

T E M I

IO MORALE

di Lorenzo Greco

ABSTRACT – In questo intervento esamino la nozione di io morale alla luce di una serie di questioni rilevanti per etica filosofica contemporanea, privilegiando una prospettiva che si pone nel solco del sentimentalismo etico di David Hume. Nella prima parte prendo le mosse da tre “ovvietà di senso comune” – la praticità dell’etica, la sua pretesa di oggettività e la sua argomentabilità – e metto a confronto la prospettiva del sentimentalismo humeano con quella del costruttivismo kantiano. Mi rivolgo, quindi, a Bernard Williams e alla sua maniera di concepire l’etica come una peculiare genealogia della morale. Sostengo che essa fa perno su una considerazione dei singoli individui in quanto passionalmente contraddistinti. Concludo, infine, esaminando il modo in cui la nozione di io morale trova posto in etica normativa, facendo riferimento in particolare all’etica della virtù.

1. UNA NOZIONE SOSTANTIVA
2. L’IO MORALE E LA PRATICITÀ DELL’ETICA: IL SENTIMENTALISMO HUMEANO
3. L’IO MORALE E LA PRATICITÀ DELL’ETICA: IL COSTRUTTIVISMO KANTIANO
4. UNA GENEALOGIA DELL’IO MORALE
5. IL CONTRIBUTO DI BERNARD WILLIAMS
6. L’IO MORALE E L’ETICA NORMATIVA: L’ETICA DELLA VIRTÙ
7. BIBLIOGRAFIA

1. UNA NOZIONE SOSTANTIVA

Quando si riflette sull'etica, ci si trova di fronte a tre «ovvietà di senso comune sulla moralità» (Lecaldano [2010], p. 49). In primo luogo, «la morale si colloca a livello pratico, nel senso che influenza la condotta delle persone» (Lecaldano [2010], p. 47). Inoltre, in essa è presente una «pretesa di oggettività» (Lecaldano [2010], p. 48), in quanto i giudizi morali, per essere riconosciuti come tali, non possono essere ridotti al gusto delle persone, o a un loro capriccio privato. Infine, l'etica «ha a che fare con impegni niente affatto arbitrari ma relativamente ai quali è del tutto legittimo chiederci ragioni e giustificazioni» (Lecaldano [2010], p. 48). Dalla prospettiva del senso comune, perciò, la praticità, la pretesa di oggettività e l'argomentabilità si presentano come tratti fondamentali che definiscono l'etica, contraddistinguendola come una sfera concettuale autonoma e irriducibile ad altri ambiti di discorso. Da parte loro, praticità, pretesa di oggettività e argomentabilità dell'etica sembrano fare necessariamente riferimento a *qualcuno* – un io, un soggetto, un agente, moralmente contraddistinto – grazie al quale queste tre caratteristiche dell'etica acquistano senso. Se, infatti, l'etica è pratica, essa deve esserlo per un individuo, per il quale o la quale i dettami dell'etica si presentano come dotati di una forza prescrittiva. Questa forza prescrittiva, a sua volta, è il risultato di un processo argomentativo che va al di là della semplice espressione di preferenze personali. Si tratta, per dirla in altre parole, di quel rapporto tra *libertà e ragione* che Richard Mervyn Hare riconosceva come costitutivo del discorso morale, e che rimanda all'esercizio autonomo della riflessione da parte di un singolo quando si trova di fronte a un problema effettivamente morale: «un uomo che si trovi a affrontare un problema del genere sa che si tratta del suo problema e che nessuno può risolverlo per lui». (Hare [1963], trad. it. p. 25. Cfr. Lecaldano [1995], cap. 1). L'etica, per la sua

stessa definizione, parrebbe quindi chiamare in causa una dimensione soggettiva che va chiarita se dell'etica si vuole dare un resoconto filosoficamente convincente. Quando, tuttavia, ci si interroga su ciò in cui consiste questa dimensione soggettiva, e sul ruolo che il soggetto ricopre nell'etica, ci si trova di fronte a una difficoltà. Il problema è che se un qualche resoconto di un io moralmente contraddistinto sembrerebbe venire richiesto, a ben guardare quella di "io morale" non corrisponde affatto a una nozione univoca e definita, ma rappresenta piuttosto un plesso teorico sostantivo, che si pone a cavallo tra metaetica ed etica normativa (a cavallo, cioè, tra un'analisi delle nozioni che contraddistinguono il discorso etico e una specifica presa di posizione teorica circa ciò che è buono e giusto), e in cui si incontrano e si intrecciano una serie di questioni rilevanti per l'etica filosofica (sulla distinzione tra metaetica ed etica normativa, cfr. Miller [2003], cap. 1). In realtà, chiamare in causa l'io come importante per la comprensione dell'etica non è qualcosa di immediato né di ovvio. Prendere l'avvio dall'io e indagare il posto che esso occupa all'interno della moralità può essere d'aiuto a fare chiarezza su diversi elementi di cui essa si compone e sulle dinamiche che la muovono. Ma è necessario sottolineare che, procedendo in questo modo, si sta facendo una scelta che non è affatto neutra; vale a dire, si sta già optando per una maniera precisa, e sin dal principio valutativamente qualificata, di intendere l'etica (Donatelli-Greco [2007]). In questo breve intervento privilegio una concezione etica sentimentalista di tipo humaneo. Proverò a mostrare come una specifica nozione di io morale di tipo sentimentalista apra uno spazio concettuale capace di tenere insieme, in maniera convincente, una serie di problemi discussi nel dibattito etico odierno, a partire dalle tre «ovvietà di senso comune» appena ricordate.

2. L'IO MORALE E LA PRATICITÀ DELL'ETICA: IL SENTIMENTALISMO HUMEANO

Il *sentimentalismo etico* di David Hume corrisponde a un tentativo di spiegazione e di giustificazione della sfera della moralità attraverso un'indagine sistematica dei sentimenti e delle passioni della natura umana. Esso è un esempio paradigmatico di come la dimensione pratica dell'etica vada chiarita facendo riferimento a un io moralmente connotato. Così Hume si esprimeva nella *Ricerca sui principi della morale*, parlando delle virtù e dei vizi: «rendete gli uomini del tutto indifferenti a queste distinzioni e la moralità cesserà di essere un'indagine con valore pratico, né avrà tendenza alcuna a regolare la vita e le azioni» (Hume [1998], trad. it. p. 182). Hume si interrogava sulla natura delle distinzioni morali, e quindi sulla lode o sul biasimo che tributiamo loro, chiedendosi se fossero frutto di ragione o di sentimento. La sua conclusione era che la ragione non determina in alcun modo queste distinzioni, né spiega come esse siano capaci di muoverci all'azione. La ragione «ci dà conoscenza del vero e del falso» (Hume [1998], trad. it. p. 310. Cfr. Hume [2007], libro III, parte I, sezione 1); ma si dà il caso che la moralità non fosse per Hume né qualcosa che si presti a venire conosciuta, né che possa dirsi vera o falsa. La moralità si rivela solo nel momento in cui ci si sposta dalla considerazione dei dati di fatto a quella dei sentimenti provati dal soggetto agente:

Il vizio sfuggirà completamente fino a quando considerate l'oggetto. Non potrete mai scoprirlo fino a che non volgerete la vostra riflessione al vostro cuore in cui troverete che è sorto un sentimento di disapprovazione nei confronti di questa azione. Ecco allora un dato di fatto, ma oggetto del sentimento e non della ragione. Esso si trova in voi, non nell'oggetto. Così, quando dichiarate viziosa un'azione o un carattere, non intendete dire niente altro che, data la costituzione della vostra natura, voi proverete un senso o un sentimento di biasimo nel contemplarli (Hume [2007], trad. it. pp. 495-96).

In questo modo, Hume affermava con forza un aspetto imprescindibile della moralità: essa è pratica perché è in grado di influenzare la condotta degli esseri umani, e di guidarla se-

condo i suoi dettami. Ciò è possibile solo individuando un elemento interno all'agente – un sentimento – capace di colorare la realtà dei toni della virtù e del vizio, e, quindi, di generare approvazione o disgusto morali, che sono i motori dell'agire morale. Hume, quindi, continuava sostenendo che la nostra approvazione o il nostro biasimo non si rivolgono tanto alle azioni, quanto piuttosto ai *motivi* che hanno portato le persone a comportarsi in un determinato modo (Hume [2007], libro III, parte II, sezione 1). Questi motivi non vanno presi singolarmente, ma acquistano rilevanza morale solo se possono essere ricondotti a *caratteri* unitari, che permettono di identificare i loro possessori come degli agenti virtuosi o viziosi (Hume [2007], libro III, parte III, sezione 1). Nel quadro teorico che Hume presentava, perciò, l'appello a una soggettività morale si rivelava centrale per rendere conto delle dinamiche interne alla moralità: essa è una dimensione eminentemente pratica proprio perché viene presentata come un ambito in cui le persone, data la loro natura passionale, sono motivate ad agire secondo le loro valutazioni morali. Queste valutazioni, a loro volta, sono rivolte a individui contraddistinti moralmente perché dotati di caratteri virtuosi o viziosi (sul dibattito riguardo alla teoria humeana della motivazione, e sulle critiche che le vengono mosse, cfr. Radcliffe [2008]).

3. L'IO MORALE E LA PRATICITÀ DELL'ETICA: IL COSTRUTTIVISMO KANTIANO

La spiegazione della moralità offerta da Hume riconosce un posto di primo piano a un io sentimentale definito, e oggi sono in molti (filosofi, ma anche psicologi sperimentali ed etologi) a rifarsi, a vario titolo, a un paradigma humeano per elaborare una psicologia morale di tipo sentimentalista (cfr., ad esempio, De Waal [2006]; Joyce [2006]; Nichols [2004]; Prinz [2007]; Slote [2001], [2007], [2010]). Tuttavia, è possibile rendere conto del-

la moralità facendo perno su una nozione di soggettività definita non in termini sentimentali, bensì razionali. È il caso di quelle forme di *costruttivismo etico* le quali, a partire da una peculiare interpretazione dell'etica di Immanuel Kant, riconducono le fonti dell'autorità della morale alla capacità degli individui di pensarsi riflessivamente (cfr., ad esempio, Bagnoli [2007]; Korsgaard [1996], [2008], [2009]; Rawls [1980]). Tuttavia, si tenga presente che il costruttivismo non è affatto il solo modo di interpretare l'etica di Kant, né, per alcuni, il modo migliore di farlo. Cfr., ad esempio, Landucci [1994], pp. 167-72). Secondo un'esponente autorevole di questa forma di kantismo, Christine Korsgaard, l'etica è normativa poiché è il risultato di un'attività di costruzione da parte di soggetti riflessivi che si interrogano sulla natura della moralità, e sulla forza che essa esercita nei loro confronti. Per Korsgaard, gli esseri umani, in quanto capaci di riflettere, possono in linea di principio sempre domandarsi se devono effettivamente rispettare le regole o le massime che capita loro di avere: «se dopo avere riflettuto sulla vera teoria morale troviamo che siamo ancora inclini ad accettare le pretese che la moralità muove nei nostri confronti, allora la moralità sarà normativa» (Korsgaard [1996], pp. 49-50). Proprio in virtù del loro essere riflessivi gli esseri umani possono dirsi *autonomi*, e come tali darsi principi che sono il frutto della loro stessa capacità di riflettere; in questo modo, essi possono obbedire a principi autoimposti, vale a dire, a imperativi categorici. Questa strategia costruttivista kantiana rintraccia, perciò, una fondazione *a priori* della moralità nell'idea di un io morale razionalmente inteso. Le ragioni morali scaturiscono dalla deliberazione autonoma di esseri umani dotati di una consapevolezza riflessiva; in questo modo, esse sono capaci sia di motivare ad agire, sia di avere una valenza oggettiva per tutti gli agenti razionali che vi rispondono.

Il sentimentalismo humeano e il costruttivismo kantiano, insistendo sul ruolo dell'io per la definizione della sfera dell'etica, presentano dei punti di convergenza.

Tanto il sentimentalismo humeano quanto il costruttivismo kantiano sostengono tesi *anti-realiste* in etica. Per il primo, infatti, non c'è alcuna realtà moralmente connotata indipendentemente dall'espressione dei sentimenti da parte del soggetto – come si è visto, per Hume la sola cosa di reale che c'è è il sentimento di approvazione o disapprovazione che sorge dalla constatazione di un carattere virtuoso o vizioso. Per il secondo, invece, il realismo in etica può essere ammesso solo nella forma di un «realismo procedurale» (Korsgaard [1996], p. 36), che, però, non è altro che un modo diverso di nominare il costruttivismo – per il quale la sfera dell'etica non poggia su alcuna realtà morale esterna, ma è, appunto, definibile solo a partire da un atto di costruzione da parte del soggetto (su realismo e antirealismo morale, cfr. Donatelli [2001], cap. 5.2).

Inoltre, il sentimentalismo humeano viene generalmente presentato come una concezione *non-cognitivistica* della moralità. Mentre per il *cognitivismo etico* «L'oggetto diretto dell'Etica è la conoscenza e non la pratica» (Moore [1993], p. 71. Cfr. anche Moore [2005]), i non cognitivisti rimarcano che la moralità non consiste nella descrizione di supposti fatti morali che possano venire conosciuti o intuiti, e di cui si possa asserire la verità o la falsità, ma ha a che fare, in maniera essenziale, con la determinazione della condotta degli esseri umani (il non-cognitivismo etico si presenta in molte varianti, come, ad esempio, l'*emotivismo etico* di Ayer e Stevenson, il *prescrittivismo universale* di Hare, e l'*espressivismo* – nelle forme del *quasi-realismo* di Simon Blackburn [1998] e dell'*espressivismo della norma* di Allan Gibbard [1990]. Ad aver recentemente ripreso il non-cognitivismo etico è Schroeder [2010]. Sulla distinzione tra cognitivismo e non-

cognitivismo morali, cfr. Van Roojen [2009]). Nel caso del costruttivismo kantiano, invece, se è lecito parlare di affermazioni normative che possono dirsi vere o false, resta tuttavia il fatto che queste verità normative non si danno mai come qualcosa di esterno rispetto al punto di vista pratico degli agenti. Ciò ha portato alcuni a osservare che la distinzione tra cognitivismo e non-cognitivismo risulta, in ultima analisi, inadeguata (cfr. Street [2010]).

Infine, il sentimentalismo humeano e il costruttivismo kantiano si presentano come forme di *internalismo della motivazione* per quel che riguarda la relazione esistente tra ragioni morali e motivi per l'azione. Vale a dire, essi ritengono che le ragioni morali, per essere tali, debbano venire riconosciute dagli agenti come ragioni *per loro*, motivandoli ad agire di conseguenza – laddove per l'*esternalismo della motivazione*, invece, tra ragioni morali e motivi per agire moralmente non esiste necessariamente un legame (sulla differenza tra internalismo ed esternalismo della motivazione, cfr. Ceri [2008]; Donatelli [2001], cap. 7; Greco [2005]).

4. UNA GENEALOGIA DELL'IO MORALE

Sebbene il sentimentalismo humeano e il costruttivismo kantiano prendano l'avvio dalla questione della praticità dell'etica facendo appello a un io morale, il fatto che concepiscano questo io diversamente li porta, però, a divergere circa le questioni riguardanti la pretesa di oggettività dell'etica e la sua argomentabilità.

Il riferimento alle passioni e ai sentimenti proprio delle concezioni che si rifanno a Hume è considerato insufficiente, da un punto di vista kantiano, a rendere conto della normatività dell'etica. E' solo perché risultano da un'«accettazione riflessiva» (Korsgaard [1996]), autonomamente stabilita dal punto di vista in prima persona dell'agente che le ragioni morali

possiedono una carica prescrittiva e possono dirsi davvero oggettive; la loro autorità non può essere ricavata dalla constatazione contingente che gli esseri umani hanno un certo apparato emotivo. Inoltre, se l'etica viene fatta dipendere dai sentimenti degli agenti, si paventa il rischio di renderla *eccessivamente* soggettiva, finendo col farla corrispondere all'espressione del gusto privato dei singoli individui. L'etica risulterebbe, così, priva di qualsivoglia possibilità di giustificazione razionale, riducendosi a persuasione – come d'altronde veniva esplicitamente dichiarato nella prima metà del Novecento dall'*emotivismo etico* (Ayer [1936]; Stevenson [1944]), ritenuto da alcuni un'evoluzione moderna dell'etica humeana (ad esempio, cfr. Johnson [1993]; Urmson [1968]).

Gli humeani, da parte loro, fanno notare come l'appello all'esercizio autonomo della ragione pratica non riesca a garantire quella normatività dell'etica di cui i costruttivisti kantiani vanno in cerca. In primo luogo, infatti, stante una descrizione empiricamente corroborata della psicologia umana, appare difficile rintracciare una ragione pratica come quella proposta dai kantiani che sia effettivamente in grado di motivare gli individui ad agire moralmente – né, tanto meno, sembra possibile attribuire loro un'autonomia che operi *a priori*. Inoltre, l'idea che l'etica necessiti di una *fondazione*, e che essa vada trovata in una procedura razionale, come fanno i kantiani, è guardata con sospetto dai filosofi humeani, che vedono in questa mossa filosofica un tentativo nient'affatto *a priori*, ma, al contrario, sostanzialmente determinato, di presentare una precisa versione dell'etica – specificamente, la versione secolare di un'etica religiosa di tipo giudaico-cristiano (cfr. Greco [2008], cap. 14; Lecaldano [2010], cap. 2.1). In un'ottica sentimentalista, piuttosto che andare alla ricerca di una fondazione *a priori* della moralità a partire da un io razionalmente inteso, si tratta di renderne conto a partire da un'indagine *a posteriori* degli esseri umani, visti stori-

camente. In questo secondo caso, la riflessione filosofica sull'etica si delinea come una *genealogia*, sentimentalmente intesa, delle nozioni che costituiscono il discorso morale (cfr. Lecaldano [2010], cap. 2). Si rende, perciò, conto della pretesa di oggettività e della argomentabilità dell'etica osservando i modi in cui gli esseri umani hanno riflettuto nel corso della loro storia sulla virtù e sul vizio, interrogandosi sulla loro condizione e sulle relazioni che li legano ai loro simili. Si tratta di una riflessività ben diversa da quella kantiana. In un quadro sentimentalista humaneo, essa consiste fundamentalmente in un esercizio dell'immaginazione svolto a partire dalla constatazione che gli esseri umani sono passionalmente determinati e capaci di provare simpatia per gli altri. Il giudizio morale soddisfa le pretese di oggettività e di argomentabilità in quanto è espresso da un punto di vista fermo, generale e condiviso frutto dello scambio simpatetico di individui specifici avvenuto nel corso della storia umana, all'interno del quale gli esseri umani si sono confrontati, comunicandosi ragioni e giustificazioni riguardo alla loro condotta e ai loro impegni etici (cfr. Hume [2007], libro III, parte III, sezione 1, e [1998], sezione 9).

5. IL CONTRIBUTO DI BERNARD WILLIAMS

Oggi, pensatori come Shaun Nichols e Jesse Prinz sviluppano esplicitamente le loro versioni dell'etica sentimentalista in termini genealogici (Nichols [2004], cap. 6; Prinz [2007], cap. 6). Ma è soprattutto con Bernard Williams che la genealogia è stata recentemente ripresentata quale metodo generale e unitario di riflessione filosofica. In particolare nella sua produzione più tarda, Williams concepiva la filosofia morale come una ricerca sull'origine e sulla storia dei suoi concetti fondamentali, focalizzandosi soprattutto sulle nozioni di verità e di veridicità (Williams [2002]). Il riferimento a Williams è qui calzante, poiché la sua

genealogia della morale faceva perno su un certo modo di intendere l'io morale. Inoltre, Williams elaborò tematiche care alla tradizione sentimentalistica ispirandosi direttamente a Hume. Gli esempi che si possono dare sono molti: l'importanza tributata al carattere per definire l'identità morale degli individui; la convinzione che tutte le ragioni morali siano interne e non esterne; l'accento messo sulla dimensione emotiva per rendere conto della condotta degli individui, a scapito di una spiegazione in termini di razionalità, e quindi l'idea che l'etica dipenda in larga parte dalla sorte, sfuggendo al controllo attivo degli individui (cfr. soprattutto i saggi raccolti in Williams [1973a], [1981]. Sulla relazione tra Hume e Williams cfr. Greco [2007]). Del resto, Williams è stato tra i più decisi critici delle due più importanti opzioni nell'etica normativa del Novecento, quella utilitarista e quella kantiana. L'utilitarismo veniva attaccato proprio in quanto non tiene nel debito conto l'*integrità* degli individui, per perseguire, invece, una massimizzazione dell'utilità generale in cui le persone partecipano solo come leve causali (Williams [1973b]). Ma, agli occhi di Williams, anche il kantismo era incapace di includere gli individui all'interno del discorso morale, poiché in una prospettiva kantiana essi vengono concepiti come individui esclusivamente razionali, privati di quel carattere sentimentalmente definito che, al contrario, li identifica come agenti propriamente morali. (oltre Williams [1973], [1981], si veda anche Williams [1985]).

L'indagine filosofica di Williams faceva perno su un «individualismo formale» (cfr., in particolare, i saggi “Comprendere l'umanità” e “Individualismo formale e sostanziale” in Williams [1995a]), che veniva presentato, in primo luogo, come un criterio metodologico di ricerca psicologica, ma che finiva con l'informare la filosofia williamsiana nel suo complesso. Con Williams l'attenzione per l'individuo ritornava prepotentemente al centro

dell'interesse filosofico – un individuo che anch'egli, come Hume, concepiva come incarnato e mosso da passioni, le quali vanno viste alla luce del suo carattere nella sua interezza, e che vanno sempre poste sullo sfondo delle circostanze storiche, sociologiche e culturali in cui l'individuo si trova. Contro l'astrattezza e l'eccessivo formalismo di buona parte della filosofia morale contemporanea, dunque, Williams presentava l'etica nei termini della considerazione e della cura delle persone viste come singoli individui; un modo di intendere l'etica che ha avuto una profonda influenza nel dibattito odierno (per una presentazione del pensiero morale di Williams, cfr. Chappell [2010]).

6. L'IO MORALE E ETICA NORMATIVA: L'ETICA DELLA VIRTÙ

Queste critiche “antiteoriche” di Williams sono oggi condivise da quei pensatori che si riconoscono nella cosiddetta “*etica della virtù*” (Cfr. Crisp, Slote [1997]). Con l'etica della virtù l'agente morale diventa un elemento chiave anche in etica normativa, venendo presentato come il criterio per determinare l'azione giusta. Questo criterio viene identificato dalle etiche *deontologiche* di stampo kantiano nel rispetto di certi principi; le etiche *conseguenzialiste*, come l'utilitarismo, lo individuano, invece, nella realizzazione di certe conseguenze. Per l'etica della virtù, al contrario, «Un'azione è giusta se e solo se è ciò che un agente virtuoso farebbe (agendo cioè secondo il suo carattere), date le circostanze» (Hursthouse [1999], p. 28. Cfr. Baron, Pettit, Slote [1997]). L'etica della virtù sposta il fuoco della riflessione etica da domande come “che cosa va fatto?”, o “quale azione va compiuta?” a domande come “che tipo di persona dovrei essere?”, o “come dovrei vivere?”. Con essa diventano centrali tutta una serie di nozioni che chiamano in causa direttamente l'io morale, come quelle di motivo, di carattere morale, di educazione morale, di saggezza pra-

tica (Cfr. Crisp [1996]; Crisp, Slote [1997]; Greco [2007]; Van Hooft [2006]). Tuttavia, va osservato che la maggior parte degli esponenti dell'etica della virtù contemporanea si è ispirata soprattutto ad Aristotele, e questo ha portato alcuni – tra cui lo stesso Williams (cfr. le repliche a Martha Nussbaum e John McDowell in Williams [1995b]) – ad avanzare dubbi nei confronti dell'etica della virtù nella sua forma neoaristotelica, e nuovamente a partire da considerazioni riguardanti l'io visto in una luce morale. L'etica della virtù neoaristotelica, infatti, è accusata di muovere da una nozione di agente virtuoso – il *phronimos* – eccessivamente idealizzata, che viene proposta come un modello di comportamento eccellente a cui però nessun individuo concreto può mai realmente conformarsi. Tra l'altro, la capacità dell'agente virtuoso di agire in modo eticamente opportuno è di frequente intesa dai filosofi della virtù aristotelici come una facoltà *percettiva*, che renderebbe l'agente virtuoso capace di “vedere” le caratteristiche eticamente salienti della situazione e di comportarsi di conseguenza. L'etica della virtù si delineerebbe, in questo modo, come una particolare forma di cognitivismo, in quanto l'agente virtuoso sarebbe colui o colei che è capace di venire a conoscenza di proprietà morali e, al tempo stesso, di essere affettivamente motivato ad agire (è il caso delle *teorie della sensibilità* di John McDowell [1998] e David Wiggins [1998], [2006]. Cfr. anche Darwall, Gibbard, Railton [1992]). La nozione di agente virtuoso neoaristotelica risulta poi compromessa da una idea di causalità finalisticamente intesa. Il *phronimos*, infatti, viene contraddistinto da una razionalità pratica che, di volta in volta, è vista alla luce di un *télos* della natura umana (Foot [2001], Hursthouse [1999]), oppure guardando alle pratiche della comunità all'interno della quale il *phronimos* si muove (MacIntyre [1981]). In tutti questi casi ci si trova di fronte a concezioni in cui una precisa prospettiva normativa viene presentata surrettiziamente come propria di una natura umana

metafisicamente qualificata; il risultato è che la virtù finisce col consistere nella completa realizzazione, o “fioritura”, degli individui, corrispondente alla piena realizzazione delle potenzialità intrinseche alla loro natura di esseri razionali. Si tratta di tentativi di fondazione dell’etica che – come avveniva con le soluzioni razionalistiche kantiane precedentemente esaminate – non possono che entrare in conflitto con approcci all’io morale di tipo sentimentalista. Il sentimentalismo, infatti, non solo rigetta in partenza qualsiasi tipo di fondazione della morale, concependo l’indagine dell’etica filosofica come una genealogia dell’esperienza morale capace di portare un chiarimento concettuale, ma non ammette alcuna ontologia sostanziale della natura umana, della quale è lecito parlare solo a partire da osservazioni *a posteriori*. Di recente sono state proposte etiche della virtù ispirate a filosofi diversi da Aristotele, come ad esempio Nietzsche (Swanton [2003]) e Hume. L’elaborazione di un’etica della virtù sentimentalista a partire da Hume è tuttora in corso, e le direzioni teoriche in cui essa è stata sviluppata sono innumerevoli (ad esempio Baier [1991]; Lecaldano [2010]; Slote [2001], [2007], [2010]; Swanton [2007]. Cfr. anche Greco [2006], [2008], Vaccari [2006], Van Hooft [2006]). Ma l’ambizione della maggior parte di coloro che si rifanno a Hume è proprio quella di aggirare le difficoltà del neoaristotelismo, e di proporre una nuova piattaforma normativa che abbia al suo centro l’individuo virtuoso visto nella sua singolarità – indicando così in un io morale sentimentalmente inteso non soltanto la chiave interpretativa che permette di tenere insieme armonicamente le nozioni centrali dell’etica, ma anche un valore morale essenziale che va preservato.

· Ringrazio Eugenio Lecaldano per avere letto e commentato una precedente versione di questo scritto, e i *blind referees* per le loro utili osservazioni.

BIBLIOGRAFIA

- Ayer A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London. Trad. it. di De Toni G. (1961), *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano.
- Bagnoli C. (2007), *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano.
- Baier A. C. (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London.
- Baron M. W., Pettit P., Slote M. (1997), *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Blackburn S. (1998), *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford.
- Ceri L. (2008), *Ragioni e desideri: La teoria della motivazione nell'etica contemporanea*, Il Mulino, Bologna.
- Chappell, T. (2010), "Bernard Williams", <http://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard>, (testo consultato a settembre 2011).
- Crisp R. (1996), "Modern Moral Philosophy and the Virtues", in *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, Crisp R. (a cura di), Clarendon Press, Oxford, pp. 1-18.
- Crisp R., Slote M. (1997), "Introduction", in *Virtue Ethics*, Crisp R., Slote M. (a cura di), Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 1-25.
- Darwall S., Gibbard A., Railton P. (1992), "Toward a Fin de siècle Ethics: Some Trends", *The Philosophical Review*, 101, pp. 115-89.
- De Waal F. (2006), *Primates and Philosophers*, Princeton University Press, Princeton. Tr. it. di Conte F. (2008), *Primati e filosofi: Evoluzione e moralità*, Garzanti, Milano.

- Donatelli P. (2001), *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari.
- Donatelli P., Greco L. (2007), “L’etica analitica dal punto di vista del soggetto”, in Coliva A. (a cura di), *Filosofia analitica: Temi e problemi*, Carocci, Roma, pp. 331-50.
- Foot P. (2001), *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford. Trad. it. di Lalumera E. (2007), *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna.
- Gibbard A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Clarendon Press, Oxford.
- Greco L. (2005), “Bernard Williams e la natura delle ragioni in etica”, in *Recent Tendencies in Metaethics – Tendenze recenti della metaetica*, Donatelli P. (a cura di), *Etica & Politica – Ethics & Politics*, 6, http://www2.units.it/etica/2005_1/GRECO.htm/, (testo consultato a settembre 2011).
- Greco L. (2006), “Alcune osservazioni sull’etica contemporanea delle virtù”, *Iride*, 19, pp. 291-301.
- Greco L. (2007), “Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams”, *Utilitas*, 19, pp. 312-25.
- Greco L. (2008), *L’io morale. David Hume e l’etica contemporanea*, Liguori, Napoli.
- Hare R. M. (1963), *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford-New York. Trad. it. di Borioni M. (1971), *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano.
- Hume D., (1998), *An Enquiry concerning the Principles of Morals* [1751], Beauchamp T. L. (a cura di), Oxford University Press, Oxford-New York. Trad. it. di Dal Pra M. (1987), *Ricerca sui principi della morale*, in Hume, *Opere filosofiche*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari.

Hume D. (2007), *A Treatise of Human Nature* [1739-40], Norton D. F., Norton M. J. (a cura di), Clarendon Press, Oxford. Trad. it. di Carlini A., Lecaldano E., Mistretta E. (1987), *Trattato sulla natura umana*, in Hume, *Opere filosofiche, vol. 1*, Laterza, Roma-Bari.

Hursthouse R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Johnson M. (1993), *Moral Imagination: Implications of Science for Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Joyce R. (2006), *The Evolution of Morality*, The MIT Press, Cambridge, Mass.-London.

Korsgaard C. M. (1996), *The Sources of Normativity*, O'Neill O. (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge.

Korsgaard C. M. (2008), *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Korsgaard C. M. (2009), *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Landucci S. (1994), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano.

Lecaldano, E. (1995), *Etica*, UTET, Torino.

Lecaldano E. (2010), *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari.

MacIntyre A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. Trad. it. di Capriolo P. (1988), *Dopo la virtù: Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano.

McDowell J. (1998), *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass-London.

- Miller A. (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge.
- Moore G. E., (1993), *Principia Ethica* [1903], Bladwin T. (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore G. E. (2005), *Ethics* [1912], Shaw W. H. (a cura di), Clarendon Press, Oxford.
- Nichols S. (2004), *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Prinz J. J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Radcliffe E. (2008), “The Humean Theory of Motivation and Its Critics”, in Radcliffe E. (a cura di), *A Companion to Hume*, Blackwell, Oxford, pp. 477-92.
- Rawls J. (1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77, pp. 515-72.
- Schroeder, M. (2010), *Noncognitivism in Ethics*, Routledge, London-New York.
- Slote M. (2001), *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Slote M. (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London-New York.
- Slote M. (2010), *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Stevenson C. L. (1944), *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven. Trad. it. di Ceccato S. (1962), *Etica e linguaggio*, Longanesi, Milano.
- Street, S. (2010), “What is Constructivism in Ethics and Metaethics?”, *Philosophy Compass*, 5, pp. 363-84.

Swanton C. (2003), *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Swanton C. (2007), “Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?”, *Hume Studies*, 33, pp. 91-113.

Urmson J. O. (1968), *The Emotive Theory of Ethics*, Hutchinson, London.

Vaccari A. (2006), “Virtù e sentimenti morali in Hume”, *Iride*, 19, pp. 331-41.

Van Hooft S. (2006), *Understanding Virtue Ethics*, Acumen, Chesham.

Van Roojen, M. (2009), “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism>, (testo consultato a settembre 2011).

Wiggins D. (1998), *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Clarendon Press, Oxford.

Wiggins D. (2006), *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, Penguin, London.

Williams B. (1973a), *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad. it. di Rini R. (1990), *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano.

Williams B. (1973b), “A Critique of Utilitarianism”, in Smart J. J. C., Williams B., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 75-150. Trad. it. di Morcavallo B. (1985), “Una critica dell'utilitarismo”, in Smart J. J. C., Williams B., *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli, pp. 103-68.

Williams B. (1981), *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad. it. di Rini R. (1987), *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano.

Williams B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London. Trad. it. di Rini R. (1987), *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

Williams B. (1995a), *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad. it. parziale di Ottonelli V. (2006), *Comprendere l'umanità*, Il Mulino, Bologna.

Williams B. (1995b), "Replies", in Altham J. E. J., Harrison R. (a cura di), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 185-224.

Williams B. (2002), *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford. Trad. it. di Pellegrino G. (2005), *Genealogia della verità: Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n/ ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
