

## La rinascita dell'etica delle virtù

### 1. *La rinascita delle etiche normative*

In ogni dizionario filosofico recente si trova una classificazione delle etiche normative in tre tipi: a) deontologiche; b) consequenzialiste; c) della virtù. I tre tipi di etica considerano tre aspetti dell'azione: a) l'azione in sé; b) le conseguenze dell'azione; c) l'agente<sup>1</sup>. In questo contributo si ricostruirà la recente rinascita delle etiche della virtù<sup>2</sup>.

Alle spalle di questa rinascita si sono avuti due processi paralleli: nel mondo tedesco una ripresa di etiche aristoteliche o kantiane dopo il prevalere di una forma di «immoralismo», nel mondo anglofono la ripresa delle etiche normative dopo il prevalere dell'interesse per la metaetica. Agli inizi del Novecento in Germania aveva una notevole circolazione una sorta di tesi della morte dell'etica. Una tesi diversa ma con qualche analogia circolava nel mondo anglosassone. Non si trattava dell'immoralismo nietzschiano, un cui analogo, l'«egoismo etico», era stato coniato da Sidgwick ma soltanto come una possibilità teoricamente difendibile, ma non più di un esperimento mentale. Ciò che ebbe ampia circolazione fu una forma di scetticismo etico «limitato» difesa da noncognitivist come Russell e Ayer. Questi sostenevano che il compito della filosofia in etica non va oltre quello della elaborazione di una semantica del linguaggio morale. L'etica normativa è

---

<sup>1</sup> Vedi W.D. Solomon, «Ethics: Normative Ethical Theories», in W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1995<sup>2</sup>, pp. 736-748; G. PENCE, *Virtue Theory*, in P. SINGER (ed.), *A Companion to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 205-218; A. MACINTYRE, *Virtue Ethics*, in L.C. BECKER (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland 1992, vol. II, pp. 1276-1282.

<sup>2</sup> Le enciclopedie italiane ignorano l'etica della virtù. Vanno segnalati M. MANGINI, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La Città del Sole, Napoli 1996; G. ABBÀ, *Virtù e dovere: valutazione di un recente dibattito*, in ID., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996.

possibile solo una volta che si sia data la propria adesione a qualche atteggiamento generale.

Ho parlato di posizioni che sono state prevalenti sui due scenari filosofici. Va detto che nel mondo tedesco è sopravvissuta l'etica dei valori fenomenologica che è una forma di realismo etico, e l'etica della compassione della *Philosophische Anthropologie* che è una forma di realismo naturalista. Va detto poi che anche nel mondo anglosassone è stato presente il cognitivismo non naturalista dell'intuizionismo e il cognitivismo naturalista. Negli anni Cinquanta l'evoluzione delle dottrine metaetiche noncognitiviste ha portato ad accentuare la necessità di vincoli formali nelle morali. È il caso del prescrittivismismo di Hare<sup>3</sup>. Il passo decisivo è compiuto da Kurt Baier nel 1958, partendo da uno studio metaetico delle «buone ragioni» per agire e giungendo a giustificare una etica normativa di tipo kantiano come risultato di un meccanismo procedurale<sup>4</sup>. È ben noto che, proseguendo la linea avviata da Baier, Rawls nel 1971 abbandona la priorità della metaetica elaborando una etica normativa che raffini le nostre «intuizioni» morali<sup>5</sup>. In seguito è divenuto preponderante l'interesse per l'etica normativa, con la riproposizione di forme di utilitarismo dell'atto e della norma, di etiche kantiane, e infine la rinascita delle etiche della virtù. In parallelo si è sviluppato l'interesse per l'etica applicata come la bioetica e l'etica economica<sup>6</sup>.

Non si illustreranno qui gli sviluppi del movimento tedesco che ha riproposto una filosofia pratica neoaristotelica o una forma di etica kantiana su basi linguistico-pragmatiche<sup>7</sup>, ma va ricordato che il filone anglosassone che qui si illustrerà ha seguito un percorso per vari aspetti parallelo.

---

<sup>3</sup> Vedi R. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, London 1963.

<sup>4</sup> K. BAIER, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1958, cap. 8.

<sup>5</sup> Vedi J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, Mass, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 57.

<sup>6</sup> Vedi H.A. BEDEAU, *Applied ethics*, in L.C. BECKER (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland 1992, pp. 49-50.

<sup>7</sup> Vedi F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. PACCHIANI (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme 1980.

## 2. *La riscoperta delle virtù*

### 2.1. *Elisabeth Anscombe: la psicologia morale e i giudizi ipotetici*

Dopo la critica pionieristica di Hampshire alla filosofia morale analitica, Elisabeth Anscombe formulò una critica al primato delle regole e dell'azione obbligatoria che la filosofia analitica aveva ereditato dal filone dominante della filosofia morale moderna<sup>8</sup>, che comprende Kant e Bentham. Questo filone tralascia un elemento essenziale: le disposizioni o le virtù, che erano centrali per l'etica aristotelica. Mette invece al centro le nozioni di comando, legge, azione obbligatoria, pur avendo lasciato cadere la premessa teologica che le giustificava nell'etica medievale. L'etica di Kant e Bentham è quindi una costruzione instabile: avrebbe bisogno proprio della premessa teologica che ha eliminato.

L'alternativa sarebbe il ritorno a un'etica delle virtù. Per costruirla sarebbe però necessario basarsi su una «psicologia morale» che ci dovrebbe dire che è l'azione umana. Svolto questo compito, sarebbe giustificato un modello di una «buona» azione umana, senza fare ricorso a prescrizioni prese come punti di partenza. Si tratterebbe di una forma di «naturalismo», la teoria che ritiene che sia possibile passare dall'essere al dover essere, o tradurre il significato di «buono» in senso morale in altri termini che designano proprietà osservabili, e in particolare di quel naturalismo che troviamo in Aristotele<sup>9</sup>.

### 2.2. *Philippa Foot e il neonaturalismo*

Contro il non-naturalismo della metaetica analitica si sono concentrate le critiche di Philippa Foot. Queste critiche hanno dato vita a una posizione che è stata chiamata «neonaturalismo» in quanto afferma la liceità di quella che George Moore aveva definito «fallacia naturalistica». L'argomento della Foot è il seguente: se troviamo qualche esempio di un «deve essere» che non implica 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»? Le espressioni valutative collegate a

---

<sup>8</sup> E. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy* (1958), in ID. *Ethics, Religion and Politics*, Backwell, Oxford 1981.

<sup>9</sup> Vedi E. ANSCOMBE, *op. cit.*

virtù e vizi, come «sconveniente» e «coraggioso» hanno criteri di applicazione fattuali; esistono premesse che in virtù del significato di questi termini implicano la conclusione «così egli si è comportato in modo sconveniente»; ma questa è una conclusione nettamente valutativa; ne segue che è legittimo il passaggio dall'essere al dover essere<sup>10</sup>.

Da questa premessa si deriva una critica all'etica kantiana. È perché Kant era un edonista psicologico che non poteva concepire la possibilità del comportamento morale senza un imperativo categorico. Ma di questo non c'è bisogno perché una persona morale ha a cuore fini come il bene altrui e si comporta moralmente perché vuole raggiungere quei fini. Segue quindi degli imperativi ipotetici<sup>11</sup>. Invece l'immoralista non ha a cuore questi fini, ma così facendo non è irrazionale. Il fatto centrale è che il carattere normativo dell'imperativo categorico non gli garantisce una forza nel fornire «ragioni» per agire. La distinzione semantica fra imperativi assoluti e imperativi ipotetici è chiara; ma dietro a questa distinzione non sta nulla di più<sup>12</sup>, dato che anche le regole di etichetta o i giudizi di buone maniere hanno carattere normativo senza perciò pretendere una forza assoluta<sup>13</sup>.

### 2.3. MacIntyre, pratiche, virtù, tradizioni

Alasdair MacIntyre, partendo dal neonaturalismo ha sviluppato le idee della Anscombe e della Foot. Il punto di partenza è la differenza fra le nozioni di «buon coltello» e di «buon uomo». Nel secondo caso abbiamo una varietà di criteri fra cui scegliere. Ma in una società in cui la forma di vita presupponga un accordo sui fini ci sono criteri condivisi: non solo quando parliamo del «buon cavallo» ma anche quando parliamo del «buon uomo» abbiamo «una lista di virtù riconosciute»<sup>14</sup>. In questa società «la contrapposizione fra linguaggio valutativo e linguaggio del

<sup>10</sup> PH. FOOT, *Moral Beliefs*, in ID. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

<sup>11</sup> PH. FOOT, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, «The Philosophical Review», 81 1972, 3, pp. 305-316, p. 315.

<sup>12</sup> *Ibi*, pp. 309-310.

<sup>13</sup> Va ricordato che Peter Geach ha svolto una critica analoga contro l'argomento di Moore sulla nozione di «buono»; vedi P. GEACH, *Good and Evil* (1967), in ID., *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

<sup>14</sup> A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, SCM Press, London 1966, p. 265.

gusto e della scelta diverrebbe del tutto chiara»<sup>15</sup>. L'aspetto inquietante della situazione attuale è che il conflitto fra non-cognitivisti e naturalisti rispecchia la contrapposizione fra esigenze dell'individualismo moderno per il quale il singolo è l'autorità ultima e le opposte esigenze di una precomprensione dei concetti morali come qualcosa che va riconosciuto e non scelto ad arbitrio. Nelle nostre società abbiamo sia interlocutori che parlano dall'interno di una tradizione morale per i quali «la connessione fra fatto e valore è stabilita in virtù del significato dei termini che usano» e interlocutori che parlano dal di fuori di ogni tradizione morale, ai quali i primi «sembrano semplicemente proferire imperativi che esprimono i loro gusti e scelte private»<sup>16</sup>.

Il problema apparentemente insolubile è che il vocabolario morale porta con sé dei criteri intrinseci cui mi trovo legato se lo adotto. Questi saranno condivisi da coloro che parlano lo stesso linguaggio morale. Se voglio avere qualche relazione sociale devo adottare qualche vocabolario morale, e se voglio avere fini condivisi con qualcuno devo coltivare delle virtù. La difficoltà centrale è che per riconoscere le virtù non posso guardare alla natura umana, perché ogni forma di vita ne porta con sé una immagine. È questa l'idea centrale di *Dopo la virtù*<sup>17</sup>. Il progetto dell'illuminismo di un'etica autonoma è andato incontro a un fallimento e doveva fallire, come dimostrano le aporie dell'etica kantiana e la perdita di rilevanza dell'etica dopo Kant. Il punto su cui il progetto dell'illuminismo è caduto è stata la contraddittoria necessità e impossibilità ad un tempo di conservare un concetto di «essere umano» come un concetto funzionale, quale era per Aristotele. La plausibilità di un tale concetto di essere umano e della nozione collegata di «virtù» non è tanto questione di teorie filosofiche quanto questione di «forme di vita».

Nei due libri successivi<sup>18</sup>, pur facendo uno sforzo di salvare una forma di razionalità delle tradizioni, accentua

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 266.

<sup>17</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In, 1981; trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>18</sup> A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In., 1998; trad. it. trad. it. *Quale giustizia? Quale razionalità?*, Anabasi, Milano 1995; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia, tradizione*, Massimo, Roma 1992.

però il relativismo insistendo sull'impossibilità di un'argomentazione razionale fra sostenitori di approcci diversi.

### 3. *Il bene*

#### 3.1. *Iris Murdoch e la supremazia del bene*

Iris Murdoch, scrittrice e filosofa<sup>19</sup> sostiene che il prodotto tipico del pensiero moderno è l'uomo di Kant, «libero, indipendente... responsabile, coraggioso»<sup>20</sup>. Quest'uomo, che è il prototipo del personaggio del romanzo moderno, è una «creatura attraente ma ingannevole»<sup>21</sup>, alienata dal mondo materiale. Il punto focale della filosofia morale post-kantiana è la nozione di volontà, intesa come «creatrice di valore», e il concetto morale sovrano è quello di libertà<sup>22</sup>. La vita delle emozioni ha uno spazio ben ristretto: il sentimento del rispetto, il sentimento del Sublime, sono «una specie di ammissibile fremito che è un prodotto secondario del nostro stato di esseri razionali»<sup>23</sup>. Il romanticismo fa di questa emozione residua il protagonista, ma la passione romantica ha poco in comune con le emozioni dell'etica aristotelica.

In direzione opposta a quella di Kant, propone di cercare una risposta non nella volontà, ma in qualche stato di coscienza che porti a liberarsi dalla focalizzazione su di sé. Il primo esempio di tale stato è – come nel *Fedro* di Platone - l'esperienza del bello, il secondo è l'apprendimento delle *technai*. Siamo qui posti di fronte a qualcosa che ci trascende. Da queste esperienze all'esperienza del bene non manca che un passo; infatti l'autorità della morale è «l'autorità della verità, cioè della realtà»<sup>24</sup>. L'impressione che la «scelta morale» sia arbitraria è una percezione falsata<sup>25</sup>. Ciò che conta non è la «scelta» ma «una giusta modalità di visione e una buona qualità di

---

<sup>19</sup>I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good* (1970), Routledge, London 1989.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 80.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 82.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 90.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 91.

coscienza»<sup>26</sup>. La nozione centrale dell'etica è la nozione di bene. Questo è indefinibile ma oggettivo<sup>27</sup>. La virtù è lo sforzo di lacerare il velo che ci creiamo per distogliere lo sguardo dalla visione della verità e giungere a vedere il mondo qual è veramente. Il bene è «qualcosa che viene visto chiaramente ... nell'esperienza positiva della verità... che ci accompagna come criterio o visione»<sup>28</sup>.

Le nozioni centrali della morale sono nozioni metafisiche. Ma la metafisica non è fatta di altro che di metafore radicali o costitutive. Resta vero che di questa – indefinibile, metaforica – nozione di bene non possiamo fare a meno, per un motivo a priori. Valgono qui le prove di Sant'Anselmo: «Abbiamo bisogno di una teologia che possa continuare senza Dio»<sup>29</sup>. Anche se Dio non esiste, «ciò che ci ha condotti a concepirlo invece esiste e viene costantemente esperito»<sup>30</sup>.

### 3.2. Martha Nussbaum, la pluralità dei beni e l'oggettività dei bisogni

Martha Nussbaum ha sostenuto l'attualità di alcuni temi dell'etica aristotelica<sup>31</sup>. Le teorie della virtù contemporanee sono nate dall'insoddisfazione per teorie che sono, come l'utilitarismo e il kantismo, lontane dalla esperienza umana concreta. In teorie come quella di MacIntyre si ha un ritorno alla virtù insieme a una svolta verso il relativismo, con l'idea che i soli criteri appropriati siano criteri interni alle tradizioni di ogni società<sup>32</sup>.

La differenza fra MacIntyre e Aristotele sta nel fatto che questo difendeva anche un'unica versione oggettiva del bene umano, secondo la quale vi sono delle sfere dell'esperienza riconoscibili, a partire dalle quali è possibile dare una definizione delle virtù. Il punto decisivo è il fatto che ognuno fa qualche scelta nell'ambito di alcune di queste

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibi*, pp. 92 ss.

<sup>28</sup> I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin, London 1992, p. 508.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 512.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 508.

<sup>31</sup> Vedi M. NUSSBAUM, *Nature, Function and Capability*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» Supplementary volume I, 1988, pp. 145-184; ID., *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglas, G.M. Mara, H.S. RICHARDSON (ed.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, 1990; ID., *Non-relative Virtues*, in A. SEN, M. NUSSBAUM (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1991.

<sup>32</sup> M. NUSSBAUM, *Virtù non relative*.

sfere. Infatti ognuno ha un qualche atteggiamento e comportamento corrispondente nei confronti della sofferenza o degli appetiti. Ma allora il suo comportamento ricade entro l'ambito di competenza delle virtù aristoteliche<sup>33</sup>. Il fatto che queste sfere di azione siano oggettive e descrivibili dall'esterno rende possibile, nonostante la diffusa retorica relativista, il confronto interculturale in materie come l'eguaglianza, la libertà, la possibilità di sviluppare capacità<sup>34</sup>.

#### 4. *Il conflitto morale, la deliberazione, i moventi*

##### 4.1. *Hampshire e il giudizio morale come deliberazione*

Già nel 1949 Stuart Hampshire nel saggio *Fallacies in moral philosophy*<sup>35</sup> aveva criticato le teorie etiche allora prevalenti: emotivismo e intuizionismo. In entrambe vi è un'eredità kantiana: la separazione fra giudizi morali e giudizi fattuali. I filosofi morali contemporanei sembrano interessarsi esclusivamente agli argomenti che conducono all'accettazione o al rifiuto di giudizi morali; ne deriva una attitudine «spettatoriale», con una riduzione della filosofia morale allo studio della logica e del linguaggio della critica morale. Intuizionisti ed emotivisti sono accomunati dall'errore di ritenere che «i libri di logica contengano tutte le forme di ragionamento e di argomentazione che possono propriamente essere dette razionali»; ci sono invece altre forme di argomentazione meno assolute e inconfutabili ma non irrazionali. In realtà il giudizio morale è, come aveva sostenuto Aristotele, «deliberazione», cioè un procedimento molto diverso da quello con cui si giunge alle conclusioni delle scienze esatte, in cui conta il fatto che sia qualcuno in particolare ad esprimere la sua posizione e non solo la verità della posizione in astratto. Così la deliberazione è meno rigorosa dei procedimenti scientifici, ma non per questo – come voleva l'emotivismo – arbitraria<sup>36</sup>. In *Innocenza e*

<sup>33</sup> M. NUSSBAUM, *op. cit.*

<sup>34</sup> M. NUSSBAUM, *Aristotelian Social Democracy*; vanno ricordati anche i contributi, su linee simili, di A. SEN, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988; ID., *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992; trad. it. *La diseguaglianza* Il Mulino, Bologna, capp. 1, 9.

<sup>35</sup> S. HAMPSHIRE, *Fallacies in Moral Philosophy* (1949), in *Freedom of Mind*, Oxford 1972, pp. 42-62.

<sup>36</sup> S. HAMPSHIRE, *Ethics: A Defence of Aristotle*, in *Freedom of Mind*, Clarendon, Oxford 1972, pp. 63-86; ID. *Morality and Conflict*, Harvard University Press,

*esperienza* affronta il problema dei conflitti delle società moderne, che sorgono dalla presenza di interessi incompatibili e propone una soluzione che basi una nozione procedurale di giustizia proprio sulla nozione di deliberazione<sup>37</sup>. Questa permette di giungere a una decisione solo dopo aver valutato i pro e i contro, ed è la condizione per il rispetto delle diverse concezioni del bene<sup>38</sup>.

#### 4.2. Bernard Williams: i limiti della teoria etica e le emozioni

Williams ha sollevato i temi della sorte morale e del carattere e delle emozioni. Anche Williams fa propria la critica alle etiche kantiane e benthamiane. Il kantismo non prende sul serio l'identità delle persone<sup>39</sup>. La finzione che tutti gli eventi rilevanti della nostra esperienza morale siano volontari cozza contro il fatto della «sorte morale» che fa sì che nella storia di ognuno siano intrecciati elementi volontari e non volontari<sup>40</sup>. La “moralità moderna” ha affermato che almeno il valore morale è “incondizionato” e quindi sottratto alla sorte<sup>41</sup>. Ciò che la filosofia morale moderna non ha visto è che vi sono circostanze fortuite che influiscono sui rapporti tra le nostre decisioni e la moralità e altre che influiscono sugli esiti delle nostre scelte<sup>42</sup>.

A proposito del ruolo delle emozioni, Williams afferma che l'emotivismo aveva colto una verità che l'etica moderna aveva negato: l'impossibilità di una moralità senza emozioni. L'io non è totalmente separato dai suoi aspetti empirici, la sua identità non è indipendente dai suoi desideri costitutivi e quindi, dovendosi rinunciare a leggi assolute o a procedure di calcolo, torna ad avere senso la prospettiva di una educazione del “carattere” che era quella dell'etica antica, prospettiva in cui rientra l'educazione morale, che consiste, come aveva intuito Aristotele, nello «educare le

Cambridge, Ma, 1983, pp. 17 ss.

<sup>37</sup>S. HAMPSHIRE, *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1989; trad. it. *Innocenza ed esperienza*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 59-70.

<sup>38</sup> Vedi S. HAMPSHIRE, *op. cit.*, pp. 132-143.

<sup>39</sup> B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; trad. it. *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 9-31.

<sup>40</sup> Vedi B. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>41</sup> *Ibi*, pp. 34-35.

<sup>42</sup> pp. 56-57.

emozioni»<sup>43</sup>.

Williams insiste sui noti aspetti paradossali del rigorismo kantiano e si chiede se vogliamo persone 'moralì' o persone capaci di compiere un gesto 'umano'? Ma se scegliamo la seconda alternativa, l'esistenza di una varietà di strutture emozionali che rendono certe persone naturalmente più capaci di certe emozioni come la compassione fa sì che il valore morale divenga un privilegio naturale.

Kant aveva sostenuto le tesi che il valore morale non ha nulla da spartire con nessun privilegio naturale, e che la fonte del pensiero morale va collocata al di fuori dell'io empiricamente condizionato. Sta qui la «differenza più marcata tra le idee morali influenzate dal cristianesimo e quelle del mondo antico»<sup>44</sup>. L'etica antica ci offre di più: è meno ossessionante della filosofia morale moderna, meno risoluta a imporre la razionalità mediante teorie riduttive. Ciò si spiega con la storia dell'ascesa e declino del cristianesimo e gli insuccessi dell'illuminismo<sup>45</sup>.

## 5. *Le emozioni*

### 5.1. *Michael Stocker e la schizofrenia delle teorie morali moderne*

In un saggio rimasto famoso e in altri saggi che ne hanno sviluppato singoli punti, Stocker ha sollevato un paio di punti centrali del dibattito: il ruolo della motivazione e il ruolo delle emozioni. In *La schizofrenia delle teorie etiche moderne* sostiene che tutte le famiglie di teorie etiche proposte nel nostro secolo, egoismo etico, utilitarismo dell'atto, utilitarismo della norma e teorie deontologiche sono non solo false ma soprattutto fonte di una contraddizione o di una malattia della mente che consiste nel non valutare positivamente ciò che motiva ad agire o nel non farci muovere all'azione da ciò che si valuta positivamente<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> B. WILLIAMS, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; trad. it. *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 272.

<sup>44</sup> *Ibi*, p. 276.

<sup>45</sup> 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 1987.

<sup>46</sup> M. STOCKER, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, «Journal of Philosophy» 73, 1976, pp. 453-466; trad. it. *La schizofrenia delle teorie etiche moderne*, in M. MANGINI (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, pp. 67-88, particolarmente pp. 87-88; cfr. *Act and Agent Evaluations*, «Review of Metaphysics» 27 (1973), pp. 42-61.

Le teorie dei primi due gruppi, egoismo etico e utilitarismo dell'atto, peccano nel compiere una sorta di inversione: nel porre il piacere o qualche suo sostituto, che si presentano in realtà come effetti dell'agire di valore, come la causa di questo agire, e quindi relegano la causa vera nella posizione di bene strumentale<sup>47</sup>.

Le teorie del terzo gruppo funzionano, con certi limiti, per un ambito limitato dell'etica, quello che riguarda il giusto e il dovere, ma tolgono da altri ambiti, come l'amicizia, l'amore, l'umanità, ciò che è loro più essenziale: le persone stesse. Con un esempio ripetuto poi da altri, Stocker ipotizza che qualcuno realmente visiti un malato per senso del dovere e non per simpatia con la persona e indica in questa mancanza della motivazione più autentica qualcosa che sminuisce il valore dell'atto<sup>48</sup>.

Un punto connesso a quello della motivazione è rappresentato dalle emozioni: la schizofrenia, si diceva, consiste in una separazione fra valore e motivazione. Per una serie di motivi, fra i quali motivi di ordine storico e sociologico, le teorie moderne hanno privilegiato un modello legalistico, tale da privilegiare le azioni compiute per dovere, in contesti in cui scarseggiano i legami di amore e amicizia che basterebbero a motivare queste stesse azioni<sup>49</sup>. In alternativa a queste teorie va proposta una teoria che ponga al centro, più che le leggi, le emozioni, come qualcosa che è capace ad un tempo di indicare ciò che è di valore e la motivazione per agire<sup>50</sup>. Le tesi di Stocker sono che in primo luogo le emozioni ci danno informazioni sul valore, in secondo luogo le emozioni sono costituenti di molte delle nostre attività e relazioni e che quindi per molte emozioni non è possibile separazione fra di esse e i valori che incorporano, in terzo luogo alcune emozioni come la cura amorevole che una madre ha per il figlio sono essenziali per la conoscenza etica e che in questi casi l'etica è conoscenza pratica, non teoria fatta di principi, e infine le emozioni contribuiscono a giustificare la conoscenza valutativa perché molte delle più importanti valutazioni di

---

<sup>47</sup> *Ibi*, pp. 71-76.

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 81; cfr. ID. *Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship*, «Journal of Philosophy» 78 (1981), pp. 747-765;

<sup>49</sup> M. STOCKER, *The Schizophrenia*, pp. 85-86.

<sup>50</sup> M. STOCKER, *How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in R. CRISP, *How Should One Live?*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 173-190.

emozioni sono fatte in termini di altre emozioni, e molte critiche di emozioni sono svolte sulla base di qualche concezione della vita umana, che a sua volta è costituita in larga misura di emozioni.

### 5.2. *Annette Baier: neohumismo, antiteoria, etica femminista*

La critica di Williams e Hampshire alle etiche deontologiche e consequenzialiste afferma che queste non riescono a cogliere alcune dimensioni significative dell'esperienza morale in quanto vi è una complessità morale, o vi sono insanabili conflitti morali che fanno sì che nessuna delle etiche normative riesca a fare da modello in modo abbastanza fedele all'esperienza morale. Questa idea sta alla base della fortunata formula di Clarke della «antiteoria in etica»<sup>51</sup>. L'esponente di maggior rilievo del movimento «antiteorico» è Annette Baier, nota studiosa di Hume<sup>52</sup>, che forse per prima ha difeso una posizione neohumiana in senso stretto, poi ripresa da Gibbard seppure in ambito più metaetico che di etica normativa<sup>53</sup>.

Secondo la tesi antiteorica, la «teoria morale normativa» elabora modelli giustificativi. Questi comprendono: a) una tesi sulla centralità di un particolare fattore, come il dovere o le preferenze; b) una serie di principi di diverso genere; c) una teoria che deriva da a e b prescrizioni o giudizi particolari. La Baier sostiene che lo scopo critico e ricostruttiva dell'etica può venire conseguito attraverso una pratica riflessiva che non ha bisogno di seguire un modello legalista che implichi l'elaborazione di prescrizioni universali<sup>54</sup>. Questa pratica riflessiva può venire ritrovata non solo in Aristotele ma anche in Hume. La prima differenza fra questi due autori e i filosofi morali contemporanei è che i primi non partivano dall'idea dell'esistenza del conflitto morale, che oggi è invece data

<sup>51</sup> S.G. Clarke, *Anti-Theory in Ethics*, «American Philosophical Quarterly» 24, 1987, pp. 237-244.

<sup>52</sup> Vedi A. BAIER, *Postures of the Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn 1985.

<sup>53</sup> Vedi A. GIBBARD, *An Expressivist Theory of Normative Discourse*, «Ethics» 96 (1985), pp. 472-485; trad. it. *Una teoria espressivista del discorso normativo*, in P. DONATELLI - E. LECALDANO (a cura di), *Etica analitica*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 1966, pp. 139-158; ID., *Wise Choices, Apt Feelings*, Clarendon Press, Oxford 1990.

<sup>54</sup> A. BAIER, *Doing without Moral Theory*, in ID. *Postures of the Mind*; trad. it. *Fare a meno della teoria morale?*, in P. Donatelli - E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica*, pp. 262-283.

per scontata. La seconda differenza è che i primi non presentavano una «teoria normativa», cioè un «sistema di principi morali in cui i meno generali sono derivati dai più generali»<sup>55</sup>. Come ha già sostenuto MacIntyre, «non vi è spazio per la teoria morale come qualcosa di più filosofico e meno impegnato della deliberazione morale, e che non sia semplicemente una descrizione»<sup>56</sup>; e allora «ogni filosofia morale che non si risolva in una tale antropologia descrittiva tenderà a confondersi con l'azione morale»<sup>57</sup>. Infatti gli agenti morali hanno bisogno di teorie su come sono i fatti, psicologici, sociali ecc., ma non hanno bisogno «di teorie normative, di teorie che dicano che cosa fare»<sup>58</sup>.

Annette Baier vede nella filosofia morale così intesa un modo di pensiero che esprime meglio quanto ha da offrire l'esperienza morale delle donne. Richiamandosi a una nota tesi della psicologa Carol Gilligan, secondo la quale di fatto i maschi maturerebbero una sensibilità morale centrata sulle nozioni di contratto e obbligo, mentre la sensibilità morale manifestata dalle femmine sarebbe in termini di «cura»<sup>59</sup>, suggerisce che le filosofe donne sarebbero più portate a intervenire nella discussione etica con l'atteggiamento di chi costruisce un mosaico che con quello di chi traccia un grande quadro d'insieme; perciò le filosofe tenderebbero per loro natura a essere «antiteoriche» come vuole la Baier. Le filosofe sarebbero consapevoli del fatto che il concetto di obbligo, centrale per le teorie deontologiche e consequenzialiste, non basta, che «c'è una gran parte dell'esperienza morale che non è coperta da quel concetto, una parte che è di grande importanza perfino per quell'area dove compaiono gli obblighi»<sup>60</sup>. L'amore è una risorsa base per la convivenza umana, e teorie come quella di Rawls danno per scontato che i cittadini della società giusta sono stati in precedenza bambini allevati con amore, ma lascia l'amore fuori dagli obblighi della giustizia, come se fosse una risorsa illimitata. L'amore sarebbe al centro invece di una teoria morale femminile, se le donne fossero

---

<sup>55</sup> *Ibi*, p. 262.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibi*., p. 267.

<sup>59</sup> C. GILLIGAN, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982; trad. it. *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1991<sup>2</sup>.

<sup>60</sup> A. BAIER, *Moral prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1995, p. 5.

interessate a fare «teorie». E in termini più generali, una teoria siffatta farebbe rientrare sia l'amore sia l'obbligo entro la categoria più generale di «appropriato grado di fiducia»<sup>61</sup>.

Va notato che, laddove l'interpretazione in chiave «antiteorica» dell'etica della virtù è specifica della Baier, il fenomeno della rinascita dell'etica della virtù nel suo complesso ha visto una presenza di voci femminili notevole, anche scontando la circostanza della sua coincidenza cronologica con il fenomeno dell'affacciarsi di un gran numero di donne alla carriera accademica, fino a mezzo secolo fa del tutto maschile. Fra queste voci vanno ricordate Elisabeth Anscombe, Philippa Foot, Iris Murdoch, Martha Nussbaum. È questo un segno di un carattere (o un limite) maschile delle teorie etiche kantiane o benthamiane? È un segno che la maggior souplesse degli approcci dei maschi Aristotele e Hume si presta meglio a tenere conto della sensibilità morale femminile? Onora O'Neill e altre studiose kantiane di cui si dirà in seguito negano questa tesi.

## 6. Risposte utilitariste e kantiane

Nel corso degli anni Settanta e Ottanta vi sono state reazioni da parte utilitarista e una vera e propria ripresa del kantismo alla luce dell'etica della virtù.

Si è cercato di rispondere alle critiche all'utilitarismo come «etica della terza persona» obiettando che il punto di vista personale e le motivazioni dell'agente possono venire incorporate in una teoria utilitarista modificata dando vita a un «utilitarismo dei moventi» per il quale uno schema di motivazione è moralmente migliore di un altro nella misura in cui il primo ha più utilità del secondo»<sup>62</sup> e in tal modo facendo fronte a una parte delle critiche dei teorici della virtù<sup>63</sup>.

Sul fronte opposto, un gruppo di filosofe, in primis Onora O'Neill ha contribuito a una ricostruzione più articolata del pensiero kantiano in sede storiografica, e in

<sup>61</sup> *Ibi*, pp. 9-11.

<sup>62</sup> R.B. ADAMS, *Motive Utilitarianism*, «The Journal of Philosophy» 73, 1976, pp. 467-481

<sup>63</sup> Vedi anche D.O. BRINK, *Utilitarian Morality and the Personal Point of View*, «The Journal of Philosophy» 83, 1986, pp. 417-438.

sede teorica ha stabilito un ponte fra etiche deontologiche e etiche della virtù attraverso la figura di Kant<sup>64</sup>.

In sede storiografica le tesi avanzate sono state che in realtà l'etica kantiana comprende anch'essa un'etica della virtù, e anzi la dottrina delle virtù della *Metafisica dei costumi* rappresenta in realtà la trattazione per esteso della dottrina morale kantiana<sup>65</sup>, e che le emozioni hanno il loro posto nell'etica kantiana<sup>66</sup>. In sede teorica sostengono che l'etica kantiana non è un impoverimento rispetto alla tradizione morale aristotelica o tomista ma che è una forma di etica della virtù, forma che trova il modo di conciliare virtù e giustizia e agire per dovere o per umanità, se consideriamo o uno stile di vita nel suo complesso e non la singola azione<sup>67</sup>.

## 7. Osservazioni finali

Conviene parlare di etica delle virtù? Non è più adeguata la nozione di neoaristotelismo? Al di là di richiami alla figura di Aristotele, le nozioni cui fanno appello gli stessi autori che si qualificano come aristotelici sono eterogenee e gli stessi autori divergono su punti decisivi come il relativismo e l'oggettivismo<sup>68</sup>. Ad aggravare il dubbio sulla fecondità della parola d'ordine «neoaristotelismo» è venuta ad aggiungersi, dopo gli anni Ottanta, la rinascita dell'etica

---

<sup>64</sup> O. O'NEILL, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; R.B. LOUDEN, *Kant's Virtue Ethics*, in D. STATMAN (ed.), *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, pp. 286-299; N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; ID., *The Place of Emotions in Kantian Morality*, in A. RORTY – O. FLANAGAN (eds.), *Identity, Character, and Morality*, MIT Press, Cambridge 1990, pp. 149-170; trad. it. *La posizione delle emozioni nella moralità kantiana*, in M. MANGINI (a cura di), *L'etica delle virtù*; B. HERMAN, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1993; M. BARON, *The alleged Moral Repugnance of Acting from Duty*, «Journal of Philosophy» 81, 1984, pp. 197-219; Ch. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>65</sup> Vedi O. O'NEILL, *Constructions of Reason*; Ch. KORSGAARD, *From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, in S. ENGSTROM – J. WHITING, *Aristotle, Kant, and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 203-236.

<sup>66</sup> Vedi particolarmente N. SHERMAN, *La posizione delle emozioni...*

<sup>67</sup> Vedi specialmente M. BARON, *The alleged Moral Repugnance...*

<sup>68</sup> J.E. PLEINES, *Zur Sache der sogenannten Neoaristotelismus. Metakritik einer Parole*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 43, 1989, 1, pp. 133-157; H. SCHNÄDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus?*, in W. KUHLMANN (hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 38-63.

humiana che ha continuato a sollevare una buona parte delle tesi sollevate finora dai presunti «aristotelici» innestandole sulla base dello scetticismo humiano. Ciò sembrerebbe suggerire l'opportunità di usare una categoria più vasta, capace di comprendere le posizioni che si richiamano ad Aristotele e quelle che si richiamano a Hume. Questa categoria potrebbe essere quella di etica delle virtù. È stato posto più recentemente un altro interrogativo: se esista veramente l'etica delle virtù, ovvero se esista come una autentica terza via fra consequenzialismo e deontologismo. La Nussbaum ha obiettato che, se si esaminano le posizioni effettivamente sostenute dai teorici della virtù, si riconoscono autori che sono prevalentemente dei critici del consequenzialismo e autori che sono prevalentemente dei critici del deontologismo<sup>69</sup>. Aggiungerei a quanto afferma la Nussbaum che, se estendiamo l'esame ai neoaristotelici tedeschi, troviamo prevalentemente dei critici dell'esistenzialismo o del decisionismo. Forse non va però abbandonata la caratterizzazione della corrente come etica della virtù, perché questo gruppo di posizioni teoriche, ha un certo numero di «somialtanze di famiglia»<sup>70</sup>.

Proviamo ora a fare un riepilogo dei nodi teorici comuni:

a) L'etica della prima persona e l'etica della terza persona. È il primo punto sollevato da Hampshire nel 1949 con la critica all'atteggiamento «spettatoriale». È lo stesso punto che sta al centro della riflessione di Gadamer: per una serie di motivi l'etica moderna ha perso di vista l'esigenza aristotelica che il pensiero etico sia pensiero situato, non pensiero di uno spettatore imparziale e che debba sapere rispondere non tanto alla domanda su quali azioni uno debba compiere, ma alla domanda più comprensiva su come si debba vivere<sup>71</sup>. Anche se sono legittime rivisitazioni di Kant che mettano in luce aspetti per cui il suo pensiero può venire riformulato in modo da sottrarsi a questa accusa,

---

<sup>69</sup> M. NUSSBAUM, *Virtue Ethics, a Misleading Category?*, «The Journal of Ethics» 3, 1999, pp. 163-301.

<sup>70</sup> Vedi anche D. STATMAN, *Introduction to Virtue Ethics*, in ID. (a cura di), *Virtue Ethics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1977, pp. 1-41; G. TRIANOSKY, *What is Virtue Ethics All About?*, in D. STATMAN (ed.), *Virtue Ethics*, pp. 42-55

<sup>71</sup> Vedi R. CRISP, *Modern Moral Philosophy and the Virtues*, in ID. (ed.), *How Should one live?*

resta il merito alle etiche della virtù di avere richiamato l'attenzione su questo punto.

b) Il giusto e il bene, l'universalismo e il particolarismo. Una contrapposizione netta che si è creata negli anni Ottanta è stata quella fra dottrine di tipo kantiano come quella di Rawls, universaliste e individualiste, che vedevano nella priorità del giusto sul bene la chiave per garantire il pluralismo, e risposte speculari, come quella di MacIntyre, che obiettavano la irrinunciabilità del primato di una nozione di bene condivisa per giungere a qualsiasi accordo sul giusto. In tal modo queste teorie accettavano di pagare il prezzo di una forte misura di relativismo, in quanto il bene era individuabile solo a partire da una data tradizione ed entro un particolare comunità. Il dibattito successivo ha attenuato i termini della disputa<sup>72</sup>. Autori come Williams hanno cercato di individuare le vie per un universalismo con contenuti minimali che possa coesistere con un relativismo di fondo. La Nussbaum ha proposto la via opposta di rivendicare l'oggettività della nozione di bene sulla base di alcune innegabili caratteristiche universali della natura umana, così separando il richiamo alla nozione di bene da ogni implicazione relativista.

c) I moventi e il carattere. Uno dei temi più convincenti sollevati dai teorici della virtù, in particolare Stocker e Williams è critica alle teorie della motivazione del kantismo e dell'utilitarismo: se chiedessimo di compiere un atto di umanità per dovere o per massimizzare l'utilità chiederemmo, se anche stessimo chiedendo di fare la cosa giusta, di farla per i motivi sbagliati. Va riconosciuto ai teorici della virtù di avere sollevato un punto importante, ma che l'ultimo Kant aveva già considerato la difficoltà reagendo alla critica di Schiller, e che la risposta di Marcia Baron riesce a fare fronte all'obiezione introducendo la considerazione del dovere relativamente a una condotta di vita e non a una singola azione e il dovere di coltivare emozioni adeguate.

d) Il conflitto morale. La riflessione di due dei protagonisti della storia che abbiamo ricostruito, Hampshire e Williams, è stata dedicata in misura notevole all'esistenza dei conflitti morali. Anzi, la scoperta del rilievo dei conflitti morali è stata da loro interpretata come un argomento decisivo contro le etiche dell'azione obbligatoria,

---

<sup>72</sup> Vedi S. CREMASCHI, *Liberalismo, comunitarismo e oltre: un dialogo fra sordi con un paio di utili sviluppi*, «Quaderni di Azione Sociale» 39, 1994, 3-4, pp. 63-75.

benthamiane o kantiane<sup>73</sup>. L'aver richiamato l'attenzione su questa dimensione, anche se non porta alle conclusioni scettiche di Williams, ha tuttavia modificato il quadro da cui partivano le teorie etiche precedenti inserendovi un elemento centrale in una società contrassegnata dal fatto del pluralismo dei valori.

e) Le emozioni. Queste, o – nel linguaggio in uso fino al Settecento – le passioni, furono al centro dell'attenzione per l'etica antica. I filosofi greci ne parlarono per condannarle in toto e raccomandarne l'imbrigliamento come in Platone, o per riconoscerne una componente cognitiva e un valore morale raccomandandone l'educazione come in Aristotele, o per diagnosticarle come malattie dell'anima come negli Stoici, prescrivendone una terapia mirante alla loro eradicazione. In età moderna il ruolo delle emozioni è stato ambiguo: da un lato il filone dominante, quello della nuova scienza della legge di natura che parte da Grozio e Hobbes e conduce a Kant, ha ripreso il modello stoico combinandolo con un modello meccanicistico per fare delle passioni oggetto di una scienza oggettivante e in tal modo metterle neutralizzarle o metterle 'al di fuori' dell'etica; dall'altro lato il filone 'perdente', quello neoplatonico che parte dai rinascimentali e giunge a Spinoza, Shaftesbury e poi i sentimentalisti scozzesi (non più neoplatonici), ha tentato di fare dell'amore e poi della simpatia la chiave dell'etica. Dai tempi di Kant e Bentham sembra predominare il primo filone, nonostante il tormentato sforzo di Kant di salvare un posto al sentimento del rispetto e a quello della contentezza dell'aver compiuto il dovere. La riscoperta della tematica delle emozioni, della loro non arbitrarietà, della loro eventuale dimensione cognitiva, da parte di diversi dei nostri autori, Anscombe, Williams, Taylor, Murdoch, Nussbaum, Baier e Stocker e segna una svolta importante, ed una svolta che rivela tematiche che la cultura di fine XX secolo avvertiva come importanti. Fra queste vi è l'esigenza di una antropologia non più dualistica nel senso cartesiano e – vi si ritornerà – l'esigenza di rendere conto di dimensioni dell'esperienza, quali l'emotività, che erano state assenti dalla cultura ufficiale perché in questa cultura non avevano voce le donne alle quali – a partire dal processo di civilizzazione della prima età moderna – queste dimensioni erano state attribuite come competenza quasi esclusiva. Questa

---

<sup>73</sup> Vedi M. REICHLIN, *Dilemmi morali*, «Ragion pratica», 15, 2000, pp. 241-262.

riconquista non poteva che avvenire in un'età in cui ha preso voce una metà del genere umano che di forti e intricate emozioni ha fatto apprendistato nella cura dei bambini, e che infine di conflitti di doveri ha fatto forse più esperienza che gli uomini per molte generazioni.

Non necessariamente la riscoperta delle emozioni deve accompagnarsi a un sentimentalismo scettico. La rivalutazione delle emozioni può convivere con il riconoscimento del ruolo della ragione, dato che si riconosce che le emozioni sono plasmate da credenze, che possono essere adeguate o inadeguate, e che provare emozioni adeguate può essere una richiesta della ragione. Su questa base, una dottrina della virtù che parta dalla lezione di Kant e faccia tesoro di quanto si può riprendere da Aristotele, gli stoici, e Tommaso, saprà che la crescita morale è rivoluzione esistenziale, è divenire «uomo» (perdonando il maschilismo dell'espressione), e con ciò libero, signore di se stesso, ma saprà che questa dimensione della «decisione» si situa non in un mondo rarefatto, ma in un mondo fatto di emozioni e, come ricordano Murdoch e Baier, di amore.

f) La valutazione della dottrina della virtù kantiana. Un diverso interrogativo è se l'etica kantiana presa a bersaglio dai teorici della virtù sia veramente l'etica di Kant. La contrapposizione fra etiche consequenzialiste, deontologiche e della virtù pecca di semplificazione eccessiva, in quanto una trattazione, e non certamente di sfuggita, delle virtù si trova anche in Kant e in Bentham, seppure in entrambi i casi in opere tarde non prese in sufficiente considerazione da parte degli immediati successori<sup>74</sup>.

In conclusione, quale è stata la funzione del movimento dell'etica delle virtù? Direi che la sua funzione, con quella del movimento fratello del neoaristotelismo è quella di complicare le cose: di mettere in luce assunzioni tacite che hanno dominato nell'etica dal Seicento ad oggi, assunzioni dominanti anche quando gli autori maggiori come Kant facevano affermazioni di tenore opposto; di dire meglio ciò che critici della tradizione dominante come

---

<sup>74</sup> Vedi I. KANT, *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preusslichen Akademie der Wissenschaften, vol. VI, Reiner, Berlin 1914; trad. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 258-260; J. BENTHAM, *Deontology*, a cura di A. Goldworth, Oxford University Press, Oxford 1992; trad. it. *Deontologia*, a cura di S. Cremaschi, Firenze: La Nuova Italia, 2000, parte I, cap. XIII.

Kierkegaard e Sartre avevano detto, senza più cadere nella trappola di contrapporre ragione e decisione, e ampliare l'uso della ragione, che l'illuminismo ha avuto la colpa non già avere applicato troppo, ma di non avere saputo applicare abbastanza a fondo. Per concludere, «questo è un momento interessante nella filosofia morale»<sup>75</sup> e vale la pena di dedicarvi più energie<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> R.CRISP, *Modern Moral Philosophy and the Virtues*, p. 18.

<sup>76</sup> Desidero ringraziare Massimo Reichlin e Roberta Sala per i numerosi suggerimenti di cui ho approfittato nella stesura di questo saggio.