamo in Hume. Ma, una volta che si sia appresa la lezione di Wittgenstein, il problema del rapporto fra i nostri giudizi e il mondo si pone diversamente, sottraendoci all'alternativa fra un emotivismo estremo, come quello di Ayer, per cui i giudizi morali sono pure esclamazioni e il realismo platonizzante che vede i valori come qualità esistenti nel mondo esterno. I valori invece hanno una oggettività perché sono parte costitutiva del nostro mondo, il mondo delle nostre pratiche e forme di vita, e questa oggettività è sufficiente a delineare un'alternativa al noncognitivismo, pur senza la pretesa di poter venire affermata da un punto di vista assoluto come vorrebbe Nagel³².

Mackie e i suoi seguaci hanno tuttavia torto nel ridurre i valori a proiezioni dell'immaginazione sul mondo esterno, simili alle qualità secondarie nell'interpretazione che ne ha dato la filosofia moderna, perché questa concezione delle qualità secondarie è già essa sbagliata³³. Inoltre, se già l'analogia fra i valori e qualità secondarie solleva dubbi sulla tesi proiettivista di Mackie, vi è un aspetto di analogia negativa che aggiunge dubbi ulteriori: una virtù non è tale da limitarsi a suscitare l'atteggiamento adeguato ma è piuttosto tale da meritarglielo. E ciò mette in dubbio la rilevanza delle spiegazioni meramente causali anche nel caso in cui la domanda fosse se qualcuno potrebbe coerentemente offrire tali spiegazioni continuano a negare che i valori implicati siano reali. I valori «non sono brutalmente là nel mondo esterno, almeno indipendentemente dalla nostra sensibilità, non più di quanto lo siano i colori»³⁴. Contro il riduzionismo che è stato dominante nella concezione scientifica del mondo dal Seicento a oggi, non necessariamente le qualità secondarie devono essere considerate proiezioni della mente sul mondo esterno ma possono venire intese come risposta a caratteristiche del mondo esterno quale è in sé; così le qualità morali non sono qualità sussistenti indipendentemente dalla percezione che ne ha un soggetto dotato di adeguata sensibilità, ma non per questo sono frutto di un "errore" o una "proiezione".

L'idea di sensibilità è stata al centro anche dell'elaborazione di David Wiggins (1933-), collega di McDowell a Oxford, che in *Needs, Values, and Truth* ha presentato una teoria neo-humiana, e perciò soggettivista, che si differenzia da quella di humiani antirealisti come Gibbard per il fatto di difendere una sorta di soggettivismo senza la prima persona per il quale un accordo intersoggettivo è sempre un punto ideale verso cui tendono i processi quotidiani di ragionamento, conversione e critica, anche se senza garanzie che tale

³⁰ Vedi *ivi*, cap. VIII.

³¹ J. McDowell, *Virtue and Reason* (1979), in *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1998.

³² Vedi J. McDowell, *Non-Cognitivism and Rule Following*, in S.H. Holtzmann, M.L. Christopher (a cura di), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge, London 1981; trad. it. *Il non cognitivismo e la questione del seguire una regola*, in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, cit., pp. 159-182.

³³ J. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, in T. Honderich (a cura di), *Morality and Objectivity: A Tribute to John Mackie*, Routledge, London 1985.

³⁴ *Ivi*.

accordo possa venire raggiunto una volta per tutte³⁵.

Jonathan Dancy (1946-) ha elaborato un neointuizionismo “particolarista” la cui tesi centrale è l’inesistenza di “principi” come quelli di Ross e Prichard, per cui le decisioni etiche sono prese caso per caso, senza il sostegno, o senza le pretese eccessive, di principi morali³⁶; in tal modo si dovrebbero risolvere il problema della coerenza (come sostenere due principi che suggeriscono risposte diverse in un caso difficile?) e il problema della fonte della nostra conoscenza dei principi che l’intuizionismo di Ross non sapeva risolvere. La soluzione è conservare la teoria della conoscenza particolarista di Ross secondo la quale noi conosciamo immediatamente che gli atti sono giusti e abbandonare le tendenze generaliste che non possono venire rese compatibili con questa. Si adotta così, in alternativa al “pluralismo” di Ross e al “monismo” di Moore, il “particolarismo” secondo cui i «principi morali non sono né uno né molti ma nessuno».

Lo statunitense Robert Audi (1941-) ha difeso una forma di «intuizionismo kantiano»³⁷ che va in una direzione più realistica di quello dei sostenitori della teoria della sensibilità; la sua 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»³⁸. Il realismo moderato di Audi consiste nella tesi che le azioni possiedono una rilevanza etica oggettivamente. Vi sono azioni oggettivamente razionali, cioè basate su credenze razionali senza per questo essere morali; sono morali le azioni razionali che riguardano anche gli altri; ciò che contraddistingue la morale è l’impegno a «tenere conto degli altri in modo imparziale»³⁹. Le proprietà morali sono irriducibilmente normative, non sono qualità non naturali, ma sono connesse a fatti; le qualità morali sono quindi «sopravvenienti» rispetto a qualità naturali.

L’intuizionismo moderato consiste 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. La tesi pretende che il valore possa essere anche intuito, oltre che giustificato in modo inferenziale a partire dalle conseguenze oppure a partire da principi più generali. In questo intuizionismo moderato si inserisce il riflessivismo etico, metodo pensato per fare fronte ai problemi posti dal pluralismo assiologico: mira all’equilibrio riflessivo che si raggiunge a partire da determinati valori diversi simili agli *endoxa* aristotelici fra i quali troviamo un accordo che risolve il conflitto di valori⁴⁰. L’internalismo consiste nel rifiuto della prospettiva consequenzialista per cui i doveri sono misurabili su un’unica scala e quindi è determinabile quale sia l’azione giusta sulla base di un metro di misura esterno all’agente; invece vi è incommensurabilità fra valori e la bontà di un’azione singola va stabilita solo all’interno della bontà di una condotta complessiva⁴¹. Il parziale naturalismo vuole «naturalizzare le spiegazioni morali senza naturalizzare le proprietà morali»⁴² intendendo queste ultime come ancorate alle proprietà studiate dalle scienze empiriche ma irriducibili ad esse in quanto normative; la spiegazione morale ricostruisce la forza motivante delle proprietà morali a partire dal verificarsi di situazioni che hanno proprietà tali da potervi ancorare proprietà morali e quindi pretese normative⁴³.

5. Il costruttivismo kantiano

Robert Scanlon (1940-) in una serie di saggi pubblicati negli anni Ottanta e Novanta, le cui conclusioni sono sintetizzate in un volume del 1998, ha difeso un’etica normativa kantiana sulla base della discussione sulle “ragioni per agire”. La sua strategia è incentrata sulla negazione della capacità motivante del sentimento e l’affermazione che solo la ragione è motivante e sulla negazione della possibilità di considerare il benessere una grandezza constatabile oggettivamente in virtù del fatto che il benessere comprende elementi morali, generando quindi una situazione circolare fra elementi morali ed elementi non morali che rende impossibile

³⁵ Vedi D. Wiggins, *Needs, Values and Truth*, Blackwell, Oxford 1991.

³⁶ J. Dancy, *Practical Reality*, Clarendon Press, Oxford 2000.

³⁷ R. Audi, *A Kantian Intuitionism*, in «Mind», 110, 2001, pp. 601-635; cfr. Id., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 284 ss.

³⁸ Ivi, p. 8.

³⁹ R. Audi, *The Architecture of Reason*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 168.

⁴⁰ R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, cit., p. 36.

⁴¹ Ivi, pp. 270 ss.

⁴² Ivi, p. 5.

⁴³ Ivi, p. 287.

il riduzionismo del morale al non morale praticato per lo più dai consequenzialisti⁴⁴. Questa strategia permette di collegare l'approccio delle ragioni per agire non a un utilitarismo della regola come quello di Toulmin e neppure a un intuizionismo particolarista come quello di Dancy ma a un'etica normativa deontologica, un'etica kantiana in senso notevolmente più classico di quella di Baier, dato che per Scanlon non è necessario passare attraverso una procedura contrattualista e fare assegnamento su ragioni egoistiche per derivarne ragioni altruistiche.

Il primo punto di partenza 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»⁴⁵.

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 ben-essere sia un bene separato da altri valori che ricevono valore a loro volta dal grado in cui lo promuovono»⁴⁶. 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.

Un'allieva inglese di Rawls, Onora O'Neill (1941-), si è proposta di risolvere una difficoltà del programma di ricerca rawlsiano, ovvero: se il procedimento parte da un modello di individuo basato sulla razionalità strumentale, l'esito non sarà kantiano; per salvare l'esito kantiano bisogna abbandonare le premesse; ma in tal modo la validità universale della teoria della giustizia, che era un obiettivo decisivo, viene a cadere e la teoria della giustizia diviene nulla più che l'esplicitazione di una particolare tradizione morale: la tradizione del liberalismo politico occidentale. O'Neill vuole salvare l'intento kantiano e universalista di Rawls correggendo le premesse da cui Rawls era partito; a questo scopo ha elaborato un approccio costruttivista in metaetica alternativo al realismo e all'antirealismo che pone le basi di un'etica normativa di tipo deontologico. In *Towards Justice and Virtue* ha presentato una versione complessiva di un'etica kantiana costruttivista che rifiuta il realismo morale ma vuole conservare l'universalismo e che rifiuta la contrapposizione (formulata fra altri da Williams) fra giustizia, suscettibile di essere universale, e virtù, inguaribilmente particolari. O'Neill corregge Rawls su due punti decisivi: partire da «una descrizione degli agenti e delle condizioni dell'azione soltanto astratta, e quindi non idealizzante, svolgere una concezione del ragionamento pratico senza appellarsi né a ideali non giustificati o a particolarità non giustificate»⁴⁷.

L'obiezione mossa a ragione da parte dei particolaristi – dai comunitaristi ai wittgensteiniani – contro la teoria di Rawls è rivolta contro l'introduzione infondata di premesse idealizzanti, cioè 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. L'idealizzazione è necessaria per le scienze naturali, ma è pericolosa nel ragionamento pratico. I particolaristi hanno però torto nel non distinguere l'idealizzazione dall'astrazione; si rivolgono alle particolarità delle tradizioni o della vita personale senza rendersi conto che anche questi modi di pensare particolaristi sull'etica non sfuggono all'astrazione in senso stretto. L'astrazione consiste invece nel «mettere fra parentesi, ma non nel negare», predicati che sono veri a proposito di ciò che è oggetto della discussione, e non c'è una ragione di principio perché «descrizioni astratte dell'oggetto in questione che possano essere stabilite con almeno sufficiente accuratezza non debbano costituire punti di partenza per il ragionamento etico, come per altri generi di ragionamento»⁴⁸.

Su queste basi il compito da svolgere è non 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»⁴⁹. Questa costruzione è un procedimento che va però in direzione opposta a quella di ogni relativismo, particolarismo, scetticismo etico perché non è posizione arbitraria di qualsiasi norma o valore si voglia scegliere, ma è un procedimento con cui ci diamo delle norme che devono essere compatibili con

⁴⁴ R. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1998.

⁴⁵ Ivi, p. 77.

⁴⁶ Ivi, p. 142.

⁴⁷ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 48.

⁴⁸ Ivi, p. 44.

⁴⁹ Ivi, p. 63.

alcuni dati di fatto innegabili ed essere coerenti con concezioni di noi stessi come agenti che già diamo come assunzioni accettate nel nostro agire. Questi punti di partenza minimali, integrati da ulteriori informazioni e capacità che si può ritenere valgano in ogni contesto, come la razionalità strumentale, la capacità di svolgere ricerche empiriche sulla società, sono sufficienti per una ricostruzione di quali siano i doveri umani senza presumere che si possa derivare il dover essere da stati di fatto, che siano il potere stabilito o le abitudini consolidate.

Un punto centrale che contrappone la posizione di O'Neill a un'assunzione condivisa da entrambi gli schieramenti nel dibattito fra universalisti e particolaristi è che la virtù non è 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. Gli universalisti e i particolaristi contemporanei concordano sulla conclusione che la preoccupazione per la giustizia e quella per le virtù devono essere antitetiche. 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 peculiare spiegazione in *Dopo la virtù*, va considerata non soltanto conseguenza di una crisi condivisa dei fondamenti né soltanto risposta al cambiamento sociale, ma come due modi alternativi di reagire a una crisi intellettuale condivisa. Le teorie della giustizia sono rimaste universaliste e cosmopolite 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; la divergenza fra virtù e giustizia è nata perciò in modo ingiustificato è sorta perché l'una e l'altra sono prive di ancora e sono andate alla deriva in direzioni opposte.

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»⁵⁰. È una etica kantiana di questo tipo, non realista a livello metaetico, ma non relativista a livello normativo, che è possibile costruire in base a un modello di 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, laddove si assume che la portata del termine tutti vari con il variare del contesto»⁵¹. Questa etica non è la caricatura dell'etica astratta, universale cioè 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 secondo ordine di rifiutare principi che non *possano* essere voluti per tutti⁵²; è possibile costruire sistemi di principi e norme diversi per diversi ambiti e situazioni; tuttavia, i sistemi particolari ammissibili non sono tutti i sistemi di norme possibili perché se esiste almeno qualche principio che non può venire voluto per tutti, ciò avrà qualche implicazione sui sistemi di principi che possiamo darci. L'approccio costruttivista non può «ricostruire la città celeste di cui tanti perfezionisti hanno sognato», e non avendo definizioni del Sommo Bene, non può offrire istruzioni dettagliate per la Vita Buona o modelli utopistici di società, ma soltanto «un modo ragionato di pensare sulla progettazione e costruzione di città terrene e di vite che in queste vengano o possano venire condotte e condivise in condizioni differenti senza fantasticare di fondamenti immaginari o di soluzioni permanenti»⁵³. Vanno ricordati i contributi di Onora O'Neill a questioni di etica applicata come le relazioni genitori-figli, le relazioni medico-paziente la giustizia economica globale. Su questo tema, coerentemente con la strategia di ricerca di soluzioni di tipo non consequenzialista, ha difeso un approccio che pone come obiettivo un sistema di relazioni economiche giuste, che creino un quadro entro il quale i soggetti implicati possano non solo conseguire risultati di benessere ma anche realizzare situazioni che creino rispetto di sé attraverso l'azione in prima persona⁵⁴.

Negli anni Novanta Christine Korsgaard, Marcia Baron, Nancy Sherman, Barbara Herman hanno proposto

⁵⁰ O. O'Neill, *Kant's Virtues*, in R. Crisp (a cura di), *How Should One Live?* Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 77-98, p. 79.

⁵¹ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit., p. 52.

⁵² O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, cap. IV.

⁵³ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit., p. 211.

⁵⁴ O. O'Neill, *Faces of Hunger*, Allen & Unwin, London 1986.

riletture di Kant che lo avvicinano ad Aristotele e vi riscoprono la virtù e le emozioni⁵⁵.

⁵⁵ C.M. Koorsgard *et al.*, *The Sources of Normativity*, a cura di O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 2000; N. Sherman, *The Place of Emotions in Kantian Morality*, in A. Rorty, O. Flanagan (a cura di), *Identity, Character and Morality*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1990, pp. 149-170; *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; B. Herman, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1993; M. Baron, *A Kantian Ethics almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1995; S. Engstrom, J. Whiting (a cura di), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

BIBLIOGRAFIA

Storie dell'etica del Novecento

- HUDSON, W.D., *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth, London 1980.
VIANO, C.A. (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Boringhieri, Torino 1990.
WARNOCK, M., *Ethics since 1900*, Oxford University Press, Oxford 1978³.

Storie dell'etica con capitoli sul Novecento

- ABELSON, R., NIELSEN, K., *A History of Western Ethics*, Garland, New York 1992.
CAMPS, V. (a cura di), *Historia de la ética*, 3 voll., Crítica, Barcelona 1989 (vol. III sul Novecento).
CAVALIER, R.J. (a cura di), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Macmillan, New York 1989.
MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics* (1966), Routledge, London 1998².

Enciclopedie di etica

- BECKER, L.C. (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, 3 voll., Garland, New York 2002².
CANTO-SPERBER, M. (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996.
CHADWICK, R., *Encyclopaedia of Applied Ethics*, 4 voll., Academic Press, San Diego (Ca) 1998. REICH, W.T., *Encyclopedia of Bioethics*, 5 voll., MacMillan, New York 1995².
SINGER, P. (a cura di), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1991.
WERHANE, P.H., FREEMAN, R.E., *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Blackwell, Oxford 1998.

Cap. I

- DEWEY, J., *Early Works (1882-1898)*, 5 voll., a cura di J.A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill) 1967-72; *The Middle Works (1898-1924)*, 3 voll., ivi 1973-76; *The Later Works (1925-1953)*, 16 voll., ivi, 1974-89.
ID., *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953: The Electronic Edition*, InteLex Corporation, Charlottesville (VA) (edizione su CD delle tre raccolte precedenti).
ID., *Teoria della valutazione*, a cura di A. Visalberghi, F. Brancatisano, La Nuova Italia, Firenze 1981².
ID., *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
PERRY, R.B., *The Moral Economy*, Scribner, New York 1909.
ID., *General Theory of Value* (1926), Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1950.
ID., *Realms of Value*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1954.

Su Dewey

- MILANESI, V., *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey*, Liviana, Padova 1977. WELCHMAN, J., *Dewey's Ethical Thought*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1995.

Cap. II

- MOORE, G.E., *Principia Ethica* (1903), a cura di T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 1993; trad. it. Bompiani, Milano 1964 (non comprende la prefazione del 1922).
ID., *Ethics* (1912), Oxford University Press, Oxford 1966²; trad. it. *Etica*, a cura di A. Predaval Magrini, Angeli, Milano 1992.
ID., *The Elements of Ethics*, a cura di T. Regan, Temple University Press, Philadelphia (Pa) 1992 (lezioni del 1898).
PRICHARD, H.A., *Moral Obligation*, a cura di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1949.
RASHDALL, H., *The Theory of Good and Evil* (1907), 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1952.
ROSS, W.D., *The Right and the Good* (1930), a cura di P. Stratten-Lake, Clarendon Press, Oxford 2002; trad. it. *Il giusto e il bene*, a cura di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004.
ID., *The Foundations of Ethics. The Gifford Lectures 1935-6* (1939), Clarendon Press, Oxford, 2003.
EWING, A.C., *The Definition of Good*, MacMillan, New York 1948.
ID., *Ethics*, Free Press, New York 1965.
CARRIT, E.F., *The Theory of Morals*, Oxford University Press, London 1928.

Sull'etica analitica

LECALDANO, E., *Le analisi del linguaggio morale*, Edizioni dell'Ateneo, Bologna 1970.

Sugli intuizionisti

REGAN, T., *Bloomsbury's Prophet*, Temple University Press, Philadelphia (Pa) 1986.

LECALDANO, E., *Introduzione a G.E. Moore*, Laterza, Roma-Bari 1972.

STRATTON-LAKE, P., *Introduction*, in W.D. Ross, *The Right and the Good*, cit., pp. ix-lviii.

ID., *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Cap III

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

ID., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963; trad. it. *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971.

ID., *Practical Inferences*, Macmillan, London 1971.

ID., *Essays on Philosophical Method*, Macmillan, London 1971.

ID., *Essays on Moral Concepts*, Macmillan, London 1972.

RUSSELL, B., *Power* (1938), Allen & Unwin, London 1983; trad. it. *Il potere*, Feltrinelli, Milano 1981.

ID., *Human society in Ethics and Politics*, Allen & Unwin, London 1955.

ID., *Religion and Science*, Thornton Butterworth, London 1935; trad. it. *Scienza Religione*, Fabbri, Milano 2002.

ID., *Russell on Ethics*, a cura di C.R. Pigden, Routledge, London 1999.

STEVENSON, C.L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven (Ct) 1941; trad. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi, Milano 1962.

ID., *Facts and Values*, Yale University Press, New Haven (Ct) 1963.

ID., *Value-Judgements: Their Implicit Generality*, in N.E. Bowie, *Ethical Theory in the last Quarter of the Twentieth Century*, Hackett, Indianapolis 1983, pp. 13-37.

WITTGENSTEIN, L., *A Lecture on Ethics*, in "Philosophical Review", 74 (1965), pp. 3-12; trad. it. *Una lezione sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

Sui noncognitivist

CAVELL, S., *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford 1979; trad. it. *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma 2001 (un capitolo sull'emotivismo).

DONATELLI, P., *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986².

SEANOR, D., FOTION, N. (a cura di), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford 1988.

SPARTI, D., *L'importanza di essere umani: etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003 (su Wittgenstein).

URMSON, J.O., *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, London 1968.

Cap. IV

Neonaturalisti

ANSCOMBE, E., *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, Oxford 1981.

FOOT, P., *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford 1979.

EAD., *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2001.

EAD., *Virtues and Vices, and other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1967.

EAD., *Moral Dilemmas*, Clarendon, Oxford 2002.

GEACH, P.T., *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

HUDSON, W.D. (a cura di), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Macmillan, London 1969

Approccio delle buone ragioni

BAIER, K., *The Moral Point of View: A Rational Basis for Ethics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1958; versione ridotta: Random House, New York 1966.

ID., *The Rational and the Moral Order*, The Open Court, Chicago 1995.

TOULMIN, S., *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), Open Court, Chicago (Ill) 1986; trad. it. *Ragione ed etica*, Ubaldini, Roma 1970.

Lewis

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

ID., *The Ground and Nature of the Right*, Columbia University Press, New York 1955.

ID., *Values and Imperatives*, Stanford University Press, Stanford 1969.

Su Baier

DARWALL, S., *Impartial Reason*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983.

cap. V

Max Weber

WEBER, M., *Die Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (1904-5), hrsg. D. Kaesler, Beck, München 2004 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in id. *Sociologia della religione*, 2 voll., a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1982).

ID., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), Mohr, Tübingen 1951 (trad. it. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001).

ID., *Politik als Beruf 1919*, hrsg. W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992 [vol. i.17 della *Max Weber Gesamtausgabe*, a cura della Bayerische Akademie der Wissenschaften] (trad. it. *La politica come professione*, in ID., *L'etica della responsabilità*, a cura di P. Volonté, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 64-122).

Fenomenologia

BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Meiner, Hamburg 1978²; trad. ingl. *The Foundation and Construction of Ethics*, Routledge, London 1973.

ID., *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* (1989), Meiner, Hamburg 1969; trad. it. *Sull'origine della conoscenza morale*, a cura di A. Bausola, La Scuola, Brescia 1966.

HUSSERL, E., *Husserliana*, Nijhoff - Kluwer, Dordrecht 1950-.

ID., *Lineamenti di etica formale*, a cura di P. Spinicci, P. Bero, Le Lettere, Firenze 2002.

SCHELER, M., *Gesammelte Werke*, 15 voll., Francke - Bouvier, Bern - Bonn 1971-1997.

ID., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

ID., *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975.

ID., *Essenza e forme della simpatia*, a cura di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980.

ID., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di P. Padellaro, Fabbri, Milano 1970.

ID., *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999 (saggi).

HARTMANN, N., *Ethik* (1926), de Gruyter, Berlin 1962⁴; trad. it. *Etica*, 3 voll., Guida, Napoli 1969-1072.

ID., *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1933; trad. it. *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

REINACH, A., *Sämtliche Werke*, 2 voll., a cura di K. Schuhmann, B. Smith, Hamden, München 1989.

ID., *I fondamenti a priori del diritto civile*, a cura di D. Falcioni, Giuffrè, Milano 1990.

LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1960; trad. it. *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980.

ID., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985.

ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1983.

PFÄNDER, A. ET AL., *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici*, a cura di R. de Monticelli, Cortina, Milano 2000 (antologia).

PFÄNDER, A., *Philosophie der Lebensziele*, Bandenboek & Ruprecht, Gottingen 1948.

PLESSNER, H., *Gesammelte Schriften*, 10 voll., a cura di G. Dux et al., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980-1985.

ID., *Al di qua dell'utopia*, Marietti, Torino 1974.

ID., *Il riso e il pianto*, Bompiani, Milano 2000.

ID., *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

GEHLEN, A., *Sämtliche Werke*, a cura di L. Samson, 10 voll., Klostermann, Frankfurt a. M. 1975. ID., *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983.
ID., *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1989.
ID., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.
ID., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Angeli, Milano 1989.
STEIN, E., *Werke*, 5 voll., a cura di L. Gelber, R. Leuwen, Herder, Druten 1975-1977;
EAD., *Gesamtausgabe*, a cura di M. Linssen, Freiburg, Herder, 2000- .
EAD., *Opere di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1988-
EAD., *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Angeli, Milano 1986.

su Weber

BIANCO, F., *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.
VOLONTÉ, P. *Razionalità e responsabilità. La fondazione etica dell'epistemologia delle scienze sociali in Max Weber*, Rubettino, Someria Mannelli 2001.

Su fenomenologia e antropologia filosofica

LOPEZ MCALISTER, L., *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Rodopi, Amsterdam 1980.
BIANCHI, I.A., *Etica husserliana*, Angeli, Milano 1989.
LAMBERTINO, A., *Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1996².
DA RE, A., *Tra antico e moderno*, Guerini, Milano 1996 (su Hartmann).
RUSSO, M., *La provincia dell'uomo*, Città del Sole, Napoli 2000 (su Plessner).
FADINI, U., *Il corpo imprevisto*, Angeli, Milano 1989 (su Gehlen).

cap. VI

FREUD, S., *Gesammelte Werke*, 17 voll., Fischer, Frankfurt a.M. 1961-1999².
ID., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, 24 voll., a cura di J. A. Strachey, Freud, Hogarth Press, London 1966 (la raccolta più completa).
ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1989².
ID., *Complementi 1885-1938*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-
ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991².
ID., *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il Rettorato 1933/34* (1983), a cura di D. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988.
ID., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989.
SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1990⁷.
ID., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, Edizioni associate, Roma 1985.
ID., *Verité et existence*, Gallimard, Paris 1989; trad. it. *Verità ed esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991.
DE BEAUVOIR, S., *Pour une morale de l'ambiguïté; suivi de Phyrus et Cinéas*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. *Per una morale dell'ambiguità*, SE, Milano 2001; *Pirro e Cineas. Per una morale dell'ambiguità*, Garzanti, Milano 1975.
ADORNO, T.W., *Gesammelte Schriften*, 23 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970-
ID., *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1979.
ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, 18 voll., Fischer, Frankfurt a.M. 1973-. ID., *Teoria critica*, vol. I, Einaudi, Torino 1974.
ID., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

Sui critici della filosofia dei valori

CAPLAN, A.L., JENNINGS, B., *Darwin, Marx and Freud*, New York, Plenum Press, 1984.
LAMBERTINO, A., *Psicoanalisi e morale in Freud*, Guida, Napoli 1987.
SCHÜRMAN, R., *Heidegger on Being and Acting*, Indiana University Press, Bloomington (In) 1995; trad. it. *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995.
BROSMAN, C.S., *Simone de Beauvoir Revisited*, Twayne, Boston 1991.

MELETTI BERTOLINI, M., *La conversione all'autenticità*, Angeli, Milano 2000 (su Sartre).
BENHABIB, S., *Critique, Norm, and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986 (sui francofortesi).

cap. VII

Teologi cristiani

BARTH, K., *Der Römerbrief (zweite Fassung)*, 1922, Theologischer Verlag, Zürich 1999 (trad. it. *L'epistola ai romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002⁴).

ID., *Die Kirchliche Dogmatik* (1932-67), Theologischer Verlag, Zürich 1986-1993, 31 voll. (corrispondenti ai 4 voll. in 14 tomi della ed. or.) (tr. fr. *Dogmatique*, 27 voll., a cura di J. de Senarclens, Labor et Fides, Genève 1953-1980; tr. ingl. *Church Dogmatics*, 4 voll., a cura di G.W. Bromiley, T.F. Torrance, Clark, Edinburgh 1977).

Kirchliche Dogmatik. Auswahl, a cura di H. von Gollwitzer, Siebenstern, München 1965 (tr. it. *Dogmatica ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1980²).

ID., *Ethik*, 2 voll., a cura di D. Braun, Theologischer Verlag, Zürich 1973-78.

BONHOEFFER, D., *Werke*, 16+2 voll., Kaiser, München 1986-1998; trad. it. *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, Queriniana, Brescia 1994-.

Pensatori ebrei

BAECK, L., *Das Wesen des Judentums* (1905), Fourier, Wiesbaden 1991⁵; trad. ingl. *The Essence of Judaism*, Macmillan, London 1936; trad. fr. *L'essence du judaïsme*, a cura di M.R. Hayoun, PUF, Paris 1993.

ROSENZWEIG, F., *Gesammelte Schriften*, 6 voll., Nijhoff, Dordrecht 1976-1984.

ID., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

BUBER, M., *Werke*, 3 voll., Koral - Schneider, München - Heidelberg 1962-1964.

ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

HESCHEL, A.J., *Man is not Alone*, Farrar, New York 1951; trad. it., *L'uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1971.

ID., *God in Search of Man*, Jewish Publication Society of America, New York 1955; trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969.

ID., *Man's quest for God*, Scribner's, New York 1954.

Sulla teologia morale cristiana

CHILDRESS, J.F., MACQUARRIE, J. (a cura di), *A New Dictionary of Christian Ethics*, SCM Press, London 1986.

GALLAS, A., *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995

GEIGER, I., *La teologia morale*, in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del xx secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. III, pp. 336-388.

LOROY LONG, E. JR., *Modern Protestant Ethics*, in J.F. Childress, J. Macquarrie (a cura di), *A New Dictionary of Christian Ethics*, SCM Press, London 1986, pp. 383-388.

ZAHRNT, H., *Die Sache mit Gott*, Piper Verlag, München 1966; trad. it. *Alle prese con Dio*, Queriniana, Brescia 1984⁴.

Sull'etica ebraica

BRESLAUR, S.D., *Contemporary Jewish Ethics*, Greenwood, Westport (Conn) 1985.

DORFF, E., NEWMAN, L.E., *Contemporary Jewish Ethics and Morality. A Reader*, Oxford University Press, New York 1995.

FREUND, R.A., *Understanding Jewish Ethics, Major Themes and Thinkers*, 2 voll., Melb, New York 1990-1993.

ID., *Modern Jewish Morality*, Greenwood, New York 1986.

KELLNER, M., *Contemporary Jewish Ethics*, Hebrew Publication Co., New York 1978.

SPERO, S., *Morality, Halakah, and the Jewish Tradition*, Ktav, New York 1983.

Cap. VIII

Neoutilitarismo

BRANDT, R.B., *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*, University of Chicago Press, Chicago 1954.

ID., *Ethical Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1959.

- ID., *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- ID., *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- ID., *Facts, Values, and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- HARROD, R.F., *Utilitarianism Revised*, in "Mind", 45, 1936, 178, pp. 137-156.
- HARRISON, J., *Utilitarianism, Universalization, and Our Duty to Be Just*, in "PAS", 53, 1952-1953, pp. 105-134.
- LYONS, D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1965.
- HARE, R.M., *Applications of Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- ID., *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna 1988.
- ID., *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- ID., *Essays on Political Morality*, Clarendon Press, Oxford 1989; trad. it. *Sulla morale politica*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- ID., *Essays on Religion and Education*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- ID., *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- ID., *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- ID., *Objective Prescriptions*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- HARSANYI, J. C., *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht 1976.
- ID., *L'Utilitarismo*, a cura di S. Morini, Il Saggiatore, Milano 1994².
- ID., *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Reidel, Dordrecht 1976; trad. it., *Comportamento razionale e equilibrio di contrattazione*, a cura di S. Morini, Il Saggiatore, Milano 1985.
- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986; trad. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- SMART, J.J.C., *Essays Metaphysical and Moral*, Blackwell, Oxford 1987.
- SMART, J.J.C., WILLIAMS, B., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; trad. it. *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli 1985.

Contrattarianismo

- GAUTHIER, D., *Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- ID., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- ID., *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990.

Sul neoutilitarismo e l'etica della scelta razionale

- SEN, A., WILLIAMS, B. (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; trad. it. *Utilitarismo e oltre*, cit., Il Saggiatore, Milano 1984.
- MUSACCHIO, E., *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Cappelli, Bologna 1981.
- PAUL, E.F. ET AL. (a cura di), *The New Social Contract: Essays on Gauthier*, Blackwell, Oxford 1988.

cap. IX

- LORENZEN, P., SCHWEMMER, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Bibliographisches Institut, Mannheim 1975².
- APEL, K.-O., BÖHLER, D., REBEL, K., (a cura di), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, vol. I, Fischer, Frankfurt a.M. 1984.
- ID., *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. parziale *Comunità e comunicazione*, a cura di G. Vattimo, Rosenberg, Torino 1977.
- ID., *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988 (saggi).
- ID., *Discorso, verità, responsabilità*, a cura di V. Marzocchi, Guerini, Milano 1997 (saggi).
- BARTOLOMEI VASCONCELOS, T., CALLONI, M. (a cura di), *Etiche in dialogo*, Marietti, Genova 1990.
- BENHABIB, S., DALLMAYR, F. (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1990.
- BERTI, E. (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
- DONAGAN, A., *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977.
- ID., *The Philosophical Papers*, 2 voll., a cura di J.E. Malpas, University of Chicago Press, Chicago 1994-1998.
- ID., *Reflections on Philosophy and Religion*, a cura di A.N. Perovich jr., Oxford University Press, New York

1999.

GEWIRTH, A., *Political Philosophy*, Macmillan, New York 1965.

ID., *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

ID., *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982.

ID., *The Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

ID., *Self-fulfillment*, Princeton University Press, Princeton 1998.

HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2000³.

ID., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

ID., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini 1996.

NAGEL, T., *The possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1970; trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

ID., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.

ID., *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York 1991; trad. it. *I paradossi dell'uguaglianza*, Il Saggiatore, Milano 1993.

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

ID., *The Last Word*, Oxford University Press, New York 1997; trad. it. *L'ultima parola*, Il Saggiatore, Milano 1999.

SCHWEMMER, O., *Philosophie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

WELLMER, A., *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; trad. ingl. *Ethics and Dialogue: Elements of Moral Judgement in Kant and Discourse Ethics*, in Id., *The Persistence of Modernity*, Polity Press, Oxford 1991.

Sulle etiche kantiane e dei diritti

BEYLEVELD, D., *The Dialectical Necessity of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1991 (su Gewirth).

PETRUCCIANI, S., *Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.

ID., *Etica dell'argomentazione*, Agorà, Genova 1988 (su Apel).

REICHLIN, M., *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003.

cap. X

H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2001.

ID., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.

BUBNER, R., *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982²; trad. it. *Azione, linguaggio, ragione*, Il Mulino, Bologna 1985.

ID., *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.

CRISP, R. (a cura di), *How Should One Live?* Oxford University Press, Oxford 1996.

GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1985-1995.

ID., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

ID., *La ragione nell'età della scienza*, a cura di G. Vattimo, Il Melangolo, Genova 1982.

ID., *Ermeneutica e metodica universale*, a cura di A. Margiotta, Marietti, Torino 1973.

RIEDEL, M. (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Rombach, Fribourg-en-Brisgau 1972-74.

HAMSPHIRE, S., *Freedom of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1972.

ID., *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1983.

ID., *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1989; trad. it. *Innocenza ed esperienza*, Feltrinelli, Milano 1995.

MACINTYRE, A., *After Virtue* (1981), Duckworth, London 1987²; trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

- ID., *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1988; trad. it. *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1995.
- ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1992.
- ID., *Dependent Rational Animals*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind) 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- MANGINI, M. (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli 1996.
- WILLIAMS, B., *Morality* (1972), Cambridge University Press, Cambridge 1992; trad. it. *La moralità*, Comunità, Torino 2000.
- ID., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; trad. it. *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- ID., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; trad. it. *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- ID., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; trad. it. *L'Etica e i limiti della filosofia* Laterza, Roma-Bari 1987.
- STATMAN, D. (a cura di), *Virtue ethics: A Critical Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

Etica femminista

- BENHABIB, S., CORNER, D. (a cura di), *Feminism as Critique*, in "Praxis International", 5, 1985, 4.
- GILLIGAN, C., *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1982; trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.
- HELD, V., *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago University Press, Chicago 1993; trad. it. *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano 1997.
- HELD, V. (a cura di), *Justice and Care. Essential Readings in feminist Ethics*, Westview Press, Boulder (Co) 1995.
- KITTAY, E., *Women and Moral Theory*, Rowman, Totowa 1987.
- NODDINGS, N., *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley (Ca) 1984.
- IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1987.

Su neoaristotelismo ed etica delle virtù

- ALTHAM, J.E.J., HARRISON, R. (a cura di), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (su Williams).
- DA RE, A., *L'etica fra felicità e dovere*, EDB, Bologna 1987.
- ID., *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, Gregoriana, Padova 1999.
- ID., *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Maggioli, Rimini 1982.
- CREMASCHI, S., *La rinascita dell'etica della virtù*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere*. Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 565-584.

Cap. XI

Etica pubblica, giustizia, diritti umani, etica economica

- BEAUCHAMP, T.L., *Case Studies in Business, Society, and Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1989².
- DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977; trad. it. parziale *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982.
- ID., *A Matter of Principle* (1985); trad. it. *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- ID., *Freedom's Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1996.
- NUSSBAUM, M., SEN, A. K. (a cura di), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 1975; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.
- ID., *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- O'NEILL, O., *Faces of Hunger*, Allen & Unwin, London 1986.
- O'NEILL, O., RUDDICK, W. (a cura di), *Having Children*, Oxford University Press, New York 1979.

RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
ID., *Political Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1993; trad. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Torino 1994.
REGAN, T., *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics*, Random House, New York 1984.
SEN, A. K., *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford 1982 (trad. it. parziale con l'aggiunta di altri saggi, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986) .
ID., *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986 (saggi)
ID., *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2002².

Bioetica, etica ambientale, diritti degli animali

BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J.F., *Principles of Biomedical Ethics* (1979), Oxford University Press, Oxford 2001⁵.
CALLAHAN, D., *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, Simon and Schuster, New York 1993.
DWORKIN, R., *Life's Dominion* (1994); trad. it. *Il dominio della vita*, Comunità, Torino 1994.
ENGELHARDT, D.T. JR., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996²; trad. it. *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1992².
JONSEN, A.R., SIEGLER, M., WINSLADE, W., *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, Macmillan, New York 1992³ (nuova casistica).
PELLEGRINO, E., THOMASMA, D.C., *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*, Oxford University Press, New York 1981.
SHERWIN, S., *No more Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Temple University Press, Philadelphia 1992.
SINGER, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997²; trad. it. *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989 (basata sulla prima ed.).
ID., *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York 1975; trad. it. *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991.
ID., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, New York 1981.
ID., *Rethinking Life and Death*, Oxford University Press, Oxford 1995; trad. it. *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996.
ID., *Writings on an Ethical Life*, Ecco press, New York 2001 (trad. it. *La vita come si dovrebbe*, Il Saggiatore, Milano 2001).
VEATCH, R.M., *Death, Dying and the Biological Revolution. Our Last Quest for Responsibility*, Yale University Press, New Haven (Conn) 1989.

Sull'etica applicata

BESUSSI, A., *Giustizia e Comunità*, Liguori, Napoli 1996.
CALLAHAN, D., *Bioethics as a Discipline*, in "Hastings Center Studies", 1, 1973, pp. 66-73.
CORTINA, A., *Etica aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
DE MARCO, J.P., FOX, M. (a cura di), *New Directions in Ethics*, London, Routledge 1986. FERRARA, A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.
LARMORE, C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; trad. it. *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.
REICHLIN, M., *La bioetica: questioni storico-epistemologiche*, in Cattorini, P., *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa Scienze Umane, Milano 1995, pp. 17-50.
WINKLER, E.R., COOMBS, J.R. (a cura di), *Applied Ethics. A Reader*, Blackwell, Oxford 1993.

Cap. XII

Logiche deontiche

CASTAÑEDA, H.N., *The Paradoxes of Deontic Logic*, in R. Hilpinen (a cura di), *New Studies in Deontic Logic*, Reidel, Dordrecht 1981, pp. 37-85.
ID., *The Structure of Morality*, Thomas, Springfield (Ill) 1974.
HILPINEN, R. (a cura di), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Reidel, Dordrecht 1971.

KALINOWSKI, G., *Études de logique déontique, I: 1953-1969*, LGDJ, Paris 1972.
ID., *La logique des normes*, PUF, Paris 1972.
PRIOR, A.N., *Logic and the Basis of Ethics* (1949), Clarendon Press, Oxford 1975².
VON WRIGHT, G.H., *Norm and Action*, Routledge, London 1963; trad. it. *Norma e azione: un'analisi logica*, Il Mulino, Bologna 1989.
VON WRIGHT, G.H., *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1968.
VON WRIGHT, G.H., *Philosophical Papers, I. Practical Reason*, Blackwell, Oxford 1983.

Realisti esterni

BRINK, D., *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Il realismo morale e la fondazione dell'etica*, a cura di A. Corradini, Vita e Pensiero, Milano 2003.
SAYRE-MCCORD, G. (a cura di), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1988.

Realisti interni

AUDI, R., *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997.
ID., *Practical Reasoning*, Routledge, London 1989.
DANCY, J., *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford 1993.
ID., *Practical Reality*, Clarendon Press, Oxford 2000.
MCDOWELL, J., *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1998. WIGGINS, D., *Needs, Values and Truth*, Blackwell, Oxford 1991.

Antirealisti

GIBBARD, A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, Oxford 1990.
ID., *Practical Reality*, Clarendon Press, Oxford 2000.
HARMAN, G., *The Nature of Morality*, Oxford University Press, Oxford 1977.
ID., *Explaining Value*, Clarendon Press, Oxford 2000.
MACKIE, J.L., *Ethics*, Penguin, Harmondsworth 1977; trad. it. *Etica*, a cura di B. de Mori, Giappicchelli, Torino 2001.
ID., *Persons and Values - Selected Papers II*, a cura di J. Mackie, P. Mackie, Clarendon Press, Oxford 1985.

Costruttivisti kantiani

O'NEILL, O., *Acting on Principle*, Columbia University Press, New York 1975.
ID., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
ID., *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
ID., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
SCANLON, T., *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1998.

Sulle metaetiche di fine secolo

BACCARINI, E., *Realismo morale*, La Rosa Editrice, Torino 1998.
DARWALL, S., GIBBARD, A., RAILTON, P. (a cura di), *Moral Discourse and Practice*, Oxford University Press, New York 1997 (antologia).
DE MORI, B., *Inventare il giusto e l'ingiusto*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 1998 (su Mackie).
DONATELLI, P., LECALDANO, E., (a cura di), *Etica analitica*, LED, Milano 1995 (antologia).