

“Le donne tramano qualcosa”. Iris Murdoch e l’etica delle virtù

Maria Silvia Vaccarezza

[PENULTIMATE DRAFT – PLEASE CITE PUBLISHED VERSION]

Abstract

In this paper, I will highlight the role played, within the group of Oxonian philosophers who revived virtue ethics beginning in the 1950s, by perhaps the most heterodox and elusive figure, Iris Murdoch. In particular, I will discuss whether Murdoch can be considered, like Anscombe and Foot, a promoter of virtue ethics, or whether points of contact with that strand are limited to the polemical goals that the philosopher and novelist shared, for a thirty-year period, with her colleagues and friends. Increasingly, important differences have led scholars to treat Murdoch as a heterodox virtue ethicist or as an advocate of an entirely different theoretical framework: from Neo-Platonism, to anti-theory, to a kind of Christian Buddhism or practical mysticism. In this article, I will briefly explore some of these hypotheses and try to show how Murdoch can be seen as the proponent of a credible virtue theory, though certainly far removed from the "mainstream" Aristotelian strand.

Introduzione

In una Oxford svuotata di studenti maschi, impegnati al fronte durante la II Guerra Mondiale, un gruppo di studentesse e amiche gettano insieme le basi per quella che, a partire dal decennio successivo, costituirà una vera e propria riforma della filosofia morale anglosassone. Tra loro, spiccano Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Philippa Foot, Iris Murdoch e Mary Midgley. Ad accomunarle, più che un programma unitario, l’ispirazione comune della lezione classica, impartita dal tutor di Oxford Donald McKinnon, e del secondo Wittgenstein, specie per la mediazione dell’allieva Anscombe. Ma, anche e soprattutto, l’insoddisfazione per lo stato di salute della filosofia morale britannica dell’epoca, dominata dallo strapotere della filosofia del linguaggio non-cognitivista, e in cui i residui di teoria normativa fanno capo, alternativamente, al deontologismo di matrice kantiana e al consequenzialismo. Paradigmatico in questo senso, nonché vero e proprio atto di nascita dell’etica delle virtù, è *Modern Moral Philosophy*, pubblicato da Anscombe nel 1958, in

cui la filosofa britannica contesta l'impostazione delle etiche deontologiche, che una volta tramontata la fiducia in un legislatore divino avrebbero perso la fonte della loro legittimità, fondandola su una (contraddittoria) idea di autolegislazione. Ma altrettanto significativo è il pamphlet di due anni precedente, *Mr. Truman's Degree* (1956), con cui la stessa Anscombe si scaglia contro l'attribuzione della laurea honoris causa al presidente statunitense – macchiatosi della distruzione di Hiroshima e Nagasaki – da parte dell'Ateneo oxoniense, imputando la causa di un simile abominio alla mentalità consequenzialista, che ha oscurato verità morali fondamentali come l'illiceità dell'uccisione dell'innocente.

In quell'occasione, a esprimere voto contrario furono, in tutto l'Ateneo di Oxford, solo quattro persone: Anscombe, il marito di lei, Peter Geach, Philippa Foot e il marito Michael. La voce che circolava nei corridoi nei giorni immediatamente precedenti era sintomatica della rivoluzione in corso, e di chi ne fosse considerato il motore: "The women are up to something", le donne tramano qualcosa¹. Da questi primi esordi, come si sa, prese il via un profondo rinnovamento nella filosofia morale anglosassone, che a partire dalla contestazione della metaetica non-cognitivistica arrivò ad aprire una terza via in ambito normativo, una via, appunto, centrata sulla normatività del carattere e delle virtù.

Ma sarebbe fuorviante raffigurare tale rinnovamento come promosso da un movimento compatto; tutt'altro, proprio come l'estrazione e lo spirito delle sue prime proponenti, si trattò di un impulso multiforme, che ebbe un'eredità variegata e feconda. Se da un lato dal gruppo oxoniense, in primis da Anscombe e Foot, sorsero, a partire dagli anni '80, le grandi formulazioni mature dell'etica delle virtù, come quelle di Alasdair MacIntyre e, successivamente, Rosalind Hursthouse, dall'altro lato il peso della lezione in particolar modo murdochiana si fece sentire nel particolarismo morale di un aristotelico sui generis come John McDowell, così come nella spinta anti-teorica di un altro grande allievo di quegli anni, Bernard Williams.

In questo contributo, non pretendo di fornire una panoramica esaustiva dell'apporto così plurale e complesso di questo gruppo pionieristico all'etica contemporanea; mi limiterò, piuttosto, a evidenziare il ruolo che giocò, al suo interno, la figura forse più eterodossa e sfuggente, Iris Murdoch. In particolare, mi concentrerò su una domanda: se, cioè, Murdoch possa essere considerata, al pari di Anscombe e Foot, promotrice di un'etica delle virtù, o se i punti di contatto con tale rinato filone si limitino agli obiettivi polemici che la filosofa e romanziera ha condiviso,

¹ Significativamente, così è intitolato il recente volume di B. Lipscomb, che traccia un efficace bilancio del contributo di Anscombe, Foot, Midgley e Murdoch anche in prospettiva storica. Cfr. B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, New York 2022.

per un trentennio, con le colleghe ed amiche ad Oxford. Sempre più spesso, importanti differenze hanno portato gli studiosi a trattare Murdoch come un'eticista delle virtù eterodossa o come sostenitrice di un quadro teorico completamente diverso: dal neoplatonismo, all'anti-teoria, a una sorta di buddismo cristiano o di misticismo pratico. In questo contributo, esplorerò brevemente alcune di queste ipotesi e cercherò di mostrare in che modo Murdoch possa essere vista come la proponente di una teoria delle virtù credibile, sebbene certamente lontana dal filone aristotelico "mainstream".

1. Iris Murdoch e l'etica della virtù

Probabilmente, la prima e fondamentale ragione per la quale, tradizionalmente, è consuetudine collocare il pensiero di Iris Murdoch nell'ambito dell'etica delle virtù², è la comunanza di avversari teorici che la lega, come detto, ad Anscombe e Foot, che di quel paradigma sono indiscutibilmente le "madri fondatrici". In particolare, il vero avversario comune è la metaetica non-cognitivistica, imperante nella filosofia morale di Oxford dell'epoca, e avversata in particolare per alcune sue posizioni teoriche; su tutte, l'antinaturalismo, la distinzione fatti-valori (figlia tanto di Moore quanto dell'empirismo logico), e l'enfasi sulla volontà come vero locus della moralità.

Echeggiando e condividendo la citata critica di Anscombe al deontologismo, Murdoch lamenta, ad esempio, che "quello che sperimentiamo è una generale perdita di concetti, un impoverimento del vocabolario morale e politico. Non abbiamo più a nostra disposizione un'estesa e sostanziale rappresentazione delle virtù dell'uomo e della società. L'uomo non si staglia più contro uno sfondo di valori e realtà che lo trascendono"³. La "visione corrente", ritenuta responsabile di questa perdita, unisce "un comportamentismo materialistico e una visione drammatica dell'individuo come volontà solitaria"⁴, collocando la morale esclusivamente nel momento dell'azione. Rifiutare questa visione "protestante, liberale ed empirista"⁵ significa, per Murdoch, rifiutare anche l'esistenzialismo e la sua enfasi sulla scelta e sul libero arbitrio.

Oltre a questa critica generale di Murdoch alla "visione corrente" in metaetica, e più specificamente al suo antinaturalismo, un'altra battaglia che accomuna Murdoch agli eticisti della virtù della prima ondata riguarda il rifiuto dei sistemi etici basati sui principi, siano essi deontologici o consequenzialisti. Contro questo approccio, Murdoch sottolinea il primato dell'esperienza

² Si veda, ad esempio, S.M. Okin, *Feminism, Moral Development, and the Virtues*. In R. Crisp (ed.), *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 150-162.

³ I. Murdoch, *Contro l'aridità*, in id., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a c. di P. Conradi, il Saggiatore, Milano 2006, p. 293.

⁴ *Ivi*, p. 290.

⁵ I. Murdoch, *Etica e metafisica*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 97.

particolare e l'importanza di "uno sguardo giusto e amorevole diretto a una realtà individuale"⁶, in diretta opposizione all'enfasi sul ragionamento morale imparziale che caratterizza le teorie normative contemporanee.

Le critiche viste finora aprono la strada a molte delle posizioni positive condivise da Murdoch e dalle madri fondatrici dell'etica della virtù, in particolare la necessità della riunificazione di fatti e valori e l'importanza del carattere e della vita interiore (in contrapposizione all'attenzione esclusiva per le azioni manifeste). È qui, infatti, all'intersezione tra metaetica e teorie normative prevalenti, che si colloca il recupero di una nozione centrale: quella di carattere e, di conseguenza, di virtù. Ma, sorprendentemente, le menzioni del termine "virtù" nei testi di Murdoch non sono così frequenti; di qui, l'impressione di una certa mancanza di sistematicità, in favore della semplice evocazione di un'immagine del carattere virtuoso. Prima di chiedersi se e in che misura questa impressione sia giustificata, tuttavia, è necessario dare uno sguardo agli elementi che fanno di Murdoch un elemento indipendente e quasi eterodosso del gruppo.

Ciò che, a ben vedere, impedisce di inquadrare Murdoch nel movimento virtueticista in senso stretto è, più che una differenza tematica, la sua particolare ispirazione nel rendere conto del bene, dell'io e del carattere morale, che genera un'immagine diversa della virtù. Questa ispirazione è il prodotto dell'originale ricezione e combinazione murdochiana di Platone, Freud, Buddismo e Simone Weil, che insieme danno vita a una diversa immagine del sé e del percorso morale, rivale della visione aristotelica naturalistica mainstream condivisa sia da Anscombe che da Foot. Non posso soffermarmi a lungo su questa quadruplici ispirazione; tuttavia, per meglio comprendere la peculiare immagine della virtù che ne scaturisce, è necessario tratteggiarne almeno brevemente i contorni.

2. Il bene, l'io e il progresso morale

Se ci si avvicina agli scritti di Murdoch alla ricerca di una vera e propria definizione di virtù, o di una teoria sistematica, o anche solo di un elenco di tratti virtuosi, non si può che rimanere delusi. Questo, tuttavia, non significa che non si possa trovarne alcuna definizione o che Murdoch non abbia interesse a offrire un resoconto positivo su come sviluppare un carattere virtuoso. Ma tale resoconto non dovrebbe essere preso in prestito da elenchi tradizionali o dedotto da descrizioni della natura umana e delle sue capacità. In questa sezione, quindi, metterò in evidenza due capisaldi dell'etica e dell'antropologia originali di Murdoch, che dipendono chiaramente da un insieme di

⁶ I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 327.

influenze diverse da quelle classiche neo-aristoteliche e che ci aiutano a comprendere la sua peculiare concezione della virtù come visione morale, che discuterò nella sezione successiva:

(i) la realtà (quindi l'oggettività) del bene;

(ii) una concezione di natura umana, più che come insieme di potenzialità aristotelicamente intese, come decaduta (secondo un'immagine cristiana, ma anche marcatamente weiliana e freudiana), la cui caduta consiste nella chiusura egocentrica del sé e nell'incapacità di uscire dal sé, che corrisponde all'impossibilità di sopportare l'alterità e, più in generale, la realtà;

(iii) il progresso e la trasformazione morale intesi nei termini di un orientamento al bene che consiste in un riorientamento della coscienza attraverso l'atteggiamento dell'*unselfing*, in linea con una visione spiccatamente weiliana e buddista.

In "Su 'Dio' e il 'Bene'", Murdoch suggerisce che uno dei peggiori errori filosofici dei suoi contemporanei sia quello di offrire una caratterizzazione semplicistica del bene come riducibile e assorbibile da altri concetti. Ogni definizione del bene ne riduce la sovranità e il mistero; piuttosto che definirlo, il bene deve essere preservato nella sua alterità e irriducibilità agli oggetti buoni. Pertanto, prima di cercare di caratterizzare il bene e di collegarlo all'esercizio delle virtù, bisogna riconoscere l'inconoscibilità ultima del bene e il fatto che esso è sempre al di là della nostra portata. Da un lato, quindi, Murdoch si schiera contro i successori di Moore quando afferma che "il concetto di Bene resiste alla caduta nella coscienza empirica ed egoista. Non è semplicemente un'etichetta di valore della volontà che sceglie"⁷. D'altra parte, concorda con Moore quando si tratta della definibilità del bene: "[...] gli usi funzionali e causali di 'buono' (un buon coltello, un buon ragazzo) non sono, come alcuni filosofi hanno voluto sostenere, indizi della struttura del concetto"⁸. Quest'ultima critica è evidentemente rivolta alla distinzione tra usi attributivi e predicativi dell'aggettivo "buono" e ai neo-aristotelici (in particolare a Peter Geach, che proprio sulla base di questa distinzione aveva controbattuto a Moore ed Ayer): è sbagliato ridurre la bontà a funzione di una volontà onnipotente, ma lo è altrettanto identificarla con uno degli oggetti del mondo facendone una forma di "bontà naturale". Pertanto, dobbiamo abbandonare il tentativo di definire il bene in modo esaustivo; tutto ciò che possiamo sapere sulla bontà è il suo rapporto con un'autentica apertura alla realtà.

Questo fatto segna una profonda differenza rispetto ad altri tentativi contemporanei di restituire un resoconto filosofico delle virtù, poiché questi ultimi assumono come punto di partenza l'identificazione del bene con un oggetto specifico – sia esso la natura razionale o la felicità – e, per

⁷ I. Murdoch, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 372.

⁸ *Ibid*, trad. mia.

dirla in modo approssimativo, concepiscono le virtù come mezzi per raggiungerlo. Murdoch, per contro, sfida qualsiasi visione riduzionista del bene, anche aristotelica, combinando aspetti della riflessione di Moore con un platonismo sui generis e con il misticismo peculiare della Weil.

Come conseguenza della riconcettualizzazione del bene in termini platonici, emerge una nuova immagine del sé, della natura umana e del progresso morale. Poiché il bene non viene concepito come un *telos* naturale dell'uomo, scompare anche qualsiasi visione aristotelica della natura umana. Ma questo non significa sbarazzarsi del concetto di natura: la natura umana è reale ed è una fonte significativa di orientamento per la vita etica. Tuttavia, essa non consiste principalmente in un insieme di proprietà biologiche che indicano all'agente come dovrebbe vivere, ma è piuttosto concepita come un luogo contraddittorio caratterizzato da forze e pulsioni sia positive che negative. Secondo Murdoch, dobbiamo recuperare un'immagine realistica degli esseri umani come creature decadute. Questa consapevolezza è ciò che il cristianesimo chiama "peccato originale" e che Freud ha spiegato per la prima volta scientificamente: l'Io è dominato da pulsioni egoistiche e da sogni autoconfortanti, dove l'agente si rifugia per sfuggire alla realtà.⁹ Allo stesso tempo, però, ogni essere umano è anche "naturalmente" diretto verso il bene, cioè verso la realtà nella sua alterità, la realtà come qualcosa da rispettare, da contemplare con umiltà e da amare. La natura umana consiste quindi, per Murdoch, nella lotta tra due forze contrastanti: una che spinge il soggetto verso l'interno e una che si apre al bene. Per questo la morale è così importante: può favorire la seconda forza, attraverso tecniche di purificazione, come concentrare l'attenzione sulla bellezza dell'arte e coltivare forme di amore distaccato.

Ma come è possibile riorientarsi in un'epoca in cui la religione è svanita, e con essa non solo le sue consolazioni ma anche le risorse spirituali che offriva alla morale? In altre parole, come purificare la vasta area della libertà, una volta riconosciuta come non riducibile al momento della scelta isolata? La risposta di Murdoch sta nella proposta di ricentrare lo sguardo o di acquisire nuovi oggetti di attenzione, allo stesso modo in cui, per disinnamorarsi, non basta (e a volte è addirittura controproducente) esercitare uno sforzo muscolare di volontà. È invece necessario concentrare le energie cognitive e affettive su oggetti diversi. L'obiettivo di questo riorientamento è proprio l'uscita dal sogno e dalla fantasia personale e l'accettazione della realtà così com'è¹⁰. Il pellegrino morale è colui che intraprende un cammino di liberazione dalla tirannia dell'io e dalle sue ossessioni e accetta il difficile compito di aprirsi alla realtà nella sua alterità per accoglierla con

⁹ Cfr. I. Murdoch, *La sovranità del Bene*, cit., p. 368.

¹⁰ Cfr. I. Murdoch, *Su 'Dio' e il 'Bene'*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 347-348.

amore; così facendo, diventa veramente libero, perché taglia i legami che lo tengono prigioniero di un sogno consolante e accetta di confrontarsi con la realtà.

Questo tipo di pellegrinaggio morale è un percorso lungo e mai perfettamente compiuto, che implica una lotta costante contro i propri impulsi egoistici per trasformarli in energia per orientarsi verso il bene e verso una comprensione immaginativa del mondo che rispetti e ami l'alterità. L'influenza della Weil è particolarmente evidente in questo caso. Per amare, secondo Weil, è necessario il distacco, cioè una rinuncia che imiti la rinuncia di Dio stesso nella creazione. Questo atteggiamento è il risultato di un esercizio di ascesi che implica sofferenza e spossamento, condizione necessaria per elevarsi dal modo naturale e possessivo di rapportarsi all'altro e raggiungere una condizione di svuotamento del desiderio. Solo attraverso questo percorso di "de-creazione" è possibile purificare il desiderio, recuperando così ciò a cui si è rinunciato. Per raggiungere la disposizione fondamentale dell'attenzione amorevole è necessario sradicare l'egoismo. Solo a questa condizione è possibile uscire dal sogno imprigionante ed entrare in contatto con la realtà.

3. La visione morale e le "condizioni di sfondo" della virtù

Ora che ho enunciato queste premesse antropologiche ed etiche, ho abbozzato uno sfondo sul quale posso affrontare la domanda centrale di questo testo: quale idea di virtù – se esiste – deriva da questa immagine della natura umana e del progresso morale? Nel passo che più si avvicina a una definizione di virtù, Murdoch afferma: "Naturalmente la virtù è buona abitudine e azione doverosa. Ma la condizione di fondo di tale abitudine e di tale azione, negli esseri umani, è un giusto modo di vedere e una buona qualità di coscienza. È un compito arrivare a vedere il mondo così com'è"¹¹.

In base a una prima lettura, in questo passo Murdoch starebbe suggerendo che, più che la virtù come una sorta di abitudine che produce azioni, ciò che dovremmo coltivare sarebbero le precondizioni – o le condizioni di sfondo – che rendono possibile la virtù stessa. E la principale condizione di sfondo della virtù sarebbe la visione morale. Tale giusta modalità trova realizzazione in alcune attitudini, che comprendono una componente visiva e una affettiva.

La prima e più importante è l'attenzione, ovvero la capacità di staccarsi dalle ossessioni e dalle nevrosi dell'io e anche dalle convenzioni sistematiche e totalizzanti per cogliere la realtà così com'è¹².

¹¹ I. Murdoch, *La sovranità del Bene*, cit., p. 371 (trad. mia).

¹² Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit.

Altrettanto importante è l'immaginazione, controparte attiva e creativa dell'attenzione. L'immaginazione – in contrapposizione alle fantasie egoistiche e narcisistiche – è un'attività alla quale, come all'attenzione, Murdoch conferisce un ruolo chiave nella vita morale e che può essere definita come “un genere di riflessione su persone, eventi, ecc. che costruisce dettagli, aggiunge colore, evoca possibilità in modi che vanno oltre ciò che potrebbe essere considerato strettamente fattuale”¹³. Che questi atteggiamenti o attività non vadano intesi in termini intellettualistici è chiaramente dimostrato dalla loro equiparazione ad uno sguardo amorevole e al cosiddetto “realismo della compassione”, due atteggiamenti in cui le componenti cognitive e affettive sono esplicitamente intrecciate.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, che tipo di concezione della virtù sia questa. Si potrebbe sostenere che Murdoch si fermi sulla soglia della virtù, ovvero che, accontentandosi di descriverne solo le condizioni di sfondo, fornisca un apporto limitato e circoscritto alla riflessione morale sul carattere. Un'interpretazione di questo tipo sarebbe però ingiusta, perché tradisce un preconcetto in base al quale lo scopo principale dell'etica delle virtù sarebbe quello di offrire liste definite di virtù (tradizionali), preferibilmente concepite in termini naturalistici. Per contro, la tesi per cui, più che le varie virtù, dovremmo coltivarne le precondizioni, può rivelarsi una felice e feconda impostazione alternativa all'approccio dominante che punta all'educazione di singoli tratti virtuosi.

4. Tra mistica secolare ed etica buddista

Vi è una seconda lente attraverso cui leggere l'etica delle virtù murdochiana, ed è quella che ne rintraccia lo specifico nella sua secolarizzazione della mistica, dovuta in special modo all'influenza di Weil e all'etica buddista¹⁴.

La stessa Murdoch, nell'introdurre la sua prova ontologica¹⁵, suggerisce di leggere la sua opera come una lettura “buddista cristiana”, e il lato buddista della medaglia è stato enfatizzato da Peter Conradi, soprattutto quando, in *Going Buddhist*¹⁶, fa risalire al suo studio di Iris Murdoch l'inizio di un percorso che si è concluso con la sua stessa conversione al buddismo. Questa interpretazione è stata criticata come non fedele allo spirito di Murdoch e come un'appropriazione indebita compiuta sulla base di una lettura del romanzo *The Black Prince*, spesso considerato il luogo principale della dichiarazione murdochiana di buddismo. Tuttavia, l'impostazione buddista della visione etica di

¹³ I. Murdoch, *Oscurità della ragion pratica*, in id., *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 209.

¹⁴ Cfr. S. Panizza, *A Secular Mysticism? Simone Weil, Iris Murdoch and the Idea of Attention*, in M. del Carmen Paredes (ed.), *Filosofía, arte y Mística*, Salamanca University Press, Salamanca 2017.

¹⁵ Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin, London 1994.

¹⁶ P. Conradi, *Going Buddhist: Panic and Emptiness, the Buddha and Me*, Short Books, London 2005.

Murdoch non dovrebbe essere trascurata, poiché si estende ben al di là di specifici punti di somiglianza per permeare l'intera struttura della sua opera. E secondo questa linea interpretativa, sarebbe proprio alla luce della sua riformulazione secolare del buddismo che si può attribuire a Murdoch l'etichetta di "eticista della virtù".

È innegabile che nelle opere di Murdoch vi siano echi marcatamente buddisti, che possono essere ricondotti a tre nuclei tematici principali: la critica dell'egoismo, o egocentrismo; l'importanza della percezione morale e dell'immaginazione empatica; la visione dell'etica come percorso trasformativo. Come nota MacKenzie¹⁷, la critica dell'egoismo, o egocentrismo, è assolutamente centrale nel pensiero e nella pratica buddista. Secondo questa visione, ciò che è centrale nel buddismo è il superamento della falsa percezione di un conflitto tra ciò che è vantaggioso per il sé e ciò che è vantaggioso per gli altri. Pertanto, l'etica si occupa principalmente di trasformare il sé, smantellarne l'avidità e coltivare il distacco e la compassione.

Per raggiungere questo obiettivo, la percezione morale e l'immaginazione empatica sono di estrema importanza, poiché una serie di distorsioni cognitive legate alla percezione di sé e alla concezione degli altri possono alterare o ostacolare questo percorso. Nelle parole di MacKenzie, queste distorsioni "si basano sull'incapacità di riconoscere correttamente i tre segni dell'esistenza condizionata: impermanenza (*anitya*), insoddisfazione (*duḥkha*) e assenza di sé (*anātman*)"¹⁸. Il termine *saṃsāra* identifica il legame distorto e disfunzionale con il sé che porta all'edonismo e all'incapacità di respingere l'egocentrismo. Più che un'attitudine, questo termine denomina un intero stile di vita, il *saṃsārico*, a cui il buddismo oppone il l'illuminato, il risvegliato, cioè l'altruista, il virtuoso.

Proprio come nella formulazione di Murdoch, ciò che permette al pellegrino di raggiungere questo stato di altruismo è l'esercizio dell'attenzione. Anche se Murdoch deve l'uso di questo termine a Weil, le analogie e i debiti con il buddismo non possono essere sottovalutati. Nel percorso trasformativo buddista, l'attenzione (in termini di *smṛti*, o *mindfulness*) svolge un ruolo centrale nella coltivazione delle virtù. Insieme alla stabilità attentiva (*samādhi*) e alla saggezza (*prajñā*), l'attenzione è fondamentale per aumentare la consapevolezza di sé e individuare le caratteristiche moralmente rilevanti di una situazione e quindi agire in modo virtuoso¹⁹.

In sintesi, l'etica buddista delle virtù può competere come un'opzione legittima all'interno del campo più generale dell'etica delle virtù, opzione in cui è centrale un'antropologia piuttosto

¹⁷ M. MacKenzie, *Buddhism and the Virtues*, in N. Snow (ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 153-170.

¹⁸ *Ivi*, p. 5 (trad. mia).

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 159; vedi anche P. De Silva, *Buddhist Ethics*, in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Wiley Blackwell, Malden 1991, pp. 58-68.

pessimistica, che giustifica l'idea che la virtù sia, essenzialmente, compassionevole non-attaccamento. E poiché l'immaginario concettuale del Buddismo è analogo a quello murdochiano, non c'è ragione per cui Murdoch non possa essere vista come una peculiare esponente di un'etica delle virtù di stampo buddista.

5. Visione morale, *phronesis* e unità delle virtù “socratica”

Ho appena mostrato che, dato il suo peculiare approccio alla morale, Murdoch può essere considerata o la proponente di una teoria delle condizioni di sfondo della virtù, o un'eticista delle virtù di ispirazione buddista. Senza negare la legittimità e l'importanza di queste letture, sostengo che vi sia anche un modo per includere la prospettiva di virtù di Murdoch all'interno della tradizione aristotelica, e renderla disponibile come una valida alternativa all'approccio neoaristotelico standard.

Un modo di dar conto della teoria murdochiana della virtù è infatti quello di considerarla una prospettiva particolaristico-aristotelica, o “socratico-fronetica”. Con quest'ultima etichetta intendo un'interpretazione che vede la *phronesis*, intesa come visione morale, come la virtù sovrana, o (meglio) l'unica vera virtù, che a sua volta può essere assimilata a una tesi socratica di “unità della virtù”. L'idea è che la *phronesis* consista in una forma di percezione dei particolari, non dissimile dalla visione morale murdochiana, che cessa di essere vista come preconditione della virtù e diventa una metavirtù, o virtù di secondo ordine, al pari della *phronesis* stessa.

La tradizione aristotelica assegna notoriamente alla virtù intellettuale della *phronesis*, o saggezza pratica, il ruolo di guida delle virtù. All'interno di questa generale centralità, però, una lettura, che possiamo definire particolaristica, sottolinea più radicalmente l'importanza della visione e della percezione dei particolari come centrali per la deliberazione e la scelta, e a tal fine assegna alla *phronesis* un primato più forte rispetto alle altre virtù di quanto non facciano le letture neoaristoteliche standard. Come ho sostenuto altrove²⁰, contrariamente a una lettura generalista dell'etica aristotelica, secondo i particolaristi neoaristotelici l'eccellenza propria della *phronesis* consiste nel raggiungere ogni caso particolare in modo non deduttivo e nell'individuare l'azione particolare che è virtuosa alla luce delle circostanze. Come del resto nota già Aristotele, la capacità di discernere e percepire una situazione nella sua singolarità non è accidentale alla *phronesis*, ma rappresenta piuttosto la sua specifica eccellenza. Cogliere i particolari è una sorta di intelligenza (*nous*) la cui immediatezza è paragonabile a quella di un tipo di sensazione (*aisthesis*). Questo

²⁰ M.S. Vaccarezza, 'An Eye on Particulars with the End in Sight. An Account of Aristotelian *Phronesis*', in «Metaphilosophy» 49, 3 (2018): 246-261.

accostamento alla sensazione suggerisce che il *nous* fornisce alla *phronesis* la conoscenza del caso singolare attraverso un'intuizione sensoriale e intellettuale. È una forma di percezione capace di cogliere i dati come specificazioni particolari del fine universale dell'azione. In quanto tale, quindi, il *nous* è una delle precondizioni cognitive della *phronesis*, che le fornisce la conoscenza del singolare di cui ha bisogno per dare vita a buone azioni. Tuttavia, ciò non equivale ad abbracciare una concezione intellettualistica della virtù, poiché la *phronesis* sarebbe mera astuzia senza l'orientamento al bene fornito da un carattere virtuoso.

La vera *phronesis*, infatti, richiede il possesso di emozioni virtuose, che svolgono la fondamentale funzione epistemica di fornire informazioni sull'ambiente, non registrando fotograficamente la realtà ma rendendo accessibili le ragioni morali. L'accesso ai beni e ai valori implicito nella percezione *phronetica* è quindi sempre emotivo, mai neutro e distaccato. Ciò che possiamo vedere, in altre parole, dipende dal tipo di persone che siamo (emotivamente e moralmente) (si veda EN III.5, 1114a30-1114b1). La *phronesis* così concepita può essere vista come partecipe di molte caratteristiche della visione morale, soprattutto per quanto riguarda la sua capacità di raggiungere il particolare e di fare a meno della guida di regole generali, tanto che alcuni hanno già paragonato la *phronesis* aristotelica alla sensibilità morale di Murdoch²¹.

A differenza di altri neo-aristotelici, che hanno per lo più enfatizzato la proposta naturalistica dello Stagirita, sviluppando così forme di neonaturalismo di vario tipo, l'aristotelismo di Murdoch dovrebbe essere visto, in quest'ottica, come fondato sul primato della percezione morale dei particolari. Questo, a sua volta, renderebbe giustizia al tipo di proposta etica anti-universalistica che Murdoch invoca per criticare la "visione corrente".

Questo modo di dare un senso al peculiare resoconto di Murdoch sulla virtù implica l'abbandono dei tentativi di abbozzare un resoconto murdochiano della virtù in termini aristotelici naturalistici e l'adozione di una strada diversa. Ma per cogliere appieno la peculiare proposta di Murdoch, questo percorso deve essere ulteriormente approfondito, per riconciliare la visione morale come *phronesis* con una tesi "socratica" dell'unità della virtù. Prima di vedere come questa visione si applichi a Murdoch, vorrei spiegare brevemente cosa intendo con "tesi socratica dell'unità della virtù".

Nel *Protagora* di Platone, a 356d-357b, Socrate sostiene che il coraggio, la temperanza e tutte le altre virtù sono nomi (o rami, versioni o applicazioni) della saggezza. Invece di sostenere, come Aristotele, che le virtù si implicano reciprocamente, in quanto radicate nel possesso della *phronesis*, Socrate sostiene qui che esiste una sola vera virtù. Possiamo chiamare questo punto di vista "unità della virtù" (al singolare), in contrapposizione alla tesi dell'"unità o reciprocità delle virtù" (al

²¹ R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 11.

plurale), che è la tesi standard del neo-aristotelismo. Nel panorama contemporaneo, quest'idea dell'unità delle virtù è stata ripresa da John McDowell. Secondo l'interpretazione di McDowell²², ogni virtù è una forma della stessa "sensibilità affidabile a un certo tipo di requisiti che le situazioni impongono al comportamento" e consiste in "una sorta di capacità percettiva". Inoltre, "le sensibilità specializzate che devono essere equiparate a particolari virtù non sono in realtà disponibili una ad una per una serie di identificazioni separate"²³. Anche se tralasciamo il fatto che McDowell è stato direttamente influenzato da Murdoch, qui come in molte altre idee, tra cui l'idea stessa di sensibilità morale, è sorprendente vedere come questa immagine della virtù si adatti perfettamente alle osservazioni di Murdoch sul primato della visione morale, vista come una virtù sovrana e una forma di saggezza pratica.

La mia tesi è quindi che, proprio come nella visione di Socrate la virtù è una, e in quella di McDowell la virtù è una sensibilità morale o capacità percettiva unificata, Murdoch stabilisce la visione – intesa come percezione o sensibilità morale – come la sovrana e unica virtù, resa possibile da quelle componenti cognitive e motivazionali che, come già visto, delle virtù sarebbero condizioni di sfondo.

Cosa accade alle virtù tradizionali, una volta accolta la tesi per cui la visione sarebbe la sola virtù? La mia proposta è che, come nella visione socratica di McDowell, esse andrebbero intese come nomi di diverse esplicitazioni dell'unica vera virtù. Le virtù, in molti passaggi, sono descritte in effetti da Murdoch come nomi, o articolazioni, o descrizioni della visione morale in diversi ambiti morali. Ovviamente, questo spostamento non lascia inalterato il contenuto delle virtù stesse, che anzi subiscono un cambiamento radicale, sia quanto al loro elenco che ai significati che assumono:

Il coraggio, che all'inizio sembrava qualcosa di autonomo, una sorta di audacia determinate dello spirito, può essere visto ora come un effetto particolare dell'amore e della saggezza. [...]
La libertà, scopriamo, consiste in un irrilevante gettarsi alle spalle le proprie responsabilità, ma nel rigoroso superamento di sé. L'umiltà non è una particolare abitudine alla modestia, come avere una voce flebile, è un rispetto disinteressato per la realtà e una delle virtù più difficili e importanti²⁴.

Se il bene è ineffabile ma connesso all'atteggiamento di superamento dell'io attraverso la visione morale, le virtù non possono che essere pervase da un analogo atteggiamento, avendo come

²² J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, p. 51.

²³ *Ivi*, p. 59.

²⁴ I. Murdoch, *La sovranità del Bene*, cit., p. 374.

denominatore comune lo slancio verso l'esterno e come natura quella di disposizioni volte ad attuare la visione morale nei vari campi dell'esperienza.

Conclusione

I tre percorsi che ho proposto in questo testo non sono da intendersi come rivali o reciprocamente esclusivi, né come un modo per confinare il pensiero di Murdoch entro limiti rigidi. Murdoch è una pensatrice troppo poliedrica per poter essere racchiusa in questo modo. Piuttosto, devono essere considerati come interpretazioni compatibili e complementari alla cui luce Murdoch può essere vista come un'eticista delle virtù assolutamente peculiare. Allo stesso tempo, suggeriscono altrettanti modi in cui l'etica della virtù potrebbe essere riformata ampliando e diversificando le sue fonti, influenze e ispirazioni.